

# Indiaanse genezing, macht en afhankelijkheid in de ruaanse Andes: een case study<sup>1</sup>

Fred Spier

Aan de hand van een rurale case study wordt het functioneren van genezers en tovenaars in het Andesgebergte in Peru in een dorpje in de buurt van Cusco geanalyseerd in termen van machts- en afhankelijkheidsverhoudingen. Deze kunnen op hun beurt slechts dan adequaat begrepen worden wanneer men de langetermijntwikkelingen van de verhoudingen tussen kerk, staat en inheemse religieuze regimes bij de analyse betreft.

## Inleiding

Er zijn niet veel sociaal-wetenschappelijke studies verricht naar de verhoudingen tussen Indiaanse genezers en hun cliënten in het Andesgebergte in Peru. De bestaande studies over Andesgeneeskunde en tovenarij dragen vooral een inventariserend karakter. Er is veel aandacht voor etn classificaties, voor de algemene aard van de genezings- en toverpraktijken, en voor het trekken van vergelijkingen tussen lokale en westerse ziektebeelden. Vaak wordt de analyse in sociaal-psychologische termen gesteld.<sup>2</sup> Ook zijn er sociaal-wetenschappelijke auteurs die expliciet een morele positie innemen teneinde de Indiaanse genezers bij de buitenwacht aan achting te doen winnen.<sup>2</sup>

Het is niet mijn bedoeling om hier een oordeel te vellen over de effectiviteit van de *inheemse genezingsmethoden* ten opzichte van de westerse medicijnenkunst. Het gaat om een meer afstandelijk onderzoek naar de machts- en afhankelijkheidsverhoudingen tussen genezers en hun cliëntèle, een onderwerp dat tot op heden verwaarloosd lijkt.

Genezers en tovenaars kan men opvatten als religieuze specialisten die bepaalde immateriële machtsbronnen monopoliseren (vgl. Bax 1985:25,39). Maar in tegenstelling tot priesters die deel uitmaken van meer gevestigde kerken opereren ze veelal aan de marge van de samenleving. Ze oefenen hun religieuze praktijken minder openlijk uit. Hun rituelen worden niet aangekondigd met klokgelui, en voltrokken in of rond opvallende gebouwen. Evenmin onderscheiden ze zich door afwijkende kleding. In samenlevingen met gevestigde kerken zijn ze veelal veroordeeld tot een *min of meer ondergronds* bestaan.

Deze differentiatie en taakverdeling tussen de verschillende groepen religieuze specialisten wordt zelden geproblematiseerd. Toch spreekt het niet vanzelf dat bij voorbeeld de roomskatholieke kerk in Peru er tot op heden niet in is geslaagd om de inheemse concurrentie weg te drukken en haar taken over te nemen, ondanks de zeer ongelijke

verdeling van de machtsgewichten tussen beide partijen in heden en verleden. Alhoewel wonderbaarlijke genezing bij het optreden van Jezus zo'n voorname rol speelde (bijvoorbeeld Haley 1986), heeft de gevestigde kerk zich in de loop van de tijd tot op zekere hoogte van dit soort praktijken gedistantieerd, vooral wanneer ze geduid werden in het religieus idioom van een bezielde natuur.

Vele, zo niet alle grotendeels zelfvoorzienende boerensamenlevingen zijn in sterke mate afhankelijk van de hen direct omringende niet-menselijke natuur. Daarom duiden de boeren de onzekerheden van het bestaan onder meer in termen van lokaal gegeneerde religieuze voorstellingen die gemodelleerd zijn naar deze afhankelijkheidsverhoudingen, zoals berggoden, moeder aarde en dergelijke. Terwijl de gevestigde kerken niet goed raad weten met deze 'religieuze vraag', zijn de lokale religieuze specialisten wél in staat aan deze vormen van geloofsdrang tegemoet te komen. Ze claimen met bovennatuurlijke middelen tegen een zekere vergoeding bepaalde dreigende gevaren te kunnen bezweren. Om hun positie te kunnen begrijpen is het daarom allereerst van belang te weten om welke onzekerheden het gaat.

Voortdurend wordt het leven van de Indiaanse Andesboeren in Peru gekenmerkt door vormen van onzekerheid. Deze zijn van verschillende aard. Zo is er de immer aanwezige zorg om de oogst, die bepaalt in welke mate de familie het komende jaar gevoed kan worden. Ook de magere inkomsten in geld zijn hiervan afhankelijk. Een goede voeding en het kunnen betalen van sommige essentiële westerse medicijnen zijn belangrijke randvoorwaarden van de tweede grote bron van onzekerheid in het bestaan, ziekten en dood. Zelfs in het weinig geïsoleerde dorpje Zurite<sup>4</sup>, gelegen op een afstand van slechts veertig km. van de regionale hoofdstad Cusco, is het, vooral met de huidige economische crisis in Peru, voor de meeste boeren vrijwel onmogelijk om zich met enige zekerheid te kunnen verlaten op de zegeningen van de westerse geneeskunde. Behalve in het zeer nabije verleden, was dit in vroeger tijden nog veel minder het geval.

Voor een deel van de aandoeningen hebben de boeren zelf medicijnen. Aan bijna alle planten die in de omgeving groeien, wordt de één of andere medicinale werking toegekend. Toch kan men met het uitgebreide repertoire aan lokale geneeskundige kennis bij voorbeeld geen weerstand bieden aan infectieziekten, waarvoor men dan ook zeer bang is. Deze angst vindt onder andere een uitdrukking in de vele pogingen om middels voortekens de toekomst te voorspellen.<sup>5</sup> Deze voorstellingen hebben heel vaak betrekking op ziekte en dood. Ziek worden betekent vaak dood gaan, vooral voor kleine kinderen, maar niet alleen voor hen. De Andesboeren leven dicht bij de dood dan wij.<sup>6</sup>

De grote angst voor ziekte en dood vindt een expressie in voorstellingen en gedragingen op verschillende levensterreinen. Allereerst besteedt men grote aandacht aan het voedsel. Men verdeelt dit in twee categorieën, 'warm' oftewel *cálido*, en 'koel', *fresco*. 'Warme' gerechten zijn bij voorbeeld vlees, alcohol, cacao, en dergelijke. Onder 'koele' gerechten rekent men onder meer groenten en kruidentheeeën. De temperatuur waarmee het voedsel wordt bereid of genuttigd, is niet van belang voor de indeling in de ene of andere categorie. De veronderstelde effecten op het lichaam zijn bepalend. Het gaat erom een balans in de voeding te handhaven in samenhang met het klimaat van de dag, het soort van werkzaamheden dat men verricht, enzovoort (zie ook: Ortega

Perez 1980).<sup>7</sup> Bij opkomende ziekte probeert men allereerst de verstoorde balans tussen 'warm' en 'koel' te herstellen. Zo zal men koorts bestrijden met 'koele' kruiden-thee. Soms is dit effectief.

Wanneer men een ziekte niet met huismiddeltjes kan bedwingen, zoekt men de verklaring elders. Vanwege de grote onzekerheden in het bestaan en vanwege de grote afhankelijkheden van de mensen ten opzichte van de niet-menselijke natuur, concipieert men de omringende leefwereld als een landschap vol met gevaarlijke plaatsen.<sup>8</sup> Vooral bergen, kloven, bronnen, en in het algemeen plaatsen met gevaarlijke winden, *soqa* genaamd, worden gemeden. En als men er al heen moet, beschermt men zich door het drinken van alcohol en het dragen van een takje van een plant die *ruda* heet, met de geur van wierook.<sup>9</sup> Bij ziekte denkt men al spoedig dat een hongerige aardmoeder, *pacha mama*, de mensen op een dergelijke gevaarlijke plek het graf in wil slepen. Een deel van de rituelen bij het bestrijden van ziekten is er daarom op gericht om de honger van *pacha mama* te stillen.

Ook gaat men preventief te werk. Zo zal men bij de bouw van een huis op de vier hoeken een *despacho*, een geschenk aan moeder aarde begraven, evenals onder de bedden.

De laatste, en in sociaal opzicht meest ingrijpende manier waarop men de oorsprong van ziekten verklaart, is vanuit betovering door medemensen. Op symbolische wijze komen zo de vaak knellende afhankelijkheden met anderen in het dorp tot uiting. Tegen deze betoveringen tracht men zich te beschermen middels het gebruik van allerhande amuletten die op het lichaam worden gedragen en bij de openingen van de huizen zijn aangebracht om het binnendringen van tovenarij te verhinderen. Wordt men desondanks toch ziek, dan zal men trachten uit te vinden van wie de betovering afkomstig is, om deze "terug te laten slaan" op de boosdoener en zelf weer gezond te worden.

In alle gevallen waarin ziekten niet met huismiddeltjes te genezen zijn, wordt de hulp ingeroepen van lokale genezers en tovenaars. Dit zijn veelal dezelfde mensen, die een dubbelrol vervullen. Wanneer ze functioneren in hun rol van genezer, *hampeq* in het Quechua en *curandero* in het Spaans, zullen ze trachten de kwade effecten van de bezielde natuur te niet te doen. Wanneer ze optreden in hun rol als tovenaar, *layqa* in het Quechua en *brujo* in het Spaans, proberen ze in geval van ziekten de betovering te laten terugslaan op de veroorzaker ervan.<sup>10</sup>

De lokale religieuze specialisten functioneren nooit in hun eigen dorp als genezer. Hun diensten worden altijd gevraagd door mensen uit de omringende dorpen. De volgende oorzaak ligt hieraan ten grondslag. In een dorp als Zurite wordt iedere bezoeker van buiten opgemerkt. Ziet men een genezer/tovenaar van buiten het dorp in de eigen gemeenschap, dan kan men er zeker van zijn dat deze in zijn rol van genezer opereert. Men hoeft niet bang te zijn dat hij iemand aan het betoveren is.

De inheemse religieuze specialisten vervullen hun plichten als tovenaar daarentegen vrijwel zonder uitzondering in het eigen dorp.<sup>11</sup> Het bezoek van deze mensen aan wie dan ook is daarmee altijd verdacht. De genezers en tovenaars zijn evenwel zelf ook gewoon boer. En aangezien een genezer-tovenaar bij voorkeur zijn cliënten vindt binnen de eigen grootfamilie is het bijzonder lastig om te weten of, en wanneer een lokale tovenaars zijn rituelen uitvoert.

Het functioneren van deze religieuze specialisten, monopolisten van een bepaalde

vorm van godsdienstige macht, komt goed tot uitdrukking in de ziektegeschiedenis van de zevenjarige Lucía, een Indiaans meisje uit het dorpje Zurite.<sup>12</sup>

### Ziekte en genezing in Zurite: een voorbeeld

In oktober 1988 kreeg Lucía koorts. Ze was ten prooi gevallen aan de griep die op dat moment in het dorpje rondwaarde. Aangezien de ouders toevallig over enig contant geld beschikten, togen ze naar de kleine medische post in het dorp, waar men haar een injectie toediende. Dit ingrijpen leverde geen merkbaar resultaat op.

De volgende nacht werd haar moeder Julia wakker uit een nachtmerrie; ze had gedroomd van het kerkhof en werd gewekt door haar huilende en roepende dochttertje. Hierdoor werd ze bang en ze begon zich af te vragen of er iets ernstigs aan de hand was. Voordat Lucía ziek was geworden, was ze bij het grootouderlijk huis in een slootje gevallen. Het ongeluk wilde dat haar jongste zusje María het afgelopen jaar in datzelfde slootje terecht was gekomen en aan de gevolgen ervan was overleden. De ouders veronderstelden dat de daar aanwezige moeder aarde honger had en Lucía het graf in wilde slepen. Deze honger is slechts op één manier te stillen, namelijk door het aanbieden van een *despacho*, een geschenk aan moeder aarde.

Het 'standaard-*despacho*' is een pakketje bestaande uit vijf-en-veertig verschillende ingrediënten, variërend van maiskorrels, suiker en andere produkten tot schelpen, lamavet, en vergelijkbare dierlijke produkten. Ook zal er nooit een zilverkleurig kruisje en een hostie aan ontbreken, een indicatie van de macht die men aan rooms-katholieke rituele gebruiken toeschrijft. Men koopt het op iedere regionale markt bij de *hampicamayoc*, de inheemse apotheker. In zijn stalletje vindt men naast het standaard-*despacho* ook het 'terugkeer'-, het *kuti despacho*, dat gebruikt wordt om betoveringen te laten terugslaan. Daarnaast kan men er voor allerlei specifieke doelen magische voorwerpen kopen. Deze voorwerpen hebben van zichzelf geen kracht. Alleen de genezertovenaar, zo gelooft men, kan met zijn bovennatuurlijke vermogens hieraan de juiste inhoud geven. De 'gewone' mensen kennen de inhoud van het *despacho* dan ook niet uit hun hoofd, laat staan dat ze aan de verschillende delen ervan specifieke betekenissen toekennen. Dit alles behoort tot het kennisbestand van de *hampicamayoc* en de *hampeq*.<sup>13</sup>

Nadat Julia en haar echtgenoot Antonio een dergelijk *despacho* hadden gekocht, besloten ze de hulp in te roepen van een genezer, een oom van Antonio uit diens geboortedorpje Uchumayu waar tevens het ongeluk gebeurd was. Het liefste kiest men een familielid. Deze vraagt een minder hoge beloning voor zijn diensten, en zal daarbij meer haast maken. Vanuit het standpunt van de genezer betekent dit dat hij met een voldoende grote familie altijd verzekerd is van een stroom van cliënten, die hem evenwel niet het maximumloon betalen. Ook is de genezer zodoende vrijwel altijd goed op de hoogte van wat zich bij zijn cliënten afspeelt, hetgeen het stellen van een voor alle partijen bevredigende diagnose vereenvoudigt.

Rond het middaguur arriveerde oom Belisario, een zwijgzame solide man van rond de vijftig jaar, met diepliggende ogen. Na de gewone uitgebreide begroeting ging hij de verduisterde slaapkamer binnen waar Lucía ziek tussen de dekens lag. Hij zette zich neer bij een tafel bedekt met een mooie veelkleurige draagdoek. De wijsvinger van de

hand werd omwikkeld met draadjes rode wol, om de slechte geesten af te weren. Vervolgens begon de genezer met groot geduld een zakje cocablaadjes, dat voor de gelegenheid was gekocht, uit te zoeken. De gave blaadjes legde hij zorgvuldig op een bord, de lelijke werden terzijde gelegd. Enige tijd tuurde hij naar de vormen van de blaadjes. Men zegt dat daaruit toekomst en verleden zijn af te lezen. Woorden werden nauwelijks gesproken. Sterke drank deed voortdurend de ronde, om de kwade geesten weg te houden. Het gebruikelijke plengen aan moeder aarde, dat anders vaak achterwege wordt gelaten, werd ditmaal geen enkele keer vergeten.

Vervolgens pakte de genezer heel langzaam, secuur en geconcentreerd het *despacho* uit en sorteerde de inhoud ervan. Met het kruisje zegende hij zichzelf, ter bescherming. Daarna moest Lucía erop blazen, om de geesten van gevaarlijke plekken zoals bronnen en bergen uit te nodigen haar te genezen. Het kruisje werd vervolgens in een bolletje lamavet geplaatst, de symbolische voorstelling van een *apu*, een berggod, en de rest van de inhoud van het *despacho* werd aan een onderzoek onderworpen. Nadat oom Belisario zich ervan vergewist had dat alles in orde was, liet hij het geheel op tafel liggen en begon Lucía te onderzoeken. Ze moest haar kleren uittrekken en werd langzaam en voorzichtig over grote delen van haar lichaam betast met een veelkleurig steentje. Daarmee werd de ziekte weggenomen. Vervolgens moest ze zich in een draagdoek wikkelen. Nog steeds werd er geen woord gesproken.

Vervolgens pakte de genezer het bord met de cocablaadjes, tilde het op tot aan de mond, en begon erover te blazen, en tegelijkertijd de berggoden aan te roepen: “Pff, *apu* San Cristóbal, *apu* Minasniyoq, pfff *pacha mama*, kom en help om de kleine Lucía te genezen.” Men meent dat de bergen die het dorpje omringen, speciale goden zijn, die men *apus* noemt. Deze hebben veel kracht en invloed over de mensen. Daarna mompelde de genezer snel – en niet alleen voor mij onverstaanbaar – een aantal speciale gebeden die hij alleen kende.

Na dit deel van de ceremonie werd de inhoud van het nu bekrachtigde *despacho* opnieuw ingepakt en vastgebonden met het draadje dat moeder Julia speciaal voor de gelegenheid had staan spinnen. Daarna werd nog een ander pakketje samengesteld, gevuld met kleine hoeveelheden van alle soorten voedsel waar de familie over beschikte. Ondertussen waren de aanwezige volwassenen behoorlijk onder invloed geraakt van de alcohol en de ceremonie. Ook werd er dankzij mijn bijdrage aan het ritueel uitgebreid gerookt, een andere manier om je tegen slechte geesten te beschermen.

Buiten werd een pot met oude urine, die speciaal voor dit doel werd bewaard, op het vuur gezet. Toen het kookte, voegde moeder Julia een mengsel van meel van verschillende produkten eraan toe. Daarna wierp de genezer het steentje waarmee de ziekte van Lucía was weggenomen, in de pot. Bedekt met Lucía’s kleren werd het geheel gedurende ongeveer vijf minuten weggezet. Het vuur werd ondertussen met een blaasbalg opgejaagd en een ijzeren staaf werd tot gloeiens toe verhit. De genezer pakte vervolgens de pot, haalde de afdekking eraf, en bekeek met veel aandacht de ontstane figuren. Men meent dat men het landschap van de omgeving van Zurite erin terugziet, en vooral de gevaarlijke plek waar het ongeluk gebeurd is en die tevreden gesteld moet worden. De diagnose van oom Belisario kwam overeen met datgene wat men al dacht. De moeder aarde van het slootje had Lucía te pakken genomen; dáár zou het *despacho* aan haar aangeboden moeten worden om haar honger te stillen en Lucía te laten genezen. Ver-

volgens stak hij de roodgloeiende staaf in de pot om de ziekte weg te branden.

Na een gemeenschappelijke maaltijd en het nuttigen van de laatste restanten alcohol onderzocht de genezer Lucía opnieuw en wijdde speciale aandacht aan haar voeten. Moeder aarde werd aangeroepen om vooral haar voeten niet vast te houden. Daarna werden alle geschenken voor *pacha mama* ingepakt.

Antonio en ik gingen in kennelijke toestand met het *despacho* en het andere pakketje op weg naar het slootje. We mochten niet samen met de genezer op stap. In Uchumayu, waar de genezer woont en waar het *despacho* geofferd moest worden, zou men kunnen vermoeden dat wij iemand aan het betoveren waren. Bij een felle ondergaande zon stookten we een vuurtje naast het slootje en verbrandden daarin eerst het kleine pakketje, en daarna het *despacho*. Daarop gingen we snel weg. We moesten niet lang blijven, de ziekte zou wel eens op ons over kunnen slaan. Ondertussen was oom Belisario langs komen waggelen, op weg naar huis. Met taal noch teken had hij laten merken dat hij ons kende.<sup>14</sup> Terug in Zurite zagen we dat Lucía duidelijk was opgeknapt. De gehele familie was rustiger, er was een grote druk van hen afgevallen.

Ondanks de interventie van de genezer werd Lucía echter niet beter. 's Nachts liep de koorts op tot veertig graden. Dit kon ik niet langer aanzien. Ik gaf de familie de dringende raad om Lucía tenminste twee dagen in bed te houden en verstreekte een voorraad sinaasappels en bananen, 'koel' voedsel. De kleine at het fruit en de familie luisterde naar mijn advies. Vervolgens besloot men om een oude dame in het dorp te raadplegen.

Moeder Julia ging de volgende dag bij haar langs, met bloemen en een kaars. De oude dame kwam diezelfde avond bij Lucía op bezoek, stak de kaars aan boven het hoofd van de zieke en smeekte de *apus*, de berggoden, om steun. Ze bad voortdurend tot de ziekte: "Ziekte, waar ben je, je moeder roept je." Volgens de algemene opinie heeft deze dame minder religieuze macht dan een genezer. Ze kan geen diagnoses stellen of met een *despacho* genezen. Deze religieuze specialiste heeft net iets meer godsdienstige macht dan de doorsnee mensen, en oefent haar ritens vooral uit op basis van persoonlijke gaven.

De volgende ochtend ging het wat beter. De familie verkeerde in de mening dat de ziekte nu definitief verdwenen was. Lucía werd de berg op gestuurd om het vee te hoeden in de brandende zon, het gebruikelijke werk van kinderen van deze leeftijd. Het vertrouwen in de eigen voorstellingswereld was dermate groot dat men ook de voorhanden zijnde eenvoudige voorzorgen niet in acht nam. De grote onzekerheid van ziekte en dood leidde in dit geval tot het gebruik van religieuze middelen om daarmee de problemen het hoofd te bieden, waarna men vervolgens meer alledaagse middelen om de ziekte te bestrijden naliet. Dit is de gebruikelijke gang van zaken in Zurite en omgeving, een opmerkelijke vicieuze cirkel waaraan men niet gemakkelijk kan ontkomen. Zoals te verwachten was, liep de koorts bij Lucía die avond weer snel op.

Julia besloot om opnieuw een genezer in de arm te nemen. Op de markt had ze een vrouw gesproken die haar een jonge genezer uit Uchumayu had aangeraden, die vooral met kinderen goed overweg kon. Volgens de algemene opinie moet men in ernstige gevallen tot drie maal toe de genezingsriten uitvoeren, naar men zegt "voor de Vader, de Zoon en de Heilige Geest".<sup>15</sup> Zo gezegd, zo gedaan; het ritueel werd op vrijwel

identieke wijze opnieuw uitgevoerd.

Volgens de mening van een andere genezer was dit een onverstandige zet. Men moet niet zomaar twee verschillende genezers gebruiken, vanwege het gevaar van twee verschillende diagnoses en twee *despachos* die elkaar 'kruisen', elkaar dwarszitten. Een dergelijke denkwijze bindt de cliënten aan één genezer. Hoe het ook zij, na het voltrekken van het ritueel nam de koorts wederom af.

De dag erna werd Lucía naar school gestuurd en 's middags moest ze met het vee de berg weer op. Bijna onvermijdelijk ging het daarna wederom mis. De griep kwam erger terug dan voorheen, en daarbij kreeg Lucía last van wormen. Opnieuw begon ik me met het geval te bemoeien, gaf dezelfde raad als voorheen, en zorgde voor een gestage aanvoer van fruit. Julia begon evenwel het vermoeden te koesteren dat er meer aan de hand was. Niet alleen was er sprake geweest van een hongerige *pacha mama*, ook was Lucía waarschijnlijk betoverd, en wel door jaloerse broers van de vader Antonio. Deze zaten volgens Julia haar al tijden dwars, op allerlei manieren. Het werd tijd om opnieuw tot actie over te gaan, ditmaal niet met een genezer van buiten, maar met een tovenaars van binnen het dorp. Deze moest ervoor zorgen dat de tovenarij zou terugslaan op degenen die het kwaad hadden gesticht.

Zover is het niet gekomen. Met behulp van haar sterke gestel slaagde Lucía erin om uit zichzelf de griep en de wormen te overwinnen.

### Theoretische interpretatie in termen van macht en afhankelijkheid

Het zojuist beschreven voorbeeld is min of meer representatief voor de dagelijkse gang van zaken bij ziekten in de buurt rond Zurite.<sup>16</sup> Uit het voorbeeld komen belangrijke facetten van de machts- en afhankelijkheidsverhoudingen naar voren. Op het land, de *campo*, wachten de genezers-tovenaars af tot ze geroepen worden. Vanwege de onzekerheden op vele levensterreinen is er altijd voldoende werk voorhanden. De Indiaanse religieuze specialisten treden namelijk niet alleen op in geval van ziekten. In vroeger dagen bekrachtigden ze ook *despachos* die na de oogst als dank aan moeder aarde werden gegeven. Sinds de landhervormingen van 1970 hebben de boeren van de streek Anta waar Zurite ligt vrijwel alle grond – dus ook het betere, lager gelegen deel – in eigen bezit verkregen. Daardoor is de kans op een goede oogst aanzienlijk toegenomen. Sindsdien wordt moeder aarde niet meer met *despachos* bedankt. In hoger gelegen gebieden met minder bestaanszekerheid wordt het gebruik wel gecontinueerd (bijvoorbeeld Condori & Gow 1982:12). Andere onzekere levensterreinen waarop rurale genezers interveniëren zijn onder meer die van diefstal – opmerkelijk genoeg ook in de rurale samenleving van Zurite een endemisch probleem – en verlies van vee door de roofzucht van met name poema's.

De dorpsgenezers functioneren in hun rol als tovenaars in gevallen van rivaliteit, bij voorbeeld tussen en binnen werkgroepen, bij conflicten over landbezit en dergelijke, zo zegt men in het dorp. Daarnaast worden ze verdacht van tovenarij wanneer mensen plotseling ziek worden of dood gaan. Voor iedere situatie worden specifieke middelen gebruikt, maar het algemene patroon is steeds herkenbaar.

Ook claimen de genezers-tovenaars de kunst van het voorspellen van de toekomst

met behulp van kaartspelen (*naipis* genaamd), met maiskorrels, coca en dergelijke. Voorts worden ze alom gerespecteerd vanwege hun vaardigheden als vroedmeester. In het algemeen doen de genezers-tovenaars hun invloed gelden op veel levensterreinen met een hoge mate van onzekerheid, hun voornaamste machtsbron.

In alle gevallen zijn deze lokale religieuze specialisten gebonden aan de geloofsvoorstellingen die hun cliëntèle koestert. Daar moeten ze zich in sterke mate aan conformeren. Ze hebben een aanzienlijk belang bij het continueren van deze voorstellingen, waarin ook de eigen bevoorrechte positie wordt benadrukt. Door middel van ieder door hen uitgevoerd ritueel dragen ze bij tot de bestendiging ervan. Deze geloofsvoorstellingen zijn voor het overgrote deel gemodelleerd naar zowel de nabije niet-menselijke natuur als naar de onderlinge afhankelijkheidsverhoudingen, een weerspiegeling van de menselijke afhankelijkheden ten opzichte van elkaar en de niet-menselijke natuur.

Genezers vinden hun cliëntèle vooral binnen de eigen familie. Dit levert het voordeel op dat ze verzekerd zijn van een praktijk. Door het uitgebreide roddelcircuit is men tevens goed op de hoogte van wat zich in de familie afspeelt hetgeen het stellen van een voor alle betrokkenen bevredigende diagnose vergemakkelijkt. De verdiensten zijn daarentegen wat minder dan wat men voor buitenstaanders berekent. De genezers kunnen aan de laatstgenoemden hogere prijzen vragen omdat de Indianen pas in noodgevallen een beroep doen op genezers buiten de eigen familie. De verdiensten van de genezers zijn een duidelijke afspiegeling van de onderlinge machts- en afhankelijkheidsverhoudingen.

De concurrentie tussen de religieuze specialisten is gering. Genezers wachten tot ze een hoge leeftijd hebben bereikt, voordat ze een leerling aannemen, hetgeen de concurrentie sterk vermindert. Genezers-tovenaars streven er niet naar om een 'school' te stichten. Ze zijn juist gebaat bij het vermijden van vormen van organisatie, wat op ongeplande wijze de concurrentie inperkt. De oorzaken voor hun solistisch optreden zullen verderop uiteen worden gezet.

De positie van de rurale genezers-tovenaars in Zurite staat van twee kanten onder druk. In de eerste plaats bestaat er sinds enige tijd een medische post in het dorp, een centrum van westers-medische kennis. In het verleden heeft het Peruaanse medische establishment geprobeerd om via dergelijke posten de lokale genezers weg te drukken. Tegenwoordig hebben sommige medische organisaties ingezien dat zij niet de macht en middelen hebben om dit doel te bereiken. Daarom streeft men nu naar vormen van samenwerking en organisatie, waarbinnen vooral de – in westerse ogen – niet-schadelijke praktijken van de genezers gecontinueerd worden. Tegelijkertijd proberen de lokale ziekenzusters de genezers ideeën van westerse hygiëne bij te brengen om deze zodoende binnen het dorp te verspreiden.

De genezers tonen zich evenwel niet erg bereidwillig om mee te werken. Aan de inkapseling zijn risico's verbonden. Juist de zeer losse verhoudingen tussen de genezers onderling, die hun een maximale speelruimte op lokaal terrein garanderen, vormen een belangrijke machtsbron.

Dit op het eerste gezicht paradoxale gegeven wordt begrijpelijker wanneer we de tweede bedreiging van hun positie in ogenschouw nemen. Deze gaat uit van de rooms-katholieke kerk. Eeuwenlang proberen de rooms-katholieke priesters, afhankelijk van



de machtsverhoudingen, zich te ontdoen van de genezerstovenaars, of hun functioneren aan banden te leggen. De inheemse religieuze specialisten zijn geduchte concurrenten van de clerus in de strijd om de vestiging en handhaving van een monopolie op de religieuze oriëntatie. Zoals we echter hebben gezien is het tot op heden niet gelukt de inheemse religie uit te bannen.

Een belangrijke oorzaak hiervan is gelegen in het voortduren van de grote mate van onzekerheid waarin de Andesboeren leven. Er is een continue 'religieuze vraag'. Religieuze behoeften worden onder meer uitgedrukt in een idioom waarin de nadruk ligt op een bezieldde lokale natuur, zoals ik aan het begin van dit artikel heb uiteengezet. Daarnaast worden oorzaken voor problemen gezocht en gevonden in de vaak benauwende afhankelijkheidsverhoudingen van de eigen boerensamenleving. In het algemeen gesproken kunnen alle sociale verhoudingen geplaatst worden op een continuüm met twee uiteinden. Het leven in een verband met veel onderlinge banden wordt gekenmerkt door veel menselijke warmte en tegelijkertijd door veel spanningen. Een minimum aan onderlinge banden betekent een grote mate van vrijheid en veel eenzaamheid. De situatie in Zurite, zoals in veel boerensamenlevingen, ligt vrij dicht bij het eerstgenoemde uiteinde van de schaal. De benauwende aspecten van het boerenleven zijn in een situatie van onzekerheid het tweede voor de hand liggende doel waaromheen de voorstellingen, voortkomend uit angst en onzekerheid, gemodelleerd worden.

De rooms-katholieke clerus verkeert niet in een gunstige positie om effectief op deze lokale geloofsvoorstellingen in te spelen. De dorpspastoors zijn bij het uitoefenen van hun religie sterk gebonden aan bepaalde religieuze centra: allereerst aan de bisschoppelijke organisatie in Cusco en in laatste instantie aan het Vaticaan. In deze centra worden de rooms-katholieke doctrines centraal beheerd en eventueel geherformuleerd. Een grootschalige organisatie als de rooms-katholieke kerk kan daardoor niet voldoende inspelen op de veelvormige lokale verschillen in religieus idioom, vooral niet wanneer het gaat om voorstellingen rond een bezieldde natuur die strijdig zijn met de centrale leerstellingen. De priesters zijn gebonden aan de centrale roomskatholieke voorstellingen en praktijken, al hebben ze wel enige lokale speelruimte. Soms doen de pastoors in Zurite dingen die in rooms-katholiek orthodox opzicht absoluut niet door de beugel kunnen.<sup>17</sup> Maar in tegenstelling tot de genezers en tovenaars kunnen ze niet erg flexibel optreden. Daardoor hebben de lokale religieuze specialisten een grotere bewegingsvrijheid.

Door de eeuwen heen heeft de clerus geprobeerd om de boeren een andere religieuze oriëntatie te verschaffen, onder meer door te trachten de lokale problematiek in min of meer orthodoxe rooms-katholieke termen te vertalen. Dit is tot op zekere hoogte gelukt. Zo wenden de boeren van Zurite zich in situaties van onzekerheid soms tot hun favoriete heiligen. Dit zijn vooral heiligen waarvan de feesten met cargo-verplichtingen worden gevierd (Spier 1989). In het algemeen kan men stellen dat voor alle gevaar dat van boven komt, gebrek aan regen, hagel, en dergelijke, de boeren in Zurite hun toevlucht nemen tot voorstellingen en gedragingen die binnen de katholieke orthodoxie min of meer worden geaccepteerd. De clerus is er evenwel tot op heden niet in geslaagd om de niet-christelijke religieuze oriëntatie van de boeren uit te bannen. Dit komt doordat de afhankelijkheden van de boeren ten opzichte van elkaar en ten opzichte van de rest van de natuur niet wezenlijk veranderd zijn.<sup>18</sup>

Door dit alles blijft er voor de dorpsgenezers speelruimte bestaan. Voor hen is het erg belangrijk om met een minimum aan organisatie te kunnen opereren. Ten eerste kan de roomskatholieke kerk zo maar weinig greep krijgen op de onafhankelijk – en vrijwel ondergronds – opererende concurrentie.

Daarnaast is er een andere reden waarom de genezerstovenaars zich flexibel kunnen opstellen. Elk gebied, elk dorp heeft eigen variaties op het thema van het 'aardgeloof'.<sup>19</sup> Er bestaat geen instantie, vergelijkbaar met bij voorbeeld de rooms-katholieke kerk, die deze religieuze voorstellingen en praktijken dwingend kan systematiseren. Om binnen het gevarieerde 'aardgeloof' effectief te kunnen werken, is een grote mate van mobiliteit en onafhankelijkheid een eerste vereiste. Vandaar de bedreiging die voor de genezers uitgaat van de pogingen tot organisatie door westerse medische instanties.

Met dit alles moet duidelijk zijn geworden dat religieus getinte genezingspraktijken die, zoals het hierboven beschreven geval, op het eerste gezicht zeer lokaal van aard lijken te zijn, in meer algemene zin niet adequaat begrepen kunnen worden zonder dat men de machts- en afhankelijkheidsverhoudingen tussen de genezers en hun cliënten in de analyse betreft. Deze verhoudingen staan op hun beurt niet los van macht- en afhankelijkheidsrelaties op hogere integratie-niveaus, in dit geval gevormd door de Peruaanse staat en de verschillende religieuze groeperingen zoals de rooms-katholieke kerk en de tegenwoordig opkomende protestantse kerken. De situatie in Peru is zeker niet uniek. De algemene kenmerken ervan zijn waarschijnlijk terug te vinden in vele, zo niet alle samenlevingen met een gevestigde (staats)kerk (Spier 1990a).

## Noten

De auteur studeerde scheikunde en culturele antropologie. Momenteel is hij verbonden aan het Postdoctoraal Instituut voor de Sociale Wetenschap (PdIS) te Amsterdam, waar hij een proefschrift voorbereidt over religie, macht en afhankelijkheid in Peru in de loop van de geschiedenis. Correspondentieadres: PdIS, Oude Hoogstraat 24, 1012 CE Amsterdam.

- 1 Mijn grote dank gaat uit naar vele Zuriteinen, hier niet met name genoemd, die op zulk een open wijze mij inzage gaven in gevoelige facetten van hun privéleven. Sjaak van der Geest dank ik voor zijn kritische bijdragen.
- 2 Zie: Casaverde Rojas 1970, Caverro B. 1988, Furbee 1988, Garr 1972, Lira 1985, Nuñez del Prado B. 1970, Sharon 1971 en 1978, Valdivia P. 1986 en Valdizán 1985.
- 3 Zie bij voorbeeld: Cáceres 1988.
- 4 In en om dit dorpje verrichtte ik mijn veldwerk. Zurite dient als een voorbeeld op lokaal niveau om de effecten te demonstreren van de meer algemene patronen en processen op het terrein van religie en macht. Voor dit doel registreer ik huidige religieuze ontwikkelingen. Daarnaast maakt een reconstructie van de geschiedenis van het dorp middels de studie van documenten en orale tradities deel uit van het onderzoek. Voor een algemene indruk van andere religieuze facetten van het dorpsleven zie: Spier 1987 a en b, 1989 en 1990b.
- 5 Voorbeelden van dergelijke voorspellende religieuze voorstellingen: Het zien van een grote bruine vlinder met 'ogen' op de vleugels kondigt een dode in de familie aan; als bij een dodewake een kaars traant – hetgeen nogal eens gebeurt – gaat er binnenkort iemand dood. "We kunnen de kist dan alvast maken", aldus een lokale timmerman.

- 6 Zo klampte een kindje van drie mij eens aan, een paar weken nadat mijn vriendin uit het dorpje was vertrokken, en vroeg me: "Comadre Tineke, is ze doodgegaan?" Doodgaan was voor haar begrijpelijker dan weggaan en niet terugkeren.
- 7 Een voorbeeld: kinderen zijn 'warm', omdat ze altijd zo'n drukte maken, en moeten daarom bij voorkeur 'koele' gerechten krijgen, geen koffie, geen alcohol enzovoort.
- 8 Zo zei me eens een Indiaanse boer: "We staan er altijd van te kijken hoe gringos overal door het land lopen, zonder angst, zonder ook maar ergens acht op te slaan."
- 9 Ook de kerk wordt beschouwd als een dergelijke gevaarlijke plek, en men zal er ook niet gauw binnenkomen zonder een stevige slok alcohol achter de kiezen, en een plantje ruda tussen de kleding gestoken. In de lokale visie beschermt de priester zich tegen de gevaren door de kerk voortdurend te zuiveren door het zwaaien van brandende wierook. Een vergelijkbaar geloof hield verband met de oorsprong van het gebruik van wierook in de rooms-katholieke kerk. (Met dank aan Joop Goudsblom voor de suggestie).
- 10 Ook worden ze soms aangezocht om iemand anders te betoveren. Het is zeker niet zo dat men alleen denkt dat er getoverd wordt, en zodoende bezig is om allerlei vermeende tovenarij te bestrijden.
- 11 Dit is een belangrijke reden waarom het zo moeilijk is voor een onderzoeker die een dorpsstudie verricht om met genezers-tovenaars in contact te komen. In de literatuur is dit verschijnsel bij mijn weten nog niet aan de orde gekomen.
- 12 Om begrijpelijke redenen zijn de namen van de dorpelingen pseudoniemen. Het dorpje Uchumayu heet in werkelijkheid anders; alleen de naam Zurite correspondeert met een bestaand dorp.
- 13 Er valt een opmerkelijke continuïteit te constateren in het soort van voorwerpen dat men bij dergelijke religieuze praktijken gebruikt. Zo geeft de pater Bernabé Cobo rond 1650 een lijst van magische middelen die vrijwel volledig overeenkomt met dat wat men heden ten dage aantreft. Alleen kruis en hostie speelden toen geen rol; een indicatie voor het gedeeltelijke succes van de clerus in de loop van de tijd om de lokale cliëntèle geloof te doen hechten aan de religieuze macht die in deze voorwerpen besloten zou liggen. Ook de religieuze genezings- en toverpraktijken lijken in meer dan drie eeuwen weinig veranderd (Cobo 1956:225 e.v.). Voor een studie over de tegenwoordige inhoud van despachos zie: Casaverde Rojas 1970:225 e.v.  
 Het gaat me hier niet om een symbolische analyse van de inhoud van het despacho. Het is duidelijk dat de inhoud in sterke mate aansluit op de dagelijkse leefwereld van de Andesboeren. Ik heb uitgebreid geprobeerd uit te vinden wat gewone mensen weten van het despacho. Uit het hoofd komt men niet verder dan het opnoemen van enkele ingrediënten. Daarna heb ik een despacho dat ik op de markt had gekocht, voorgelegd met de vraag om de inhoud te benoemen naar naam en betekenis. Dit leverde niet veel meer op. Er was geen sprake van onwil. De meeste boeren weten het gewoon niet. De hampicamayoc waar ik het despacho kocht, heeft op mijn verzoek de inhoud geïnventariseerd. Deze stemt overeen met de beschrijving van Casaverde Rojas (1970).
- 14 Oom Belisario had inmiddels zijn beloning voor de bewezen diensten, in dit geval 1200 inti's, ongeveer US\$ 1, in ontvangst genomen. Aangezien deze grotendeels zelfvoorzienende boeren nauwelijks geld verdienen is het moeilijk om dit in hun termen te vertalen. Het gaat ongeveer om het loon van tenminste enige dagen.
- 15 Weer zo'n opmerkelijke mengeling van christelijke en niet-christelijke voorstellingen, geen probleem in de visie van de Andesboeren maar wel in die van de clerus. Het karakteriseren van een dergelijk complex van religieuze voorstellingen en gedragingen als 'syncretisme' houdt in dat men zich voegt naar het 'wij'-perspectief van de boeren. Syncretisme suggereert immers een vloeiende overgang tussen de verschillende geloven en de afwezigheid van spanningen. Dat is vaak min of meer het geval bij de religieuze cliëntèle, maar zelden of nooit bij de religieuze specialisten. De term is daarmee niet geschikt om te hanteren bij de analyse van het meer afstandelijke 'zij'-perspectief.
- 16 Ik heb het hier opgevoerde geval uitputtend besproken met een aantal mensen uit verschillende geleidingen in het dorp en daarbuiten, zowel met boeren waaronder een kleinzoon van een genezer die tien

jaar met zijn grootvader op stap is geweest, met de ziekenzusters van de medische post, en met Aurisrela Toledo de Villafuerte, antropologe, zelf uit het dorp afkomstig. Allen zeiden dat het er "altijd" zo aan toegaat.

Het spreekt vanzelf dat deze case geen volledig overzicht verschaft van alle gebruikelijke genezings- en toverpraktijken. De genezers-tovenaars hebben vele verschillende middelen ter beschikking om de problemen van hun cliëntèle aan te gaan (Casaverde Rojas. 1970, Cáceres 1988, Cavero B. 1988, Garr 1972, Lira 1985, Nuñez del Prado Bejar 1970, Sharon 1971 en 1978, Valdivia Ponce 1986 en Valdezán 1985).

- 17 Zo heeft een dorpspastoor van Zurite ongeveer tien jaar terug na een inbraak in de pastorie een mis opgedragen voor de slechte gezondheid van de daders, als ze zich niet zouden melden.
- 18 In feite is de situatie in de Andes ingewikkelder. Naast de inheemse genezerstovenaars opereert een tweede soort van inheemse religieuze specialisten, aangeduid met *altumisayoq*, *altumusalniyoq*, en *altumisa*. Het zijn drie termen voor dezelfde functionarissen. De boeren beschouwen ze als machtiger dan de genezers. Volgens zeggen kunnen ze namelijk de *apus*, de berggoden, tot zich roepen, evenals *pacha mama*. Genezers en tovenaars kunnen de *apus* en *pacha mama* alleen verzoeken. Maar nog belangrijker, de *altumisayoqs* hebben macht over de krachten van de onderwereld, de *auquis*. Ze worden geraadpleegd bij gevallen van ernstige onzekerheid, wanneer de genezers er niet meer uitkomen. Genezen kunnen ze niet. Tot op zekere hoogte zijn het concurrenten van de genezers.

Men vindt *altumisayoqs* in Cusco, evenals in de hogere, en meer afgelegen gebieden. Juan Victor Nuñez del Prado stelde tijdens een lezing op het 46e Amerikanistencongres dat ze de erfgenamen zijn van het Inca-staatspriesterschap. Hoe het ook zij, in algemene termen kan men zeggen dat in de Indiaanse boerenvisie de *clerus* de bovenwereld, de *hanan pacha* controleert en een deel van de *kay pacha*, de dagelijkse wereld. Een ander belangrijk deel van de *kay pacha* is, zoals we gezien hebben, een religieus monopolie van de genezers-tovenaars. De onderwereld, de *ukhuy pacha* is het terrein van de *altumisayoqs*. Deze voorstellingen en de terreinafbakeringen zijn te verklaren uit de geschiedenis van de machts en afhankelijkheidsverhoudingen van de mensen in het gebied met elkaar, en met de hen omringende niet-menselijke natuur.

Het is niet onmogelijk dat *altumisayoq* in hun eigen streek niet als zodanig erkend worden, en daar functioneren als genezerstovenaars (vgl. Nuñez del Prado 1970).

- 19 Een voorbeeld: in Zurite menen de Indiaanse boeren dat men hagel moet afweren door het plaatsen en onderhouden van een hagelkruis op een van de bergtoppen boven het dorp. Daarnaast richt men zich tot Santa Bárbara, een heilige die de voorspoed van het gewas moet bevorderen.

In Huamanchaccona, een buurtschap op slechts vijftien kilometer afstand van Zurite maar aanzienlijk geïsoleerder gelegen – in een hogere ecologische zone waar hagel een nog veel grotere bedreiging vormt voor het gewas – meent men dat hagel hongerige geesten zijn die wonen op de hoge sneeuwtop in de buurt, *Salkantay*. Wanneer hagel dreigt slaan deze boeren daarom op potten en pannen om deze te verjagen. De hagel valt meestal in de periode waarin de boeren zuinig aan moeten doen met het eten (Villafuerte 1988:10). In Zurite is de katholieke kerk door de eeuwen heen veel prominenter aanwezig geweest dan in Huamanchaccona.

## Literatuur

Bax, Mart

1985 Religieuze regimes en staatsontwikkeling; notities voor een figuratie-benadering. *Sociologisch Tijdschrift* 12 (1):22-45.

Cáceres, Efraín

1988 *Si crees, los apus te curan*. *Medicina Andina e Identidad Cultural*. Cusco: Centro de Medicina Andina.

- Casaverde Rojas, Juvenal  
 1970 El Mundo Sobrenatural en una Comunidad. *Allpanchis Phuturinga* 2:121-243.
- Cavero B., Gilberto  
 1988 *Supersticiones y medicina Quechuas*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Cobo, Bernabé  
 1956 Historia del Nuevo Mundo. In: *Obras*, II. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Atlas.
- Condori, Bernabé en Gow, Rosalind  
 1982 *Kay Pacha*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Furbee, Louanna  
 1988 *The Overriding Experience of Being a Curer*. Amsterdam: paper 46e Internationale Amerikanistencongres.
- Garr, Thomas M.  
 1972 *Cristianismo y religión Quechua en la prelatura de Ayaviri*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- Haley, Jay  
 1986 *The Power Tactics of Jesus Christ and other Essays*. Rockville Md.: Triangle Press.
- Isbell, William H.  
 1988 City and State in Middle Horizon Huari. In: Keatinge, Richard W. (ed.) *Peruvian Prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.164-89.
- Lastres, Juan B.  
 1951 *Historia de la medicina peruana, Volumen I, la medicina incaica*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Lira, Jorge  
 1985 *Medicina Andina. Farmacopea y ritual*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Núñez del Prado Bejar, Juan V.  
 1970 *El mundo sobrenatural de los Quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba*. *Allpanchis* 2:57-119.
- Ortega Perez, F.  
 1980 La dicotomía caliente-fresco en medicina andina. *Debates en Sociología* 5:115-140.
- Sharon, Douglas  
 1971 Peruvian Curandero's seance: Power and Balance. In: David L. Browmann & Ronald A. Schwartz (eds.) *Spirits, Shamans and Stars: Perspectives from South America*. Berlin: Mouton de Gruyter, pp.223-32.  
 1978 *El chamán de los cuatro vientos*. Mexico: Editorial Siglo Veintiuno.
- Spier, Fred  
 1987a 'San Nicolás de Zurite': Religion and Power in an Andean Village in a Developmental Perspective. Amsterdam: Vrije Universiteit, eindschrift.  
 1987b 'The Pernicious Abuse of Attending Mass in Hacienda Chapels': a Dominant Diocesan Religious Regime versus a Dominated Monastic Religious Regime in an Andean Village in Eighteenth Century Peru. Te publiceren in de congresbundel van de Conference on Religious Regimes and State Formation 1987, Vrije Universiteit Amsterdam.  
 1989 'San Nicolás de Zurite': de lotgevallen van de patroon-heilige van een Peruaans Andesdorp in een figuratie-sociologische benadering. *Focaal* 11/12:90-114.  
 1990 Religie in de mensheidsgeschiedenis. Naar een model van de ontwikkeling van religieuze regimes in een langetermijnperspectief. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 16 (4):88-123.  
 1990b *Rural Protestantism in Southern Andean Peru: some case studies*. Oxford: paper voor de conferentie van de Society for Latin American Studies 1990.
- Valdizán, Hermillo  
 1985 *La medicina popular peruana: (contribución al folklore médico del Perú)*. Lima: Consejo Indio de

Sudamérica.

Valdivia Ponce, Oscar

1986 *Hampicamayoc; medicina folklórica y su substrato aborigen en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Villafuerte Recharte, Jorge E.

1988 *Realidad y desarrollo campesino*. Amsterdam: paper voor het 46e Internationale Amerikanistencongres.