

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

hollow if not “activated” in the right way. Substantial kinship relations emerge from specific social practices, and to convey the “making of kin” in Daiden, von Poser looks into the foodways of people as they relate to empathy. Foodways here refer to actions, practices, and views relating to the production, distribution, and consumption of especially sago, the staple diet among the Bosmun.

Von Poser shows how meaningful social exchange among the Bosmun is grounded on a paramount principle referred to as *ramkandiar*, translated as “watching others and being watched.” Throughout the book it is shown how *ramkandiar* is linked to foodways, on one hand, and distinct social configurations of empathy on the other. Through her careful and detailed descriptions von Poser shows how shared foodways, especially those related to sago, both allow and oblige persons to inquire into one another’s states. It is by doing this that she links the rather “conventional” anthropological topic of food exchange with the less explored subject of empathy. Von Poser keeps coming back to *ramkandiar* in different contexts throughout the book and I think this gives a nice and convincing view of Bosmun notions of a transparent type of personhood and the sociable person.

Throughout the book von Poser presents rich and detailed descriptions of Bosman everyday and ceremonial life and connects these to relevant myths. She is thus transporting the reader to Papua New Guinea in the fine tradition of the classic ethnographic monographs. The author is emplacing herself clearly in the text, and it seems apparent that the insights presented come from a true engagement with the people and place of focus over a long period of time (total time of fieldwork is 23 months). The book is well written and easy to read despite its many details that could otherwise obstruct the communication of the content. Some fine passages are offered on gender roles in its relation to food and sociality, for example, when discussing women carrying plates of food between households as a sign of female independence and power – especially in the creation of sociable ties: “The bearing of Bosmun women when carrying plates of food often reminded me of models walking on a catwalk. Women moved their arms and legs more slowly and with a certain swing that was absent when they walked around without food. Being critical food procurers, they receive credit and hence can exercise control in certain social and political spheres” (109).

In the final chapter and in the conclusion, von Poser links the Bosmun food-based sociality to experiences of cultural change coming with urbanisation and other recent developments in PNG. I think there are some great points being made here related to town-dwelling or “whiteman” practices of “hiding away” which indicates selfish behaviour and thus opposing *ramkandiar* and Bosmun notions of empathy and sociality. I do miss, however, more discussions on how processes of social change especially related to globalisation, including Christianity, new food products, money, kin living in town, and so on, influence the notions, values, and practices of empathy and foodways that are otherwise so thoroughly explored in the book. In my view, this would enhance the contribution of

this monograph to the body of contemporary Melanesian ethnography. I hope to see more on these topics in von Poser’s future publications.

The role of food and food consumption represents one of our most fundamental human activities and should not be underestimated in anthropological investigations. I find von Poser’s work readable and valuable, both in being a good example of a sensitive, detailed, and well written ethnography, and in its sensible analysis of links between kinship relations, food, myth, empathy, and exchange in Bosmun lifeworlds that should have comparative value across Melanesia and beyond. I would recommend the book to anyone interested in topics related to food, kinship, and empathy especially, but also to us interested in exchange, personhood, and Melanesian ethnography in general.

Tom Bratrud

**Raikhel, Eugene, and William Garriott (eds.):** *Addiction Trajectories*. Durham: Duke University Press, 2013. 338 pp. ISBN 978-0-8223-5364-5. Price: £ 16.99

In this impressive collection, anthropologists and others from subfields including science and technology studies; linguistic, medical, psychological, and legal anthropology; and psychiatry explore the “shifting place of addiction in the contemporary world” (4). The chapters in this collection are organized around the rubric of *trajectories* (in contrast to the oft-used drug use “careers”) with the aim of capturing a sense of “directed movement,” and the spatial and temporal mobility of people, things and ideas. Contributors to this volume follow those movements and their expressions in individual illness narratives and in novel assemblages. Anne M. Lovell’s chapter “Elusive Travelers. Russian Narcology, Transnational Toxicomanias, and the Great French Ecological Experiment” best illustrates the multiple meanings of “trajectories.” She describes the drug use experiences of Russian immigrants in Marseilles, France, to show how drug users, as well as drugs themselves and understandings of addiction and its treatment, follow paths that criss-cross the globe. Lovell offers a fascinating account of the affinities between French and Russian understandings of addiction as *toxicomania* and their implications for drug users’ inclusion as deserving members of the French body politic with *droit commun*, the ordinary rights of citizens. But in the psychoanalytic understanding of *toxicomania*, as an affliction of passion and the will, the drug addict remains a suspect and untrustworthy figure. Thus addiction fails as a claim for biocitizenship, despite inroads made by biological explanatory models of addiction and by buprenorphine as an opiate substitution treatment. Echoing this conclusion, A. Jamie Saris, in his essay “Committed to Will. What’s at Stake for Anthropology in Addiction,” observes, “the current understanding of ‘the addict’ ... clearly challenges the liberal subject at the heart of most Western social-science explanation” (266), adding that the addict is the “bourgeois anti-subject” (268).

Raikhel and Garriott’s “Introduction” to the collection traces the “epistemic trajectories” of addiction from its roots in Roman law thru 19th-century diseases of the