

**KU LEUVEN**

FACULTEIT SOCIALE WETENSCHAPPEN  
MASTER OF SCIENCE IN DE SOCIALE EN  
CULTURELE ANTROPOLOGIE

# **Pago a la tierra**

Ceremonies voor Pachamama en de apus in en  
rond Cusco, Peru

Promotor : Prof. Dr. S. VAN WOLPUTTE  
Verslaggever : Prof. Dr. M. BREUSERS

MASTERPROEF  
aangeboden tot het  
verkrijgen van de graad  
van Master of Science  
in de Sociale en  
Culturele Antropologie  
door  
**Elvira DE CAUTER**

academiejaar 2013-2014

## Inhoudstafel

Dankwoord	1
Proloog	3
Inleiding	5
1. Ruimtelijke en kosmologische oriëntatie	8
Situering	8
Kosmologie	8
Verschillende werelden	10
Pachamama	11
Apus	11
2. Coca lectuur als eerste ontmoeting	15
Coca, een heilige plant	18
Kauwen en blazen	19
Leven op grote hoogte	20
Coca lezen	22
Coca over de grenzen	24
3. What's in a name	26
Q'ero	26
Sjamaan?	29
4. Mijn pago a la tierra	34
Offers brengen	43
Religieus syncretisme	46
5. Pago in het koffiehuis	49
Ayni, het principe van reciprociteit	58
Incanismo en mystiek toerisme	59
Internationalisering en deterritorialisatie	63
6. De tocht naar apu Ausangate	68
De man achter de pampamesayoq	84
Besluitend	86
Bibliografie	89

## Dankwoord

Onderzoek doe je nooit alleen, ook al trek je in je eentje het veld in. Van toevallige voorbijgangers tot personen die ik door en door ken, hebben bijgedragen tot het hier te lezen resultaat van mijn onderzoek voor mijn masterproef.

Vooreerst mijn ouders, die naast het bieden van de nodige financiële hulp, me steeds onvoorwaardelijk steunen en stimuleren en bovendien vertrouwen hebben in wat ik doe. Hen ben ik met enorm veel respect dankbaar voor de kansen die ze me hebben geboden om mezelf te ontplooien. Ook de rest van mijn familie, niet in het minst mijn zus en broer en hun gezin, wil ik bedanken voor hun oprechte interesse, bezorgdheid en aanmoediging. In het bijzonder wil ik nog mijn oom Lieven bedanken voor het nalezen, zijn waardevolle correcties en suggesties en zijn (naar eigen zeggen) jeugdig enthousiasme.

Mijn veldwerkonderzoek werd voor een groot deel financieel mogelijk gemaakt door de VLIR-UOS reisbeurs die ik mocht ontvangen. Mijn promotor, professor Steven Van Wolputte, wil ik bedanken voor de ophelderende conversaties. Alsook al mijn andere professoren voor het bijbrengen van de fundamentele van de antropologie en het bijdragen tot mijn verrijkte blik op en reflectie over de wereld en het bieden van een nieuw oog openend perspectief.

Vrienden zijn een onontbeerlijk deel geweest, hoe subtiel ook hun toedoen. Ook jullie bedankt voor de aanmoediging, de couragekreten en ontspannende uitjes. En dan, de personen die tijdens het schrijven van deze masterproef (letterlijk) het dichtst bij mij stonden: mijn huisgenoten. Bedankt voor het verdragen van klaagmomenten, voor de welgekomen geïmproviseerde ontspanningsmomenten, jullie stimulerende glimlach, de collectieve thee- en koffiebabbels en de portie relativering.

Tijdens het veldwerk was ik niets zonder mijn gastgezin in Cusco, een Peruaanse familie waar ik steeds terecht kan en die me onderdak, lekker eten en genegenheid geven. Maar, vooral wil ik eerlijk gemeend dank betuigen aan mijn hoofdinformatanten Juan en Gabriel, zonder hen was er van deze masterproef niets geworden. Zij hebben me elk op hun manier laten kennismaken met de gebruiken en denkpatronen van de Cusco regio en hebben me geïnspireerd tijdens

onze ontmoetingen en gesprekken. Het delen van hun kennis en het leren kennen van hun persoon waren voor mij heel waardevol.

## Proloog

Omdat er geschreven, nagedacht en beslist moet worden, stap ik een koffiehuis binnen. Met de intentie om alles even op een rijtje te zetten en mijn hoofd te breken over hoe mijn veldwerk nu verder moet, komt de oplossing –bij wijze van nieuw begin– zowaar in mijn schoot geworpen. Algauw begint de eigenaar van het koffiehuis, Gabriel, met me te praten. Het gaat vlot en het lijkt of we elkaar al jaren kennen. Ik krijg ook meteen verschillende job suggesties zodat ik toch maar in Cusco zou blijven. We belanden bij het thema antropologie en het waarom van mijn verblijf in Cusco. Ik vertel hem over mijn oorspronkelijke zoektocht naar ‘traditionele’ vroedvrouwen en de moeilijkheden die ik daarbij ondervind. “Moeilijkheden? Als ik je vroeger had ontmoet had ik je zeker kunnen helpen”, klinkt het. “Son los ‘brujos’ que hacen esto” [het zijn de ‘heksen/tovenaars’ die dat doen], zegt hij, refererend naar bevallingen en het bestrijden van zwangerschapskwaaltjes. Ik vraag hem over ‘Huasao’, een dorp op anderhalf uur rijden van Cusco, gekend om zijn vele ‘brujos’, die onder andere je toekomst lezen met cocabladeren zoals ik kon ervaren enkele jaren voordien. “Si Huasao es la tierra de los brujos, pero son charlatanes, solo lo hacen por el dinero” [Ja Huasao is ‘het land’ van de ‘brujos’, maar het zijn kwakzalvers, ze doen het enkel voor het geld]. Dit leidt hem tot het vertellen over een ‘Q’ero’ die hij de week voordien had ontmoet. Hij vertelt dat de Q’ero gezien worden als de dichtste afstammelingen van de Inca’s. Ze lezen cocabladeren, doen ‘pagos a la tierra’, doen reinigingen met bloembaden... Hij ontmoette de Q’ero (een man) terwijl die een ‘pago a la tierra’ uitvoerde bij de start van een nieuw bouwproject van zijn zoon. Hij legt uit dat deze ‘pago a la tierra’ een ceremonie is die wordt uitgevoerd om moeder aarde te bedanken. We bouwen immers onze huizen op haar gronden. Hij vertelt dat deze man, deze Q’ero, genaamd Juan, diezelfde week nog naar Cusco zou terugkeren om onder andere voor hem de ‘coca te lezen’. Mijn ogen gingen wijd open, “wat interessant”, zeg ik. “Ik kan je aan hem voorstellen als je wil”, zegt Gabriel als antwoord op mijn enthousiaste reactie. En zo kwam het dat mijn veldwerkonderzoek een nieuwe wending kreeg. Anders –hoewel Q’ero vaak ook veel weten over kruidenremedies tegen zwangerschapskwaaltjes of

moeilijkheden tijdens de bevalling—, maar minstens even boeiend. Ik dronk mijn koffie, was opgelucht en tegelijk vol van nieuwsgierige spanning. Je ziet het, antropologie is ook een kwestie van de juiste mensen ontmoeten, op de juiste plaats, op het juiste moment. Hoe hard je ook je best doet in je zoektocht, het zijn vaak toevallige ontmoetingen die heel waardevol zijn.

## Inleiding

In deze masterproef zijn vaak persoonlijke passages opgenomen uit mijn dagboek, tegelijk notitieboek. Ik vind het immers belangrijk om zaken te kaderen en te laten blijken hoe ik tot bepaalde vaststellingen ben gekomen en hoop daarmee transparantie te bieden. In mijn schrijven volgde ik de structuur van de gebeurtenissen, een soort chronologisch verhaal. Het is als het ware een afspiegeling van de kennismakingstocht die ik zelf maakte, waarbij alles stap voor stap wordt ontrafeld en geëxploreerd. Het is een samenvloeien van ervaringen, observaties en geraadpleegde literatuur. Zo kan de lezer meestappen in het verhaal terwijl wordt verduidelijkt wat er zich afspeelt. Dat maakt het voor de lezer niet enkel begrijpelijker, maar vooral ook vloeiender. En wat is de uiteindelijke functie van antropologie –welke zich kan omschrijven als een ‘indisciplined discipline’ (Fabian, 2011, 440)–? Is het beschrijven, informeren, analyseren? Een allesomvattend beeld scheppen? Hoewel, een globaal beeld is nooit volledig, het blijft een selectieve representatie. Daarom is het specifiek belichten van bepaalde relevante thema’s of elementen essentieel. Daarbij is veldwerk, en niet in het minst participerende observatie, onontbeerlijk. Met je eigen voeten in het veld, maar kijken door de ogen van de mensen die je omringen. Voor dit onderzoek ben ik dan ook vertrokken vanuit het veldwerk, zonder veel voorkennis werd ik (vrijwillig) het veld ingesmeten. Dit omdat de mogelijkheid zich voordeed en je als antropoloog –en zeker als student met een heel beperkte periode voor veldwerk– moet openstaan voor elke kans die zich aanbiedt. Bovendien is het niet makkelijk een keuze te maken uit thema’s waarmee je wordt overspoeld in ‘het veld’, laat staan je focus te leggen. Ik heb dan ook niet het gevoel dat ik klaar ben met dit onderwerp. Integendeel, dit is hopelijk slechts het begin van een heel boeiende onderzoekstocht in de regio Cusco in de Peruaanse Andes, een immens rijke omgeving voor een antropoloog (in spe). Daar wil ik zeker ook de draad terug oppikken van mijn oorspronkelijke geplande onderwerp over traditionele vroedvrouwen in die regio nu de weg ernaartoe meer is geopend.

Zoals Appadurai (2000) meent, moeten we zo goed mogelijk nagaan hoe andere delen van de wereld de rest van de wereld bekijken vanuit

hun eigen cultuur, in hun eigen termen. We moeten ons afvragen hoe de wereld eruit ziet vanuit andere plaatsen, zowel sociaal, cultureel als nationaal (8). Met deze masterproef wil ik daar een stukje toe bijdragen. De werkelijkheid is niet alomvattend te omschrijven, een mogelijke oplossing of tegemoetkoming is specifieke dingen te beschrijven. Dat is waarom ik in deze masterproef een soort casestudy behandel die gaat over één man, een paqo, en zijn praktijken –vooral het coca lezen en uitvoeren van ‘pagos a la tierra’–, maar bepaalde onderwerpen die daaruit naar voor komen worden meer belicht. Zoals antropoloog Evans-Pritchard formuleerde is de beste manier om vertrouwen te winnen op dezelfde manier te handelen als de Azande en de vonnissen van de orakels even serieus te nemen als zij dat doen (1937: 269-270)<sup>1</sup>. Net zoals Evans-Pritchard baanbrekend deed bij de Azande, tracht ook ik het denkpatroon van mijn informanten serieus te nemen en door hun ogen de wereld te bekijken, dit door middel van participerende observatie, zonder het steeds in contrast te plaatsen met mijn eigen epistemologie. Daarmee neem ik een emisch perspectief in en plaats positivistische vragen als “werken de offers?” of “komen voorspellingen van de cocabladeren uit?” tussen haakjes, waarmee ik bedoel dat antwoorden bieden op deze vragen niet behoort tot de essentie van het onderwerp. De focus ligt immers eerder op het specifieke, het fenomenologische, waarmee ik me onthoud van natuurwetenschappelijke of positivistische conclusies. Mijn methode was het emisch participerend observeren en de hier te lezen observaties zijn gebaseerd op veldnota’s, mijn dagboek en gesprekken tijdens het onderzoek dat ik voerde de laatste drie weken van mijn verblijf in Cusco in de zomer van 2013 (wat inmiddels de vierde reis naar Cusco was, maar de eerste keer in het kader van onderzoek). Daarnaast consulteerde ik ook secundaire bronnen en ging op zoek naar wat in de literatuur over dit onderwerp te vinden is. Het is een soort aangevulde narratief geworden, waarmee ik zeker niet pretendeer om met mijn persoonlijke ervaringen volledig representatief te zijn, maar ze trachten wel de werkelijkheid te

---

<sup>1</sup> “(...) I found that in such matters the best way of gaining confidence was to enact the same procedure as Azande and to take oracular verdicts as seriously as they take them” (Evans-Pritchard, 1937: 269-270).



evoceren. Bovendien zijn subjectieve ervaringen en de bijkomende reflectie erover, een essentieel deel van een onderzoek, zo stelt Davies (2008: 3-5). Het bestuderen van anderen moet samengaan met het bestuderen van onszelf in relatie tot die anderen (Davies, 2008: 13). Daarenboven wilde ik het narratieve niet weerhouden, omdat Juan daardoor niet enkel als paqo met specifieke praktijken, maar vooral ook als mens aan bod komt. Ik kan me dan ook volledig vinden in de volgende quote van Johannes Fabian: “I’ll have arguments to make and stories to tell. However, I should warn you at the outset that I find it difficult to keep arguments and stories apart. But then, is this not something all ethnographies have in common?” (440).

De opbouw van wat volgt is gestructureerd volgens de verschillende ontmoetingen die ik had met Juan en vormen de leidraad waaruit ik telkens de belangrijke thema’s distilleer en er dieper op inga. Het begint met de situering van het onderzoeksveld en het scheppen van een algemeen kader over de geldende kosmologie. Nadien gaat het over de betekenis van cocabladeren en hun toepassing via een eerste ontmoeting met Juan waar hij voor mij een coca lectuur uitvoerde. Vervolgens ga ik dieper in op de oorsprong en het gebruik van bepaalde benamingen en termen. Mijn persoonlijke ‘pago al la tierra’ vormt de opstap voor de daarop volgende items over het brengen van offers en religieus syncretisme. Uit de pago in Gabriel’s koffiehuis blijkt het belangrijke principe van reciprociteit en laat ook thema’s aan bod zoals ‘incanismo’ en mystiek toerisme, waarna ik ook licht laat schijnen over verschijnselen van internationalisering en deterritorialisatie. Afsluiten doe ik met een beschrijving van de driedaagse tocht die ik met Juan maakte naar apu Ausangate, waarin Juan als man achter de paqo nog duidelijker naar de voorgrond treedt. De ingevoegde foto’s maakte ik zelf en bieden illustratieve verduidelijking. Af en toe heb ik zinnen niet meteen vertaald en liet ze ook in Spaans staan. Dit zijn redelijk lukrake keuzes, omdat er soms mooie nuanceringsen worden gemaakt die moeilijk te vertalen zijn (en vooral veel beter klinken in het Spaans). Dat is een toetje voor degenen die de taal begrijpen, wat ik zelf als aangenaam ervaar als ik zelf een tekst of boek lees. Tevens zijn de namen van iedereen die voorkomt in deze masterproef veranderd.

# 1. Ruimtelijke en kosmologische oriëntatie

## Situering

Het Incarijk kreeg de naam Tahuantinsuyo, of de vereniging (ntin) van vier (tawa) plaatsen (suyo). Het rijk was dus onderverdeeld in vier regio's, de vier delen van de wereld. Cusco<sup>2</sup>, wat in Quechua ('Qosqo') zoveel betekent als 'navel van de wereld', was het centrum en de hoofdstad van het rijk (Bastien, 1978: 45, Millones, 1997: 25). Tahuantinsuyo, dat naast Peru ook delen van Bolivia en Chili omvatte, bestond uit 'Chinchaysuyo' in het noordwesten, 'Antisuyo' in het noordoosten, 'Collasuyo' vormde het zuidoostelijke deel en 'Contisuyo' de zuidwestelijke regio (Millones, 1997: 25).

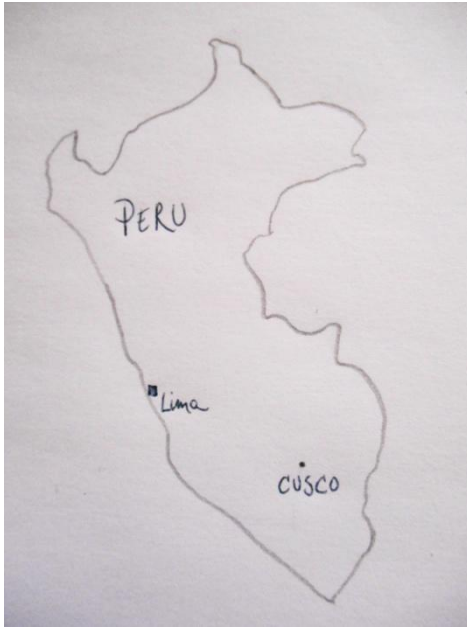
Cusco is gelegen op 3400 meter boven het zeespiegel in een hoge vallei in het zuiden van de Peruaanse Andes. Het was de hoofdstad van Tahuantinsuyo voordat de Spanjaarden het veroverden in de zestiende eeuw. Cusco bleef even de hoofdstad van Peru, maar werd als snel vervangen door Lima (van den Berghe & Flores Ochoa, 2000: 8-9). De stad heeft de vorm van een poema, het dier dat deze wereld van mensen –die verschild van de onder- en bovenwereld– symboliseert, met de archeologische site Sacsayhuamán als de kop en de Plaza de Armas, het centrale plein, als het hart. De stad Cusco bevindt zich in een vallei van de Urubamba rivier die de 'Heilige Vallei van de Inca's' wordt genoemd.

## Kosmologie

De Quechua bevolking van de Andes ziet ruimte, tijd, verwantschap en sociale organisatie in een kosmologisch kader gebaseerd op Inca principes. Hun ruimtelijke opvatting is aangepast aan de bergrijke

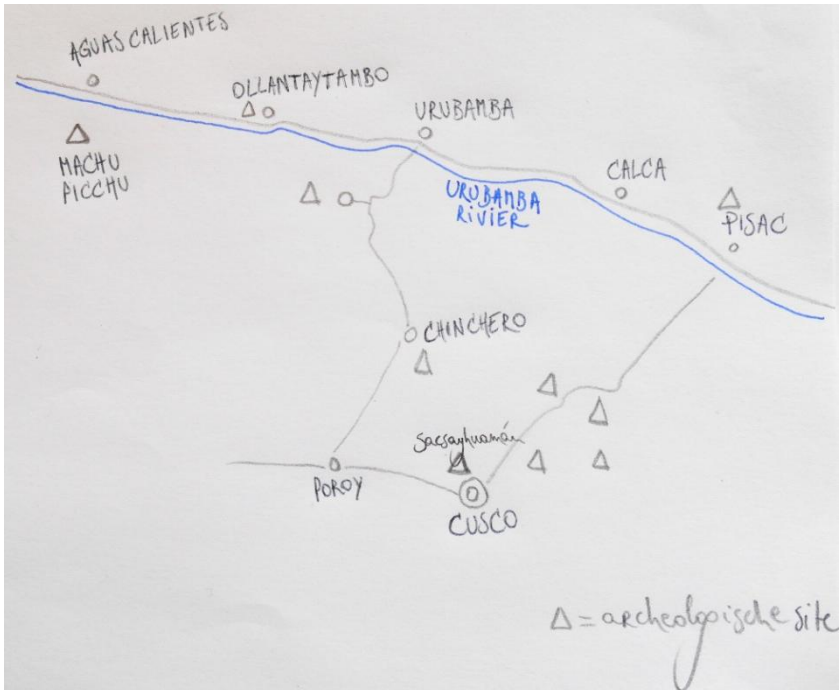
---

<sup>2</sup> De schrijfwijze van de stad kan nogal variëren. Deze die ik gebruik is de Spaanse schrijfwijze. Om het meer 'inheems' te maken wordt het soms geschreven als 'Cuzco'. In Quechua is het dan weer 'Qosqo'. Quechua is vooral een gesproken taal en woorden of benamingen worden niet steeds op dezelfde manier geschreven. De Quechua termen die ik verder gebruik, zijn meestal geschreven volgens hoe ze het meest in de literatuur te zien waren.



Boven: kaart van Peru met Cusco

Onder: Heilige Vallei van de Inca's



omgeving van de Andes: elke plaats heeft een unieke ruimtelijke en regionale oriëntatie die wordt gedefinieerd door de hoge bergtoppen. Het geheel van werkelijkheid die ons omringt wordt ‘Kausay Pacha’ genoemd. ‘Kausay’ verwijst naar het leven of levende energie, terwijl ‘Pacha’ staat voor de kosmos (Allen, 1981: 161). Volgens Taussig (1980) kunnen we de cultuur in de Andes zien als een levend en geanimeerd structuralisme die elementen met elkaar in relatie brengt binnen een organisch universum (164). Alles wordt geïnterpreteerd binnen deze organische cycli van gemeenschap, reciprociteit, groei en dood. Buiten het geheel van cyclische relaties hebben elementen geen betekenis of kracht (Taussig, 1980: 164).

### **Verschillende werelden**

De onderwereld, of nog de interne wereld, ‘Ukhupacha’, wordt geassocieerd met de wereld van de doden en is ook de plaats waar de krachten van de apus, de berggoden, zich verzamelen en een bron vormen voor de ‘Kay pacha’, of deze wereld, zo beschrijft Sendón (2008). De bliksem is nauw verbonden met de apus en verblijft in de onderwereld waar hij de zielen van mensen, dieren en planten bewaart (Sendón, 2008: 9). Er is ook de bovenwereld, of ‘Hanaq pacha’, de hemelse ruimte waar de apus zich verzamelen (Sendón, 2008: 9). Volgens Núñez del Prado (2005) wordt de Hanaq pacha echter bewoond door God en de Heiligen –die enkel tijdens hun vereringsfeesten afdalen naar de Kay pacha– en heerst er bovendien een perfecte ‘ayni’ of reciprociteit. De apus zouden eerder in de Kay pacha resideren –en enkel de Hanaq pacha bezoeken in de Heilige week–, net zoals mensen, planten, dieren, de zon en maan, de Ñusta (vrouwelijke geesten van geografische plaatsen) en Pachamama. De Ukhupacha wordt bewoond door de ‘Ukhupacha runa’, de kleine mensen van de onderwereld met verschillende temperamenten en vormen die nog niets weten over het belangrijke principe van ayni (Núñez del Prado, 2005: 243). Visueel stelt Núñez del Prado de Hanaq pacha voor als vertrekkende vanuit onze kruin en reikend tot in de oneindigheid. De Kay pacha reikt van aan onze kruin tot onze voetzolen, van waaruit dan weer de Ukhupacha begint en doorgaat tot in de diepste kern van de aarde (Núñez del Prado, 2005: 245). Voor de missionarissen leken de drie werelden van de Andesreligie

prima te lijken op de hun Christelijke opvatting van hemel, aarde en hel. Maar voor de Quechuas zijn de drie niveaus deel van hetzelfde geheel van ruimte en tijd (Estermann, 1998: 15).

## **Pachamama**

“De aarde leeft, denkt, reageert zoals een levend en rationeel iets”, zo werd Dalle geciteerd in di Salvia (2011: 7). De reden voor de bevoorrechte positie van de aarde in de kosmologie van de Quechua is het feit dat heel de natuurlijke omgeving doordrongen is met de heiligheid van Pachamama. Pachamama betekent eigenlijk meer dan ‘Moeder Aarde’. De Quechua term ‘pacha’ verwijst naar verscheidene betekenissen die verder gaan dan ‘aarde’. Het omvat zowel ruimtelijke begrippen zoals ‘wereld’, ‘planeet’, ‘leefomgeving’ als temporale begrippen. Pachamama wordt gezien als een soort geanimeerde moederlijke entiteit, waarnaar de term ‘mama’ verwijst. Enerzijds is Pachamama een zichtbare en tastbare ruimte en anderzijds de natuurlijke cycli van groei en vruchtbaarheid en tevens de conceptie van tijd. Pachamama wordt ook gepersonifieerd in een menselijke vrouwelijke vorm en krijgt vaak ook een vrouwen naam die verschilt van regio tot regio (di Salvia, 2011: 7).

Zoals in de meeste kosmologieën zijn dieren belangrijke symbolen in de Quechua kosmologie. De pad wordt bijvoorbeeld gezien als zoon van Pachamama omdat het zowel beweegt ondergronds als op het oppervlak en is een goede indicator voor de vruchtbaarheid van de bodem. Zo wordt ook de slang verbonden met Pachamama door haar bewegen op de grond en haar cyclische regeneratie (di Salvia, 2011: 9).

## **Apus**

Door de afhankelijkheidsrelatie die de bevolking in de Andes heeft met de natuur, zijn de belangrijkste spirituele en bovennatuurlijke entiteiten rechtstreeks verbonden met het economische systeem binnen een gemeenschap. Dat systeem is immers gebaseerd op de productie die onmiddellijk door de natuur wordt verkregen of door haar wordt gehandhaafd. Pachamama is daarbij de belangrijkste

entiteit, daar zij alle voedsel en andere goederen levert die nodig zijn om te overleven. De andere belangrijke entiteiten zijn de ‘apus’ of ‘auquis’, de geesten/godheden van de bergen. Zoals Pachamama ook wel ‘madre’, moeder, wordt genoemd, zo worden de apus ‘taita’, vader of grootvader, genoemd. Elke berg of heuvel, elke apu, heeft een naam waarmee hij gekend is en die wordt gebruikt om hem te aanroepen. Elke gemeenschap, of ‘Ayllu’<sup>3</sup>, heeft zijn eigen belangrijke apus, dat zijn vooral diegene die goed zichtbaar zijn (Contreras Hernández, 1985: 92). ‘Apu’, en andere termen als ‘wamani’, ‘auqui’ en ‘huaca’, betekenen allemaal ‘grootvader’ of ‘voorvader’ (Taussig, 1980: 164).

Het landschap zit vol met symbolische betekenissen en de mensen die erin leven hebben een soort verwantschap met deze natuurlijke symbolen. Elk individu is eigendom van een element in de natuur – bijvoorbeeld een berg– welke nadien zijn of haar heiligdom wordt. Zo is een mens bijvoorbeeld afkomstig van een berg en zal er na zijn dood naar terugkeren, dit in tegenstelling tot de christelijke hemel (Taussig, 1980: 167). Er bestaat een oorsprongsmythe die vertelt hoe de schepper de eerste mensen maakte uit klei. Hij onderscheidde ze door ze elk in andere kleren te verven en gaf ze elk een taal, ziel en zijn. Hij plaatste ze ondergronds, van waaruit ze uiteindelijk elk op een andere locatie verschenen als grotten, bergen, bronnen, meren, bomen en dergelijk meer. Van daaruit vermenigvuldigden ze zich en vervolgens werden deze plaatsen vereerd door hun afstammelingen als begin van het leven. De eerste mensen die verschenen werden veranderd in stenen, bergen, condors en andere dieren en vogels, welke allemaal ‘huacas’ werden genoemd (Taussig, 1980:165-166).

Apus zijn specifiek de godheden die worden belichaamd door de bergen of heuvels. Ze brengen orde in de natuur en in het sociale

---

<sup>3</sup> ‘Ayllu’ is de term voor gemeenschap. Het is geen indeling volgens verwantschap, maar volgens lokaliteit. Het is een plaats, waar mensen wonen, al dan niet met elkaar verwant. Het begint bij het huis en gaat over naar het geheel van de gemeenschap. Verschillende ayllus zijn deel van een grotere geografische ayllu –zoals een provincie– die op zijn beurt deel is van een nog meer omvattende ayllu –bijvoorbeeld een departement– (Allen, 1981: 164).

leven van de lokale bevolking als een soort herder van de mensen die leven in hun omgeving. Ze onderscheiden zich van Pachamama en zijn als ordehandhaver en beschermer deel van een bijna onbereikbare andere wereld terwijl ze tegelijk als dichtbij en vertrouwd worden gezien (Sendón, 2008: 3). De apus, zo meent Estermann (1998) hebben een bemiddelingsfunctie tussen hanaq pacha en kay pacha, tussen de bovenwereld en deze wereld, en zijn verantwoordelijk voor de vruchtbaarheid van Pachamama door de controle over zon en regen. Anderzijds is Pachamama eerder de bemiddelaar tussen ukhu pacha en kay pacha die de vruchten werpt van de vruchtbare relatie die ze onderhoudt met de apus (9). De apus waken dus over het welzijn van het vee, zorgen dat de velden vruchtbaar blijven, waken over de regen en het water en verzekeren de vruchtbaarheid van de grazende dieren (di Salvia, 2011: 7). Apus dalen af van hun natuurlijke verblijfplaats om bijvoorbeeld rituele ceremonies bij te wonen die vragen om hun blijvende bescherming of ze worden aanroepen om zieken te komen genezen (di Salvia, 2011: 7). In de Andes heeft de term ‘gezondheid’ niet enkel betrekking op het fysieke lichaam, maar het is eerder een ‘welzijn’ die het resultaat is van een evenwicht in de relaties tussen de persoon en verschillende domeinen zoals het sociale, het religieuze en het natuurlijke (Polía, 2000: 96-97).

In zijn etnografie ‘Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu’ gaat Bastien (1978) in op het gebruik van de berg als metafoor in Kaata, een Aymara<sup>4</sup> gemeenschap in Bolivia. De berg Kaata wordt gezien als een menselijk lichaam en bij elk ritueel staat de bergmetafoor centraal, zo wordt ziekte bijvoorbeeld genezen door symbolisch het lichaam van de berg terug tot een geheel te brengen (Bastien, 1978: xix). Bastien wijst er verder op dat niet enkel in Kaata deze metafoor een belangrijke plaats inneemt, maar over de gehele Andes. Het gemeenschappelijk begrijpen ervan schept een culturele band tussen de bevolking die verdeeld is over de Andes. Het gebruik van de bergmetafoor verenigt verschillen in mensen, taal en plaats (Bastien, 1978: xx, xxiv). Het lichaam is in feite de kosmos op kleine schaal en de kosmos is het menselijke lichaam op grote schaal. In de relatie tussen personen en de natuur

---

<sup>4</sup> Aymara en Quechua zijn de grootste bevolkingsgroepen van de Andes.

moet het patroon en het bestaande evenwicht continu worden behouden (Taussig, 1980: 161). Zo kunnen we volgens Contreras Hernández spreken van een animistische opvatting van de natuur en de ceremonies zijn een uitdrukking van het handhaven van de relatie met de geesten in de natuur (1985: 95). Er is dus een evenwicht tussen de krachten in de natuur en het complementaire evenwicht van de sociale activiteiten. De heersende reciprociteit is duidelijk zichtbaar in de verschillende rituelen die in de Andes worden uitgevoerd voor geboortes, huwelijken, sterfte, ongeluk, landbouw en voor genezingen. Deze rituelen zorgen voor de socialisatie in en het herbevestigen van de kosmologische principes (Taussig, 1980: 155). Systemen van divinatie zijn niet zomaar een aspect van een cultuur, maar ze zijn een manier van weten en geven de epistemologie van een volk weer, zo stelt Peek (1991) in de context van Afrika. Ze zijn een afspiegeling van het wereldbeeld van de mensen en hun sociale relaties en zijn bijgevolg geen gesloten maar een dynamisch kennissysteem in actie (1-3). Deze vaststelling kunnen we doortrekken naar de divinatie en ceremoniële praktijken in de Peruaanse Andes waar ik het hier over zal hebben. Peek herinnert ons nog aan het feit dat onze wetenschappelijke traditie slechts één manier van weten is (3).



## 2. Coca lectuur als eerste ontmoeting

Na de korte schets van het animistische wereldbeeld in het vorige hoofdstuk, zijn we min of meer klaar om er kennis mee te maken. Mijn contactpersoon is Gabriel, die ik al kort introduceerde in de proloog. Het is zeven uur 's avonds en ik stap het vastgoedkantoor van Gabriel's zoon binnen. Hij zou me er voorstellen aan de Q'ero. Er zijn nog enkele mensen aan het werk. Ik wordt aan iedereen voorgesteld. "Dit is de man waarover ik je sprak", zegt Gabriel. We schudden elkaar de hand. Zijn huid is donker, zijn gezicht indringend met vele rimpels, maar een zachtaardige uitdrukking. Hij draagt een paarse fleecetrui, bleke broek en sportieve schoenen. Stoffen armbandjes aan de rechterarm, een digitaal uurwerk met stoffen bandje aan de linkerarm. Drie van zijn bovenste tanden hebben een goudkleurige omkadering, iets wat je in de Andes wel vaker ziet. Op zijn hoofd draagt hij een 'chullo', een muts van veelkleurig, zelfs wat fluorescerend, geweven textiel bezet met kleine witte plastieken kraaltjes. Met flapjes over de oren waaraan een dikke 'kwast' van de uitlopers van de weefdraden hangt. Achteraan bengelt een langere slinger kleurrijke kwasten. Zijn naam is Juan Romero.

We worden door Gabriel in het kantoor achterin geleid. Ik moet plaatsnemen in de bureaustoel, met het gezicht naar de glazen deur, de Q'ero zit tegenover me. Gabriel geeft ons een zakje cocabladeren en vraagt of ik wil dat hij erbij blijft zitten in geval we elkaar niet begrijpen, maar dan corrigeert hij zichzelf "doe maar eerst alleen, hij spreekt Spaans, je roept maar als er iets niet duidelijk is". Bovendien is een coca 'lectuur' uiteraard iets persoonlijk.

Wat ik dacht een gewone eerste ontmoeting te worden, werd meteen een coca lectuur. Gabriel laat er geen gras over groeien. Tot dan toe heeft Juan, de Q'ero, nog nauwelijks iets gezegd. Hij haalt een geweven doek uit zijn rugzak, bruin met gele rand en twee kleurrijke strepen. Hij vouwt het doek open op het bureel en leegt het zakje cocabladeren erop. Ondertussen stel ik hem nieuwsgierig wat vragen. Hij antwoordt gewillig, maar kort, en moet soms nadenken over bepaalde woorden. Ik heb het gevoel dat hij wat geremd wordt om te spreken omdat Spaans niet zijn moedertaal is. Bovendien ben ik ook wat geremd aangezien ik de man net ontmoet en hij onuitgesproken een soort stil respect afdwingt.

“Beginnen we met de lectuur?”, vraagt hij. Ik knik. “Heb je twee Soles<sup>5</sup>?”. Ik geef hem 2 munten. Hij legt ze bij de cocabladeren die hij uitgoot op het doek, vouwt het doek dicht, vraagt mijn naam en begint het ‘pakket’ toe te spreken. Voornamelijk in de Quechua taal, met hier en daar een Spaans woord. Hij leek een hele resem heilige plaatsen en bergen op te noemen zoals Machu Picchu, Ausangate, Ocongate, Sacsayhuamán... Daarna vraagt hij me drie keer op het ‘pakket’ te blazen. Hij legt het op het bureau en vouwt het opnieuw open. De cocabladeren veegt hij een beetje dicht bij zich, eentje legt hij vooraan, dicht bij mij, daarop legt hij de 2 munten. Dan vraagt hij me “wat wil je vragen?”. Ik word er een beetje door overvallen want ben immers niet gewoon om aan anderen vragen te stellen over mijn leven, laat staan over mijn toekomst. Ik vermoed dat de meeste mensen een coca lezing vragen omdat ze met specifieke vragen zitten. Ik begin dan maar wat te vertellen over mijn studies, hij luistert aandachtig en concludeert dan zelf “dus je wil weten of je zal slagen in je studies?”, ik zeg opgelucht “ja”. Hij stelt zich recht en neemt een handvol cocabladeren. Hij heft zijn hand op en laat de bladeren geleidelijk vallen met een zachte gooibeweging. “Si!” [ja], zegt hij heel overtuigd en wijst naar de 2 cocabladeren die vlakbij en op het geld zijn gevallen. “Estas pensando en hacer un pago” [je denkt eraan om een ‘pago’ te doen]. Hij alludeert op het feit dat een ‘pago’ aangewezen is om ook pachamama en de apus te vragen om me bij te staan in mijn studies. Vol overtuiging zegt hij “ja! niet twifelen, je zal het afmaken, heb geen twifels in je studies”, dat weet hij doordat de blaadjes met het ‘gezicht’ naar boven vallen, hij wijst er zelfs naar één die op de grond gevallen is. Hij wijst naar een klein blaadje en zegt “van kleins af denk je er al aan”. Het ‘lezen’ van de coca gebeurt aldus aan de hand van hoe de bladeren vallen, zijnde op welke afstand ze vallen van de munten, of ze eventueel geplooid zijn, welke zijde naar boven ligt, hoe ze liggen ten opzichte van elkaar...

Juan neemt opnieuw een handvol coca en die blijkt enkel maar te bevestigen wat hij al zei: “ja, twijfel niet, je zal goed werken, je zal werken met een collega [twee blaadjes die met een takje nog aan elkaar vastzitten], ja het komt goed, je hoeft niet te twifelen.” Ook

---

<sup>5</sup> Nuevos Soles is de Peruaanse munteenheid

de volgende ‘worp’ coca geeft meer bevestiging. Hij zegt ook nog dat ik moet oefenen als vroedvrouw en gebruikmaken van de ‘*medicina andina*’, de geneeswijzen van de Andes, want dat is nog een gebrek, meent hij. “De coca liegt niet, maar je mag ook niet blijven vragen”, waarmee hij suggereert dat we aan een nieuw onderwerp moeten beginnen.

Ik zeg nog eens nadrukkelijk dat ik mijn studie van vroedvrouw al heb afgerond en op dit moment antropologie studeer. Ik vertel wat over antropologie want hij vraagt wat dat inhoudt. Hij ‘leest’ nu voor antropologie. “*Te falta, no cierto?*” [je hebt nog niet gedaan, niet waar?] en wijst naar een takje met blaadjes waarbij enkelen met het ‘gezicht’ naar boven liggen en enkele naar beneden, dus er ontbreekt iets. “Ja, ik moet nog 1 jaar studeren om het af te maken”, antwoord ik. Waarop hij zegt “je zal het afronden, langzaam, maar je zal het afronden”. Ietwat verwonderd en me afvragend wat die ‘langzaam’ dan wel betekent, is hij alweer de volgende bladeren aan het ‘werpen’. Terwijl hij dat doet spreekt hij als het ware de vallende bladeren toe, ik begrijp iets als “*a ver, sortea sortea, a ver, sortea, señorita Elvira, antropología, a ver...*”, waarmee hij mogelijks bedoelt dat de bladeren door zich te rangschikken (“*sortea*”) moeten laten zien (“*a ver*”) hoe het me (“*señorita Elvira*”) zal begaan in de antropologie (“*antropología*”). De coca toont hem “*pero te falta ofrendas, siempre tienes que agradecer los apus, la pachamama, soplar a los apus. Nosotros también lo hacemos todo el tiempo*” [maar je moet meer offers brengen aan de apus en pachamama om ze te bedanken, en blazen voor de apus, wij doen dat ook de hele tijd]. Daar heb ik al de mogelijke reden waarom de studies ‘langzaam’ zouden verlopen.

Ik kan het niet laten om af en toe mijn potlood vast te nemen en wat te noteren in mijn boek dat op mijn schoot ligt. Maar dan begin ik even te blozen wanneer hij met uitdrukking zegt “je moet kijken! Nadien kan ik je alles dicteren, maar je moet naar de coca kijken”. Klaarblijkelijk doet de coca zijn werk niet naar behoren als de persoon die ‘vraagt’ er niet naar kijkt.

Verder stel ik nog vragen over mijn familie in België, de Peruaanse familie waarbij ik steeds verblijf en uiteraard ook over mijn persoonlijke verdere leven. Tot dan toe was alles redelijk positief gebleken. Die coca bevestigt enkel goeie dingen, dacht ik

even, maar dat bleek anders toen ik als laatste naar het recupereren van de gezondheid van een specifieke persoon vroeg: “nee, heel duidelijk, dat komt nooit meer helemaal goed”.

We praten nog na en ik stel voorzichtig nog wat vragen. Hij praat en lacht en lijkt zelfs wat verlegen. Ik word me meer en meer bewust van de menselijkheid van de man. Het is een mens, met speciale gaven en kennis misschien, maar vooral ook gewoon een man. Hij is heel gewillig me veel bij te leren en we maken zelfs meteen plannen voor een persoonlijke ‘pago a la tierra’ de volgende dag: “dan praten we verder en kan je zien hoe het allemaal in zijn werk gaat”, verzekert hij. Al bij al heeft onze eerste ontmoeting zo’n twee uur geduurd, met genoeg stof om te laten bezinken.

### **Coca, een heilige plant**

Cocabladeren zijn groene lancetvormige bladeren van de plant *Erythroxylon coca* (Allen, 1981: p158). Quechua mensen in de regio Cusco beschrijven coca als een balsem voor de pijn van het leven, zo schrijft Allen (1981: 158). Coca werkt licht stimulerend en vermindert het gevoel van honger, dorst en vermoeidheid. Coca kauwen begon ooit, zo gaat een verhaal, met een moeder die haar kind verloor en terwijl ze verscheurd was van verdriet gedachteloos enkele bladeren van een cocastruik rukte en die begon te kauwen. Sindsdien zijn ‘Runa’, Quechua mensen, coca blijven kauwen om pijn en verdriet te verzachten (Allen, 1981: 158).

Coca wordt nog vaak gezien als een drug door de associatie met cocaïne, welke als alkaloïde aanwezig is in coca. Onderzoek toont echter dat het lange termijn kauwen van coca geen negatieve biologische of psychologische gevolgen heeft (Allen, 1981: 159). Het effect van coca kan gezien worden als gelijkaardig met het drinken van een tas koffie of het nemen van een aspirine, zo vergelijken onderzoekers (Stolberg, 2011: 133). Coca heeft bovendien belangrijke sociale, culturele en economische functies en is bijgevolg een essentieel onderdeel van de Andes cultuur (Allen, 1981: 159).

In het Inca tijdperk werd coca gezien als een heilige en goddelijke plant en het kauwen ervan was doorgaans enkel weggelegd voor de elite, zoals priesters en de heersende klasse. Het werd door de Inca’s

ook gebruikt voor religieuze ceremonies en andere spirituele rituelen, zoals divinatie, initiaties, offers, alsook voor medische doeleinden om koude, vermoeidheid, pijn en honger te verminderen (Stolberg, 2011: 130-131).

De Spaanse conquistadores merkten al gauw de rol van coca als handelsproduct en later tijdens de Spaanse kolonisatie leidde de lucratieve handel in coca zelfs tot uitbuiting en sterfte van grote aantallen van de inheemse bevolking (Stolberg, 2011: 131). Na de Spaanse verovering werd coca ook beschikbaar voor de lagere klassen omdat men zag dat landbouwers en mijnwerkers hierdoor langer en beter konden werken en hun hongergevoel werd onderdrukt. Ook sommige taksen moesten in coca worden betaald, wat winstgevend was voor de Spanjaarden. Tegelijk was er tegenkanting om coca te verbieden, vooral door de geestelijken, daar zij vonden dat de duivelse coca de christianisatie bemoeilijkte (Stolberg, 2011: 132).

In de Andes zijn de Quechua en Aymara de belangrijkste bevolkingsgroepen die cocabladeren gebruiken. Zoals al geruime tijd wordt vandaag de dag coca nog steeds gebruikt op verschillende manieren, vooral het kauwen ervan en het drinken van cocathee (Stolberg, 2011: 133). De thee kan gemaakt worden van losse cocabladeren of in de vorm van theezakjes die je vindt in zo goed als elke winkel.

## **Kauwen en blazen**

Cocabladeren worden steeds gedroogd vooraleer ze worden gebruikt, wat de vrijlating van aanwezige stoffen tijdens het kauwen versnelt. Eigenlijk wordt er meer op de prop cocabladeren gezogen dan echt gekauwd om de sappen eruit te halen (Plowman, 1985: 6). Het kauwen van coca wordt 'hallpay' genoemd en omvat, zo schrijft Allen (1981), een hele etiquette waarin de belangrijke principes van de Andes cultuur worden weerspiegeld. Het is enerzijds een moment van rust en ontspanning tijdens de dagelijkse routine en anderzijds een ritueel gebeuren. Vele andere rituelen zijn een uitbreiding van het coca kauwen. Mensen nodigen elkaar uit op een handvol cocabladeren, en tijdens het kauwen wordt er geconverseerd, laat men gedachten en gevoelens bezinken en bereid men zich voor op de

verdere activiteiten. Hallpay is zowel een vorm van reciprociteit tussen individuen als een bemiddeling tussen individu en spirituele wereld: men deelt de cocabladeren, maar iedereen kiest eerst drie mooie bladeren uit, blaast op de k'intu –zo heet een combinatie van drie cocabladeren– en aanroept de aarde en de bergen. Dit blazen op de k'intu wordt 'pukuy' genoemd. Daarna wordt de k'intu gekauwd. Men steekt elk meer bladeren van het eigen hoopje in de mond, wat soms wordt onderbroken om elkaar een k'intu aan te bieden, waarop degene die ontvangt moet blazen en hem vervolgens kauwt. In groep wordt eerst aan mannen een k'intu aangeboden en vervolgens aan vrouwen en oudere mannen of vrouwen hebben voorrang op jongere. Soms wordt er ook limoenpoeder of 'llipta' toegevoegd, een brok samengeperste as waarvan men een klein hapje neemt en het samen met de coca kauwt waardoor de cocabladeren zoeter worden en de stimulerende alkaloiden worden geactiveerd. Enkel de sappen worden doorgeslikt, niet de prop bladeren. De hallpay die Allen beschrijft duurde 15 tot 30 minuten. Wanneer na ongeveer een uur alle sap uit de bladeren is gehaald, wordt de prop zorgvuldig uit de mond gehaald en voorzichtig weggegooid, spuwen zou getuigen van onrespectvol behandelen van coca (Allen, 1981: 159-161).

Coca wordt gekauwd bij een bezoek, wanneer vrienden elkaar onderweg ontmoeten of vooraleer mannen beginnen te werken op het veld (Allen, 1981: 160). Iemand die weigert samen coca te kauwen wordt aanzien als aan sociaal persoon (Stolberg, 2011: 134). Op het platteland kauwt men ongeveer vijf keer per coca: na elke maaltijd en tijdens een pauze in de voor- en namiddag. Zo worden tijd en activiteiten ingedeeld volgens de hallpay ceremonies (Allen, 1981: 163).

## **Leven op grote hoogte**

Hanna (1974) concludeerde in zijn studie over de socio-biologische aspecten van het gebruik van coca onder andere dat het kauwen van coca over het algemeen beperkt blijft tot omgevingen op grote hoogte waar het harde leven onder biologische stress –door het koude klimaat, beperkte zuurstof en sterk zonlicht– alsook de culturele aspecten ervoor zorgen dat men nog steeds coca blijft kauwen. Coca zorgt er dan voor dat men zich minder vermoeid voelt

en verhoogt het behoud van lichaamswarmte (Hanna, 1974: 283, 293). Ook al zijn deze bevindingen wetenschappelijk niet erg significant, als mensen zelf aangeven dat ze het warm hebben en zich beter voelen, dan is dit een belangrijke factor in de reden waarom men coca kauwt, zo meent Bolton (1979: 419).

Coca wordt nog steeds gezien als het belangrijkste middel tegen de symptomen van hoogteziekte, ook wel ‘soroche’ genoemd, zoals duizeligheid, misselijkheid, krampen en hoofdpijn (Plowman, 1985: 8). Ook in stedelijke omgeving is het gebruik van coca tegen hoogteziekte nog aanwezig. Zo krijg ik bij aankomst in Cusco, dat op 3400 meter ligt, steeds cocathée (‘mate de coca’) voorgeschoteld door mijn gastgezin, waarna ik minstens een uur moet gaan plat liggen om mijn hart te kalmeren en zodat ik geen hoofdpijn zou krijgen.

Door archeologische proeven op tanden is bewezen dat de gewoonte om coca te kauwen vaak leidt tot parodontitis, wat tanduitval tot gevolg heeft (Stolberg, 2011: 129). Dat kan een verklaring zijn voor de goud- of zilverkleurige tandomhulsels die je vaak bij mensen in de Andes kan aantreffen. Het is echter een misverstand dat coca tot ondervoeding leidt doordat het de eetlust zou verminderen. Integendeel, het kan de aanbevolen dagelijkse hoeveelheden van calorieën, proteïnen, calcium, fosfor, riboflavine en vitamine A aanvullen (Stolberg, 2011: 127; Plowman, 1985: 7). Tijdens de pago in zijn koffiehuis (welke ik ver beschrijf) vertelt Gabriel me over het potentieel van coca:

“Wist je dat coca een krachtige hersteller is van de gezondheid, energie en proteïnen? (...) [coca] bevat meer proteïnen dan vlees. Het is wetenschappelijk vastgesteld dat coca het probleem van honger in de wereld kan oplossen. (...) Waarom denk je dat ze coca niet willen industrialiseren? Er zouden geen ziektes meer zijn. (...) Het is coca dat ze tot cocaïne verwerken, zonder dit zou coca het krachtigste medicijn ter wereld zijn. (...) De wereld wil niet dat dit zich industrialiseert, de grote magie van de laboratoria, ze willen [coca] niet [industrialiseren]. Zij [de mensen die leven op het platteland, wijzend naar Juan] sterven nooit door ziekte, ze sterven ofwel door ouderdom ofwel door maagpijn, ze krijgen

kolieken. Want op het platteland hebben ze geen tijd om te koken, ze werken. 's Morgens nemen ze hun ontbijt en vertrekken zonder middagmaal naar de velden en komen niet meer terug, alle dagen met dit [wijzend naar de cocabladeren]. 's Avonds eindigen ze vermoeid en warmen het eten enkel op, dat is wat hen kolieken bezorgt. Op het platteland sterft bijna iedereen van maagpijn, de meerderheid. Zij worden niet kaal, wist je dat? Bij ons valt door ouderdom het haar uit. (...) Ze zijn veel gezonder [dan wij]. Zij hebben geen ziektes, normaal gezien hebben ze dat niet. En ze zijn ook niet dik. Op het platteland is er niet één iemand dik. (...) Kijk maar hoe ze slaan met houwelen en stokken als ze aan het werk zijn. Ze hebben meer kracht dan een dikke persoon, dan iemand die goed gevoed is. In de stad eten we veel van alles, maar we hebben geen kracht, noch gezondheid, zij wel. Dat is een goed thema om te bestuderen: waarom sterft een landbouwer nooit aan ziektes? Zij kennen geen kanker. Kanker bestaat nagenoeg niet op het platteland. (...) Hun eten... vlees eten ze heel zelden. Ze eten meer knollen, zaden en andere gewassen. Helemaal gezond zijn ze, wij daarentegen niet.”

Juan merkt nog op: “ook omdat we proper water drinken van de besneeuwde bergtoppen zoals Ausangate.”

## **Coca lezen**

Zo te zien bevat coca voor de Quechua bevolking in de Andes vele kwaliteiten. Naast het stimulerende effect bij het werken en het overwinnen van vermoeidheid en honger, worden coca bladeren ook gebruikt in heel wat rituelen. Zo ook in ‘mirar la coca’ of ‘coca lezen/kijken’, zoals mijn eerste ontmoeting met Juan die ik boven beschreef. Deze activiteit wordt ook wel ‘adivinación’ of voorspelling genoemd, maar is eerder het nagaan van de waarheid over gelijk welke kwestie of eender welk probleem dat het individu of de individuen aangrijpt en waarover ze de ‘waarzegger’, in dit geval de paqo, willen consulteren. ‘Voorspellen’ is dus zoveel als ‘de waarheid zeggen door het lezen van cocabladeren’ (Contreras Hernández, 1985: 141-142). Quechua geloven dat coca ‘vertelt’ en ‘weet’ en ze consulteren cocabladeren bij het maken van



beslissingen. De persoon kan zich zelf tot de coca richten door de cocabladeren tussen de twee handen te houden, een vraag te stellen en nadien de handen te openen om de bladeren te interpreteren: liggen ze met de bovenkant naar boven is het een goed teken, tonen ze zich met de onderkant is het teken eerder negatief. Ook een vriend kan worden geraadpleegd om de vraag aan de coca te stellen. Voor ernstige vragen consulteert men een professional die meer ervaren is in coca kauwen en ‘luisteren’ naar de coca bladeren, zo schrijft Stolberg (2011: 134). Ik spreek niet over ‘luisteren’, maar eerder over coca ‘lezen’, want dat is hoe mijn informanten ernaar verwezen.

In een boek van Contreras Hernández staat dat men meent dat dinsdag en vrijdag de beste dagen zijn voor een coca lezing. Het beste tijdstip is overigens bij het opkomen van de zon. Ondanks deze bewering worden de cocabladeren bijna nooit op deze tijdstippen geconsulteerd. Zondag wordt gezien als een dag waarop men geen coca mag lezen aangezien die dagen bestemd zijn voor de Heer (Contreras Hernández, 1985: 142-143). Mijn coca lectuur vond plaats op een woensdag, weliswaar in augustus, een maand waarin Pachamama en de apus sowieso meer toegankelijk zouden zijn, zoals we verder nog zullen zien.

Voor een lezing zorgt diegene die de paqo raadpleegt voor de cocabladeren alsook voor een muntstuk: 1 Nuevo Sol of mogelijks een ander bedrag, zoals in mijn geval twee Nuevos Soles werden gevraagd door Juan. Deze munten die de coca vergezellen worden ‘sillada’ genoemd. Zonder sillada zouden de apus niet de waarheid vertellen, zo schrijft Contreras Hernández (1985:143-144). De sillada zorgt er bovendien voor dat het antwoord, de waarheid, duidelijk zichtbaar is en vormt als het ware de betaling aan de apus voor de raadpleging. Nadien houdt de paqo de coca en sillada die werd meegebracht door de cliënt voor zich als wijze van betaling voor zijn diensten (Contreras Hernández, 1985: 143-144).

Het interpreteren of het ‘lezen’ van de cocabladeren is gedeeltelijk conventioneel, maar ook gedeeltelijk relatief, dit wil zeggen dat de interpretatie voor een deel afhankelijk is van elk specifiek geval waarvoor de coca wordt geraadpleegd. Zo kan de betekenis van een cocablad met dezelfde vormelijke eigenschappen variëren naargelang het thema waarvoor wordt geconsulteerd. De interpretatie wordt beïnvloed door de informatie die de paqo heeft

over de cliënt en over het doel van de lezing, alsook door de informatie die de paqo vergaard tijdens het verloop van de lezing door de dialoog met de cliënt (Contreras Hernández, 1985: 147-149). Deze techniek van het lezen van cocabladeren wordt doorgegeven van meester op leerling en houdt een lang leerproces in. Het is weldegelijk een lezing of lectuur van de bladeren aangezien de paqo een samenhangend discours voert aan de hand van hoe en waar de bladeren vallen, hoe ze zich groeperen, hun vorm, hun aantal (Hurtado, 2000: 147) en uiteraard naar gelang de vraag die werd gesteld.

### **Coca over de grenzen**

Niet enkel in de Andes was men overtuigd van de medische werking van coca. In Europa en Noord-Amerika werd in de late negentiende eeuw door artsen bijvoorbeeld het kauwen van coca voorgeschreven of werd een wijn gemengd met coca-extract als medicijn. In het begin van de twintigste eeuw kwam er meer bezorgdheid over het gebruik van coca en andere substanties in medicijnen, wat leidde tot allerlei regelgevingen (Stolberg, 2011: 136-138). Doordat cocaïne één van de aanwezige alkaloiden is in cocabladeren, zijn er al heel wat pogingen ondernomen, vooral door druk van buitenaf op de regering in de Andes, om de productie en het gebruik van cocabladeren te verbieden. Dit vooral omwille van de drugproblematiek rond cocaïne in de Verenigde Staten en Europa (Bolton, 1979: 418). De Verenigde Staten zet Latijns-Amerikaanse landen onder druk om coca producenten te vervolgen als criminelen en de productie van coca te vernietigen (Stolberg, 2011: 138). Bolton wees er reeds in 1979 op dat dit geen rekening houdt met een groot deel van de bevolking in de Andes voor wie coca een heilige plant is en bovendien deel is van het dagelijkse leven. Politieke beslissingen om het kauwen van coca te verbieden zou de bevolking het recht ontnemen om hun cultuur en identiteit in stand te houden, hun religie te beoefenen en hun fysiek welzijn te bewaren. Het zou kortom hun het recht op biologisch en cultureel overleven ontzeggen (Bolton, 1979: 418). Het is overigens verboden om cocabladeren vanuit de Andes mee te nemen naar je thuisland. Niettegenstaande vind je in Cusco overal allerhande dingen gemaakt van coca die je kan kopen.

Zo lukt het aardig om cocasnoepjes of theebuiltjes van coca mee te nemen op het vliegtuig.

### 3. What's in a name?

#### Q'ero

De Q'ero heet Juan Romero, niet echt een naam die je zou verwachten voor deze man. “Dat klinkt niet Quechua”, was de reactie in mijn gastfamilie. Maar toch leeft hij op het platteland, in een afgelegen gemeenschap, waar de huizen als dorpen uit elkaar verspreid liggen. “Iedereen noemt je Q'ero, nietwaar? Vanwaar komt die naam?”, vroeg ik hem eens. “Ja, Q'eros is een gemeenschap”, verduidelijkte hij. “Maar niet echt zoals een dorp?”, reageerde ik. “Er staat bijvoorbeeld één huis hier, een ander daar en een ander nog wat verder, ze liggen een beetje verspreid”, legde hij uit. Hij woont in Upis, nog zo'n gemeenschap die een immens gebied omvat, waar de huizen wijds uit elkaar liggen, zo zag ik op onze driedaagse tocht wanneer hij de plaats van zijn huis aanwees aan de andere kant van de heuvels. Zijn familie is oorspronkelijk afkomstig uit Q'eros, maar de Q'ero zijn uitgeweken en meer verspreid gaan leven. Hij wil er graag eens naar terugkeren, maar het is nog steeds niet echt makkelijk bereikbaar, verduidelijkt hij.

Toen ik in mijn gastgezin vertelde over mijn ontmoeting met Juan, vroeg het dochttertje van mijn gastzus wat Q'ero zijn. Mijn gastzus omschrijft “Q'ero zijn mensen die leven in Q'eros, een gemeenschap dicht bij Paucartambo. Het zijn ‘brujos’ [heksen/tovenaars], ze doen pagos a la tierra en lezen coca”. Gabriel vertelde dan weer dat ze gezien worden als de dichtste afstammelingen van de Inca's; ze lezen cocabladeren, doen pagos a la tierra en reinigen met bloembaden. Later zegt hij nog:

Gabriel: “Er zijn Q'ero die coca lezen, zoals Juan die daarin gespecialiseerd is, maar anderen doen het met andere dingen.”

Juan onderbreekt: “Met kaarsen”.

Gabriel vervolgt: “ja met een kaars bijvoorbeeld. Maar die hebben bijna geen contact met de buitenwereld en buitenlanders, ze blijven in hun dorpen. Er zijn er, zoals Juan, die naar Cusco komen, maar er zijn er ook die naar

het buitenland gaan. Maar Q'ero zoals Juan zijn meer authentiek en zijn een beetje goedkoper. Zij hebben wel contact met buitenlanders, maar ze gaan er nooit mee trouwen bijvoorbeeld, ze trouwen steeds onder elkaar, om zich in stand te houden. Nietwaar Juan?"

Juan knikt bevestigend.

In een tekst van Wissler (2010) staat te lezen dat de culturele en etnische groep Q'eros is gevestigd in het district van Paucartambo, op ongeveer 200 kilometer ten oosten van Cusco. Q'eros staat bekend om het behoud van inheemse gewoontes die andere gemeenschappen in de Andes niet meer uitoefenen (93). Het behoud van hun specifieke culturele kenmerken hebben Q'ero te danken aan hun relatieve geïsoleerdheid, ook al onderhielden ze sociale, economische en culturele banden met andere gemeenschappen in hun omgeving. Door de aanleg van betere wegen hebben Q'ero vandaag veel meer contact met de stedelijke omgeving en reizen frequent naar Cusco of gaan er zelfs wonen (Wissler, 2010: 95).

Volgens Wissler (2010) bestaat Q'eros uit vijf gemeenschappen die op hun beurt nog zijn onderverdeeld in verschillende dorpen bestaande uit verscheidene families (97). Núñez del Prado (2005) heeft het echter over acht gemeenschappen die de Q'ero natie vormen die op het moment van zijn schrijven zo'n zesduizend leden zou omvatten (239). Hun gebied omvat de drie belangrijkste ecologische zones die elk zo'n veertig kilometer uit elkaar liggen. Hierdoor was er weinig nood om met anderen levensmiddelen uit te wisselen of zich verder weg te vestigen. De Q'ero werden bovendien niet onderworpen aan de hervormingen van de Spaanse kolonisten waardoor hun etnische afkomst nog onaangeroerd is gebleven en er enkel onderling nieuwe families werden gevormd (Wissler, 2010: 97-99). Ondanks meer migraties naar de stad en intensievere contacten met omliggende groepen, hebben ze hun etnische en culturele integriteit goed kunnen behouden, waaronder een nog steeds gedeelde kosmologie die ze steeds opnieuw creëren en versterken door hun rituele praktijken zoals bijvoorbeeld ceremonies

en liederen voor Pachamama en de apus ter bescherming van hun dieren (Wissler, 2010: 99).

Op 24 december 2008 stond te lezen in de Peruaanse krant *El Comercio* dat de Q'ero natie enkele dagen nadien tot cultureel patrimonium zou worden uitgeroepen. De Q'ero natie, zoals ze het noemen, wordt er beschreven als een belangrijke etnische Quechua groep die de oude Andes tradities in stand houdt en zijn etnische identiteit bewaarde doorheen de tijd en het cultureel erfgoed van het land verrijkt.

Volgens Polía (2000) refereert de term 'traditie' naar de overdracht van religieus erfgoed van persoon tot persoon en van generatie op generatie. Die traditie vereist voor alle traditionele culturen echter een voorgaande eerste overdracht van de goddelijke naar het menselijke. Met andere woorden, zo schrijft Polía, elke traditie veronderstelt een oorspronkelijke openbaring van een goddelijke entiteit of een culturele held (Polía, 2000: 47-48). Een goed voorbeeld daarvan is de oorsprongsmythe die we beschreven toen we in het vorige hoofdstuk de apus bespraken. De term 'traditioneel' verwijst in dit opzicht dan niet enkel naar historische vormen, maar evenzeer naar de kosmologie van culturen waarbij de mythische en religieuze dimensie niet wordt onderscheiden van de dagelijkse realiteit en activiteiten. Voor die culturen is volgens Polía 'traditioneel' een geschikte term (Polía, 2000: 48). In dit opzicht kunnen we de cultuur van de Q'ero 'traditioneel' noemen. Echter, schrijft Polía nog, het correcte gebruik van de term 'traditioneel' kan enkel indien de structuren, waarden en uitingen van de oorspronkelijke kosmologie van de desbetreffende cultuur niet zijn aangetast door processen van deculturalisatie waarbij de oorspronkelijke culturele identiteit zou vervagen of zelfs onherkenbaar zou worden (Polía, 2000: 49). Is de cultuur van de Q'ero dan nog 'traditioneel'? De Q'ero zijn lang onberoerd gebleven door hun relatieve onbereikbaarheid, maar heden is de communicatie en verplaatsing in en uit de gemeenschap meer dan normaal. Zijn onder invloed daarvan de 'tradities' vervaagd? Werd de oorspronkelijke kosmologie en bijhorende waarden en tradities behouden? Kan dat überhaupt? Of worden deze tradities net (her)uitgevonden? Moeten we de problematische termen 'traditie' en

‘traditioneel’ achterwege laten? Zolang ze worden gebruikt door de mensen blijven deze termen meer dan relevant.

Er heerst een heel romantisch beeld over de Q’ero in Cusco als de laatste bestaande Inca gemeenschap. Dit beeld heeft zijn oorsprong in het opgekomen ‘indigenismo’ of ‘incanismo’ (Wissler, 2010: 107-108). Meer over deze thema’s in het deel waar ik dieper inga op de invloed van toerisme en globalisering.

## **Sjamaan?**

‘Sjamaan’ is een term die zijn oorsprong kent in de Siberische traditie en verwijst naar een charismatische traditionele therapeut die zowel medische als profetische functies heeft. Het belangrijkste kenmerk van een sjamaan is de visionaire capaciteit, schrijft Polía (2000). Dit is het vermogen om een staat van bewustzijn te bereiken buiten de heersende wetten van tijd en ruimte die zorgen voor het zintuiglijke bewustzijn. Dit door middel van psychofysische technieken en/of de inname van psychoactieve substanties. Verder heeft een sjamaan ook de capaciteit om slechte geesten uit een persoon te verdrijven en kan hij/zij in visioenen in contact treden met goddelijke entiteiten (Polía, 2000: 53-54). De sjamaan vervult ook een priesterfunctie waarin rituelen worden uitgevoerd. Deze kenmerken komen voor in gelijk welke traditionele cultuur en daarom kunnen we volgens Polía de term ‘sjamaan’ ook toepassen op personen die gelijkaardige praktijken uitvoeren in de Andes (Polía, 2000: 54). Ik neem de term ‘sjamaan’ hier echter niet graag in de mond en preferer de termen ‘paqo’, ‘Q’ero’ of ‘curandero’ aangezien deze lokaal werden gebruikt en degenen op wie de term van toepassing is nooit ‘sjamaan’ werden genoemd door mijn informanten. ‘Sjamaan’ is een term die van buitenaf werd ingevoerd en vooral wordt gebruikt omdat hij tot de verbeelding spreekt bij toeristen. Ook is naar mijn ervaring de term ‘sjamaan’ meer voorkomend in het noorden van Peru, in het Amazonegebied, waar vooral bedoeld wordt op het aantrekken van toeristen voor ceremonies met de psychotropische plantendrank ayahuasca met een (al dan niet getrainde) ‘curandero’. De ‘sjamanen’ van de zuidelijke Andes gebruiken geen psychotrope stoffen (althans niet meer) om te ‘zien’, zo schrijft Hurtado en zo werd ook bevestigd door Juan. Hun

leerproces gebeurt vooral via dromen, alsook de ‘roeping’ om het leerproces te starten (Hurtado, 2000: 151).

Curandero, paqo, pampamesayoq, altomesayoq... zijn namen die refereren naar de verschillende capaciteiten of specialiteiten die de personen in kwestie bezitten. Zo schrijft Contreras Hernández dat een ‘paqo’ naast genezingen en het lezen van coca –wat als zijn specialiteit wordt beschouwd– ook despachos (de ceremoniële bundel) kan klaarmaken voor een pago. Een curandero bijvoorbeeld kan zoiets niet en beperkt zich tot genezingen met tastbare dingen, zoals plantenextracten, en af en toe het lezen van coca. Hoewel de curanderos vaak ook paqo worden genoemd, zijn ze dat eigenlijk niet (Contreras Hernández, 1985: 125-126). Gabriel en Juan vertellen me over het verdwijnen van de altomesayoq:

Gabriel: “Binnen de categorisering, hebben de Q’ero niet de hoge categorie van het curandersimo bereikt. Waarom niet? Omdat de altomesayoq is verdwenen. De altomesayoq, kan je bijvoorbeeld vergelijken met de bisschop in de katholieke religie.”

Juan: “Die [de altomesayoq] bestaan nu niet meer.” [in Quechua tegen Gabriel:] “er is geen altomesayoq meer. Maar mama Simona was altomesayoq, ze is als een halve godin, alle Q’ero richten zich nog steeds tot haar.”

Gabriel “[de altomesayoq] is verdwenen, waarom is hij verdwenen, omdat de meerderheid Evangelisch zijn geworden.”

Juan: “Hmm” [knikt instemmend]

De algemene term voor de specialist die rituelen zoals pagos uitvoert is ‘paqo’. De term krijgt een bijvoegsel naargelang de functie die de paqo uitvoert (Marzal, 2005: 152) en zijn rang in de hiërarchie, zo is een ‘Kuraq Paqo’ een ‘grote meester’ (Núñez del Prado, 2005: 242). Over het algemeen zijn er twee soorten paqos: de ‘pampamesayoq’ en ‘altomesayoq’. De eerste is een beoefenaar van rituelen, de tweede staat daarnaast ook in contact met de bovennatuurlijke wezens. ‘Mesayoq’ is de benaming voor degene die een teken heeft ontvangen van een bovennatuurlijke entiteit. Deze



twee types paqos kunnen op hun beurt nog worden onderverdeeld, bijvoorbeeld naar gelang het soort lichamelijke ervaring dat ze meemaakten met een bovennatuurlijke entiteit (Núñez del Prado, 2005: 246-247).

In een later gesprek met Gabriel wordt het onderscheid tussen pampamesayoq en altomesayoq nog verduidelijkt.

“De altomesayoq werd geraakt door een bliksem, maar overleeft. De uitverkorene ontwaakt met zijn talenten en krachten. Er is een andere altomesayoq nodig om zijn geest te openen, als wijze van initiatie. Altomesayoq krijgen heel veel respect en geloofwaardigheid van mensen, het zijn ‘speciale wezens’. Na de initiatie worden de talenten verder ontwikkeld om vervolgens ‘amauta’ te worden, meester van de meesters, die geneest en nieuwelingen onderwijst. Een altomesayoq heeft grotere krachten dan de pampamesayoq, hij kan immers ook contact maken met de bovenwereld, en niet enkel met de aardse wereld. De pampamesayoq leert alles eerder via overlevering van ouders of grootouders en komt dus van kindsbeen af reeds in contact met het werk van de pampamesayoq. Q’ero zijn pampamesayoq, de altomesayoq van de Q’ero gemeenschap zijn immers allemaal al overleden. Wellicht zijn er wel mensen die geraakt zijn door bliksem, maar er is niemand meer die hen kan initiëren. Bovendien zijn de meesten christenen geworden die vooral geloven in Christus en geen ander geloof toelaten, zo ook niet de Andesreligie. Dit is anders bij het katholicisme die wel toelaat om bijvoorbeeld te geloven in de apus. In andere gemeenschappen zijn er volgens mij wel degelijk nog altomesayoq te vinden.”

Zo schreef ook polía (2000) dat in de Andes rond Cusco, van alle personen die traditionele geneeskunde uitoefenen, de altomesayoq de hoogste graad is. Deze hebben direct contact met de ‘apus’, de besneeuwde toppen en tevens de hoogste godheden. De communicatie met de apu gebeurt via droomvisioenen of via een nachtelijke evocatie waarin de apu de altomesayoq toespreekt (Polía, 2000: 76). Hij is de bemiddelaar tussen de mensen en de voorouderlijke goden. Voorspellingen doet hij aan de hand van het

lezen van cocabladeren. De cocabladeren dienen niet enkel om het verleden en de toekomst te verkennen, maar ook om de oorzaken van ziekte te achterhalen en de geschikte behandeling te vinden (Hurtado, 2000: 147).

De bovennatuurlijke kracht heeft de altomesayoq ook volgens Hurtado (2000) en Polía (2000) te danken aan zijn initiatie die plaatsvindt door een blikseminslag. Door die goddelijke bliksem wordt de altomesayoq in wording in twee delen gesplitst, welke elkaar daarna weer ontmoeten en terug één persoon vormen. De altomesayoq wordt als het ware gedood door de bliksem en nadien terug herboren. Daarmee bekomt hij zijn wijsheid: zelfkennis en de vereniging van alle contrasterende elementen in de menselijke natuur. Sommigen beweren dat de bliksem drie keer inslaat: eerst splitst hij de persoon in twee, nadien leren de twee delen elkaar kennen, waarna ze door de derde blikseminslag worden verenigd (Hurtado, 2000: 147-148; Polía, 2000: 76). Het is een apu die de uitverkorene nieuw leven inblaast. De initiatie tot altomesayoq, dienaar van de apus, is dus het gevolg van een bovennatuurlijke keuze, gevolgd door een leerproces en initiatierituelen zoals rituele baden (Sendón, 2008: 4). Gabriel vertelt me wat hij weet over de initiatie:

Gabriel: “Elke meester heeft zijn eigen manier van werken, maar ze doen het wel allemaal met dezelfde intentie. Ze variëren in de dingen die ze gebruiken. Het studeren duurt, geloof ik, ongeveer een jaar, maar niet op de universiteit. Je moet een meester zoeken en die zal je beetje bij beetje instrueren. Ze zeggen dat het hoofd zich beetje bij beetje opent tot het zich helemaal opent. En dan kan je zo’n dingen doen als coca lezen, zo vanzelfsprekend zoals je een boek zou lezen.”

Ik: “Één jaar zeg je?”

Gabriel: “Ja ongeveer één jaar. Het kan ook minder zijn, maar hij [je meester] moet zeggen ‘je bent er klaar voor’. Maar die man bevindt zich niet in de stad, hij woont op het platteland. Maar je gaat niet bij hem gaan wonen, hij zegt je ‘die dag kom je en die dag kom je’

en hij doet de rituelen, puur rituelen. Maar jij bent niet de enige, er zijn er heel veel, jij bent niet de enige leerling, er zijn er tamelijk wat.”

Op een bepaald moment vraag ik aan Juan “hoe heb je dit allemaal geleerd?”. Hij vertelt:

“Mijn grootvader was altijd altomesayoq, hij praatte met de geesten, ik zag altijd wat hij deed en van hem kreeg ik een steen die ik normaal altijd bij me heb. Er zijn altomesayoq en pampamesayoq, nu zijn er geen altomesayoq meer, enkel pampamesayoq, zoals ik, wij praten niet met de geesten. Mijn vader was ook pampamesayoq, van hem heb ik ook geleerd. Ik zag het allemaal van als ik kind was. Op een dag namen ze me mee om me te dopen in een meer bij Ausangate. Wat was het water koud! Oooh! Vanaf dan heb ik meer geleerd zoals coca lezen, ceremonies doen.”

Ik vraag me af of er ook vrouwen zijn die deze dingen doen. “Meestal zijn het mannen, maar er zijn ook vrouwen, maar slechts twee of drie, heel weinig”, verheldert Juan. “Het zou interessant zijn dat jij meer leert, zodat je het kan gebruiken in België bij bevallingen”, voegt hij er nog aan toe. Hieruit blijkt reeds dat paqos of Q’ero hun kennis niet (langer) voor zich willen houden, maar denken dat de toepassing ervan ook zijn nut kan hebben in de rest van de wereld. Hierover verder meer.

#### 4. Mijn pago a la tierra

De enige ‘pago a la tierra’ die ik zelf al had meegemaakt was enkele weken voordien wanneer ik de dochter van mijn gastzus vergezelde op een schooluitstap naar Sacsayhuamán, een archeologische site van de Inca’s boven op een berg in Cusco en tevens een heilige plaats. Daar werd voor de meisjes van de lagere graad een pago a la tierra uitgevoerd. Ook de kleine offers voor Pachamama in en rond het huis die mijn gastfamilie brengt op 1 augustus –en meestal bestonden uit confetti, een scheutje alcohol, wierrook en het begraven van wat geld in de tuin– waren al een kennismaking met de gebruiken rond dankbaarheid voor Pachamama.

Augustus is de maand van Pachamama, daarin wordt ze extra bedankt voor alles wat ze de mensen biedt. Voor Juan is dit dan ook een drukke periode. Die dag had hij om 5u ’s ochtends een afspraak met een vrouw voor een persoonlijke ‘pago’. Tegen 11u belt hij me –hij heeft een gsm, maar in zijn dorp heeft hij geen ontvangst en is dus enkel bereikbaar als hij naar de stad komt of onderweg is–, we zien elkaar binnen een kwartier aan de overdekte markt van San Pedro in Cusco. Als ik aankom zwaait hij al van in de verte met een grote glimlach. Bovenop zijn ‘chullo’ draagt hij nog een hoed. We groeten elkaar met een omhelzing. Met grote en snelle passen gaat hij me voor richting een winkel met opschrift ‘medicina andina’ in een straatje vlakbij. Onderweg schudt hij de hand met wat ik vermoed een andere paqo te zijn. Het winkeltje is klein en er zijn nog mensen, maar Juan wringt zich naar de toonbank. We kopen er een pakket gewikkeld in papier en een flesje ‘oportó’ (porto). Cocabladeren hoeven we niet te kopen want die hebben we nog van de ‘lezing’ de dag voordien en het is mogelijk om die opnieuw te gebruiken. Op de markt kopen we nog twee witte bloemen en één rode. Juan wordt aangesproken door een vrouw: “hoeveel vraag je voor een genezing?”. Waarop Juan vriendelijk antwoordt “ik heb geen tarief mevrouw, je geeft wat je wil”. Later vraag ik hem hoe dat ‘genezen’ precies in zijn werk gaat. Afhankelijk van wat er genezen moet worden kan het gaan van een ceremonie tot het gebruik van plantmedicijnen of baden in water met bepaalde bloemen. Op de vraag hoe mensen hem op straat herkennen als paqo zegt hij

“gewoon zo, van uitzicht”, terwijl hij teken doet alsof het staat af te lezen op zijn gezicht.

Met alle spullen in Juan’s rugzak nemen we een busje (ook wel ‘combi’ genoemd, zo heb je een idee van de grootte van zo’n ding) richting Sacsayhuamán. We stappen uit aan de eindhalte, voorbij de plaats van de betalende ingang van de archeologische site. Van daaruit gaan we te voet verder. We gaan een bosje met hoge bomen in, de grond ligt vol gedroogde bladeren. We zoeken er een goed plekje, zonder wind, rustig en stil. Er zijn geen andere mensen te horen of te zien. Hij vraagt me of ik een ‘chullo’ wil opzetten, hij heeft er nog één in zijn rugzak zitten. Wanneer ik hem opzet moet hij wat lachen en zegt “het staat je goed”. “Waarom draag je die chullo”, vraag ik hem. “Het is deel van onze cultuur, sinds kindsbeen af doen we dat al, we hebben hem altijd op”.

Terwijl ik mijn voice recorder installeer en mijn fototoestel in de aanslag neem, brengt Juan alles in gereedheid: hij legt zijn doek (dezelfde als tijdens de coca lectuur) op de grond, hij legt er de bloemen op, de porto zet hij in de verste rechter hoek en neemt het zakje cocabladeren en het gekochte pakket in de hand. Hij stelt zich recht en wijst me om rechts van hem op de grond te gaan zitten. “Nu gaan we het [pakketje en coca] kracht geven”, zegt hij. Hij houdt het voor zich uit en begint in Quechua te praten. Naast het vernoemen van mijn naam lijkt het alsof hij allerlei bergen en heilige plaatsen begint op te noemen. Dit zijn de apus die hij aanspreekt. Het is alsof hij een ‘gebed’ aanheft tot Pachamama en de apus, maar hij noch anderen heb ik ooit ‘bidden’ of ‘gebed’ horen noemen.

Het pakket legt hij naast zich en opent het. Het bevat allerlei kleinere ‘pakketjes’ –allen ingepakt in krantenpapier of kladpapier, het lijken wel stukken van een schoolschrift–, wat losse maïs en rozijnen, koekjes, watten... Het lijkt wel een verrassingspakket. Er zit ook een dichtgevouwen papier in, hij vouwt het open op het doek en plooit het op een bepaalde manier: in het midden een vierhoek verwijzend naar de vier hoeken van Tahuantinsuyo, het rijk van de Inca’s, en rondom vier driehoeken om het nadien makkelijk te kunnen dichtvouwen. De cocabladeren strooit hij uit bovenaan op het doek. Hij maakt een tiental trio’s van cocabladeren klaar, dit zijn ‘k’intu’, ze stellen de drie werelden van de Andes kosmologie voor: onder-, midden- en bovenwereld. Daarvoor worden de mooiste

blaadjes uitgekozen uit de hoop. Hij geeft me een ‘k’intu’, die moet ik op het einde zelf ‘inblazen’ terwijl ik me richt tot de apus en pachamama met mijn verzoek. Het aanroepen van Pachamama en apus door het blazen op de k’intu noemt men ‘pukuy’ en geeft de relatie weer tussen een individu en de spirituele wezens in zijn natuurlijke omgeving. Bij pukuy worden zowel de Aarde op zich als verschillende plaatsen op Aarde aanroepen; zowel dichte als verderaf gelegen plaatsen (Allen, 1981: 163).

De blaadjes van de bloemen schikt Juan langs de rand van de vierhoek: rood bovenaan, wit onderaan; de rode bloemblaadjes zijn voor de apus, de witte voor pachamama. Nu kunnen we echt beginnen. De eerste k’intu is voor mijn gezondheid, beslist Juan. Hij houdt de drie cocabladeren in waaiervorm met beide handen vast. Opnieuw spreekt hij tot de apus en huacas (heilige plaatsen) en noemt er verschillende (Ausangate, Sacsayhuamán...). Hij praat in Quechua met af en toe een Spaans woord, waardoor ik niet specifiek begrijp wat hij zegt of verzoekt, maar vang enkel de namen op. Wat me opvalt is dat hij ook God aanroept. Afsluiten doet hij met op de k’intu te blazen en schikt ze dan binnen de vierhoek afgebakend door de bloemblaadjes. Daarna volgen op dezelfde manier nog k’intus voor mijn werk, mijn studie, mijn reis, mijn moeder en vader, broer en zus (en hun partner), mijn vrienden in België, mijn gastfamilie in Cusco, voor een betere wereld. De thema’s zijn een mengeling van zijn suggesties en mijn keuzes. Bij elke k’intu spreekt hij vaak meerdere minuten, twee of drie, soms ook minder. Steeds vraagt hij uitdrukkelijk de naam van de persoon/personen voor wie de k’intu is bedoeld, alsook de geboorteplaats (waarbij België specifiek genoeg is). Deze namen vermeldt hij vervolgens wanneer hij de apus aanspreekt.

Tenslotte is het aan mij om de laatste k’intu te ‘offereren’. Ik vraag of dat in mijn eigen taal mag: “Ja, ik spreek in Quechua, soms wat in Spaans, ze [de apus en pachamama] begrijpen alles, dus [het gaat beter] in de taal die je goed spreekt”. Wat onzeker begin ik een heel betoog waarin ik onder andere mijn familie en vrienden bedankt, ook de natuur want zonder natuur zijn we niets. Ik betrap mezelf erop dat ik wat in cirkels praat, maar ik ben dan ook geen geboren redenaar die uit het niets een gestructureerde speech uit haar mouw slaat. Het voelt wat vreemd om een onzichtbaar publiek aan te spreken en ook



Juan brengt alles in gereedheid



Juan offert de eerste k'intu

wat onwennig denkende dat Juan wellicht diepzinnigere taal gebruikt dan wat op dat moment in mij opkomt. Maar ik bemoedig mezelf met het idee dat de intentie het belangrijkste is. Mijn k'antu legt hij bovenop de anderen.

Na de cocabladeren is het nu tijd om de rest van de 'despacho' –want zo noemt hij de ceremoniële bundel, het 'pakket' dat we kochten– aan de offertafel, of 'mesa', toe te voegen. De basis waarop het offer wordt gebracht, wordt 'mesa' genoemd, wat letterlijk 'tafel' betekent als we het vertalen vanuit het Spaans. Elke plaats in de Andes heeft andere gewoonten en gebruiken om ceremonies uit te voeren en bovendien heeft elke paqo zijn eigen manier om zijn 'mesa' voor te bereiden. Die 'mesa' is het geheel van voorwerpen, benodigdheden en offers bestemd voor de voorouderlijke godheden en meestal tentoongespreid op een deken, kleed of poncho uitgespreid op de grond (Hurtado, 2000: 137, 138), zoals de doek die Juan steeds gebruikt. Elke paqo heeft zijn eigen mesa die uit verschillende onderdelen kan bestaan. Gose (1994) geeft aan dat in Quechua de letter 'i' en 'e' ergens tussenbeide worden uitgesproken en het woord 'mesa' bijgevolg twee betekenissen kan hebben. Als 'mesa' (tafel) waarbij het doek het oppervlak vormt voor het offer, zijnde de maaltijd voor Pachamama en apus en dus duidelijk verwijst naar consumeren. Terwijl bij 'misa' (mis) dit consumeren eerder wordt onderscheiden als symbolisch offer, en een christelijke verwijzing verkrijgt. Bijgevolg verwijst 'mesa' tegelijk naar de actieve en objectieve kant van het ritueel (Gose, 1994: 197).

Stuk voor stuk opent Juan de verpakkingen en schikt de inhoud bovenop de geofferde cocabladeren. Er zijn koekjes, rozijnen, maïs, witte en rietsuiker, cocazaadjes, kikkererwten, quinoa en andere lokale gewassen, een plant uit Arequipa (een stad in het zuiden van Peru), een soort witte bonen, iets wat ik vermoed een stuk van de hoof van een lama of alpaca te zijn en bolvormige snoepjes in allerlei kleuren. Ook kleine figuurtjes (het lijken wel snoepjes) die voorspoed symboliseren op verschillende vlakken: een huis, een auto, een hartje dat staat voor liefde, een ster –want wanneer we geboren worden zijn we steeds verlicht door de sterren, zo zegt Juan–, een vrouwenfiguur. Verder zijn er nog gekleurde draadjes die de regenboog voorstellen en goud- en zilverkleurige staafjes die rijkdom representeren. Sommige pakjes die Juan opent, vouwt hij meteen



terug dicht en zegt “esto no entra”, [dit gaat er niet in]. Niet alles wat de gekochte despacho bevat mag zomaar worden geofferd. Zo gaan bijvoorbeeld rijst en een schelp er niet in, ik vermoed omdat het geen dingen van deze streek zijn. Ook een grijs metalen kruisje mag er niet bij: “christus werd opgehangen aan het kruis, nietwaar? Het kruis mag er niet bij, brengt ongeluk”, zo verklaart Juan.

Het is enorm stil in het bosje, ik kijk heel nieuwsgierig naar alles wat hij doet en zeg weinig, ik wil geen storend element zijn want het voelt aan alsof de stilte alles kracht bijzet. Toch vraag ik af en toe iets, vooral “wat is dat”, zijn antwoorden zijn vriendelijk, maar beknopt.

Uiteindelijk worden de randen van de vierhoek als een kader bedekt met watten die hij vervolgens bestrooit met kleurrijke confetti. Het eindresultaat is prachtig, een waar kunstwerk van de hand van een ceremonieel kunstenaar. Hij opent de porto en elk van de vier hoeken krijgt een scheutje. Als laatste legt hij nog twee briefjes papieren nepegeld bovenop het geheel. Hij vouwt het mooi dicht en als een geschenkje knoopt hij het dicht met wit en gele draad. Hij wikkelt het in zijn doek en we zijn klaar voor de laatste stap: de verbranding. Af en toe duurt het wat langer vooraleer hij het juiste Spaanse woord vindt: “Nu gaan we... hoe heet het... gaan we het verbranden”.

We ruimen alles mooi op en wandelen nog wat hogerop, Juan weet de perfecte plaats om de bundel te verbranden. “Voel je iets speciaals terwijl je zo’n ceremonies doet?”, vraag ik benieuwd. “Ja, soms voel ik iets zoals ‘tissssk’ [doet een beweging alsof hij een schok krijgt]”. “Zoals elektriciteit?”, probeer ik me in te beelden. “Ja, zoals elektriciteit in je lichaam. En soms begin ik ook heel erg te zweten”, vult hij aan. Onderweg raapt hij wat droge boomschors op. Hij wijst naar een besneeuwde bergtop in de verte: “kijk, dat is apu Ausangate”. We komen in een meer open, heuvel- en rotsachtige omgeving zonder bomen, enkel stenen en droge planten en struikjes. Verderop zijn wat mensen te zien, enkelen te paard. Hier worden vaker offers verbrand zo te zien aan de overgebleven roetvlekken in het landschap. In de schaduw van een rotsblok maakt Juan een cirkeltje van stenen. Daarbinnen bereidt hij het vuur voor: papier (de verpakking van de despacho), droge schors en wat takjes. Hij neemt de bundel in zijn handen, richt zich naar Ausangate en spreekt



Bovenop de geofferde k'intus schikt Juan de inhoud van de despacho



De 'pago', een waar kunstwerk

nogmaals pachamama en de apus toe. “Ahora te voy a frotar” [nu ga ik je ermee ‘inwrijven’]. Hij komt naar me toe en strijkt met de bundel over mijn lichaam, van boven naar beneden, vooraan, achteraan en opzij. Daarna vraagt hij me er drie keer op te blazen. Hij legt de bundel bovenop de ‘brandstapel’ en rinkelt erboven met een belletje om de geesten van de apus op te roepen terwijl hij nog wat zegt in Quechua. Door de wind duurt het even om met een lucifer het vuur aan te steken, maar dan gaat het verbranden heel snel. De hele bundel lijkt te smelten in het vuur. Wanneer nagenoeg alles tot as is geworden, is het tijd om met de rest van het flesje porto het vuur te doven. “Sluit je ogen”, zegt Juan voordat hij de porto over het smeulende vuur giet. “De geesten van de apus zijn hier ook aanwezig, wij zien ze natuurlijk niet, maar ze zijn er wel en nemen de rook van het vuur op. Daarom moet je je ogen sluiten als het wordt gedooft”, legt Juan me uit als ik vraag waarom.



Juan rinkelt de bel boven de pago die op de brandstapel ligt, terwijl hij de apus aanroept

“Klaar! We hebben gedaan”, zegt hij opgetogen na de ceremonie, die alles bij elkaar, van bij de inkopen op de markt tot ons gesprekje op de terugweg, zo’n drie uur duurde. Ik geef hem wat geld voor de ceremonie van vandaag en de voorbije coca lezing. Ik had voordien al eens gepolst hoeveel hij normaal vraagt voor zijn werk. Zijn antwoord:

“Me pueden pagar a la voluntad, no tengo precios fijos. Hay otros que tienen precios fijos, pero piden mucho, hacen un negocio de eso; eso no hago, a la voluntad me conviene y también a los apus, pachamama, no quieren que ganas mucho dinero con eso, porque así no funciona.” [ze kunnen me betalen wat ze willen, ik heb geen vaste prijzen. Er zijn andere (paqos) die wel vaste prijzen hebben, maar zij vragen veel, ze maken er een handel van. Dat doe ik niet, een vrije bijdrage is goed voor mij en ook voor de apus en pachamama, die willen niet dat je veel geld verdient met dit, want zo werkt het niet].

Ik had Gabriel de dag voordien om raad gevraagd hoeveel ik hem moest geven, want daar had ik geen idee van en Juan heeft geen tarief. “Normaal betaal je het materiaal en nog iets extra”, meent Gabriel, “ik zou hem iets van 50 Soles geven”. Is het onethisch of onjuist om voor onderzoek geld te betalen? In dit geval ben ik niet de observeerder die los staat van wat er gebeurt, maar een ‘klant’ die gebruik wil maken van Juan’s diensten, het is immers zijn broodwinning. In een boek dat ik onlangs las van Raquel Romberg (2009) over divinatie in Puerto Rico verantwoordt de auteur op een mooie wijze waarom ze bereid was soms te betalen voor eigen consultaties: “reciprocity of some kind must operate as much in magic and healing as is fieldwork relations” (126). Ook in mijn geval leek het me logisch dat ik zou betalen voor de diensten van Juan. Het zou getuigen van weinig respect als ik zou weigeren te betalen en de reciprociteit die tussen mensen en de godheden heerst niet ook zou verder zetten in relaties tussen mensen onderling.

In mijn gastgezin vertel ik over de Q’ero die ik ontmoette. Catarina, een jonge vrouw die al sinds ze kind was bij de familie

woont en als deel van de familie wordt beschouwd maar vooral huishoudelijke taken uitvoert, haalde herinneringen op over haar kindertijd waar ze tijdens een pago stil moesten zijn en de ceremonie volgen en nadien om vijf uur 's ochtends hun voeten, benen en armen moesten wassen met ijsig koud water dat van de besneeuwde bergtoppen kwam om zich te reinigen. Ze was meteen geïnteresseerd om Juan te contacteren om een pago uit te voeren in het huis dat ze aan het bouwen is in het dorp waar ze oorspronkelijk vandaan komt. Er zijn wat problemen en vertragingen bij het bouwen en velen hadden haar al aangeraden dat een pago noodzakelijk is. Een andere Q'ero die ze had gevraagd om in het huis van het gastgezin een ceremonie te doen voor de kleine verbouwingen die momenteel plaatsvinden, zou 100 Soles aanrekenen, zonder de benodigdheden. Dat vond ze terecht te duur. Velen willen er geld uit slaan en doen het bovendien gehaast om nog meer afspraken te kunnen afhandelen, zo vertelt ze. Vandaar haar verwondering dat Juan geen vaste prijs vraagt.

### **Offers brengen**

Offers omvatten meestal voedingsmiddelen om de eetlust en andere driften van Pachamama en de apus te bedaren (Lorente Fernández, 2010: 166). De apus zijn afhankelijk van de mens om hun honger te stillen en omgekeerd zijn de mensen afhankelijk van de apus voor een goede oogst, geluk, succes in de studies, een goede gezondheid, veilige reizen en meer dingen uit het dagelijkse leven. In februari en augustus, respectievelijk in het droge en regenseizoen, 'opent' de aarde zich en worden offers om eventuele schulden te 'betalen' makkelijker geaccepteerd door Pachamama en de apus (Lorente Fernández, 2010: 167; Isbell, 1978: 164). Bij offers kan alles worden teruggebracht op één centrale concept, namelijk vruchtbaarheid. Tijdens rituelen wordt deze vruchtbaarheid symbolisch weergegeven door de vereniging van vrouwelijke en mannelijke elementen, respectievelijk Pachamama en de berggoden, om bijvoorbeeld een overvloedige oogst te verkrijgen door vruchtbare gronden (Isbell, 1978: 164).

De offers krijgen gewoonlijk de naam 'despacho', 'alcanzo' of 'pago', waarbij de eerste twee verwijzen naar het sturen van iets

rechtstreeks naar de godheid zelf of naar de plaats waar die verblijft. ‘Pago’ verwijst eerder naar de logica van offeren, waarbij iets wordt gegeven aan de godheden om nadien in ruil diensten of goederen van hen te ontvangen (Lorente Fernández, 2010: 167). Tijdens mijn veldwerk kwam de term ‘pago’ of ‘pago a la tierra’ naar voor om de ceremonie zelf te benoemen en de term ‘despacho’ voor het pakket dat nodig was om de pago uit te voeren. Dat is de reden waarom ik enkel deze termen gebruik in het verloop van mijn schrijven.

Er zijn verschillende algemene redenen om een ‘pago a la tierra’ uit te voeren, zoals het verzekeren van een goede oogst, het behoeden van vee, het beschermen van de gezondheid en het behouden van de woonst. Het is echter vereist om minstens één pago per jaar te verrichten voor pachamama en de apus. Deze pago heeft meestal geen specifieke intentie maar is eerder een algemene dankbetuiging en gebeurt gebruikelijk in de maand augustus. Zoals boven beschreven neemt men immers aan dat in deze maand pachamama en de apus meer openstaan voor offers daar in augustus de godheden ‘hongeriger’ zouden zijn. Pagos met een specifieke reden gebeuren bijvoorbeeld bij ziekte, het verlies van vee of bij de bouw van een huis (Contreras Hernández, 1985: 96-100). Op het vlak van landbouw zorgen offers zorgt niet rechtstreeks voor een grotere vruchtbaarheid of bloei van de akkers, maar het aanroept de krachten van de bergen, niet om ze te sturen, maar eerder om ze te ervaren, meent Taussig (1980). Bijgevolg is de uitwisseling met de geesten van de natuur in plaats van een middel eerder “a tautology and an end in itself, renewing the important meanings that ritual makes visible”, schrijft Taussig (1980: 157-158).

Het verkregen pakket van een pago –wat Juan gewoonweg ‘el pago’ noemde– is als het ware een volledig maal voor de godheden, voorzien van voorgerecht, hoofdgerecht en dessert, zo beschrijft Lorente Fernández (2010: 168). De kleurrijke confetti maakt van de pago een collectief feest zodat Pachamama en de apus blij worden gemaakt met de aangebrachte maaltijd, zo verklaarde een informant aan Lorente Fernández (2010: 175). Slechts af en toe worden oneetbare voorwerpen toegevoegd wanneer de specifieke situatie van de cliënt daarom vraagt. De rol van de pago bestaat er dan in om de juiste ingrediënten te gebruiken voor het samenstellen van de pago zodat de godheden gunstig worden gestemd en het offer

beantwoorden met de verzochte tegengiften (Lorente Fernández, 2010: 168). Zo bleek ook uit de keuze die Juan maakte om bepaalde voorwerpen die de gekochte despacho bevatten niet toe te voegen aan het offer. In zijn artikel maakt Lorente Fernández (2010) een korte opsomming van de verschillende stappen voor het uitvoeren van een pago (168). Dit is echter slechts een leidraad want anders dan de procedure van Juan, beschrijft Lorente Fernández bijvoorbeeld dat de k'intus als laatste worden geofferd bovenop reeds neergelegde snoepjes, tinnen figuurtjes, een lamafetus, lamavet en dergelijk. De specifieke volgorde van wat wanneer wordt aangebracht kan dus variëren. Elke paqo heeft immers zijn eigen manier voor het uitvoeren van pagos, zoals ook Gabriel vertelde dat iedere paqo zijn eigen manier heeft om pagos uit te voeren. Die kunnen op hun beurt wat verschillen naar gelang het doel van de pago, maar de grote stappen blijven dezelfde. Ook wordt bij de pago die Lorente Fernández beschrijft bij elke k'intu één apu aanroepen en verbonden met één verzoek van de cliënt (170). Juan houdt het eveneens bij één verzoek per k'intu, maar aanroept telkens meerdere apus.

Het cijfer drie blijkt een belangrijk getal te zijn in de Quechua kosmologie. Zo bestaat een k'intu uit drie minutieus uitgekozen cocabladeren die volgens Juan de drie werelden voorstellen. Meestal wordt ook drie keer geblazen op de te offeren k'intus. Volgens Lorente Fernández worden in het getal drie de apus, de cliënt en het verzoek samengebracht (2010: 182). Ook het getal vier heeft zijn relevantie, zoals de vierhoekige vorm van de doek en het papier waarop het offer gebeurt. Ze verwijzen naar de vier richtingen van de wereld, meer bepaald van Tahuantinsuyo, het Incarijk, zo verduidelijkte Juan (Lorente Fernández, 2010: 184).

Op het einde van de pago vraagt de paqo om op het pakket te blazen, hierdoor zorgt de cliënt ervoor dat het 'zijn/haar' pakket wordt zodat de apus weten van wie de pago komt (Lorente Fernández, 2010: 181). Het verbranden van het pakket dient om het offer via de rook tot bij de goddelijke entiteiten te brengen (Lorente Fernández, 2010: 168). Dit is de reden waarom Juan verzocht om mijn ogen te sluiten en zei "los espíritus estan tomando el humo" [de geesten zijn de rook aan het opnemen]. Blijkt dus dat het enkel de paqo is toegelaten om de aanwezige apus te zien 'eten'.

## Religieus syncretisme

Juan is katholiek. Ik vraag hem wat naïef of het niet moeilijk is om die religie te combineren met ‘la religion andina’, de Andesreligie. “Nee, het is nagenoeg hetzelfde”, stelt hij eenvoudigweg. Het ene loopt vloeiend over in het andere. Zo blijkt ook uit de ceremonies waar hij moeiteloos Pachamama, apus en God bij elkaar noemt.

Er is niet altijd een duidelijk onderscheid te maken tussen het geloof en de praktijken van het katholicisme en die van voor de komst van de Spanjaarden. Het is eerder een syncretisch geheel geworden, althans zo blijkt in rituelen waarbij het niet duidelijk is waar het ene begint en het andere eindigt (Contreras Hernández, 1985: 93). De cultuur van de veroveraar en de inheemse cultuur zijn versmolten tot een structuur vol tegenstellingen dat een dynamisch proces met zich meebrengt vol reflectie, vergelijking en creatie voor het combineren van verschillende levensbeschouwelijke visies (Taussig, 1980: 156). Het religieus syncretisme in de Andes moeten we volgens Estermann (1998) zien als een synthese en niet als twee losstaande onverenigbare opvattingen. In de huidige Andesreligie werden lokale Andes elementen christelijk gemaakt en omgekeerd werden ook christelijke elementen meer eigen gemaakt (1). Afhankelijk van hoe men zich uitdrukt kan men spreken van ofwel een overleving van elementen uit de oorspronkelijke Andesreligie in het nieuwe, wezenlijk katholieke systeem, ofwel eerder een christelijke re-interpretatie van de oude rituelen (Marzal, 2005: 151). We moeten wellicht uitgaan van beide. Het integreren van het Christendom is echter geen makkelijk en coherent proces geweest zonder tegenspraak, het blijven immers twee verschillende opvattingen over de wereld (Estermann, 1998: 18). In een religieuze opvatting over het leven en de wereld worden bepaalde noden en existentiële problemen geïntegreerd die liggen ingebed in een geheel van waarden en opvattingen, kortom het wereldbeeld. Hoewel het christendom werd opgedrongen, werd er weinig veranderd op het niveau van het wereldbeeld dat aan de basis lag van de oorspronkelijke Andesreligie of de religie van het Incatijdperk (Estermann, 1998: 2).

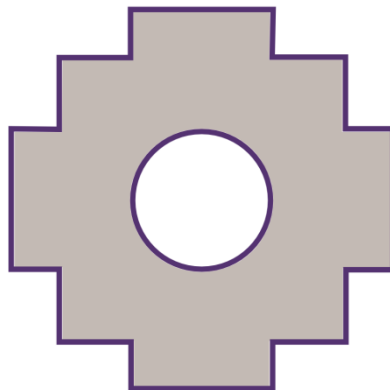
In Quechua bestaat er geen specifiek woord voor God, ze gebruiken het Spaanse ‘Dios’ en verbinden het met een andere titel,



zoals ‘Taytacha’ (papa). God wordt niet zoals in het christendom gepercipieerd als een entiteit die buiten alle relaties staat en buiten het universum wordt geplaatst. Integendeel, God is alles en is in alles (Estermann, 1998: 6). Toch is de Quechua God heel gelijkaardig aan de katholieke God, meent Marzal (2005), hoewel hij beschouwd wordt als de schepper van de wereld en de mens, is het vooral een God voor het hier en nu (144). Estermann echter beweert dat God bij de Quechua niet gezien wordt als de schepper van het universum, dat bovendien volgens de mensen in de Andes al altijd heeft bestaan en niet uit het niets werd geschapen, maar uit chaos. God is dan de schepper van natuurlijke en ethische orde in het universum. Vandaar de benaming Taytacha, God is als een vader die zijn kinderen beschermt en vergezelt (Estermann, 1998: 6).

Jezus manifesteert zich in de Andesreligie op verschillende manieren, zoals Heer van de Mirakels, Heer van Qoyllurit’i... Elke van deze Christussen bekleedt een eigenschap van de universele Christus. Die wordt ook vaak geassocieerd met Inkari, een mythische Incafiguur die vluchtte voor de Spanjaarden en nog steeds in de jungle zou leven en op een dag zal terugkeren en het Incarijk zal heropbouwen. Het kruis als symbool is als een manifestatie van Jezus en is als een brug die de verschillende werelden met elkaar verbindt (Estermann, 1998: 7-8). Volgens Isbell (1978) staat het kruis symbool voor dood of voor de voorouders en is een icoon voor de berggoden. Het kruis staat dan symbool voor vruchtbaarheid en overvloed. Het zou bovendien de mensen die deelnemen aan rituelen attent maken op de heiligheid en ernst van het te voltrekken ritueel (Isbell, 1978: 138). Estermann daarentegen meent dat het kruis niet echt een symbool van dood is, maar eerder van een bloeiend leven (1998: 8). Echter, Juan voegde het kruisje dat in het gekochte pakket lag voor de pago niet toe aan het offer en gaf als reden “christus is gestorven aan het kruis, dus dat is niet goed”. Zou het kruis toch eerder met dood en negatieve invloeden worden geassocieerd? Wat dan met het verbinden van de verschillende werelden? Estermann beschrijft dat het kruis ‘chakana’ wordt genoemd, Quechua voor brug, maar het is mogelijk dat hier een onderscheid moet worden gemaakt tussen het christelijke kruis en het ‘kruis’ van de Inca’s. Volgens mijn ervaring wordt het Inca kruis ‘chakana’ genoemd en stelt het de Inca kosmologie voor: de vier richtingen van

Tahuantinsuyo (de vier richtingen van het 'kruis') met Cusco centraal (het gat in het midden). De trapjes van drie verwijzen naar de drie werelden, de drie dieren die de respectievelijke werelden representeren (slang, poema en condor) en drie geboden (lieg niet, steel niet, wees niet lui). Of anders geredeneerd, is het christelijke kruis net een voorbeeld van mythische resten in het christendom?



La chakana

Er wordt in Quechua met dezelfde woorden verwezen naar de eucharistie of christelijke misviering als naar het uitvoeren van een pago voor Pachamama en de apus. Een mis wordt immers ook uitgevoerd voor speciale gelegenheden en met een specifiek doel en er wordt ook gebeden voor goed geluk (Estermann, 1998: 17). Bij een studie van Allen (1981) over coca in een gemeenschap in de regio Paucartambo, refereerde de bevolking naar coca als brood of hostie, een duidelijke gelijkenis met het christelijke gemeenschapsritueel. Zo komen de mensen samen en kauwen coca met en voor elkaar in aanwezigheid van de godheden (166).

Sommige etnografen beweren dat Pachamama wordt geïdentificeerd met de Maagd Maria. Marzal (2005) benadrukt echter dat voor de grote meerderheid van de bevolking in de zuidelijke Andes deze bewering niet opgaat. Pachamama is immers de moeder aarde van de Andes en de Maagd Maria is een Heilige en de moeder van Jezus. Voor Pachamama worden pagos aangeboden en voor de Maagd worden feesten georganiseerd (150-151).

Q'ero namen de jaarlijkse pelgrimstocht naar Qoyllurit'i (waarover later meer), alsook de bijhorende katholieke invloeden, op in hun jaarcyclus van verering. Ze voeren er hun rituelen uit op een heel gelijkaardige manier dan wanneer ze dit doen in hun gemeenschap. Op die manier willen ze zo goed mogelijk kunnen communiceren met de spirituele wereld als teken van reciprociteit, evenzeer ten opzichte van de apus als de Heer (Wissler, 2010: 106).

## 5. Pago in het koffiehuis

Gabriel inviteert me om deel te nemen aan de ‘pago’ die hij zal doen met Juan om zijn koffiehuis in te wijden dat hij twee maanden geleden opende. Op een dinsdag om zes uur ’s ochtends spreken af aan zijn koffiehuis. Gabriel doet de lichten branden, Juan begint alles klaar te zetten. Hij is bezweet, hij heeft zich wellicht gehaast hiernaartoe. Hij vraagt een grote kan en vult ze met water dat hij meebracht in een plastiek flesje, water van het eeuwige ijs van apu Ausangate. Erboven schraapt hij de helft van een wit steentje tot stof, ‘sanctuaría’ noemde hij het, een soort heilige steen. Gabriel spoort hem aan nog wat meer te schrapen, Juan doet wat hij vraagt. De kan, een bundeltje kruiden en een condorveer legt hij op een tafel. Op de tafel ernaast strekt hij zijn doek uit, zet de porto –een grote fles deze keer– in één hoek, zijn goudkleurige belletje in de andere uithoek. Hij vouwt het papier en schikt de bloemblaadjes op dezelfde manier als bij mijn persoonlijke ceremonie. De rest van de despacho legt hij op de zitbank naast zich. Gabriel en ik zitten elk op een stoel tegenover hem aan de andere kant van de tafel. Juan begint k’intus klaar te leggen. Gabriel zegt “de mooie blaadjes, nietwaar?”, hij en ik vormen ook enkele k’intus. Juan geeft een k’intu aan Gabriel en zegt in Quechua wat hij moet doen<sup>6</sup>.

Juan: “Je mag slechts aan één ding denken, concentreer de energieën van je gedachten in de actie van de pago a la tierra, zodat je zaak van koffiehuis beter functioneert dan hoe het nu functioneert. Het is belangrijk dat de concentratie van je gedachten constant en transparant is, met de bedoeling dat het etablissement goed floreert. Je moet ook aan andere dingen denken, maar enkel gerelateerd aan de zaak. Daarvoor moet je een k’intu uitkiezen, en elke k’intu heeft een intentie waaraan je mentaal moet denken en bovendien moet je dit versterken met je adem van

---

<sup>6</sup> Dit is een vertaling van Gabriel die hij later maakte van mijn opname, die ik hier van Spaans naar Nederlands vertaal, net zoals de hierop volgende vertalingen vanuit Quechua.

binnenin het lichaam die naar buiten komt langs de mond en [gericht is op] de coca. Het is belangrijk dat je gedachten vanuit je eigen hart komen. Wat je hart wil moet zich door middel van je gedachten manifesteren in de cocabladeren, zodat deze winkel groeit, groot en mooi wordt. Zodat de mensen die voorbijkomen binnen kijken en zin krijgen om binnen te komen en de aarde zal ze naar binnen trekken. Daaraan moet je denken.”

Wat Juan hier beschrijft is de ‘pukuy’ die ik eerder omschreef, of het aanroepen van Pachamama en de apus met je gedachten, woorden en het ‘blazen’. De intenties en doel van de pago worden zo aan hen duidelijk gemaakt. Het is een verzoek dat komt uit het innerlijke van een persoon, wat blijkt uit het belang van de adem of het blazen. Daarbij worden Pachamama, apus en andere huacas verzocht tegemoet te komen aan de vraag die ze krijgen, in dit geval van Gabriel.

Gabriel: “Het doel is dat de mensen die in deze straat lopen steeds het verlangen hebben om binnen te stappen in deze plaats, in deze zaak en dat het nooit leeg zal zijn, integendeel. Dat de mensen die binnenkomen een gevoel van geluk, rust en tevredenheid beleven.”

Juan en Gabriel hebben ondertussen ook ettelijke cocabladeren in hun mond gestopt en kauwen er op los. Ze stemmen allebei in met mijn vraag of ik mag opnemen. Waarop Gabriel benadrukt “mal seria cuando no ayudas con la fe, eso sí es problemático. Pero si tú tienes fe, como el Peruano, todo va bien” [het zou slecht zijn als je niet helpt met het geloof<sup>7</sup>, dat zou problematisch zijn. Maar als je er vertrouwen in hebt, zoals de Peruanen, zal alles goed gaan].

Juan en Gabriel vervolgen in Quechua:

Juan: “Dit ritueel doen we enkel voor deze zaak, niet voor andere zaken.

---

<sup>7</sup> ‘La fé’ is te vertalen als ‘geloof’ of ‘vertrouwen’.

Gabriel: “Iedereen zal komen en erover praten met andere mensen dat er [hier] een positieve energie is. Het doel van dit ritueel is dat het zich richt tot de mensen in de straat, zodat ze worden aangemoedigd en voelen vanuit het hart dat iemand hen hier binnen opwacht, iemand die hem veel plezier zal doen. Het is belangrijk dat dit ritueel ervoor zorgt dat de mensen die hier geweest zijn communiceren aan alle mensen met wie ze praten dat de service en bediening hier heel goed zijn.

Juan neemt een k'intu in de hand en begint Pachamama, apus en huacas te aanroepen in Quechua:

“Heilige grond Pachamama, stad Cusco, laten we kijken, grond van het koffiehuis, straat Plateros [dit is de straat waar het koffiehuis zich bevindt], nu ga ik je toespreken. Sacsayhuamán heilige grond [hij richt zich tot de apus en aardse goden, de beschermers van Cusco], mama Simona [een semigodin van de Q'ero gemeenschap die met hen kon communiceren via dromen], Tambomachay [archeologische Inca site vlakbij Cusco], Tempel van de maan, Tempel Coricancha [Tempel van de zon in Cusco], heilige grond Pachamana, laat dit koffiehuis floreren. De mensen van de hele wereld, groot, klein, rijk, arm, vrouwen, mannen, iedereen die dit lokaal ziet met het verlangen om binnen te komen. Apus, nodig de mensen die in deze straat voorbijkomen uit en stimuleer ze om in deze zaak binnen te komen. Noch in tijden van regen, noch in tijden van droogte, koude of warmte, dag of nacht, nooit mag dit lokaal leeg zijn, er moeten steeds mensen zijn. Alle gelovigen, alle buitenlanders van de vier kanten van de wereld moeten hier binnenkomen, in het bijzonder diegenen uit de Verenigde Staten, Nederlanders, Europeanen. Alle dagen, vanaf de ochtend tot het avond wordt. Ook het werkend personeel zal tevreden en gelukkig werken wetende dat dit etablissement altijd vol zal zitten en veel inkomsten zal krijgen. Apu Ausangate, de herder van de wandelaar, inspireer en motiveer de mensen zodat ze binnenstappen. Apu Salkantay

[hoge berg in de omgeving van Cusco], Veronica [godin van Ollantaytambo, een archeologische Inca site in de Heilige Vallei van de Inca's], Chicon [berg in Urubamba, een stad in de Heilige Vallei], Ausangate [belangrijke apu voor Cusco], jullie moeten de mensen motiveren dat ze deze zaak binnenkomen. Laat niet toe dat het [koffiehuis] leeg is, integendeel, dat het jaar na jaar meer groeit en floreert.”

Waarna Juan de k'intu bij het offer legt. Tegelijk zit Gabriel met gesloten ogen en blaast en ademt krachtig op zijn k'intu die hij in zijn hand houdt. Met zijn gedachten doet hij zijn verzoek aan de apus, zijn gezichtsuitdrukking is er één van concentratie en is ietwat gespannen. Juan legt zijn eerste k'intu neer, die van Gabriel legt hij nog even opzij voor op het einde. Dan lijkt Juan in Quechua te suggereren aan Gabriel om me te vragen om ook een k'intu te offeren. Gabriel richt zich tot mij: “wil je ook een verzoek doen? Met je gedachten, zodat dit [koffiehuis] floreert, zodat er goeie mensen komen die aan anderen vertellen dat er hier genegenheid is, dat er hier een goede bediening is en dat dit etablissement, altijd gevuld zou zijn. Wil je dat vragen?”. Hij geeft me drie cocabladeren. Ondertussen is Juan al bezig met de tweede k'intu. Ik sluit m'n ogen en in gedachten doe ik allerlei wensen voor een goed draaiend koffiehuis. Juan vervolgt met nog enkele k'intus, waarbij hij, zoals bij de eerste, zich richt tot de apus en huacas of Inca heiligdommen en hen verzoekt de mensen hier naar binnen te leiden. Daarna neemt hij de k'intu van Gabriel vast, spreekt tot de apus en na erop te blazen legt hij de k'intu neer bij de rest van het offer. hij doet hetzelfde met die van mij. Hij spoort Gabriel aan de overblijvende cocabladeren te kauwen. Waarop Gabriel naar de bladeren wijst en tegen mij zegt “als je wil?”. Juan reageert “ja, kauwen”. In plaats van vriendelijk te bedanken omdat ik de smaak niet echt aangenaam vind, wil ik hen niet ontgoochelen en raap al mijn moed bijeen. Ik neem een blaadje, ontdoe het van de hoofdnerf –dat maakt het wat zoeter want anders is coca een beetje ‘pikant’, zo vindt Gabriel– en stop het snel achterin mijn mond. En nog één en nog één en nog één... Ondertussen praat ik wat met Gabriel zodat het niet teveel opvalt dat ik er maar een stuk of vijf in mijn mond steek. Ik overtuig mezelf dat ik de smaak moet leren appreciëren. Ik kauw zachtjes

zodat de smaak niet te overvloedig wordt en moet me even concentreren zodat mijn ontbijt niet terug naar boven komt. Ik hou het papje stevig in mijn kaak om mijn smaakpapillen niet te veel te tarten. Het is minder stil dan bij onze vorige pago in het bos, want Gabriel is een praatgrage heer en wil me veel vertellen gedurende de hele ceremonie, over cocabladeren tot het liefdesleven van Peruanen.



Juan offert de eerste k'intu in Gabriel's koffiehuis

Juan is begonnen met de pakjes van de despacho die hij kocht te openen om de offertafel te vervullen. Hoofdzakelijk dezelfde inhoud als bij de vorige ‘pago’, op enkele kleine verschillen na. Het eindresultaat is alweer een pareltje. “Ja, het is een kunst”, zegt Gabriel. Een scheut porto in de vier hoeken, dichtvouwen en een touwtje er rond. Juan wikkelt het opnieuw in zijn doek, spreekt de geesten toe terwijl hij met zijn belletje rinkelt en sluit af met op de bundel te blazen. Dan neemt hij de kruiden –mannelijke en vrouwelijke wijnruit (ruda macho y hembra)– ter hand als een soort kwast, dopt ze in het water van de kan en slaat ermee op de muren, wrijft over de stoelen en tafels. Ook in de keuken en op de bovenverdieping doet hij hetzelfde, alsof hij de hele ruimte inzegt. Hij lijkt gehaast want beweegt zich in sneltempo doorheen het lokaal. Gabriel moet bij de ingang gaan staan en Juan bestrijkt zijn lichaam van boven naar onder met de bevochtigde kruidenkwas en daarna ook met de condorveer. De rest van de kan water wordt in de gootsteen gegoten. “Ja papá, laten we gaan”, oppert Juan. En zo geschiedt.



Het eindresultaat van de pago in het koffiehuis





Juan bestrijkt Gabriel met de kruiden

We stappen in Gabriel's auto en rijden richting Sacsayhuamán. We houden even halt aan een winkeltje. Gabriel komt terug met twee flesjes Cusqueña bier (er was geen wijn) en een pakje sigaretten. "Rook jij Elvira?", vraagt hij. "Euh, af en toe", antwoord ik aarzelend. Waarop Gabriel me een sigaret geeft en zegt "Nu kun je,

niet?’. Ook Juan rookt er één. Het doet de smaak van de coca –die ik overigens nog steeds in mijn mond heb– wat wegebben.

Al eeuwen wordt tabak gebruikt door de inheemse bevolking van Amerika als heilige plant in ceremonies. Planten van het genus *Nicotiana* hebben hun oorsprong in de Andes van waaruit ze verder verspreid raakten. Tabak wordt er gezien als geneeskrachtig en heilig. Het werd gebruikt op allerlei manieren: snuiven, kauwen, drinken, roken... en werkt in kleine dosis stimulerend, pijnstillend en onderdrukt honger en dorst. In grote dosis kan het zorgen voor visioenen, trance en krampachtige spierbewegingen. Tabak wordt gebruikt op verschillende vlakken zoals bijvoorbeeld om vriendschappen te verzegelen of het wordt gebruikt in ceremonies. Ook in divinatie en bemiddelingspraktijken voor bijvoorbeeld goed weer of een goede oogst. Spiritueel en medisch vindt tabak zijn toepassing in het opwekken van visioenen, trance, praten met geesten en genezingen (Alderete et al., 2010: 28). In hedendaagse offers voor Pachamama wordt naast alcoholische dranken zoals wijn, bier en likeur ook tabak gebruikt, de tabaksbladeren werden, echter vervangen door sigaretten (Alderete et al., 2010: 29), zo blijkt ook uit deze pago.

In rituele context wordt de kracht van tabak zichtbaar gemaakt, gevoeld en het belang ervan geleerd door nieuwelingen. Wanneer er offers worden begraven in een opening in de grond, staan de mensen er rond en steken de volwassenen sigaretten aan om de communicatie met Pachamama te openen. De magische krachten van de tabak komen vrij in de rook die vervolgens opstijgt en boodschappen brengt naar en van de spirituele wereld. De rook wordt dus met veel zorg behandeld zodat de vraag voor geluk en voorspoed tot bij de geesten geraakt. Vaak wordt de achtergebleven as geïnterpreteerd als toekomstboodschap. Tabak roken is dus een middel tot communicatie met de bovennatuurlijke wereld (Alderete et al., 2010: 33). De dingen, zoals tabak, die worden geofferd in dankrituelen bezitten voor de bevolking in de Andes zowel een materieel als spiritueel karakter. Dit tweeledige karakter van tabak staat in schril contrast met de manier waarop de westerse samenleving tabak ziet als koopwaar, zowel als bron van kritiek als winstgevend product (Alderete et al., 2010: 31).

De persoon die bij een pago de verbranding doet, meestal is dit de pago zelf, wordt geïnviteerd om likeur te drinken of krijgt een fles drank cadeau. Ook coca en tabak worden aan de pago geschonken (Contreras Hernández, 1985: 128-129). Ik was niet op de hoogte van deze gewoonte en bij mijn persoonlijke ceremonie had ik dan ook geen sigaretten noch drank voorzien voor Juan. Zou Juan dit gerelativeerd hebben door mijn onwetendheid en mijn onvoldoende kennis over dit alles? Gabriel wist duidelijk wel van deze gewoonte.

We rijden wat hoger dan de ingang van de archeologische site. Het landschap lijkt te ontwaken nu de zon er wat is doorgekomen. Gabriel en ik kletsen wat terwijl Juan de heuvel oploopt om wat hout te sprokkelen. Op dezelfde plaats en op dezelfde manier als onze vorige pago maakt Juan het vuur klaar. Hij neemt de bundel vast, spreekt tot pachamama en de apus en legt het daarna op de stapel brandhout.

Juan vraagt ons de ogen te sluiten wanneer hij de porto over het smeulende vuur giet. Vervolgens opent Gabriel de flesjes bier en giet ze in bekertjes. Juan spreekt tot pachamama en giet met een gooibeweging de inhoud van zijn beker op de grond. Gabriel vindt dat wij hetzelfde moeten doen en zegt “bedankt pachamama voor alles wat je ons geeft, ik hoop dat het zo blijft duren. Wij hebben voor jou geofferd, wees ook goed voor ons”. Waarna we beiden ons bekertje leeggieten over de aarde. De bekers worden opnieuw gevuld, deze keer is het bier bestemd voor onze monden. Daar staan we met ons drieën, in het landschap van de Andes, bier te drinken veel te vroeg in de ochtend.

Wat hier gebeurde, het gieten van drank op de aarde, wordt ‘t’inka’ genoemd. Het werkwoord ‘t’inkay’ in Quechua betekent besprenkelen of een plengoffer brengen. Dit gebeurt in de Andes voor elke drinkgelegenheid, waarbij alvorens zelf te drinken wat drank op de grond wordt gesprenkeld voor Pachamama, wat drank met de vingertoppen wordt geknipt richting belangrijke bergen, of de dampen naar hen worden geblazen. Dit zijn vaak dagelijkse handelingen, maar zijn ook deel van gelijknamige complexere rituelen. Het verwijzen naar die rituelen met de term ‘t’inka’ of ‘tinkaska’ duidt op het herstellen van de vloeistoffen van de bergen en het teruggeven van wat tijdens het regenseizoen aan water werd vergoten. Het dient om het welzijn en de vruchtbaarheid van de

dieren te verzekeren en heeft ook zijn belang in de landbouwcyclus (Gose, 1994: 194-195, Contreras Hernández, 1985: 105). Ik ga niet verder in op deze complexe rituelen, daar in mijn veldwerk enkel de eenvoudige vorm van het sprenkelen van drank naar voor is gekomen.

Voor ik in de auto stap vis ik de tot pulp geworden coca uit mijn mond. Terwijl Gabriel nog kan inspringen als vertaler en omdat praten in Quechua voor Juan vlotter gaat, bespreken we tijdens de terugrit mijn volgende ontmoeting met Juan. En wat voor één: een driedaagse tocht naar apu Ausangate. Juan zorgt voor een paard en een tent. 30 Soles per dag zou hij vragen, als mijn gids, als paqo, als arriero die voor het paard zorgt. “Pero si tienes cariño le das un poco mas” [maar als je lief bent geef je hem een beetje meer], suggereert Gabriel. “Eso no puedo exigir yo” [dat mag/kan ik niet eisen], is de eerlijke reactie van Juan. Een vriend van mijn gastzus stelt dat ik geluk heb dat ik die tocht kan maken want Q’ero nemen niet zo makkelijk mensen mee naar hun streek, het is altijd een ietwat gesloten gemeenschap geweest.

### **Ayni: het principe van reciprociteit**

Terwijl Juan het vuur pookte, richtte Gabriel zich tot mij:

“Dit noemen we een ‘pago a la tierra’, en waarom doen we dit? Omdat we dankbaar zijn voor alles wat de aarde ons geeft, zonder moeder aarde kunnen we niet leven. Dit is de aarde die ons voedt, waar we op wandelen, waarop we de liefde bedrijven, waar we onze huizen op bouwen, dus daarom moeten we steeds dankbaar zijn en pachamama bedanken zodat alles ook blijft voortduren. Zoals ‘ik geef iets aan jou, jij geeft iets terug’.”

Reciprociteit en solidariteit zijn een belangrijk deel van het geloofssysteem in de Andes en kunnen verschillende vormen aannemen. Zo is er ‘ayni’, een vorm van symmetrische reciprociteit tussen gelijken waarbij meestal arbeid wordt uitgewisseld die niet kan worden vergoed met geld, maar enkel met werk. Een ceremonie voor Pachamama versterkt die reciprociteit en de band tussen land,

mensen en de kosmos (Alderete et al., 2010: 31; Allen, 1981: 165). Een andere belangrijke vorm van onderlinge reciprociteit is 'mink'a', waarbij diensten kunnen worden terugbetaald met voedsel of goederen (Allen, 1981: 165-166).

Reciprociteit betekent niet het onderhandelen om een zo groot mogelijke winst te behalen. In de Andes is reciprociteit eerder het verkrijgen van gerechtigheid, samenwerking en het nakomen van de plichten ten opzichte van elkaar, zodat de natuurlijke, sociale en religieuze balans blijft behouden (Estermann, 1998: 12). Denk ook maar aan Juan die geen vast tarief vraagt voor ceremonies of genezingen en daarbij alludeert op het feit dat winst halen uit zijn werk de balans met Pachamama zou verstoren.

Het principe van reciprociteit hangt dus heel nauw samen met de opvatting over het universum. Alles staat in relatie tot elkaar, in duale opposities die cyclische gehelen vormen. Reciprociteit en dialectiek zijn onontbeerlijk voor het bekomen van de eenheid, zowel tussen verschillende elementen als tussen individuen en het universum. Mensen in de Andes streven naar deze ervaring van reciprociteit en uitwisseling om te gedijen in het leven (Taussig, 1980: 164). Het belang van reciprociteit wordt weerspiegeld in de realiteit die mensen hebben met de kosmos. Wanneer iemand niet voldoet aan de reciprocale verplichtingen ten opzichte van de apus of Pachamama, kan de persoon ten prooi vallen aan de krachten van deze hongerige of boze wezens en zullen wraak nemen (Greenway, 1998: 999). Vandaar dat ook Juan het belang benadrukte dat ik meer offers moet brengen om mijn studies tot een goed einde te brengen en mijn gezondheid te bewaren en die van de mensen in mijn omgeving. Gezondheid wordt in de Andes gezien als het in harmonie zijn met sociale relaties, de natuur en het universum. Offers brengen is van groot belang voor het behouden van de balans met de natuur aangezien Pachamama zowel leven kan geven en onderhouden, maar ook kan wegnemen als men niet of onvoldoende offers brengt of rituelen uitvoert (Alderete et al., 2010: 32).

## **Incanismo en mystiek toerisme**

In Cusco is toerisme de belangrijkste vorm van inkomsten en de staat probeert het culturele patrimonium te integreren in zijn economische

strategieën. Daardoor is ‘mystiek toerisme’, zoals de lokale bevolking het noemt, één van de belangrijkste vormen van toerisme in Peru. Toeristen kunnen bijvoorbeeld pagos bijwonen of hun coca laten lezen door een pampamesayoq om de zogenaamde authentieke spiritualiteit van de Andes te ervaren waarnaar ze op zoek zijn. De hoofdstad van het Incarijk wordt in de New Age stroming gezien als een belangrijk magnetisch centrum van spirituele energie. Ook restaurants, winkels en toeristenbureaus gebruiken het mystieke karakter om zichzelf te promoten bij toeristen (Hill, 2007: 433-434). Dit identificeren met een geromantiseerde mystieke cultuur krijgt de term ‘incanismo’, een lokale vorm van ‘indigenismo’ (van den Berghe & Flores Ochoa, 2000: 8), wat Hill (2007) definieert als “a cultural ethos or projective of identification through which diverse social actors construct utopic visions of an ideal society and culture grounded in a romanticized historical memory of the Inca Empire (457)”. Incanismo kan verschillende vormen aannemen, zo schrijft Hill nog. Het kan naar voor komen als etnisch nationalisme, als identiteit van de subalterne klassen, als marketing strategie, als een revival beweging, als romantische New Age cultuur, als een intellectueel project, als regionale identiteit, als discours van de staat en als cultureel erfgoed. Het is zowel een ethos van de gewone bevolking als van de elite (Hill, 2007: 435). Hoewel incanismo en toerisme een verschillende oorsprong hebben, zijn ze elkaar gaan beïnvloeden. Inwoners van de Cusco regio hebben hun eigen mythe gecreëerd door hun verleden te heruitvinden. Incanismo bekrachtigt de toeristische trekpleisters en door de interesse van de toerist wordt er dan weer een bepaalde waarde aan toegekend. (van den Berghe & Flores Ochoa, 2000: 9, 23).

Incanismo is belangrijk voor de mestiezen die in de stad wonen die zich willen identificeren als inheemse bevolking –de meerderheid is immers fier op het Inca verleden–, als reactie tegen het centralisme van de staat. De bevolking kant zich niet meteen tegen het feit dat hun culturele identiteit wordt gecommificeerd, maar tegen het feit dat de overheden hen de toegang tot de markt verhinderen en het cultureel erfgoed trachten te privatiseren –welke deel zijn van hun identiteit als bevolking van de Andes–. Wel deelt de lokale bevolking met de overheid het idee dat toerisme het belangrijkste middel is voor de

economische ontwikkeling in Peru (Hill, 2007: 433-438). Een mestizo winkelhouder in Cusco, informant van Hill (2007), haalde aan dat ‘campesinos’ [landbouwers in de Andes], de mannen alvast, gewoonlijk slechts twee mogelijkheden hebben om te werken in de toeristische sector: ofwel als sjamaan, ofwel als porteur. Het stoorde hem dat Quechua campesinos voornamelijk spirituele rituelen uitvoerden of bagage droegen van buitenlandse trekkers op bijvoorbeeld de Inca Trail naar Machu Picchu (Hill, 2007: 448-449). In gesprekken tussen Hill en diezelfde informant over de Q’ero, merkte deze laatste op “it’s curious that this attention doesn’t occur with other Quechua communities. The others just serve as porters, but the Q’ero are the ones that one must have in an initiation. But you’re not going to erase five hundred years of colonization with this!” (449). Het is me niet geheel duidelijk hoe ik zijn laatste zin moet interpreteren, maar door mijn onderzoek met Juan kan ik zijn opmerking wat nuanceren. Juan begon ooit als Q’ero/paço niet omdat het hem een rendabele optie leek als hij welvarende toeristen als cliënteel zou krijgen, maar omdat hij het kreeg overgeleverd van zijn vader en grootvader. Hij heeft ook de ervaring gehad porteur te zijn en bagage van trekkende toeristen de Inca paden op te zeulen voor veel te weinig geld, maar ook in die periode bleef hij zijn werk –of kan ik zeggen plicht/roeping– als paço verder uitoefenen. Hij is Q’ero, maar is strikt gezien geen deel van de Q’ero gemeenschap, wel (h)erkennen mensen hem als dusdanig omdat het idee van Q’ero als dichtste afstammeling van de Inca ook nog steeds leeft bij de lokale bevolking. Het is een eerder een veralgemenende term geworden die equivalent staat aan ‘paço’. Er zijn inderdaad Q’ero/paço die zich in de stad hebben gevestigd en hun werk zien als winstgevende business, met zowel cliënteel bij de lokale bevolking als bij buitenlanders. Zo blijkt uit volgende uitleg die Gabriel deed:

Gabriel: “(...)De curanderos behandelen niet enkel hier mensen, het is normaal dat ze reizen naar de Verenigde Staten of Europa, dat is normaal. Ik kende een oude man, een Q’ero, ik weet zijn naam niet

meer, die reisde naar de Verenigde Staten (...) Hij was altijd aan het reizen, en hij sprak Quechua, ik weet niet hoe hij het daar [in de Verenigde Staten] deed. Er zijn ook buitenlanders die het [curanderismo] leren. Er zijn allerlei verschillende mensen, het is iets mondiaal. In heel de wereld bestaat het curanderismo [geneespraktijken]. Overal bestaan er autochtone geneeswijzen. In jouw land, overal. In jouw land is er ook hij die het geluk leest, maar niet in coca, in andere dingen. Waar bestaat zoiets niet, zeg het me? Er zijn Peruanen die zich hebben gespecialiseerd en werken op wereldniveau, ze reizen. Het zijn Peruanen, maar ze lijken al gringos [buitenlanders], goed gekleed. En ze brengen toeristen van daar naar hier. Hier hebben ze hun eigen hotels, maar ze behandelen geen Peruanen, maar de buitenlander. De buitenlanders blijven ongeveer een maand in hun huis. Ze ondergaan allemaal zo'n dingen als reinigingen."

Juan woont niet in de stad, maar reist er frequent naartoe. Hij heeft geen vast tarief voor de ceremonies die hij doet. Hij heeft geen hotel waar hij buitenlanders ontvangt nadat hij naar hun land is gereisd en er zichzelf heeft bekendgemaakt. Zou hij ook liever in de stad wonen? Ik weet zeker van niet, hij is te trouw aan zijn woonplaats en aan zijn taak als pampamesayoq, hier en nu. Veel geld verdienen is niet zijn prioriteit, wel zijn werk goed kunnen uitoefenen zodat hij Pachamama en de apus gunstig kan stemmen en de levens van de mensen die ze beïnvloeden kan helpen. Hij wil wel Engels leren (wordt hij toch meegezogen in de marketing strategieën?), om buitenlanders die hem via anderen vinden beter te kunnen begrijpen en helpen. Is dat meer authentiek dan het mystieke imago die Cusco en omstreken zich wil aanmeten om er toeristen mee te lokken? Dan kwakzalvers die zich voordoen als authentieke Q'ero? Dan 'Inti Raymi', het feest van de zon, dat sinds 1944 elk jaar op 24 juni op theatrale wijze wordt georganiseerd om de Inca identiteit in de verf te zetten, maar vooral om de toeristische economie in Cusco te vergroten (Hill, 2007: 449-450)? Ik zou zeggen van wel, maar de



mensen die Juan raadplegen voor zijn eerlijke diensten, vieren tegelijk ook graag mee met de festiviteiten tijdens de ‘Cusco dag’ ofte *Inti Raymi*. Wat is dan nog authentiek? Of beter vanaf wanneer kunnen we iets categoriseren als authentiek? Gabriel vindt Juan’s werk authentiek, ik neem mijn informanten serieus en neem aan dat hij gelijk heeft. Hill merkt nog op “Quechua spiritual capital, the source of ultimate authenticity in the mystical tourist industry, is usually converted into economic capital for white and mestizo New Age entrepreneurs, and often caricatured and distorted in the process” (2007: 456). Gómez-Barris verzekert dat de toerist die op zoek is naar spirituele genezing en reiniging in de Heilige Vallei steunt op een kosmologie en zijn praktijken die eigenlijk vaak al hybride is door de vermenging met andere spirituele tradities (Gómez-Barris, 2012: 70).

Bij mystiek toerisme, soms ook sjamanistisch of spiritueel toerisme genoemd, zijn het westerse toeristen die de inheemse cultuur willen ervaren in een enigszins authentieke context. Vooral de mystiek rond *Q’ero* wordt benadrukt. Door toeristenbureaus in Cusco en de omgevende Heilige Vallei van de Inca’s worden ook ceremonies met medicinale planten uit de lage jungle gebieden, zoals *ayahuasca* en *San Pedro*, geadverteerd aan toeristen (Gómez-Barris, 2012: 69). Deze hallucinogene planten worden door *Q’ero* of *paqo* in de Cusco regio niet gebruikt in hun ceremonies. Dat bevestigt ook Juan die geen gebruik maakt van andere substanties dan coca, tabak en alcohol. *San Pedro* vindt zijn toepassing meer in de noordelijke gebieden van de Peruaanse Andes en *ayahuasca* wordt eerder gebruikt in het Amazonegebied, waar tevens de verschillende bestanddelen van *ayahuasca* groeien.

## **Internationalisering en deterritorialisatie**

De context van globalisatie zorgde meer en meer voor een proces van ‘(re)enchantment’ van en met de wereld. Er is dan ook een constante paradox zichtbaar van ‘disenchantment’ en tegelijk een ‘(re)enchantment’ ten opzichte van het verleden, vindt Ávila Molero (2005: 176). Op globaal vlak verwijden horizonten, worden tijd en ruimte samengebonden en is er een constante globale flux, terwijl men

lokaal reageert met het (her)uitvinden van traditie en de inheemse religie en dit op zijn beurt ook anderen aantrekt.

In een artikel spitst Gómez-Barris zicht toe op een spiritueel centrum ‘Centro Paz y Luz’ in Pisac in de Heilige Vallei opgericht door Diane Dunn, een Noord-Amerikaanse, waar workshops worden gegeven over Q’ero spiritualiteit door zowel inheemse sjamanen als door Dunn zelf en andere Euro-Amerikaanse beoefenaars. Het centrum was een van de eerste in de regio en is internationaal bekend. Dunn, die zichzelf ziet als een geïnitieerde Andes priesteres, reisde al naar verschillende landen om er leerlingen in te wijden in de energetische rituelen van de Andes. Anderen volgden haar voorbeeld en richtten gelijkaardige centra op (2012: 69). Tijdens een week lange workshop die Dunn organiseerde, zo schrijft Gómez-Barris, werden Q’ero cultuur, traditie en epistemologie op een vereenvoudigde manier verwoord om een model van spiritualiteit te bekomen die goed verkoopbaar en verstaanbaar is voor de deelnemers. Immers, slechts weinig van wat de aanwezige Q’ero zeiden in Quechua –en zelfs Spaans– werd vertaald naar de deelnemers toe. De uitvoering van een pago a la tierra –in deze tekst ‘despacho’ genoemd– werd verkort en niet vertaald, waardoor de betrokkenheid met de lokale cultuur en religie eerder uitdraaide op een opgevoerd etnisch spektakel (2012: 74-75).

Één van de aanwezige Q’ero gaf de toestemming aan deelnemers om de traditie en energie rituelen te onderwijzen in hun eigen land. Door de huidige wanhoop in de wereld en de milieuproblematiek hadden de Q’ero ouderlingen immers beslist om de rituele kennis die normaal enkel bestemd is voor leerlingen na jarenlange studie, ook aan anderen buiten hun gemeenschap door te geven zodat men zich overal ter wereld meer bewust zou worden van Pachamama (Gómez-Barris, 2012: 75). Zoals ook Juan me aanraadt om er meer over te leren zodat ik het kan toepassen bij vroedkunde praktijken in mijn eigen land. Anderen, zoals Joan Parisi Wilcox, een Amerikaanse, schrijven er zelfs boeken over. In haar boek “Masters of the Living Energy: The Mystical World of the Q’ero of Peru” (2004) gaat ze het geloof en de gebruiken rond energetische heling na en wijdt het laatste hoofdstuk aan ‘putting Andean practices to work in your life’. Hoewel het inhoudelijk een rijk boek lijkt, weert ze geen termen als mystiek, ‘ancient tradition’ en sjamaan.

Wanneer New Age aanhangers onderwijzen in of schrijven over de spiritualiteit van de Andes worden religieuze autoriteit en inheemse identiteit van elkaar losgekoppeld, wat nodig is om aan zichzelf die spirituele autoriteit toe te kunnen schrijven en de-territorialisatie van de Quechua kosmologie veroorzaakt. Er is een contradictie te zien bij deze New Age in de Andes waarbij men de cultuur romantisch essentialiseert en tegelijk 'de-Indianisatie' en 'de-etnisering' in de hand werkt, waar bij dit laatste de nadruk komt te liggen op een identiteit als Inca en niet als zogenaamde ongeciviliseerde 'Indiaan' (Hill, 2007: 448; Hill, 2008: 256-258).

Er zijn echter zeker ook lokale mensen die een kritische houding aannemen tegenover de industrie van mystiek toerisme en die niet willen deelnemen aan de commercialisering van inheemse spiritualiteit. Één van Hill's informanten geeft duidelijk aan wat ook Juan weerhoudt om zijn werk als paqo te commercialiseren: "I know I could make a lot of money with tourists doing mystical tourism, but that's not what it's about for me. I just want to learn about my ancestors, learn and teach others, and I'm not out to make money. We have a concept here called ayni, which means reciprocity, and that's the way I prefer to learn and teach" (Hill, 2008: 259).

Juan Núñez del Prado, Peruaans antropoloog, werd tijdens zijn jarenlange onderzoek bij de Q'ero zelf geïnitieerd en opgeleid tot paqo om 'de spirituele kunst van de Andes', zoals hij het zelf noemt, te beoefenen. Hij begon workshops en seminars te geven in Peru en werd uitgenodigd om hetzelfde te doen in verschillende landen van Europa alsook in Noord-Amerika. Met als gevolg dat hij zijn carrière als docent op de universiteit verliet en zich volledig toespitste op het organiseren van seminars en het leiden van spirituele groepen in Peru. Collega antropologen vonden dat het zich 'bekeren' tot het geloof van de groep die je onderzoekt de regels van de beroepsethiek overschrijdt en een verlies van wetenschappelijke objectiviteit betekent (Núñez del Prado, 2005: 249-250). Tot waar is antropologie een objectieve wetenschap? Kan je überhaupt onderzoek voeren zonder ietwat mee te gaan in het wereldbeeld van de groep die je onderzoekt? Is dat niet het doel van participerende observatie? Hoe ver mag/kan je hierin gaan? In dit geval is de antropologie op de universiteit gestopt om verder te gaan op het eigen levenspad en de persoonlijke nood tot verdieping. Is dat dan minder goede of minder

betrouwbare kennis? Is je objectieve oog vertroebeld als je zelf deel begint uit te maken van je onderzoeksgroep? Een kritische blik is alvast onontbeerlijk, maar niet onmogelijk.

Een ander voorbeeld van het internationaliseren van de Andesreligie is de jaarlijkse pelgrimstocht naar Señor de Qoyllurit'i. Ávila Molero (2005) beschrijft het als een syncretisme tussen Jesus en Apu Ausangate (176). Qoyllurit'i is een besneeuwde berg die in hetzelfde gebied ligt als Ausangate (in het district Ocongate). Onder de pelgrims bevinden zich zowel rurale als urbane inwoners van de regio Cusco, alsook van andere streken zoals Puno en Lima, evenals buitenlandse toeristen en antropologen. De volgelingen van el Señor de Qoyllurit'i zijn als het ware gedeterritorialiseerd waardoor men van overal deelneemt aan de pelgrimstocht naar deze heilige plaats waar, zo gaat de legende, ooit het beeld van een gekruisigde Christus verscheen op de plaats waar net een kind werd begraven (Ávila Molero, 2005: 176-177). De Katholieke Kerk plaatste er een kapel en er werd een nieuwe broederschap opgericht, wat zorgde voor een herdefiniëring van het onderscheid tussen het heilige en het profane. Door de controle van de Kerk en de komst van de broederschap werden er steeds minder rituelen uitgevoerd zoals de pago a la tierra en andere offers voor Pachamama en de apus en werden in de plaats vervangen door een katholieke misviering. Enkel buiten de kapel worden bijvoorbeeld nog rituele dansen opgevoerd, vaak op een carnavaleske manier, (Ávila Molero, 2005: 178-179), zo bijvoorbeeld de 'ukuku', half mens half beer, die al dansend de berg beklimmen om er offers te brengen en met een stuk eeuwig ijs terug te keren (Ávila Molero, 2005: 181; Sendón, 2008: 5). Zowel in Lima als New York werd zelfs een broederschap opgericht van el Señor de Qoyllurit'i voor migranten uit de Cusco regio. Identiteiten en cultuur worden zo gheredefinieerd en men creëert een vorm van 'alternative modernity' door zowel deel te zijn van de 'traditionele' als van de moderne wereld, als reactie op de hegemonie van het westen om te moderniseren (Ávila Molero, 2005: 181-183, 190).

Er komen heel wat vragen naar boven over de impact op de lokale ontwikkeling en op de lokale bevolking die deel is van de opkomst van mystiek toerisme (Gómez-Barris, 2012: 69). Doordat meer Europeanen en Noord-Amerikanen land kopen in de Heilige Vallei om er zich te vestigen, is de waarde van landgoed in de omgeving

sterk gestegen, wat de prijzen enorm hoog maakt voor de lokale bevolking (Gómez-Barris, 2012: 73).

Ik deel de twijfel met Gómez-Barris over het feit dat samenkomsten en workshops zoals die van Dunn enig voordeel kunnen bieden voor de lokale bevolking, behalve dan de enkelingen die geld verdienen met workshops geven in en buiten Peru. Ook blijkt de culturele uitwisseling tussen lokale bevolking en buitenlanders niet symmetrisch te verlopen zodat Q'ero zich makkelijker assimileren met het neoliberale klimaat waarin ze terecht komen door hun tradities aan te passen (Gómez-Barris, 2012: 76). Eigenlijk biedt het mystiek toerisme voor de deelnemers een uitweg uit de fragmentatie van het subject welke veroorzaakt werd door de kapitalistische samenleving. De spirituele ervaringen die buitenlandse toeristen hebben, zullen voor hen wellicht authentiek aanvoelen en een antwoord bieden op hun existentieel probleem. Dit kan op korte termijn een betere economische situatie met zich meebrengen voor de lokale bevolking, maar gezien op lange termijn wordt de positie van de lokale bevolking echter meer onzeker (Gómez-Barris, 2012: 76-77). “Moreover, they reproduce the colonial ‘wild man’ as other, this time within a global economic frame of New Age spirituality and tourism”, zo meent Gómez-Barris (2012: 77).

Wissler (2010) schrijft dat ze veel Q'ero zag die hun Andes identiteit graag wilden aanpassen aan de mestizo (‘misti’) identiteit van de stad. Het komt veel voor dat mannen van Q'eros wanneer ze naar Cusco afreizen hun traditionele kledij veranderen in kleren die er meer mestizo uitzien zoals broeken en jassen. Daarmee negotiëren ze hun identiteit om deel nemen aan een stedelijke samenleving die hen in het verleden discrimineerde. Ook het omgekeerde gebeurt waarbij Q'ero die naar de stad komen of er wonen zich kleden in traditionele kledij om hun waar te verkopen of ceremonies uit te voeren voor zowel Cusqueños als buitenlanders (Wissler, 2010: 111). Juan daarentegen loopt in het centrum van Cusco met een oude trainingsbroek, fleecetrui, een afgeleefde rugzak en zijn chullo en dat was niet anders op onze tocht naar Ausangate. Wijst dat op de authenticiteit van zijn praktijken en zijn benadering? Tijd nu voor de driedaagse trip.

## 6. De tocht naar apu Ausangate

De bus vanuit Cusco vertrekt om 6u40. De rit naar Tinke, een dorp net voorbij Ocongate en de poort naar Ausangate, neemt bijna drie uur in beslag. Ik heb geen idee wat te verwachten, en laat het gewoon op me afkomen. Juan belt me terwijl ik op de bus zit, hij vraagt wanneer ik ongeveer zal aankomen. Hij is ook al naar Tinke onderweg vanuit zijn thuis.

Het is een blij weerzien. In een winkeltje op het dorpsplein vullen we de kleine hoeveelheid voedsel die ik al meebracht nog behoorlijk wat bij. Juan heeft zelfs een klein lijstje gemaakt met wat we zouden nodig hebben. Na de inkopen haalt hij zijn paard en het brandhout dat hij reeds kocht. Zijn paard is een prachtig dier met een bruinrode kleur, genaamd Pukapunchu, Quechua voor 'rode poncho'. We (vooral Juan) laden alles op de rug van het bruinrode paard. We zijn klaar voor vertrek. Een Frans koppel vertrekt op hetzelfde moment op een vierdaagse trektocht langs Ausangate, vergezeld van een gids en een 'arriero' die voor de drie paarden met het materiaal zorgt. Bij het laatste winkeltje dat we zullen tegenkomen, koopt Juan belwaarde voor zijn gsm en wat abrikozen. Het begint met een venijnige helling, Juan verzekert me dat het straks beter wordt op de vlakkere pampa. Het blijft echter enkele uren lichtjes stijgen en ik stap met Juan, de arriero en de paarden voorop, ze houden er redelijk de pas in. Juan vraagt wel geregeld of ik OK ben en verzekert me dat we het rustig aan doen. Gelukkig is het uitstekende weer een mooie stimulans. De dag voordien had het immers water gegoten en ook Juan zegt herhaaldelijk hoe hard het had geregend en hoe veel geluk we niet hebben met het weer. "Ik dacht zelfs dat je het misschien niet meer zou zien zitten om naar Ausangate te gaan en niet zou afkomen", geeft hij toe. Hij trakteert me op een abrikoosje. Als we iemand kruisen groeten ze Juan steeds respectvol met 'hola papá' of 'hola tio [oom]', alsof ze hem kennen. Ze herkennen hem als paqo.

De arriero heeft het soms moeilijk om zijn drie paarden op het pad te houden, er is er immers eentje bij die de reis voor de eerste keer maakt. Juan steekt een handje toe als de paarden wat afdwalen en helpt ze wat beter te laden. Ze spreken Quechua onder elkaar, ik ben helemaal weg van de taal. "Ari' betekent 'ja', is het niet?", vraag ik alsof ik dat net ontdekt heb. "Ja!", zegt Juan enthousiast, "je

bent al aan het leren, wanneer we terugkomen van Ausangate zal je al zeker een stuk of tien woorden kennen”.

We houden halt om te middageten samen met de anderen. Juan en ik zetten ons weliswaar tien meter verder in het dorre veld. We lossen de zak met voedsel van de rug van Pukapunchu, wassen onze handen in één van de vele stroompjes. In een wip hebben we een salade van ui, tomaat, limoen en vis uit blik voor op de boterham. Ik krijg ook nog een kleine avocado van Juan. De arriero komt aangehold met een handvol gekookte morayas (een soort aardappel die eerst bevroren en daarna gedehydrateerd wordt) en wat later ook nog gekookte groenten. “Goeie man die arriero”, zegt Juan. De drie kinderen die nieuwsgierig komen aangelopen van het huis wat verderop geeft Juan elk een mandarijn en wat brood. De huizen die we hier en daar zien hebben pannen- of metalen daken, maar vaak ook nog een strooien dak. Het landschap wordt beheerst door de drie bergen die Juan me aanwijst: links Qoyllorit’i, recht voor ons Ausangate en tussenbeide Kayangate, een ‘vrouwelijke’ berg, dit is eigenaardig daar de apus vooral mannelijk zijn. We ruimen alles op, laden ons paard en helpen ook de arriero een handje. “Hakuchis?”, oppert Juan. Wat zoveel betekent als ‘let’s go’. “Ari!”, zeg ik en we lachen. Juan raadt me aan om voor een langere tijd in een dorp te gaan wonen en ik daarna perfect Quechua zou spreken.

Na nog wat klimmen komen we eindelijk bij de pampa. Zachte, mossige, ietwat drassige ondergrond, maar vlakker. Waterloopjes, plassen, lama’s, vogels, stenen, het is er prachtig. “Gelukkig regent het niet”, herhaalt Juan nog eens. Inderdaad, de zon is gul met haar stralen, maar af en toe een ijzig windje. Plots zie ik een wit vlokje vallen, dat doet me glimlachen van ongeloof: sneeuwvlokjes als dwarrelende pollen en een stralende zon. Juan wijst naar rechts en zegt “daar achter die heuvel is mijn huis, er is een andere weg die daarheen gaat”. Even later wijst hij naar een huis op de heuvel: “zie je dat huis met het strooien dak? Daar woont mijn zoon”. “Ah ja? Hoeveel kinderen heb je?”, vraag ik hem voorzichtig. “Twee, [is dat] weinig of veel?”, vraagt hij wat verlegen. “Euh, dat is goed”, antwoord ik verrast, maar geruststellend. “Ja, dat is genoeg, niet?”, reageert Juan. “Vind je het leuk om Q’ero te zijn?”, vraag ik nieuwsgierig. “Hmm, ja, je mag er niet mee stoppen, een keer dat je de ceremonies kan doen moet je voortdoen”, is Juan van mening, het

is immers zijn werk. Zijn kinderen willen echter niet in zijn voetsporen treden en verkiezen een ander soort werk, vertelt hij ietwat teleurgesteld.

Hoe meer we vorderen hoe meer uitgesproken Ausgangate wordt en hoe kleiner ik me voel, me meer bewust wordend van zijn grootsheid. Zijn bergtoppen worden omhuld door een sluier van witte wolken en zijn bijgevolg nauwelijks te zien. Het midden lijkt een tong van eeuwige sneeuw die van boven aan de top helemaal naar beneden loopt. Plots komen we aan op de kampplaats: “we zijn er al, hier zullen we kamperen. Een knuffel!”, zegt Juan opgetogen. We omhelzen elkaar en glimlachen blij en voldaan. Er zijn geen andere tenten, twee huisjes. Juan en ik zetten heel vlot de eerste tent op die voor mij is bestemd. Juan zegt me mijn spullen te arrangeren en wat te rusten terwijl hij de arriero helpt de tenten op te zetten vooraleer het Franse koppel en hun gids aankomen. Een vrouw die in één van de huisjes woont, komt al snel haar koopwaar aanbieden. Ze heeft drie dikke rokken boven elkaar aan en ook enkele lagen lange mouwen. Dat wijst erop hoe koud het deze nacht zal worden.



De kampplaats, met op de achtergrond Ausgangate gehuld in wolken



Ik ben even bedwelmd van verbazing en wordt overvallen door een huivering: zo indrukwekkend is het berglandschap. Als de zon ondergaat is het tijd voor truien, handschoenen en een muts. Juan ruilt zijn hoed voor zijn chullo. Hij zegt lachend dat we ervan moeten profiteren dat de anderen op dezelfde plaats overnachten zodat we wat van hun gas kunnen ‘stelen’. Dat krijgt hij zonder problemen voor elkaar want de arriero probeert hem zelfs te overtuigen om met hen mee te gaan op trektocht om hem te helpen met de paarden. “Maar nee, onze geplande route gaat maar tot hier”, vertelt Juan me lachend. Na wat rondwandelen met een open vallende mond van verbijstering, komt Juan met kokend water. In de laatste zonnestrallen, vooraleer de gloeiende bol achter de bergen verdwijnt, slurp ik thee en schrijf mijn eerste impressies neer. Juan is de arriero en gids gaan vergezellen en uit hun kooktent klinkt gepraat en gelach. Wanneer hij terugkomt en ik hem een handje toestek met het opzetten van zijn tent, merk ik meteen dat zijn adem naar bier ruikt en hij al redelijk aangeschoten is. Het was schijnbaar een gezellige boel daar in de kooktent onder de mannen. Ik begin spontaan te glimlachen als ik hem wat onstabiel de piketten zie slaan en hij wel vijf keer op korte tijd herhaalt “felizmente no hay lluvia”, dat we geluk hebben dat het niet regent. Er is één klare ster en de sneeuw van de Ausangate lijkt licht te geven. Juan’s lichtelijk dronken toestand deert me niet, hij is plots spraakzamer. Ik zeg dat ik blij ben hier te zijn, terwijl ik mijn hand op zijn schouder leg. “Buena gente eres” [je bent goed volk], zegt hij. Nadat hij verscheidene keren herhaalde hoe de komende dagen er zullen uitzien, gaat hij koken in de tent bij de gids en arriero. Ik roep hem nog na op een ironische toon “pero no toman mucha cerveza” [maar drink niet te veel bier] –overigens de eerste opmerking die ik erover maak–. “No no, no te preocupes, ya no hay” [nee nee, maak je geen zorgen, er is geen (bier) meer], oppert hij snel al glimlachend. Even later komt hij met de (instant) soep. Hij haalt borden en komt bij me in de tent zitten. We praten gezellig en drinken soep. Hij vertelt me dat hij van 1994 tot 1997 werkte als porteur op de trekkingstocht naar Machu Picchu, de ‘Inca Trail’. “Duro!” [zwaar], vond hij dat. Dat is ook hoe ik me na zes jaar nog steeds de Inca Trail herinner. Nadien werkte Juan nog op andere toeristische trektochten. In die periode werkte hij slechts sporadisch als Q’ero in zijn dorp, of werd hem soms tijdens

de trekkings gevraagd om een ceremonie uit te voeren, onderweg of bijvoorbeeld in Machu Picchu. Op dit moment doet hij vooral werk in Cusco, als hij in zijn dorp is wordt hij ook daar nog geconsulteerd, bijvoorbeeld voor een pago a la tierra bij het planten of oogsten van de aardappelen. Af en toe loopt hij in Cusco gidsen tegen het lijf waarmee hij voordien trektochten deed en polsen ze of Juan niet opnieuw met hen wil werken. “No me quieren soltar” [ze willen me niet loslaten], glimlacht hij. Nu, wanneer hij –als gids, arriero en paqo– een trektocht doet met buitenlanders is hij bij afloop triest en moet zelfs huilen, vertrouwt hij me toe. “Ellos se van y yo me quedo con mis caballos” [zij gaan weg en ik blijf achter met mijn paarden], voegt hij er spottend aan toe. Hij herhaalt (nogmaals) de activiteiten van de komende dagen en zegt “y después tu tomas el bus a Cusco y yo me quedo solo, llorando, solo con mis caballos” [en dan neem jij de bus naar Cusco en blijf ik alleen achter, huilend, alleen met mijn paarden], en hij lacht. “No hay que llorar” [je hoeft niet te treuren], sus ik hem. “Si, así es siempre” [jawel, zo is het altijd], bevestigt hij. Ook al lacht hij en heeft hij al wat biertjes op, ik weet dat hij het eigenlijk meent. Hij zegt dat we in contact moeten blijven en ik hem moet aanraden aan anderen. Ik verzeker hem dat ik op een dag terugkom en hem zal weten te vinden. Hijzelf doet een gokje dat ik binnen zo’n vier à vijf jaar terug zal keren en hem zal bellen. “Preocupado voy a estar. Sí, a veces sueño con mis amigos extranjeros y después estoy preocupado que ha pasado algo” [ik zal bezorgd zijn. Ja, soms droom ik over mijn buitenlandse vrienden en dan ben ik ongerust dat er iets zou gebeurd zijn]. In dromen maakt de animu, de bezielende kracht van alle levende wezens, een reis buiten het lichaam en wordt geleid door de apus die er ook voor zorgen dat de animu beelden naar de dromer zendt die moeten worden geïnterpreteerd als boodschappen uit de onderwereld (ukhu pacha) (Sendón, 2008: 3).

Het was een ijskoude nacht die nooit leek te eindigen, met bitter weinig slaap. Het lijkt alsof ik pas goed ben ingedommeld, maar daar komt Juan me al wakker: “Señorita Elvirita, un matecito?” [juffrouw Elvira’tje, een theetje?]. Daar is Juan met heet water, ik slurp cocathee en heb geen idee hoe laat het is. Even later kom ik uit de tent piepen. Het is opnieuw een prachtige dag, geen wolkje aan de lucht, ook niet rond Ausangate. De ons omringende waterstroompjes

zijn hier en daar nog bedekt met een laagje ijs, het dorre gras is wit en onze tenten zijn omhuld met een vlies van aangevoren dauw. Het ijs wordt snel tot water wanneer de zon van achter de bergen verschijnt. Juan spreidt een katoenen zak uit die moet dienen als tafel. Twee dekens –die anders het zadel van Pukapunchu vormen en 's avonds Juan's matras– zijn voor elk een zitje. Ik krijg een grote portie havermout en dop er brood met boter in.



Juan serveert ontbijt terwijl de zon het ijs op het water doet smelten

Het Franse koppel vertrekt al gauw met hun gids, wij pakken rustig in en Juan helpt de arriero de paarden te laden. We vertrekken samen op tocht, maar al gauw slaan Juan en ik af en moet de arriero alleen verder met de drie paarden. Naar wat ik schat ongeveer een uurtje te zijn, stappen we over de pampa en wat hogerop over stenen. Tot we aankomen bij Laguna Ausangate, een magnifiek groot meer. Ausangate wordt weerspiegeld in het groen lijkende water. Ik sta met grote ogen rond te kijken. Er is niemand behalve wij, geen mens, geen dier. Het enige constante geluid is het water dat vanuit het meer krachtig naar de lager gelegen gebieden stroomt. Af en toe hoor je een steenbrok die van de bergflanken naar beneden druist. Op sommige plekken is het meer nog bedekt met een laagje ijs dat we geleidelijk horen openkraken door de zon. Er is geen gras, enkel stenen in alle vormen en groottes. We beslissen alvast mijn tent op te zetten op een plekje zonder al te veel stenen.



Laguna Ausangate

“Siempre piensas en bautizarte?” [denk je nog altijd dat je wil gedoopt worden?], vraagt Juan. “Ja!”, antwoord ik met volle overtuiging. Ik weet niet waarom, maar het ijs doet me niet twijfelen, integendeel, des te groter de uitdaging. Is het Ausangate die me die durf geeft? “Goed, dan doen we het als volgt, eerst gaan we je dopen en nadien doen we een ceremonie, een pago a la tierra”, stelt Juan voor. Mijn handdoek en een dekentje raadt hij me aan alvast in de zon te leggen. Hij haalt zijn spullen boven: twee stengels wijnruit (een mannelijke en vrouwelijke), nog een plaatselijke plant die hij van tussen de stenen plukt en een condorveer. Hij legt ook zijn doek al klaar waar hij nadien de pago op zal uitvoeren. Hij neemt drie cocabladeren, richt ze naar Ausangate, spreekt ze toe en overhandigt ze aan mij om ze te kauwen. Vreemd genoeg vind ik het deze keer niet onaangenaam. “Solo el juguito, después botas” [enkel het sap, daarna mag je ze weggooien], zegt Juan nog.

Als een onwetende leek vraag ik nog wat ik moet doen, waaraan ik moet denken of waarvoor ik moet openstaan. Niet verbaasd door deze vragen antwoordt Juan rustig “a su poder, para que tienes poder para tus estudios y trabajo”, [(je moet openstaan voor) zijn (Ausangate) kracht, zodat je kracht hebt voor je studies en werk].

Daar sta ik dan, in mijn ondergoed, op een steen, op de plek waar het water het meer verlaat en naar beneden gutst, met mijn gezicht naar Ausangate gericht. Juan leent me zijn ‘ojotas’ die hij meebracht –sandalen gemaakt van het rubber van autobanden, het gangbare schoeisel in de Andes– en voor mij een paar maten te klein zijn. Hij staat met zijn blote voeten in het water. Met de bundel planten wrijft hij enkele malen rond om rond, van boven naar beneden over mijn lichaam terwijl hij spreekt in een mengeling van Quechua en Spaans. Het enige wat ik begrijp is iets als “geef uw kracht aan Elvira”. Dan neemt hij de condorveer en strijkt die op dezelfde manier langs mijn lichaam, het maakt wat wind. “Para limpiar” [om schoon te maken], verklaart hij. Dan is het aan mij om het water in te gaan. Het is ijskoud, maar ik ga ervoor en buk me tot mijn schouders onder water zijn en spring weer naar boven. “Dat is genoeg”, bemerkt Juan van aan de rand van het meer. Terug op het droge neem ik mijn handdoek en deken. Gelukkig is het een mooie dag en brengt de zon warmte. Ik heb een enorm goed gevoel, de frisse doop deed deugd. Ben ik herboren? Zonder te willen mystificeren, blijf ik dit toch navertellen



als een bijzondere ervaring op een bijzondere plek met bijzonder gezelschap. Was het een soort persoonlijke ‘rite de passage’? Sommigen die hier met hem komen willen niet helemaal het water in, vertelt Juan. Ik opper snel dat eens je hier bent je er wel in moet, bedenkend dat ik veel spijt zou hebben als ik het niet had gedaan. Al diegenen, vooral buitenlanders, die hij hier al doopte waren leerling curanderos. Zij worden gedoopt in het meer als wijze van nieuwe geboorte, het ontvangen van nieuwe energie van apu Ausgangate. Juan wil dat ik een foto van hem neem aan het meer met de condorveer in zijn hand. Omdat ik zijn fierheid en tegelijk bescheidenheid graag wil illustreren voeg ik de foto hier toe.



Juan met condorveer, op de plek waar hij me doopte

Dan is het tijd om op deze bijzondere plek Pachamama en Ausangate te ‘bedanken’. Juan vertelt me dat hij hier ook kwam op 1 augustus, de dag van pachamama, om bij het meer met drie andere mannen net zoals nu een ceremonie uit te voeren. Hij brengt alles in gereedheid en zet de andere tent in elkaar als windscherm om te vermijden dat de wind de cocabladeren wegblaast. Hij vouwt het witte papier, legt de rode en witte bloemblaadjes erop, de fles oporto in de ene hoek van het doek, het belletje in de andere hoek en de cocabladeren opzij op een hoopje. Hij houdt een k’intu in de hand, ik moet er ook eentje samenstellen en er mijn wensen op uitspreken, luidop of in gedachten. Juan begint en spreekt in Quechua apu Ausangate toe: “apu Ausangate, help juffrouw Elvira in haar beroep van vroedvrouw tot het einde van haar dagen. Je moet haar helpen in al haar gedachten en activiteiten, zodat ze succesvol is. Apu Ausangate, ze is van zo ver gekomen omdat je haar zou helpen met het verbeteren van haar krachten en haar talenten(...)”. Nadat Juan zes trio’s van cocabladeren heeft neergelegd, met elk een andere intentie, komt de mijne er bovenop. Eronder komt nog een rij van zes k’intus voor mijn familie, vrienden, mijn reis... “(...) dat je geen ziektes krijgt, maar in goede gezondheid leeft (...) dat je gelukkig bent, met vrienden en zonder vijanden, succesvol en een persoon die beschermd wordt door de apus (...)”. Daarna volgt de inhoud van de despacho. Zoals bij voorgaande ceremonies wordt niet alles gebruikt. Een figuurtje van een mannetje en eentje van een vrouwtje worden erbij gelegd. Ze mogen nooit samen liggen merkt Juan op, het mannetje steeds aan de rechter kant, het vrouwtje links. De apus worden gezien als mannelijk en Pachamama als vrouwelijk, dat is het gevolg van het duale denken in de Andesreligie. Zo wordt ook de pago ietwat in twee zijden gedeeld. Hoewel, nooit wordt iets gezien als puur mannelijk of vrouwelijk, eerder wordt naar paren verwezen (Lorente Fernández, 2010: 187) die samen een geheel vormen. Estermann schrijft immers dat tweedelingen in de kosmologie van de Andes zoals hemel en aarde, zon en maan, man en vrouw, dag en nacht naast elkaar bestaan en niet van elkaar te scheiden zijn. De relaties die ertussen bestaan brengen ze in een dialectisch en dialogisch evenwicht van tegenstellingen (1998: 4). Er heerst een holisme waarbij in het universum alles in relatie staat tot elkaar. Estermann spreekt van een ‘kosmische ethiek’ die zowel natuurlijke

als sociale en religieuze relaties omvat (1998: 5). Dit is anders dan het onderscheid dat wordt gemaakt in het westen tussen seculiere en religieuze sferen, wat in plaats van holisme eerder uitsluiting of duaal denken met zich meebrengt (Estermann, 1998: 11). Seksuele gemeenschap, waarbij man en vrouw een geheel vormen, is een steeds terugkomend thema in het beschrijven van de relatie tussen deel en geheel, zo schrijft Taussig (1980). Als we het huwelijk zien als een vorm van seksuele gemeenschap, dan is deze gemeenschap ook een vorm van reciprociteit (Taussig, 1980: 163).

Deze keer bevat de despacho ook een lamafoetus en lamavet die Juan ook aan het offer toevoegt. Het lamavet kunnen we begrijpen als een associatie met Wiraqocha (Zee van Vet), de schepper van alle dieren en mensen, zo bevond Bastien (1978: 23-24). Vet staat voor het energieprincipe, het offeren van lamavet wordt bijgevolg geassocieerd met de energie van Wiraqocha. Hij wordt meestal afgebeeld als een gouden schijf en een menselijk gezicht met zonnestralen, de zon is zijn dienaar (Bastien, 1978: 24, 45). Hier wordt ook een link gezien met God. Een ongeboort lamafoetus die aan offers wordt toegevoegd brengt bij rituelen op het land nieuw leven in de bodem (Bastien, 1978: 52). In het geval van mijn persoonlijke pago staat de lamafoetus voor nieuw leven, nieuwe energie, een vruchtbare toekomst. Lama's zijn belangrijk dieren voor de bewoners van de hoge Andes. Zijn haar is nodig voor het weven, lama's transporteren goederen, het vlees wordt gedroogd en de lama zorgt ook voor melkproducten, leer en bemesting (Bastien, 1978: 72).

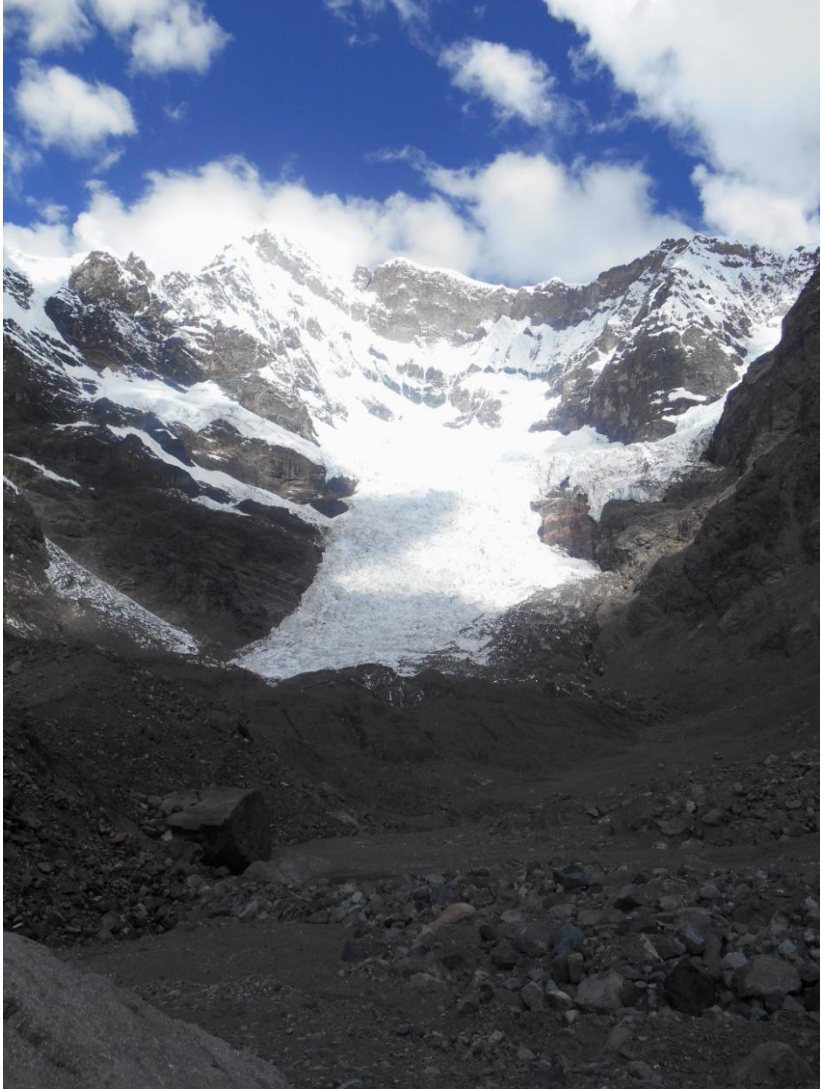
Het eindresultaat van Juan's pago is opnieuw een mooi kunstwerkje. Er wordt nog een scheutje operto in de vier hoeken gegoten, een papieren nepbiljet van 100 Nuevos Soles bedekt het pakket dat Juan daarna dichtvouwt en in de doek wikkelt. Ik doe de overige cocabladeren terug in de zak. Juan aanroept de geesten door het belletje boven het pakketje te rinkelen. We bewaren het nog even onder een plasticen doek in de schaduw van een steen. Eerst is het tijd om te middagmalen. "Después vamos a ir más allá, más a dentro, vamos a llegar más cerca. Si?" [daarna gaan we meer naar daar, dieper, we gaan dichterbij (Ausangate) stappen, goed?].





De pago bij Ausangate

Na het eten beginnen we aan de wandeling. De hele tijd over rotsen en enorme stenen stappen op de bergflanken aan de rand van het meer. Het is uit je doppen kijken om geen benen te breken. Het meer is nog groter dan het eerst leek. Er heerst een enorme stilte en Ausangate lijkt steeds grootser en dichterbij. We passeren rotsformaties bekleed met ijs. Als we stoppen lijkt het alsof de eeuwige sneeuw binnen handbereik ligt, maar ook al zijn we een stuk dichterbij, Ausangate is nog verder dan hij lijkt. Juan doet me op een grote rozige rots klimmen en neemt een foto met mijn camera. Ook van hem en van ons samen maak ik foto's. De stemming is er één van blijdschap en tegelijk verbazing. We glimlachen en kijken onze ogen uit over het prachtige landschap. “Hay que ofrendar” [we moeten een offer brengen], zegt Juan plots serieus en haalt het zakje cocobladeren uit zijn rugzak. Drie bladeren voor mij, drie voor hem. Hij spreekt de k'intu en Ausangate toe en blaast zijn innerlijke adem. Ik doe in stilte hetzelfde. We begraven elk onze k'intu onder een steen en zijn klaar om terug te stappen.



We begeben ons dichterbij Ausangate



Juan richt zich tot apu Ausangate en offert een k'intu



We keren op onze stappen terug, Ausangate ligt achter ons

We besluiten de tenten weer in te pakken en toch terug te gaan naar de kampplaats in Upis waar we de vorige nacht hebben doorgebracht. Het gaat heel koud worden hier aan de rand van het meer, er zijn veel stenen en weinig voedsel voor het paard, argumenteert Juan. Vooraleer we met al het hebben en houden terugkeren, moeten we het pakketje nog verbranden. Op een plekje tussen stenen probeert Juan met papier, droge grashalmen en het brandhout dat hij voor vertrek kocht het vuur in gang te krijgen, dat duurt even. Met de pago in de hand richt hij nog een paar woorden tot Ausangate en legt het daarna in de vlammen. In een ander vuurtje dat Juan ernaast maakt, verbranden we ook het papierafval van de despacho. Ik kom plots tot het besef dat op dat moment de vier elementen tegelijk aanwezig zijn: water, vuur, aarde en wind, ze zijn er allemaal. Het geheel is bijna opgebrand, tijd voor Juan om het te overgieten met oportu, ik sluit spontaan mijn ogen. “Ya terminamos, un abrazo!” [we zijn klaar, een knuffel!], zegt hij opgetogen. Zou die omhelzing ons verbinden? Geestelijke broeders of zusters, toch voor even? We ruimen onze spullen op en terwijl we Pukapunchu laden komt er plots een man aangestapt. Dan verschijnt ook een vrouw (beiden duidelijk westers) en hun gids en arriero. Juan blijkt deze laatste twee te kennen en slaat er een praatje mee. Ze vertellen hem dat er veel volk is toegekomen op de kampplaats. Als we er aankomen zien we inderdaad een hele hoop tenten staan, wij slaan onze tenten op aan de andere kant van de stroom op een rustiger plekje, achter een huisje. Het begint al donker te worden. We mengen twee instant soepjes en warmen ze, campinggewijs, voor het eerst boven ons eigen kleine gasvuurtje. Voor het slapengaan drinken we in Juan’s tent een stevige ‘té piteado’, of zoals Juan het grappend noemde ‘té macho’: thee met een flinke scheut pisco die ik meebracht in een klein flesje om de kou te verjagen, op aanraden van vrienden. We praten en lachen gemoedelijk. Zo vertelt hij: “aan de andere zijde van Ausangate is er een meer, Pucacocha, dat betekent ‘rood meer’, het is zoals bloed. In de tijd van de Spanjaarden kwamen ze hier de Inca’s zoeken, maar ‘het licht is op hen gevallen’, apu Ausangate doodde de Spanjaarden met een bliksem en ze vielen allemaal in het meer. Daarom is het water rood. Vroeger durfde niemand zo dicht bij Ausangate te komen, want de berg liet in de omgeving grote hagelstenen vallen. Vroeger waren er geen huizen

zoals er nu wel enkele zijn, want ook hier waar we nu kamperen vielen hagelstenen, maar nu niet meer.”

Als ik in mijn slaapzak kruip heb ik het eerst behoorlijk warm door de té piteado en mijn metalen drinkfles gevuld met warm water, maar al gauw slaat de koude opnieuw toe.

“Señorita Elvira, has dormido bien?” [juffrouw Elvira, heb je goed geslapen?]. Hij maakt havermout. We wachten met eten tot de grote groep trekkende toeristen die al klaarstaat om de voettocht verder te zetten ons voorbij is gepasseerd. Het is alweer een prachtige dag en dezelfde vrouw die voordien haar waar kwam aanprijzen komt ons vergezellen voor het ontbijt. Dan, terwijl Juan alles op de rug van Pukapunchu laadt, mag ik alvast naar het thermale water dat wat verderop in een bad wordt geleid. Helemaal alleen baden in stomend heet water met uitzicht op Ausangate, wonderlijk.

“Hakuchis?”, “Ari!” We zetten de terugtocht naar Tinke in. We praten en lachen veel tijdens de terugweg, het dalen is immers minder lastig, wat praten makkelijker maakt. We vertellen over feesten, eten, partners ontmoeten, kledij... Hij is ook nieuwsgierig of ik hier zou kunnen wonen. Wat later herhaalt hij “ik zal eenzaam en triest zijn na [onze reis]”. “Zal je niet bij je vrouw zijn?”, vraag ik verwonderd en nieuwsgierig. “Nee, die is ver weg”, antwoordt hij losweg zonder verdere verklaring, en het voelde op dat moment niet gepast om door te vragen.

Terug in Tinke laden we de spullen van het paard, het eten dat rest geef ik mee met Juan. Ik betaal hem een beetje meer dan het afgesproken bedrag. “Porqué extra?” [waarom meer?], reageert hij verwonderd maar vergenoegd. Er is net een bus die klaarstaat om naar Cusco te vertrekken. We nemen afscheid, een omhelzing. Ik bedank hem en zeg dat we elkaar moeten terugzien. Hij knikt en zwaait en ik spring de bus op. Hij gaat nog drie uur te paard, ik zo’n drie uur met de bus.





Juan en pucapunchu op de pampa tijdens de terugtocht naar Tinke; hier en daar staat een huis met vaak een strooien dak

### **De man achter de pampamesayoq**

Hij heeft misschien een ietwat ongewone job, maar het is een man van 48 jaar, die ook al eens graag bier drinkt, die kinderen heeft, die wat verlegen is en graag lacht, maar veel respect afdwingt. Juan heeft door de jaren veel wijsheid en kennis vergaard, zijn rimpels lijken daarvan getuige te zijn. Hij leerde alles van zijn vader en grootvader die hem initieerden in de praktijken van de pampamesayoq en hem doopten in een meer van apu Ausangate. Hij is geen mysterieuze figuur die zijn kennis verhult. Integendeel, hij wil zijn kennis graag delen en spoort me zelfs aan om meer te leren en het toe te passen in mijn eigen professionele leven. Bovendien maakt hij zich niet druk over mijn onwetendheid en tracht rustig mijn vragen te verhelderen, ook al kost hem dat soms moeite om dat in het Spaans te doen. Hij wordt gezien als een wijs man en wordt daarvoor gerespecteerd en (h)erkend. Hij is trots op wat hij doet, maar zijn bescheidenheid overheerst.

Wanneer hij me probeert wat Quechua bij te brengen en ik al snel zucht “moeilijk zeg”, lacht hij en zegt me dat hij graag Engels zou willen leren, maar dat ook moeilijk zou zijn voor hem. Hij wil mee met het groeiende aantal buitenlanders die geïnteresseerd is in wat hij doet. Wil hij er dan toch een business van maken? Ik betwijfel het. Zijn eerlijkheid, trouw en respect ten opzichte van de goddelijkheden prevaleren. Het reciprociteitsprincipe is bij hem nog sterk aanwezig, zijn diensten zonder tarief zijn daar een bewijs van. Bovendien benadrukte hij dat eens je begonnen bent als paqo, je die plicht moet verder zetten. Hij neemt zijn werk uiterst serieus, maar uit zich niet als meerwaardig als een ander. Zijn omhelzingen waren een teken dat we dit samen deden, niet als paqo en cliënt die los van elkaar staan en de ene een trapje hoger dan de andere, maar verbonden in het moment.

Juan heeft, zoals iedere paqo, zijn eigen manier van werken, zijn eigen stijl voor het uitvoeren van pagos en het lezen van coca. Hij is katholiek, maar weet dat moeiteloos te combineren met praktijken en geloofsovertuigingen die door de Spaanse veroveraars als heidens werden gezien.

Buiten het willen leren van Engels wil hij ook mee met de stromen van communicatie van deze tijd. Een mobiele telefoon is nodig voor de communicatie met cliënten als hij in de stad is, want waar hij woont is er geen netwerkverbinding. Hij gaat frequent naar de stad, zeker in de maand augustus. De reis tot Cusco duurt zo’n vier uur, maar toch keert hij steeds naar zijn thuis terug.

## Besluitend

Het thema van *pago a la tierra* dat ik in deze masterproef heb geëxploreerd is relevant gebleken daar het nog zeer actueel is. Niet enkel door opkomend toerisme, maar ook de lokale bevolking vindt het nog steeds belangrijk om Pachamama en apus te eren met respect. Niet enkel op het platteland, maar ook mensen, zoals Gabriel of mijn gastfamilie (alseek scholen), uit de stedelijke middenklasse doen pagos of laten een *paqo coca* voor hen lezen. Echter, niet iedereen gelooft in de dingen die *paqo's* doen. Zo was de reactie van een vriend in Cusco wanneer ik hem over mijn ervaringen vertelde “*y tú crees en esas cosas?*” [en jij gelooft in dat soort dingen?]. Op dat moment beseftte ik dat ‘geloven’ er voor mijzelf niet toe deed. Op de momenten van mijn onderzoek geloofde ik, nam ik mijn informanten serieus en stond ik open voor hun kennis. Wat ik daarbuiten ‘geloofde’ of niet was niet relevant.

Gebaseerd op een redenering die Knut Graw maakt (2009: 99) heb ik in deze masterproef geprobeerd om het mystificeren van de werkelijkheid te voorkomen door onder andere ook Juan naar voor te laten komen als gewone man doorheen het relaas van onze ontmoetingen, desalniettemin een man met een ietwat speciale taak en bijzondere kennis. Daarnaast heb ik evenzeer getracht om overrationalisering te vermijden door de nadruk te leggen op de heersende kosmologie en geloof rond Pachamama en de berggoden of apus en de daarbij horende rituele praktijken. De nadruk lag daarbij op het interpreteren van een kennissysteem in zijn eigen termen.

Uit die kosmologie is gebleken dat Pachamama en apus de twee belangrijkste entiteiten vormen in het beeld over de orde in de wereld. Hoewel, daarnaast is de katholieke God evenzeer geïntegreerd. Dat syncretisme zorgt voor een vloeiend samengaan van twee verschillende opvattingen.

Coca als heilige plant is deel van de dagelijkse activiteiten van de Andes bevolking. Naast het verzachten van de levensomstandigheden op grote hoogte, hebben cocabladeren ook een belangrijke ceremoniële functie. Coca wordt ‘gelezen’ op vraag van personen die vaak kampen met vragen over hun leven. Om dat leven te behoeden voor onder andere ongeluk, ziekte en slechte



oogsten worden cocabladeren geofferd aan Pachamama en apus, die optreden als beschermers en zorgen voor het nodige uit de natuur. Dit alles ligt ingebed in het overheersende principe dat de basis vormt voor zowel dagdagelijkse als ceremoniële activiteiten, namelijk reciprociteit. Het onderbouwt bovendien zowel de relaties tussen de bevolking onderling als de relatie tussen individu en bovennatuurlijke entiteiten.

De leden van de Q'ero gemeenschap, waar Juan strikt genomen geen deel van uitmaakt maar wel als dusdanig wordt benoemt, worden gezien als de dichtste afstammelingen van de Inca's. Het is dan ook niet verwonderlijk dat ze worden opgenomen in de huidige golf van incanismo en meer en meer populair zijn bij het opgekomen mystiek toerisme dat dit discours gebruikt als strategie voor het aantrekken van buitenlanders op zoek naar spirituele ervaringen. Er zijn duidelijke bewegingen zichtbaar van lokaal niveau naar globaal. Deze internationalisering brengt een deterritorialisering met zich mee en zorgt voor een impact op lokaal niveau.

Antropoloog en schrijver Carlos Castaneda kwam na zijn ervaringen met psychotropische planten tijdens zijn leerproces bij een Yaquisjamaan tot de conclusie dat zijn "wereldbeschouwing niet definitief kan zijn daar ze slechts een interpretatie is" (1971/2007: 18). De zekerheid dat onze visie op de wereld definitief zou zijn werd teniet gedaan door de contacten met een voor hem nieuw systeem. Dat nieuwe kennissysteem bleek onbegrijpelijk in onze termen, maar kon enkel betekenis krijgen in zijn eigen termen (Castaneda, 1971/2007: 17-18, 23). Over zijn boek 'Een aparte werkelijkheid' schrijft hij: "Dit boek is dus een reportage en moet als een reportage gelezen worden (...) Met het oog hierop heb ik de fenomenologische methode gebruikt en ernaar gestreefd toverkunst enkel te behandelen als aan mij kenbaar gemaakte verschijnselen" (23). Ook ik rapporteerde wat ik heb waargenomen en ervaren, maar mijn ervaringen en contacten met 'een nieuw systeem' waren veeleer van korte duur. Het is eerder een reportage van eerste impressies, een voorsmaakje van nog verborgen diepgang. De relaties met mijn informanten zijn geopend en de stap voor verder onderzoek is gezet om meer aspecten te belichten, zoals dieper ingaan op hoe Juan en niet in het minst zijn 'cliënten' de ceremonies beleven. Evenzo zou het interessant zijn het werk van andere paqo's, in dezelfde en andere

regio's, te bestuderen om hun werkwijze en ingesteldheid na te gaan. Het onderwerp kan evenzeer nog meer worden opengetrokken naar thema's zoals ecologie en 'Buen Vivir' (sumak kawsay) die hun inspiratie halen uit de kosmologie en principes hier beschreven.

En ja ik schrijf deze masterproef terwijl ik een cocablad rond mijn nek heb hangen, af en toe een cocatheetje drink en ik nog steeds met respect aan Pachamama denk op 1 augustus en ze wel eens durf een scheutje van mijn drank te offeren. Bijgeloof? Verlies ik nu mijn objectiviteit? Ik zie het als een goed inlevingsvermogen en respect voor iets wat ik en mijn omgeving niet kennen. Toegegeven, het heeft ook een vleugje nostalgie.

## Bibliografie

- Alderete, E., Erickson, P. I., Kaplan, C. P. & Pérez-Stable, E. J. (2010) Ceremonial tobacco use in the Andes: implications for smoking prevention among indigenous Youth. *Anthropology & Medicine*, 17:1, 27-39.
- Allen C. J. (1981). To Be Quechua: The Symbolism of Coca Chewing in Highland Peru. *American Ethnologist*, Vol. 8, No. 1, pp. 157-171.
- Appadurai, A. (2000). Grassroots Globalization and the Research Imagination. *Public Culture*, 12 (1), p. 1-19.
- Ávila Molero, J. (2005). Worshipping the Señor de Qoyllur Ritti in New York: A Transnational Andean Ethnography. *Latin American Perspectives*, 140 (32), p. 174-192.
- Bastien, J. W. (1978). *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Minnesota: West Publishing Co.
- Bolton, R. (1979). On Coca Chewing and High-Altitude Stress. *Current Anthropology*, 20 (2), p. 418-420.
- Castaneda, C. (1971, 2007 Nederlandse editie). *Een aparte werkelijkheid*. Servire: Antwerpen.
- Contreras Hernández, J. (1985). *Subsistencia, ritual y poder en los Andes*. Editorial mitre: Barcelona.
- Davies, C. A. (2008). *Reflexive Ethnography: a guide to research selves and others* (2<sup>e</sup> editie). New York: Routledge.
- di Salvia, D. (2010). Para una dialéctica de la naturaleza andina. Aproximaciones filosófico-antropológicas a las creencias quechuas en los Apus y la Pachamama. *Gazeta de Antropología*, 27 (1), artículo 13, p. 1-13.
- El Comercio (2008). La Nación Q'ero sera Patrimonio Cultural de la Nación. *El Comercio*, Peruaans dagblad, 24 december 2008, <http://elcomercio.pe/ediciononline/HTML/2008-09-24/la-nacion-qero-patrimonio-cultural-nacion.html>.

- Estermann, J. (1998). Apy Taytayku: Theological Implications of Andean Thought. *Studies in World Christianity*, 4 (1), p. 1-20.
- Evans-Pritchard, E. E. (1937). *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Fabian, J. (2011). Cultural anthropology and the question of knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 18, p. 439-453.
- Gómez-Barris, M. (2012). Andean Translations: New Age Tourism and Cultural Exchange in the Sacred Valley, Peru. *Latin American Perspectives*, 39 (6), p. 68-78.
- Gose, P. (1994). *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. Toronto: University of Toronto Press.
- Graw, K. (2009). Beyond Expertise: Reflections on Specialist Agency and the Authonomy of the Divinatory Ritual Process. *Africa*, 79 (1), p. 92-109.
- Greenway, C. (1998). Hungry Earth and Vengeful Stars: Soul Loss and Identity in the Peruvian Andes. *Soc. Sci. Med.*, 47 (8), p. 993-1004.
- Hanna J. M. (1974). Coca Leaf Use in Southern Peru: Some Biosocial Aspects. *American Anthropologist*, 76, p. 281-296).
- Hill, M. D. (2007). Contesting Patrimony: Cusco's Mystical Tourist Industry and the Politics of Incanismo. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 72:4, 433-460.
- Hill, M. D. (2008). Inca of the Blood, Inca of the Soul: Embodiment, Emotion, and Racialization in the Peruvian Mystical Tourist Industry. *Journal of the American Academy of Religion*, 76 (2), p. 251-279.
- Hurtado, L. (2000). Shamanismo en los Andes del Cuzco y Meridionales. In Alva, W., Polía, M., Chávez, F. en Hurtado, L., *Shamán: la búsqueda* (p. 135- 161). Córdoba (Spanje): Imprenta San Pablo.

- Isbell, B. J. (1978). *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Texas: University of Texas Press.
- Lorente Fernández, D. (2010). 3-cerro y 4-mundo: los números del banquete en las ofrendas quechuas. *Antropológica*, 28 (28), p. 163-190.
- Marzal, M. M. (2005). La religión quechua actual. In Marzal, M. M. (Ed.) *Religiones Andinas*, p. 143-174. Madrid: Editorial Trotta.
- Millones, L. (1997). *El rostro de la fe: doce ensayos sobre religiosidad andina*. Imprenta A. Pinelo: Camas-Sevilla (Universidad Pablo de Olavide).
- Núñez del Prado, J. (2005). El regreso del Inka: de la colonia a la globalidad. In Marzal, M. M. (Ed.) *Religiones Andinas*, p. 231-252. Madrid: Editorial Trotta.
- Parisi Wilcox, J. (2004). *Masters of the Living Energy: The Mystical World of the Q'ero of Peru*. Inner Traditions: Rochester, Vermont VS.
- Peek, P. M. (1991). Introduction: The Study of Divination, Present and Past. In Peek, P. M. (ed.) (1991) *African Divination System: Ways of Knowing*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, p. 1-22.
- Plowman, T. (1985). Coca Chewing and the Botanical Origins of Coca (*Erythroxylum* spp.) in South America. In Pacini, D. & Franquemont, C. (eds.), *Coca and Cocaine: Effects on People and Policy in Latin America*. Proceedings of the Conference The Coca Leaf and Its Derivatives – Biology, Society and Policy. Cultural Survival Report 23, Latin American Studies Program, Cornell University.
- Polía, M. (2000). Shamanismo: un perfil cultural. In Alva, W., Polía, M., Chávez, F. en Hurtado, L., *Shamán: la búsqueda* (p. 35-134). Córdoba (Spanje): Imprenta San Pablo.

- Romberg, R. (2009). *Healing Dramas: Divination and Magic in Modern Puerto Rico*. University of Texas Press: United States of America.
- Sendón, P. F. (2008). Ricard Lanata Xavier, Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos), Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro Bartolomé de las Casas, Lima, 2007, 494 p. *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 94 (1).
- Stolberg, V. B. (2011) The Use of Coca: Prehistory, History, and Ethnography. *Journal of Ethnicity in Substance Abuse*, 10 (2), 126-146.
- Taussig, M. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. North Carolina: The University of North Carolina Press.
- van den Berghe, P. L. & Flores Ochoa, J. (2000). Tourism and Nativistic Ideology in Cuzco, Peru. *Annals of Tourism Research*, 27 (1), p. 7-26.
- Wissler, H. (2010). Q'eros, Perú: la regeneración de relaciones cosmológicas e identidades específicas a través de la música. *Antropológica*, 28 (28), p. 93-116.