

le principe de gratuité du don et de la bio-valeur des ovocytes. Du fait des contraintes médicales et biologiques que subit la donneuse, s'impose la nécessité d'un contre-don compensateur pour équilibrer toute asymétrie générée par la gratuité du don d'ovocytes.

Le modèle français de l'AMP auquel recourent les femmes africaines font des gamètes un bien commun du couple hétérosexuel, ce qui est en contradiction avec les considérations des femmes africaines qui appréhendent les ovocytes comme des éléments corporels de la femme. Ce modèle détermine par ailleurs la filiation d'un enfant né de l'AMP devant un juge ou un notaire alors que chez les couples africains, les liens du mariage, coutumier, civil ou religieux suffisent pour déterminer la filiation.

La partie II qui analyse les parcours de soins et les expériences mondialisées s'attaque également en quatre sous-points au parcours en ligne d'internautes africaines francophones autour d'une (bio)médicalisation de la reproduction, sur l'infertilité en Afrique du Sud, les itinéraires thérapeutique des couples autour des soins contre l'infertilité ainsi qu'au parcours d'AMP chez les couples originaires d'Afrique subsaharienne en situation migratoire en France.

Emmanuelle Simon formule l'hypothèse selon laquelle la transformation de l'information de santé via l'internet est un autre aspect caractéristique du mouvement contemporain de la médicalisation. L'analyse du cycle de vie de l'information numérique sur l'AMP dégage que les pratiques informationnelles sont tributaires du capital social, économique des femmes.

Rechercher l'information sur la santé en ligne est de plus en plus pratiquée. Brigitte Simonnot analyse la circulation des savoirs profanes sur l'AMP sur internet. Elle dégage qu'à l'exception près, tous les blogs sur l'infertilité sont tenus par des femmes et présentent un caractère personnel dans le récit du vécu de l'infertilité et semblent destinés à l'évacuation du stress qui entoure l'annonce de l'infertilité et les incertitudes de traitement. Ces blogs ont une durée de vie limitée. Le blog est alors un espace d'expressions et aussi d'échanges d'informations.

Inês Faria analyse quant à elle les influences des réseaux sociaux sur les choix des itinéraires thérapeutiques ainsi que les expériences des soins de reproduction transnationaux au Mozambique

La dernière partie qui a également quatre sous-points interroge la conjugalité et les relations familiales à l'ère de la procréation médicalement assistée. Le premier point signé Marie Brochard analyse le quotidien des couples infertiles en quête de procréation au Sénégal. La stigmatisation qui entoure l'infertilité entraîne très souvent l'implication de la famille dans le choix du recours thérapeutique. Bien que connue, l'infertilité de l'homme reste peu admise et ce sont les femmes qui consultent généralement en premier pour soigner l'infertilité de leur couple. Ce recours thérapeutique est fortement influencé par les situations conjugales des couples infertiles ainsi que les représentations socioculturelles de la famille. Les itinéraires thérapeutiques sont alors diversifiés, allant de la médecine traditionnelle aux démarches autour de l'AMP qui sont gardées secrètes.

Les deuxième et troisième points d'Arielle Ekang Mvé et Maryvonne Charmillot respectivement tout en dévoilant le rapport à la technologie dans un processus de procréation, mettent à nu les perceptions et représentations sociales autour de l'infécondité et des techniques de reproduction au Gabon et au Burkina Faso. L'infécondité se présente alors comme une incertitude sociale, une épreuve à surmonter qui amène les couples à négocier, transgresser, adopter ou refuser des normes et valeurs sociales autour de la filiation, la parentalité et de la parenté. A travers l'épreuve d'infertilité, le rapport ou la place de l'enfant dans le couple, la société est décryptée. Pour Charmillot, l'épreuve de l'infécondité est une double perturbation, biographique et sociale qui expose l'individu, notamment la femme, ou le couple à la stigmatisation. Le recours à l'AMP est finalement un compromis entre des situations économique, religieuse et sociale. Choisir l'AMP, c'est entrer en conflit avec les normes du modèle lignager, ne pas avoir d'enfant, c'est remettre en cause le statut social de la femme au sein de sa propre famille, car elle n'aura pas été conforme aux attentes. L'infécondité est un blocage suite à des faits de sorcellerie pour Arielle Ekang Mvé. C'est donc une *maladie du village* et non une maladie naturelle. Suite à des couches sexuelles d'un *mari de nuit* peut s'en suivre la stérilité ou un avortement spontané si la femme était enceinte.

Doris Bonnet dans le dernier point de la partie et l'ouvrage, analyse les savoirs privés de l'infécondité masculine au Cameroun. La stérilité masculine est conceptualisée à partir des savoirs médicaux sur la stérilité masculine et des conceptions ancestrales de l'infécondité chez l'homme. L'infécondité masculine bien que diagnostiquée et connue, demeure dans bon nombre de situations, un savoir privé, secret, difficile à accepter par les hommes et à partager au sein du couple.

Aborder la procréation médicalement assistée a été l'occasion pour les auteurs de l'ouvrage d'analyser au final les constructions et dynamiques sociales autour de la parenté en Afrique. L'émergence de l'AMP en Afrique est aussi l'émergence d'une nouvelle conception de la filiation. L'enfant n'est pas seulement la descendance d'une lignée, c'est aussi l'enfant du couple. Bien que l'ouvrage montre que l'AMP se présente comme une solution thérapeutique aux problèmes d'enfantement, il dégage aussi clairement que les sociétés africaines aujourd'hui restent encore attachées à la conception lignagère de la filiation. Toutefois, à travers la quête au-delà des frontières nationales, l'on relève une ouverture et appropriation des technologies nouvelles de procréation.

Fadimatou Mounsade

Brightman, Marc, Carlos Fausto, and Vanessa Grotti (eds.): *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. New York: Berghahn Book, 2016. 270 pp. ISBN 978-1-78533-083-4. Price: \$ 110.00

Los capítulos de este libro constituyen estudios valiosos tanto por sus evidencias etnográficas como por sus reflexiones teóricas. Como lo afirman el prefacio y la intro-

ducción (escritos, respectivamente, por James Leach y los compiladores), esta publicación busca elaborar, partiendo de la etnografía amazónica, un nuevo modelo (*template*) para comprender la propiedad (*ownership*), esto es, las concepciones indígenas de los derechos sobre las cosas y las personas (6).

Si, por un lado, los autores toman distancia del supuesto “of human subjects in rightful control over inanimate objects” (ix), por otro lado, hurgan en las relaciones entre el concepto de propiedad y otros tales como: la persona, el sujeto, lo político (xii), el cuidado (*care*), la protección (*protection*) (1–16), la alimentación (*nurture*) y la crianza de parientes y mascotas. En cada uno de estos campos, los autores encuentran unas relaciones asimétricas de propiedad o dominio (*ownership or mastery*) a las que atribuyen dos características principales. La primera sería su omnipresencia: “The recursive logic of master-owner relations ... permeates the landscape, which is under the regime of a cosmopolitical economy of persons both human and nonhuman” (24). La segunda, su precedencia: estas prácticas, pues, precederían (*predate*) – y depredarían (*predate*) – aquellas otras nociones de herencia y propiedad que comienzan a predominar en este “nuevo ritmo de transformación” (2) que afecta a los pueblos indígenas.

A continuación, mencionaremos cómo los distintos capítulos de este libro abordan estos aspectos desde la historia, la política, la economía y la ideología de varios pueblos amazónicos. Los dos primeros capítulos (de Fernando Santos-Granero y de Vanessa Grotti y Marc Brightman) aplican los principios del libro al fenómeno la propiedad sobre las personas; esto es, la esclavitud. En primer lugar, Santos-Granero se interesa en aquellas sociedades (*politie*s) amazónicas que sojuzgaban otros pueblos. Por un lado, el autor insiste en llamar sojuzgamiento a un proceso donde los “derechos [de *usus, fructus y abusus*] no eran concebidos como tales o no estaban codificados en un sistema legal” (38). Y, por el otro, señala que incluso cuando los esclavos eran una “propiedad absoluta y coalescente” (37), la esclavitud habría sido concebida como una “cuestión transitoria” (*transitory state of affairs*). En suma, y en concordancia con el modelo de la predación familiarizante de C. Fausto (56) y del llamado “slavery-to-kinship continuum” (39), Santos-Granero advierte: “they differed substantially from Western slavery insofar as they were informed by alternative notions of property and mastery based on caring, nurture, substantiality and well-being” (38).

En segundo lugar, Grotti y Brightman detallan el caso de los Akuriyo, pueblo cautivo y criado por los Trio, quienes se encargarían de convertirlos en seres humanos cabales (64). Su ilustración etnográfica de los procesos diacrónicos analizados por Santos-Granero parece, además, reafirmarse con el emprendimiento, por parte de los Trio, de misiones evangélicas para convertir a pueblos no contactados (77).

Otros capítulos del libro, como los de Cesar Gordon, Luiz Costa y Oiara Bonilla tornan su atención a lo que podríamos llamar el otro lado del cautiverio: la dependencia. En primer lugar, Gordon engloba, en la noción de “bien-

estar” (*well-being*) de los mebêngôkre, las de cuidado, alimentación y comensalía (*care, feeding, and commensality*). Para el autor, este bienestar dependería, en última instancia, de un balance entre, precisamente, diferentes regímenes de propiedad: uno donde ésta es considerada universal (como en el caso de la comida) y otro donde la propiedad está estrictamente regulada y confinada a ciertos individuos o familias (como en el caso de la riqueza ceremonial) (210).

En segundo lugar, Costa resalta la estrecha relación entre la propiedad y el parentesco en el caso de los Kanamari: “La propiedad genera el espacio donde las cualidades intersubjetivas del parentesco son vividas, y no hay relaciones de parentesco que no sean derivadas de vínculos de propiedad” (82). Costa esboza un modelo donde la depredación genera el parentesco, y donde este, a su vez, engendra la alimentación y la comensalía (*commensality*) (99). Y donde ésta, entonces, se deriva, en última instancia, de la depredación (*predation*) constitutiva de unos lazos de propiedad primordiales que fundamentan el presente (82). (Aquí, el vínculo alimenticio mantiene un equilibrio precario entre el mundo primordial [mítico] de la depredación universal y el mundo fenomenal [cotidiano] de la comensalía localizada [100]: si su derivación de la depredación marca la ambivalencia de la alimentación, su orientación hacia el parentesco confirma su necesidad [101].)

Finalmente, Bonilla nos ofrece otro modelo, en torno a lo que llama “parasitismo” – aunque, como ella misma nota, todavía sin mucho fundamento etnográfico (125). Se trataría de una forma de auto-sujeción en la que los Paumari se colocarían a sí mismos, sistemáticamente, al servicio de sus interlocutores (por ejemplo, transformando una simple pregunta en una orden que, luego, deberá ser apropiadamente remunerada). Para Bonilla, este “parasitismo” sería no sólo una variante de la depredación ontológica – donde se establece un tránsito de la posición de presa-cliente (*prey-client*) a la de mascota-empleado (*pet-employee*) (111) –, sino que constituiría, de hecho, la forma ideal de aquella (126).

Ahora bien, después de la política del cautiverio (o de la dependencia), la otra mitad del libro aborda otros aspectos relacionados con la propiedad, como la persona (Pedro de Niemeyer Cesarino), el tiempo (Susana de Matos Viegas) y la valoración (Carlos Fausto y Marcela Stockler Coelho de Souza). En primer lugar, a partir de su descripción de la “singularidad” marubo como una entidad compuesta por un cuerpo (*carcass*) particular y una subjetividad de tipo humano (llamada “doble”); Cesarino constata que el lazo entre unos propietarios y aquellos objetos o personas derivados de sus esfuerzos, no genera aquí nada semejante a la propiedad privada o al *copyright* (200). En segundo lugar, en su discusión sobre las experiencias de la posesión de la tierra y sus transformaciones entre los Tupinambá, Viegas explora cómo el tiempo, o las temporalidades de la posesión (*possession*), intervienen en la diversidad histórica de la propiedad de la tierra en la Amazonía (233).

En tercer lugar, llegamos al tema de la valoración. Por un lado, Fausto describe tanto las actividades rituales que

involucran la estandarización del valor como la renegociación de estándares de valor, mantenidos anteriormente, de acuerdo con una lógica y unos actores nuevos. Y resalta cómo las equivalencias no resultan del cálculo de una cantidad abstracta, sino del tipo de relaciones en juego (149). Así, y a contracorriente de la imagen de unos pueblos amazónicos anti mercado y propensos al don y la distribución, el autor muestra, a través del caso de los Kuikuro, la omnipresencia de la lógica de la remuneración.

Por otro lado, Coelho de Souza detalla las negociaciones entre los Kĩsêdjê y una empresa capitalista, en torno al uso, en una mercancía, de unos diseños corporales femeninos. La autora señala las diversas comprensiones de los productos de la creatividad y de sus formas de transacción – siguiendo, para los indígenas, un modelo de contrato (*contract model*) y, para la compañía, un modelo de intercambio (*exchange model*). (Coelho de Souza detecta, además, aunque sin aclarar del todo sus razones, un cambio crucial. Si bien, en principio, todo lo que los Kĩsêdjê consideran como parte de su cultura tiene, para ellos, un ostensible “origen foráneo” [172]; hoy adoptan sin embargo una suerte de “fundamentalismo cultural”: esto es, la extirpación, en ciertos contextos, precisamente de aquellos elementos que consideran foráneos [173].) Como se precisa en la introducción, aquí los conflictos con unos pueblos indígenas que “casi por definición, se encuentran involucrados en luchas por el control y la propiedad de los recursos” (2) no siempre implicarían obstáculos, sino que bien podrían formar parte – por medio de lo que Brightman y Grotti llaman “equivocal compatibility” o “working misunderstandings” (17) – de un conjunto más o menos funcional. Esto se aplicaría también, como se muestra en el caso Kĩsêdjê, al concepto de “patrimonio inmaterial”, cuya “conversión en propiedad de lo inmaterial” estaría, de hecho, dando a “la noción occidental de propiedad ... un creciente impacto práctico” (2).

¿Finalmente, qué es, pues, lo que hayamos en la Amazonía cuando evocamos la idea de propiedad? La introducción nos habla de algo más bien “heterogéneo y no tan fácil de definir”: “a way of inhabiting a place that cannot be simply defined as an extension of land, for it is constituted by multiple relations of ownership between humans and nonhumans” (5). Por su parte, el prefacio alude a una suerte de mutualidad – que evoca, por ejemplo, las recientes definiciones del *ayllu* en los Andes: “just as you are owned and owed to others, all those whom you yourself ... nurture, feed, advise, offer company or land or labour to, are parts of you” (x).

Para terminar, podría añadirse un par de anotaciones. En primer lugar, aunque sus nueve capítulos son igualmente notables, la cercanía de estos con el tema general del libro es quizá más clara al inicio que al final del mismo. En segundo lugar, si bien el libro aborda aspectos cruciales para la comprensión de la propiedad en la Amazonía, quizá podría, además, haberse centrado con mayor minuciosidad en cuestiones tan cruciales como el derecho de uso de la tierra, de los llamados “recursos naturales” o de los conocimientos indígenas al respecto. Sea como fuere, estamos, sin duda, frente a un ejemplo fructuoso del ímpetu y la influencia de una antropología que, hace

no mucho, habría sin duda sido calificada de “periférica”. La etnología amazónica en el Brasil (donde radican siete de los diez autores de esta compilación) goza hoy, pues, de una situación que ningún otro de sus vecinos parece haber alcanzado todavía, aunque albergue tanta o más diversidad que aquél.

Juan Javier Rivera Andía

Brinkgreve, Francine: *Lamak. Ritual Objects in Bali*. Leiden: Sidestone Press, 2016. 272 pp. ISBN 978-90-8890-390-8. Price: € 47.12

This is a material culture study that takes its title from the name of one specific type of Balinese ritual offering. A *lamak* is a long narrow hanging, generally made out of palm and banana leaves, hung from altars and shrines at temple festivals and on festive holy days. (The object may be referred to both in its singular and plural versions as *lamak*.) The author, Francine Brinkgreve, has spent more than thirty years documenting various types of *lamak* in different villages in Bali. By studying this particular ritual offering over time, Brinkgreve provides us an anthropological account that both draws upon the immediacy of her initial encounter and fascination with *lamak* as well as her long-term observation of change. This book features new and important research that successfully critiques and builds upon previously limited work on *lamak* by arguing that these objects serve as the foundational base for other offerings to attract deities and deified ancestors. By adopting an agentive approach towards *lamak*, Brinkgreve explores the effects that these unique objects have on the people who make and use them as well as trying to understand why Balinese make and remake these ephemeral items. Specialist craftspeople and women make *lamak* following the all-important Balinese Hindu ritual calendar, and the author’s perspective is clearly informed by her knowledge of the ritual landscape including life-cycle ceremonies and temple festivals.

Objects become sociocultural agents through a network of agency that ranges from the harnessing of their material properties and qualities to the associations, experiences, and meanings created during transformative relationships with other objects and subjects. A study of the lives of objects, such as *lamak*, demands that one considers what makes it singular and special as well as what makes it part of a matrix of entities. Accordingly, the main chapters in this publication cover the use and function of *lamak* in rituals, decorative motifs that are found on *lamak*, the materials and techniques used, the distinguishing of ephemeral and permanent *lamak* based on the type of material used, and the kind of social relationships that are sustained by *lamak* makers, including a discussion of creativity and innovation as well as influences of commercialization.

The author works currently at the “National Museum of World Cultures” as the Curator for Insular Southeast Asia. Her long association with Dutch ethnographic museums such as Museum Volkenkunde in Leiden and the Tropenmuseum in Amsterdam is evident in the way she has been able to combine her roles as researcher, collector, and curator of *lamak* and other Balinese ritual objects.