

stabbed at the Warlpiri camp in Alice Springs, the victim's family took violent revenge at the family of the perpetrator at Yuendumu: a riot with axes and machetes, cars torched, and houses ransacked. One hundred Warlpiri temporarily relocated to Adelaide. The Adelaide diaspora returned to Yuendumu for fighting. A few women escaped from forced marriage or being beaten by in-laws by going to Darwin. Some take refuge in the "long-grass" fringe camps where they drink and have sex sometimes with non-Aboriginal squatters.

The section on "Romantic Love and Inter-Racial Marriage as Vectors of Indigenous Diaspora" (79–82) reflects on the decline of promised marriages and the rise of non-Warlpiri spouses, mostly men. Burke "became aware of 24 long-term inter-racial relationships in the Warlpiri diaspora" (79), that is 3 percent of marriages. Some White men working in settlements eloped with married women to have a socially integrated life in town. Maps 1.4 and 1.5 (49 f.) show the location of Warlpiri migrants in all of Australia: Yuendumu (720), Lajamanu (650), Alice Springs (370), Adelaide (108), Katherine and Binjari camp (132), Darwin (52); different towns of WA (79), especially in the Kimberley, a vast region to which Warlpiri people were traditionally connected through trade networks.

According to Burke, semiprofessional careers are the main vector of migrations: "Bi-cultural adepts" get away from the "density of relationships" (88) and kin demands so that the performance of their jobs is easier. But "For those invested in the concept of the settlements as a community with a history, pride and reputation to protect, such departures, and even more so other departures which had no plausible rationale, were an unsettling development" (89), because many critical jobs are to be filled, positions on boards and ongoing community and political issues to respond to. For some, too many deaths "made the settlement a sad place to be" (91); as town camps were segregated from the white population, it "also encouraged this initial congregation of kin" (92). From 2009 till 2013, 12 percent (3,120) of Warlpiri population was in Alice Springs (101).

Burke's chapter 3, "Making Alice Springs a Warlpiri Place," is devoted to Dulcie who joined her daughter to look after her grand-children, while experimenting in friendship with White people: "[Dulcie] was readily co-opted by political activists to protests against the Intervention and enjoyed travelling to ... protest camps in Canberra. With my assistance she would make side trips to sell a painting or raid the bountiful metropolitan op shops (charitable thrift stores) before returning to her official protest duties. These included a meeting with the local member of the parliament, Warren Snowdon, where she upbraided him for 'doing the wrong thing'" (103 f.). The support of other Warlpiri women in Alice Springs turns them into "matriarchs." Some are members of the Baptist congregation that take them out. Their reputation as good hunters gives them the opportunity of paid work as hunting guides for visiting school groups and Aboriginal nursing home groups. They

maintain their Warlpiri language, participate in demand sharing networks, organize traditional mortuary rituals and funerals. Most Warlpiri people continue to believe in the ubiquity and efficacy of sorcery and the need for such healers, so after Dulcie found out after the death of one woman about her "illness on some return visits. She took those illnesses as proof of sorcery against her by Warlpiri people at Yuendumu" (123).

Chapter 4, "Warlpiri Women of Adelaide" (with subchapter "'Barbara' and 'Emily'") is dedicated first to a lady with whom Burke worked as a guide in 2010: she has been in Adelaide for 20 years to look after grand-children in 3 households which are "like the model of a matrifocal household that arose out of Caribbean ethnography" (135). There the Warlpiri women use mobile phones to participate in settlement life. There was one woman from Mount Allen who lived in Alice Springs as a semiprofessional artist before moving to Adelaide with a white boyfriend. Natalie is "free as a bird" (139), wearing a mini-skirt and pink leggings, she had relations with several White men, stubbed one who put a restraint order, but after cancer treated with a chemo, she got involved in Christian practices. One matrifocal household hosted children from Ali Curung for school and promoted in "two laws talk" (141). There were also drinking households, with one drug addicted woman. Burke notices that pan-Warlpiri solidarity and cohesion is weaker in Adelaide than in Alice Springs. "Emily," after hosting refugees of the 2010 feud who damaged her house, chose to return to Yuendumu.

The last chapter, "Ambivalent Homecomings and the Politics of Home and Away," analyzes the disappointment of some returnees. They realize that they are not always welcome, as their homelands have changed: "traditional cultural practices seem on return narrow-minded and old-fashioned" (155). Some return to country for the *ngangkayi* healers, to collect favored bush-medicines, also for the initiation of boys, royalty meetings, funerals. Burke concludes, "that the permanent Warlpiri migrants to towns and cities will continue to be a significant part of the Warlpiri story, not a temporary phenomenon" (206). Nevertheless, the Warlpiri language remains one of Australia's strongest language with thousands of speakers and their attachment to land is strong.

Barbara Glowczewski
(barbara.glowczewski@gmail.com)

Caro Sánchez, Hortensia: El subversivo principio femenino. Pombagira en los cultos populares brasileños. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2018. 245 pp. ISBN 978-84-9828-715-8. (Monografías – Ciencias Sociales, Políticas del Compartimiento y de la Educación, 11). Precio: € 20,00

Basada en su tesis doctoral, la etnografía de Hortensia Caro Sánchez analiza la figura de Pombagira, un espíritu exuberante, desmesurado, ambiguo, patrono de las bailarinas, las prostitutas o las libertinas que renun-

cian tanto al ideal de la maternidad como al sometimiento a los hombres. La voluptuosidad de la figura se traduce en fertilidad onomástica y no extraña entonces que, en los cultos afrobrasileños, la figura en cuestión sea referida con mil y un nombres: Pombagira Cigana, Pombagira Milongueira, Pombagira das sete encruzilhadas, Pombagira das Almas, Pombagira Sete Saias, Maria Molambo, Maria Padilha da praia, Maria Padilha do cabaré, Cigana Roseli, Rosa Vermelha, Balarina, Dambala, Maria Padilha do Cruzeiro das Almas o Pombagira Sete Facadas, entre tantos otros.

Proveniente del folclore bantú, sabemos que el término “Pombagira” fue adoptado rápidamente por el umbanda, por el candomblé y por otros cultos populares del Brasil. En las periferias de la gigantesca São Paulo, un proceso de significación desenfrenada lo recicla en esa amalgama despreocupada que para los antropólogos constituye el “sincretismo”. Los ciclos diacrónicos ponen a convivir figuras tan disímiles como Santa Helena, María Magdalena, Lucifer, el príncipe Fierabrás de Turquía, María de Padilla, amante del rey Pedro I el Cruel, Carlomagno y los doce pares de Francia, el Lobishomem, la Caipora, la Esclava Anastácia y Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz. Este panteón inverosímil – la autora lo recalca – no pertenece a un orden distinto del vivido día a día, ni queda acotado a alguna parcela íntima de la memoria; forma parte de la cotidianidad tanto como la política, el fútbol o el carnaval. Junto a los abigarrados catálogos de deidades, no faltan las descripciones minuciosas de los preparativos rituales, las coreografías de la posesión extática o los sacrificios animales. Tampoco – al fin y al cabo hablamos de hechicería – los tópicos recurrentes que cabe imaginar a lo largo de los siglos: la identificación maliciosa de chivos expiatorios, la criminalización de la sexualidad, la persecución de los judíos, la referencia canónica al *Malleus Maleficarum* y toda la batería de tics de la brujería en la Antigüedad clásica y la Edad Media; o bien la necesaria reconstrucción de los flujos triangulares entre Portugal, África y Brasil: así, acusada de invocar a Lucifer, la angoleña Catarina Maria es vendida como esclava en Río de Janeiro, en Lisboa y en Santarém, donde finalmente es bautizada e instruida en la doctrina cristiana.

En algún punto la argumentación de Caro Sánchez se torna más académica, o si se quiere más críptica: “En el caso de los cultos populares brasileños sus entidades místicas penden de un caos organizado con muchos puntos de fuga; son esponjas que, además de absorber, expelen los elementos no operacionales. La atracción gravitatoria de los cultos va conformando una entidad a partir de otras preexistentes; se produce una canibalización, el fenómeno místico está en constante elaboración, plagado de significados múltiples y permeables a cualquier otra influencia, aunque las narrativas frágiles hayan sido absorbidas por otras de mayor solidez” (48). Pero, en líneas generales, lo que predomina es un registro mucho más amigable, concreto y personal: “Es una cuestión de escuchar sin prisa porque hay que dejar que la otra persona quiera arañar o acariciar su vida. Antes

de comenzar, me decía: ‘Mi vida es muy simple, no tiene ningún interés’ ... Había una especie de temor hacia sí misma o un pudor a contarse” (25). Felizmente desatenta a la ilusión occidental de la autoridad, la autora reconoce aquellas ocasiones en las que ignora algún dato o el contacto etnográfico se limita a una entrevista o circunstancia específica. Su relato gana credibilidad en la medida en que comienza a entrever que los espíritus femeninos se encarnan indistintamente en hombres y mujeres heterosexuales, homosexuales o transexuales, y que los hechos no se amoldan con facilidad a las hipótesis: “La relación de mujeres heterosexuales con Pombagira fue el primer objeto de la investigación. Me había guiado la empatía con ellas, la complicidad. Pero, poco a poco, fui percibiendo que el principio femenino de Pombagira iba más allá. Además de los hombres homosexuales y mujeres heterosexuales, otras formas de ese femenino de Pombagira se revelaban por ella. El hallazgo fue que había un femenino que dialogaba con otras categorías, o mejor, otras subjetividades y se daban diferentes relaciones con la entidad diferentes a la posesión. Fue entonces cuando el campo me causó una especie de desazón, pues me daba cuenta de que se producía una inconclusión del asunto, que había una razón abierta que se expresaba en las narrativas de la gente con que trabajaba, que debía observar y no clasificar” (227 s.).

Más allá de la cautela epistemológica, la clave del libro parece cifrarse en unas líneas que constituyen una suerte de homenaje – caso involuntario – al “Divinity and Experience” de Lienhardt: “Esas voces vienen de hombres y mujeres que, iniciados en la religión del candomblé y adeptos a la de la umbanda, mantienen un vínculo personal con la entidad de Pombagira. No es mi intención mostrarlos por su relación al sistema religioso; por el contrario, se presentan como casos individuales, es decir, por el vínculo singular que establece cada persona con Pombagira. En uno de los casos este espíritu se integra en un panteón concreto del culto, el de la umbanda; en el resto, Pombagira es una extraña al sistema religioso del candomblé al que adhiere el o la agente. ... no hay solo un tipo de Pombagira, quizás haya tantas como *cavalos* que la incorporen: no existe posibilidad de inventarlas y tan solo una ilusión de clasificarlas ... Cada Pombagira tiene su lugar, un sentido específico en la vida de la persona (el *cavalo*), como también cada una de las Pombagiras mantiene un vínculo singular con el resto de las entidades, espíritus y divinidades con los que se relaciona aquella. Por la singularidad de la relación con su *cavalo*, Pombagira no precisa de una agencia religiosa para rendirle culto, pedirle, agradecerle una acción o incluso incorporarla. Por lo tanto, los registros de este trabajo son dúos de *cavalo*/Pombagira, sin que intervenga el hecho de que sean o no jefes de agencia religiosa, pues no es objeto de este texto analizar o estudiar una agencia, sino mostrar cómo opera Pombagira en la vida de sus *cavalos*” (24).

No se trata entonces, en modo alguno, de negar la importancia de los condicionamientos, sino de reivindicar la experiencia cotidiana de los actores. Más que la pos-

tulación de la lógica del sistema y de sus líneas de fuga, del potencial centripeto de tal o cual figura; más que las disquisiciones sobre el patriarcado, la transgresión, la marginalidad o la antiestructura, lo más logrado del libro son las matizadas páginas que reconstruyen la existencia singular de Adelaide, quemada por su madre mientras cura sus paperas con brasas, que alterna sus días entre una pensión, un marcapasos, dos hijos y una serie de espíritus que la visitan regularmente; de Mariana, cuyo padre fue ahorcado en un árbol y es poseída por un *orixá* adolescente que sólo aspira a pasear y viajar con novios guapos; de Leonor, descendiente de indígenas, prostituta, empleada doméstica y operaria de taller mecánico, a quien su esposo sorprende en la cama con el *exu* de un *negão*; de Mab y Gaby, oficiantes transexuales de épocas distintas (la primera contemporánea de la silicona industrial, las hormonas y el SIDA, la segunda entusiasta de la dieta, las cirugías y los médicos); de Thiago, mezcla de sirios e italianos, único varón heterosexual del libro, creyente católico a quien su propio médico envía a un centro espiritista donde es poseído por el Caboclo Tupinambá y Maria Padilha das Almas; o del funcional matrimonio entre Toninho (homosexual) y Eva (heterosexual), especialistas en la *jurema* y en curar burdeles invocando a Pombagira, Tata Mulambo das Sete Encruzilhadas o incluso a doña Argentina, elegante hacendada portuguesa viuda de un hombre muy católico que se entretenía clavando gente a muros o enterrándola viva. El primer encuentro con el singular Toninho, de hecho, marca el tono general de la obra. La autora lo contacta por teléfono y le pregunta cómo harán para encontrarse: el simpático patriarca del *terreiro* responde que llevará un clavel en la oreja y en la mano un disco de Lola Flores (“... lo llamé desde un bar en el centro de la ciudad donde un muchacho con cara lánguida y guitarra cantaba una lacia bossa nova; me ahogaba el ambiente”, p. 38). El resto del libro mantiene ese tono amable, sensible, nostálgico, que recobra penas sin llegar a ser lúgubre y la policromía de una fe ajena sin caer en la estridencia, y traza de forma vívida la actualidad de ese mundo pintoresco intuido por Métraux, Verger, Bastide o Duvignaud.

Diego Villar (villardieg@gmail.com)

Cartographica Helvetica [Missionskartographie]. Fachzeitschrift für Kartengeschichte; Nr. 58. Murten: Verlag Cartographica Helvetica, 2019. 71 pp. ISSN 1015-8480. Preis: CHF 25,00.

Innerhalb der historischen Forschung erfährt die Beschäftigung mit der Ausbreitung und dem Wirken von Missionsgesellschaften und Missionsorden gegenwärtig eine verstärkte Aufmerksamkeit. Dies geschieht vor allem vor dem Hintergrund, die Arbeit dieser Organisationen und ihrer Vertreter/-innen im Horizont der Globalisierungs- und Kolonialgeschichte zu lesen und sie als treibende Kräfte der Globalisierung zu verstehen. In diesem Zuge arbeitet die Forschung heraus, wie diese Akteur/-innen Wissensbestände schufen oder überform-

ten und zwischen Kontinenten und sozialen Gruppen vermittelten.

Das vorliegende Themenheft der Zeitschrift *Cartographica Helvetica* fügt sich mit dem Themenschwerpunkt “Missionskartographie” in diesen Forschungstrend ein und eröffnet mit der Kartographie eine weitere Perspektive. Dies geschieht in exemplarischer Weise in sechs illustrierten Beiträgen in Aufsatzform. Sie stammen aus der Feder von vier Autoren: Guy Thomas, Hans-Peter Höhener, René Smolarski und Peter H. Meurer. Der lokalen Verankerung der Zeitschrift *Cartographica Helvetica* entsprechend, stellen die Beiträge vielfältige Bezüge zur Schweiz und zur Geschichte der schweizerischen auswärtigen Mission her, die sowohl in protestantischer als auch in katholischer Trägerschaft sind. Das Heft schließt mit einer von Peter H. Meurer erstellten Bibliographie zu sog. Missionsatlanten. Diese verzeichnet Publikationen bis in die 1970-er Jahre hinein und ist sowohl konfessionell als auch sprachlich breit angelegt, so dass beispielsweise auch schwedische und portugiesische Titel aufgeführt sind.

Der erste Beitrag des Heftes stammt von Guy Thomas und bietet eine Einführung in das Feld der “Missionskartographie” anhand der missionskartographischen Tätigkeit der Basler Mission (sie ist seit 2001 in die “Mission 21” fusioniert) und deren Kartensammlung im Stammsitz in Basel (2–12). Hierbei wird nicht nur die wissenschaftliche Seite der kartographischen Tätigkeit beleuchtet, sondern auch ihre Bedeutung für die praktische Missionsarbeit und ihr Einsatz in der Publizistik und Missionswerbung der Missionsgesellschaft. Guy Thomas’ zweiter und deutlich kürzerer Beitrag befasst sich mit dem Basler Missionar Hans Schärer (1904–1947) und dessen Arbeit als Ethnologen in Kalimantan, Borneo (13–15). Dieser kartographierte die traditionelle Kosmovision der Dayak-Bevölkerungsgruppe unter denen er lebte und als Missionar arbeitete. Der Autor zeigt somit, dass die kartographische Tätigkeit von Missionaren nicht nur die Kartographie nach westlichen naturwissenschaftlichen kartographischen Paradigmen umfasst, sondern auch die Erhebung lokaler Weltbilder mit Hilfe des Mediums Kartographie, und so auch jenseitige und physisch nicht messbare Welten beinhalten kann. Der dritte Beitrag des Heftes widmet sich einer jesuitischen Weltkarte von 1619, die sich heute im “Historischen Museum Luzern” befindet (16–24). Die Karte, die von dem Jesuiten Johann Baptist Cysat (1587–1657) erstellt wurde und in einen Holzschrein eingebettet ist, diente Hans-Peter Höhener zufolge wahrscheinlich zu Unterrichtszwecken an einem Jesuitenkolleg. Die Karte zeigt nicht nur die Grenzen der Jesuitenprovinzen, sondern ermöglicht über Anmerkungen auch die einfache Bestimmung der Uhrzeit eines Ortes in Relation zu anderen Orten und ist gerahmt von einem Matyrologium. Dieses präsentiert die Märtyrer des Jesuitenordens und verweist auf den Ort des jeweiligen Martyriums. Dieses Beispiel demonstriert, wie naturwissenschaftliche Weltaneignung und religiöse Botschaft kartographisch miteinander verwoben wurden,