

hin, mit denen die auf Reise gehenden *orishas* zu kämpfen haben. Es geht etwa um die Schwierigkeit vieler Migranten, ihre Gottheiten, die in Steinen verkörpert sind (im Fall der Vermittlergottheit “Eleguá” ist es ein Zementkegel), unbemerkt durch die Grenzkontrollen der europäischen Flughäfen zu bringen. Es geht aber auch um das Spannungsfeld von Macht und Angst, in das einzelne Objekte eingebunden sind, das in unterschiedlichen Kontexten aktiviert wird und das auf die Praktizierenden großen Einfluss ausübt.

Das nächste Kapitel “Mythen, Traditionen und Legitimationsstrategien” (“Mitos, tradiciones y estrategias de legitimación”; 187–277) lenkt den Blick zurück auf Afrika und die fortdauernden Wirkungen mythischer Erzählungen, die ihren Weg über Kuba nach Teneriffa gefunden haben und dort legitimatorische Funktionen erfüllen. Geografische Verwirrungen begleiten die Recherche, die sich speziell für den Raum interessiert, der Frauen in den Mythenerzählungen eingeräumt wird. Die Lucumí, die heute unter dem Namen Yoruba bekannt sind, werden mit ihren Mythen in Äquatorialafrika lokalisiert, wo doch ein Großteil des Yoruba-Landes im heutigen Nigeria liegt und nach gängiger Einteilung Westafrika zugerechnet wird.

Das 6. Kapitel “Visum für Orula” (“Visado para Orula”; 279–333) zeichnet anhand von einzelnen Biografien die Bekehrung zu einer der afrokubanischen Religionen nach. Das dargelegte religiöse Spektrum ist groß, und da die Autorin davon ausgeht, dass die Übergänge fließend und die Ähnlichkeiten groß sind, behandelt sie die ganze Palette von *santería* über *palomonte* bis hin zum Spiritismus in seiner kubanischen Spielart, einschließlich der örtlichen Esoterik nacheinander. Der “Eingeweihte” vermisst freilich eine etwas prononcierteren Präsenz des Ifá-Orakels, da in der Überschrift mit Orula die zentrale Gottheit dieses Divinationssystems angesprochen ist. Andererseits werden neben den geografischen Einflussphären Teneriffa und Kuba, auch Venezuela eingeschlossen, wo sich nicht nur die Religions- sondern auch die Migrationsströme kreuzen.

Einige religiöse Einzelheiten scheinen nicht stimmig, was angesichts des ungeheuren Detailreichtums dieser Religionen fast unumgänglich ist. Viele ethnologische Theorien werden erwähnt, aber kaum vertieft. Einige Begriffe, vor allem rund um den des Synkretismus, werden unkritischer verwendet als es dem Stand der heutigen Diskussion entspricht. Über einige Themen könnte man geteilter Meinung sein, z. B. ob es eine wirkliche Konversion zu afrokubanischen Religionen gibt, welche keinen Exklusivanspruch auf den Glauben ihrer Anhänger erhebt. Pérez Amores geht von einer solchen Konversion aus (44 f.), beschreibt sie aber als langen Prozess und nicht als Erweckungserlebnis und macht sie gar zum Eckpfeiler der Analyse der religiösen Biografien von Anhängern (328–333). Aber das Buch umfasst eindrucksvolle Quantifizierungen von sichtbaren Ausdrucksformen der Religion in Teneriffa, etwa die bestechende Dominanz von Frauen in den Läden. Vor allem aber ist es die Perspektive, die Interesse wachruft. Hier kommt eine Autorin zu Wort, die sich nicht als Expertin geriert, um mit hochgestellten Priestern in den Austausch zu treten, Spezialwissen zu eruieren und

zu analysieren. Hier artikuliert sich eine Beobachterin, die die Perspektive eines neugierigen und kritischen Interessierten einnimmt, welche auf die Alltagserscheinungen der Religionen achtet, statt sich in Theologie und Liturgie zu vertiefen. In diesem Sinne lassen sich die zahlreichen Interviewsequenzen lesen, die in das Buch aufgenommen sind und eigene Originalität ausmachen.

In gewisser Weise stimmt es, wenn Greycy Pérez Amores an einer Stelle (328) meint: Die Arbeit hat keine Schlussfolgerungen; sie hat nicht die Antworten. Sie ist nur die Abfassung einer individuellen Erfahrung (“No tengo conclusiones, no tengo las respuestas. Esta es solo la redacción de mi experiencia”). Diese Erfahrung hat sie zwar nicht immer analytisch vertiefend, wohl aber wortgewaltig verschriftlicht. Dass sich dabei religiöse Traditionen aus Kuba, Teneriffa und Venezuela in einem Maße mischen, dass sie zumindest für den externen Beobachter kaum mehr zu unterscheiden sind, davon zeugen nicht zuletzt die 23 Fotografien, die dem Buch am Ende beigegeben sind.

Lioba Rossbach de Olmos

Pilco Paz, Enrique : Musiciens, religion et société dans les Andes au XXe siècle (Pérou). Des voix dans la pénombre. Paris : L’Harmattan, 2012. 370 pp. ISBN 978-2-336-00618-5. Prix : € 36.50

Este primer libro de Enrique Pilco Paz, publicado poco después de la sustentación de su tesis doctoral en Francia (titulada “Des voix dans la pénombre. Le catholicisme cuzquénien à travers les hymnes religieux en quechua. Musique, religion et société dans les Andes du XXe siècle”), cuenta con un prefacio de Carmen Bernard, su directora de tesis. En su presentación, advierte que Pilco – que “es ante todo un artista musical” (11) – no pretende aquí “batirse con los historiadores y musicólogos del mundo andino ... [sino que] pretende dar un testimonio de una práctica musical” (11).

Carmen Bernard explica que Pilco Paz, apoyándose en una “investigación etnográfica sobre cantantes actuales” (12), intenta “comprender ... la forma en la que los miembros de las cofradías indígenas han compuesto sus himnos sobre el modelo formal del antiguo haravi” (12). Su objeto de estudio es, pues, “un género particular de música sagrada” (13): a saber, los “cantos litúrgicos de las cofradías y de las parroquias indígenas” que son entonados, en quechua, (12) por los llamados “colaboradores de parroquias”. En el Cuzco, estos “maestros de coro” – descritos como “mestizos ... pequeños comerciantes o pequeños artesanos ... [que se encuentran] fuera de los canales formales o institucionales” (26) – serían, además, “los intermediarios esenciales entre el clero y el pueblo” (192, 226).

En concordancia con su papel, sus actividades musicales se realizan, principalmente, en la Semana Santa y en el Corpus Christi, tanto en los eventos presididos por el clero como en las ofrendas a las imágenes religiosas realizadas por las cofradías.

En suma, el objetivo de Pilco Paz es describir el “esquema socialmente admitido” en el que se inscribe esta música (28), por medio de unas preguntas cuyas respues-

tas son buscadas de manera algo desigual. De hecho, aquella que parece responder con mayor certeza es la que aborda el lugar que ocupan los cantos religiosos en quechua en el catolicismo popular de Cuzco.

¿Es esta suerte de marginalidad la causa de su aparente omisión en los estudios sobre la música andina en el Perú? (32). Las razones que advierte Pilco Paz son interesantes: la consideración del estilo barroco como el único lenguaje musical de los indios y mestizos, y el interés casi exclusivo en el repertorio escrito y en la música de la “clase dominante” (33 s.). Hay una excepción notabilísima a esta tendencia: las recopilaciones musicales que Martínez Compañón hiciera en su obispado a fines del siglo XVIII (314–318). Como sugieren varios de los trabajos recientes dedicados a esta fuente, Pilco Paz parece optimista acerca de los paralelos entre las transcripciones hechas por el obispo de Trujillo y las breves etnografías realizadas en la región a fines del siglo XX. Sin embargo, con respecto a estas posibilidades comparativas, llaman la atención dos omisiones persistentes hasta el momento. La primera son las grabaciones hechas, en la misma región, por Heinrich Brüning, de hecho, varias décadas antes de las etnografías citadas por Pilco Paz. La segunda es la ausencia de referencias a trabajos que discutan o pongan a prueba las posibilidades comparativas entre los Andes del norte (donde se ubica Lambayeque) y los del sur (donde está el Cuzco).

Si volvemos a los ejecutores cuzqueños de los himnos quechuas, aparecen otros problemas metodológicos, relacionados con la opción del autor de encuestar a sus parientes cercanos acerca de cuestiones que atañen directamente a su familia. En efecto, puede uno cuestionarse acerca de las orientaciones que dan a sus respuestas aquellos que evocan un antepasado compartido con el entrevistador.

Ahora bien, esta proximidad con el mundo de los maestros de coro contrasta, al mismo tiempo, con una distancia frente a una Iglesia que aparece como homogénea y casi monolítica. Tal sucede, por ejemplo, cuando se alude a los cambios lingüísticos y musicales en el “repertorio litúrgico” (136 s.). Entonces, las evoluciones o cambios en la Iglesia se delinean apenas en unos breves trazos.

Quizá esta dinámica usual entre cercanía y distancia tengan también algún papel en la suspicacia de Pilco Paz frente a la aplicabilidad del término “indígena” (37 s.) a su objeto de estudio: “Calificar a alguien de ‘indígena’ consiste en resaltar su alteridad y no su pertenencia a una realidad cultural” (38). Bien hubiera valido la pena, creemos, detenerse brevemente en los debates al respecto; por lo menos, en aquellos afrontados por otros antropólogos dedicados al Cuzco. Ahora bien, aunque Pilco Paz prefiera definir a los músicos que estudia por medio de su ocupación (como artesanos, comerciantes o autoempleados), al mismo tiempo, menciona la existencia no solo de cofradías y parroquias indígenas (12), sino también de una “música indígena” (277, 297); de un “repertorio ... musicalmente indígena” (271) o “de inspiración indígena” (280); e incluso de “una sensibilidad musical enraizada en las tradiciones indígenas” (274). ¿Cómo se entiende, finalmente, este término en este libro?

Si bien de manera menos evidente, algo similar sucede cuando el libro aborda las relaciones conflictivas y la competición entre cofradías (42–54, 76 s.). Así, pues, fuera de la mención a los trabajos de un intelectual local, no se aprovecha la oportunidad para discutir los numerosos estudios sobre el dualismo y las competiciones en los Andes.

Siguiendo con las cofradías, Pilco Paz describe cómo tocan himnos diferentes al mismo tiempo (54) y cómo, si tocan la misma canción, la entonan de manera separada (57, 73). Hubiera sido interesante discutir la persistencia del mismo patrón en, por lo menos, otras regiones sureñas; pues suscitan preguntas que ciertamente no carecen de interés: ¿De dónde proviene esta suerte de aceptación indolente de (o incluso predilección por) la disonancia? ¿Cuál es su papel y qué nos dice sobre la concepción de la música en estas regiones?

Todavía podría señalarse otra aparente inadvertencia: la retórica de los testimonios de los músicos cuzqueños (92 s.). Aparte de considerarlos como una memoria de un pasado y de un proceso que se intenta reconstruir, apenas se exploran las retóricas andinas que ilustran. Tal idea nos asalta cuando encontramos, por ejemplo, las narraciones del aprendizaje musical de un niño que se esconde de sus padres (49); o las de un instrumento musical que cobra “vida” y se bate para defender a su dueño (90); ambas tan recurrentes en los Andes.

Ahora bien, a pesar de lo expuesto, no puede olvidarse que más de un capítulo de este libro contiene descripciones notables – como aquella de las fiestas (en “la esfera de lo privado”) donde los habitantes de Cuzco tienen “encuentros” con los espíritus de las montañas (148) –; o sugerencias de gran interés – como el esbozo de la filiación entre el papel de las antiguas “cartillas de catequización” y el de los actuales maestros de capilla en la ciudad (capítulo 5). De hecho, las omisiones señaladas arriba bien podrían verse como sugerencias de investigación. Este libro de Enrique Pilco Paz guarda, pues, un interés innegable para los interesados en la música andina contemporánea.

Juan Javier Rivera Andía

Poser, Anita von: *Foodways and Empathy. Relatedness in a Ramu River Society*, Papua New Guinea. New York: Berghahn Books, 2013. 274 pp. ISBN 978-0-85745-919-0. Price: £ 60.00

In this new monograph, Anita von Poser takes us on a journey to the Bosmun of Daiden, a Ramu River people in northeast Papua New Guinea. The book focuses on the conceptual convergence of food sharing and empathy by describing how the Bosmun engage in “empathetic foodways” in the managing of kin ties and other social relationships. Von Poser also aims at offering a contribution to the emerging variety of local cultures of relatedness that have come to the fore in recent kinship theory.

Following Schneider and others’ critique of kinship as mainly about sharing blood, the book shows the importance (not least in Melanesian contexts) of employing perspectives on kinship as processes in which kin are “made.” The Bosmun do acknowledge ties in genealogical terms, but these ties, von Poser argues, may become