

# “Leren door aandacht”

Doden bezoeken en gedenken bij de Aymara en in de Lage Landen

---

“Benjamin is referring to a difference in the activity itself, a difference between walking and flying, copying and reading, as different ways of relating to the world, relating to the present, to what is present.”

(Masschelein 2010<sup>1</sup>)

## Inleiding: ‘vergelijken’ in het kader van een antropologie van het leven<sup>2</sup>

Ik ben als antropoloog voornamelijk vertrouwd geraakt met bepaalde manieren van leven in de Andes, binnen de ene wereld die we met zijn allen bewonen. Ik kon er, vaak samen met mijn echtgenote, ervaringen delen met enkele Aymara families in de grootstad El Alto (Bolivia), in de periode 1995-2015.<sup>3</sup> Daarnaast heb ik een groot deel van mijn leven voornamelijk in Vlaanderen gewoond en ben van daaruit, als filoloog en antropoloog, de dynamische verscheidenheid en uitdagende particularismen en ongelijkheden beginnen bestuderen.

1 J. Masschelein, ‘E-ducing the gaze’, *Ethics and Education* 5:11, 2010, p. 45.

2 Met dank aan de families in El Alto, aan de familie De Munter Coppia en aan Lieve Orye voor haar genereuze aandacht.

3 Eén volledig jaar doctoraal veldwerk in 1997 met ervoor en erna voorbereidende en opvolgende jaarlijkse bezoeken van telkens verscheidene weken. Methodologisch ging het om een langlopend kwalitatief onderzoek, waarbij langere perioden van veldwerk, via participerende observatie en “walking methodology”, werden afgewisseld met momenten van meer specifieke onderzoekstechnieken. De thema’s betroffen inheems voortgaan, interculturele dynamieken en burgerschap zoals beleefd vanuit de families. Een grote meerderheid van de inwoners van El Alto is van inheemse afkomst en identificeert zich ook als dusdanig. Het veldwerk zelf werd zowel verricht in verschillende wijken van deze vlak naast La Paz gelegen grootstad als, hoewel in mindere mate, in de *comunidades*/inheemse gemeenschappen vanwaar de mensen afkomstig zijn, aangezien er regelmatig over en weer wordt gereisd tussen beide. De *comunidades* bevinden zich op de Altiplano, meestal dicht bij het Titicacameer. In het totaal werd er gewerkt met leden van enkele uitgebreide families (de families Mendoza, Choque, Bautista, Baltasar en Sanjinés, gaandeweg toegespitst op de eerste drie) en dit verspreid over drie generaties, waarbij de bij aanvang jongste generatie intussen volwassen is geworden. Als specifieke onderzoekstechnieken werd zowel een beroep gedaan op open en semi-gestructureerde interviews als op focus-groepen. Deze laatste techniek werd meestal georganiseerd rond het gezamenlijk bespreken van tijdens het onderzoek verzameld beeldmateriaal.

Uiteindelijk, na vijftientig jaar in het antropologische métier, kom ik terug bij meer algemene overwegingen over socialiteit en over mens worden, weze het steeds in nauwe dialoog met “het veld”. In recente teksten<sup>4</sup> werk ik in die zin aanzetten uit tot wat ik “een antropologie van het leven” heb genoemd. In het Spaans, de taal waarin ik meestal schrijf, klinkt “antropología de la vida” misschien minder zwaar, maar het is er evenmin een gebruikelijk concept. *Anthropology of life* is dat in het Engels overigens ook niet. Antropologie van het leven lijkt gepaster dan levensantropologie. Dit laatste kan manke associaties oproepen met de erkende stroming(en) in de filosofie, al vallen daar gebeurlijk zinvolle verbanden te vinden. De term suggereert alleszins ook dat het over het *werkwoord* ‘leven’ kan gaan, als open en voortgaand proces, meer dan over afgeronde of te volmaken levens. Vooral wil het een uitnodiging zijn om, zoals het aanhef citaat van Masschelein aangeeft, het antropologische studieveld minder vanuit ‘de hoogte’ te bekijken maar wel te blijven meewandelen – aanwezig te zijn – met de mensen of raadgevers te velde. Een uitnodiging ook om minder op het fenomeen mens *an sich* te focussen, door het menselijke gebeuren meer als verweven met en altijd ergens ‘onderworpen aan’ de bredere levensprocessen op te vatten. Hoe kunnen we inderdaad, als antropologen, bestuderen hoe wij mensen samenleven als personen die terzelfder tijd ook altijd levende organismen zijn die ontspringen, groeien en leren – in één woord, worden – en dan weer verdwijnen, en die dit doen te midden – ook door zich te onderwerpen aan of laten opvoeden door – zoveel andere, onderling gerelateerde levensprocessen en -contexten?<sup>5</sup>

Een van de thema’s die mij op dat pad van een antropologie van het leven bracht is, misschien paradoxaal genoeg, het omgaan met de doden geweest, in casu bij de Aymara. Ik heb het hier dan niet zozeer over het concrete begeleiden van het sterven of het begraven op zich, maar wel over hetgeen na en ‘samen met’ al die zogenaamd afgelopen levens gebeurt, in sociaal en in ecologisch opzicht.<sup>6</sup> Het had me getroffen, reeds van bij mijn eerste langdurige verblijven

4 K. De Munter, ‘Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara’, *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 48:4, 2016, p. 629-644; K. De Munter, “Educar (mediante) la atención” en la cosmopraxis aymara. Re-pensar el “vivir bien” desde una antropología de la vida’. In: *Ecología y Reciprocidad: (con)vivir bien en contextos andinos*, PLURAL-CEPATARI. La Paz, 2017, p. 129-155.

5 De Britse antropoloog Tim Ingold is hierbij een voorname gids geweest: T. Ingold, *The perception of environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londen, 2000; idem, *Being alive. Essays on movement, knowledge and description*. Londen, 2011 en idem, *The life of Lines*. Londen, 2015.

6 Het is nodig van bij het begin te onderstrepen hoe beperkend de conceptuele opsplitsing tussen het sociale (culturele, economische) en het ecologische (natuurlijke) is om te begrijpen hoe wij telkens mens worden te midden een relationele wereld. Illustratief is daarbij het traject van de antropoloog Tim Ingold zelf, die aan het begin van zijn carrière vooral werkte vanuit de klassieke ecologische benaderingen, met aanvankelijk een quasi neo-functionalistische opvatting die elke sociale/culturele praktijk of instelling ten dienste zag, niet alleen van het behoud van de maatschappij, maar ook van het ganse ecosysteem (zie de toenmalige kritiek van Sahlins op Rappaport). Van hieruit evolueerde Ingold geleidelijk aan naar een veel meer geïntegreerde visie op hetgeen aanvankelijk nog werd beschreven als enerzijds sociale relaties (tussen subjecten-personen) en anderzijds ecologische relaties (tussen objecten-individueen-levende wezens). Die geïntegreerde visie verwerpt de

halverwege de jaren '90, hoe intens en doorwrocht die dodenherdenkingen werden beleefd, in vergelijking met de gebruiken die ik kende uit mijn eigen geboortestreek. Die aanvankelijke indruk werd mettertijd versterkt en uitgediept doorheen de vele bezoeken en gesprekken. Wat volgt, is een uitnodiging om beide manieren van 'gedenken', als sociaal-cultureel handelen, op mekaar te betrekken. Niet als een vergelijking van specifieke elementen of aspecten, maar wel via het aanbieden van een kritisch vergelijkend perspectief dat vertrekt vanuit boeiend andere uitwerkingen van dat universele gegeven dat ons bindt: de zorg voor de doden, en van daaruit, voor het leven.<sup>7</sup> Wat ik op het oog heb is dus niet een particularistische vergelijking van bepaalde cultureel-geografisch situeerbare handelingen, maar het aanreiken van brede vergelijkende inzichten, die ik in eerste instantie te danken heb aan mijn ervaringen met Aymara families in Bolivia. Hun herdenken van de doden, of, ruimer gesteld, hun "beoefenen van de familie"<sup>8</sup> loopt ingebed in bredere sociale en ecologische handelingen en overstijgt ruim het traditionele studieveld van het rituele en religieuze handelen. Wat ik voorstel is dus om, samen met de Aymara, vanuit hun omgaan met de doden, dat me leidt naar een ruimer verstaan van 'familie beoefenen', te leren over wat het is mens te zijn en te worden in deze ene wereld. Hierdoor wordt onmiddellijk een praxis en een vocabularium aangereikt, die toelaten op een vergelijkende en verrijkende wijze naar – bij voorbeeld – praktijken in de Lage Landen te kijken, niet om deze te vernauwen tot loutere illustraties van iets soortgelijks, maar om deze andere plaatsen van handelen en leven met de doden mee te betrekken in een open proces van steeds verder leren.<sup>9</sup> Dergelijk vergelijken maakt dan, misschien enigszins paradoxaal, universele beschouwingen precies mogelijk, op een kritische en genuanceerde manier, vanuit en met "het veld". Het opzet van de hier aangeboden vergelijking overstijgt de vraag of en waarom het relevant is om nu precies manieren om de doden te gedenken

tweedeling ecologie (natuur)/maatschappij (cultuur) en probeert het sociale altijd te denken in termen van onderling gerelateerde levensprocessen. Zoals Ingold zelf het stelt: "Person and organism, I realised, were one and the same; the organism-in-its-environment is a being-in-the-world. And to follow this through would require a completely different kind of thinking, one that starts not from populations of individuals but from fields of relations" Citaat uit het autobiografische artikel van Ingold 'From Science To Art and back again', *ANUAC* 5:1, 2016, p. 15, mijn cursivering.

- 7 Zie bv., wat de Andes en haar oudste mummie-cultuur betreft, V.G. Standen, 'Temprana complejidad funeraria de la Cultura Chinchorro (Norte de Chile)', *Latin American Antiquity* 8:2, 1997, p. 134-156 en B.T. Arriaza, *Beyond Death. The Chinchorro Mummies of Ancient Chile*. Washington DC. 1995.
- 8 K. De Munter, Nayra, *Ojos al Sur del Presente. Aproximaciones antropológicas a la interculturalidad contemporánea*. La Paz, 2007.
- 9 De werkwijze van mijn nadenken vanuit een antropologie van het leven over hoe het 'leren door aandacht' zo centraal is voor het mens-zijn en mens-worden, zoals hier uitgewerkt rond praktijken bij de Aymara en ook in de Lage Landen wordt met andere woorden zelf ook gekenmerkt door een 'leren door aandacht' (de 'theorie' komt met andere woorden niet zozeer voort uit een samenleggen van vele gegevens). Dit is de diepere methodologische overtuiging van deze tekst. Zie overigens het laatst verschenen boek van Ingold *Anthropology and/as Education*. Londen, 2018.

bij de Aymara en in de Lage Landen met elkaar te vergelijken.<sup>10</sup> Het hier voorgestelde vergelijkend perspectief – en dus niet zozeer de vergelijking *an sich* – wil vanuit een contrastrijke spanning aantonen waar het een antropologie van het leven om te doen is: het aandachtige bestuderen hoe sociale en ecologische levenslijnen steeds intrinsiek verstrengeld lopen met mekaar leidt tot belangrijke antropologisch-pedagogische inzichten over hoe mensen al doende leren aandacht en zorg op te brengen voor deze verwevenheid.<sup>11</sup> Dit geldt, op verschillende manieren en volgens andere intensiteiten, zowel voor de Aymara leefwereld, het etnografische voorbeeld van deze tekst, als voor sommige hernieuwde rituele gebruiken in de Nederlanden, zoals hier aan het einde wordt aangegeven.

## Een korte verkenning van doden herdenken in de Lage Landen op weg naar de cosmopraxis in de Andes

Mijn ervaring omtrent het omgaan met en herdenken van de doden in de Lage Landen – en bij uitbreiding in West-Europa – is, benevens mijn persoonlijk levenstraject in Vlaanderen, niet op eigen veldwerk gestoeld. Er vallen vele studies te vinden over het thema van de dood, meestal sociologisch, geschiedkundig of, in mindere mate, antropologisch geïnspireerd. Er is een belangrijke productie vanuit Frankrijk met bekende namen als Ariès en Thomas, terwijl er in Vlaanderen recent de boeiende studies van de historicus Jan Bleyen zijn. Voor Nederland is de afgelopen jaren vanuit Nijmegen een interessante stroom van “thanatologische” studies op gang gekomen. Allen onderzoeken zij, met andere accenten, het paradoxale fenomeen dat lijkt te draaien rond het feit dat het leven “ophoudt”, daar waar het eigenlijk, blijkens deze onderzoekslijnen, tal van activiteiten teweegbrengt, in culturele en

10 Het betreft hier onvermijdelijk een vereenvoudiging, aangezien de zogenaamde Lage Landen met-tertijd meer en meer heterogeen zijn geworden. Dit neemt niet weg dat er historisch gezien over een zeker gemeenschappelijk substraat kan worden gesproken.

11 Een summiere situering van het werk van Ingold en zijn antropologische project in het huidige panorama van antropologische en filosofische discussies is hier op zijn plaats. Zijn antropologisch project onderscheidt zich zowel van de zogenaamde *ontological turn* (ondermeer auteurs als Holbraad, de la Cadena, maar ook Viveiros de Castro) als van de *multispecies relationships studies* (zoals Deborah Bird Rose), de zogenaamde *posthumanism studies* (Francesca Ferranda en vele anderen) en ook van het “agential realism” van Karen Barad, ook al vallen er ongetwijfeld gemeenschappelijke kenmerken te vinden, misschien vooral met deze laatste. De discussie voeren over hoe deze theoretische pistes zich tot elkaar verhouden is complex en zou het onderwerp vormen van een gans ander artikel. Ingolds zoektocht is er een naar wat “leven” kan betekenen als men vertrekt van de stelling dat mensen voortdurend hun mens-zijn moeten maken terwijl ze zich aandachtig bewegen doorheen een relationele wereld. Hem gaat het dus niet om een contrasteren van verschillende ontologieën, zoals bij de auteurs van de *ontological turn*, maar in het algemeen om het bestuderen van hoe mensengroepen kunnen inspelen op of, zoals hij het graag stelt, “corresponderen” met alle verschillende levenslijnen en met de verschillende omgevingen waarbinnen die levenslijnen zich afspelen (Zie Ingolds lezing “On Human Correspondence”, beschikbaar op You Tube en ook gepubliceerd in *Journal of the Royal Anthropological Institute* 23:1, 2017, p. 9-27. Onder andere Bergson, Ortega y Gasset, Merleau-Ponty, Deleuze en Guattari zijn voornamelijk invloeden. Hun werk wordt door Ingold aangewend voor wat hij zelf bestempelt als een grondige heroriëntering van de antropologie.

biologische zin. Het leven leidt tot de dood, de dood brengt leven. Het is een ogenschijnlijke gemeenplaats die vele boeiende studies voortbracht, al vallen er, wat de Lage Landen betreft, niet veel te vinden over het specifieke onderwerp van de hedendaagse, collectieve dodenherdenkingen.

Heel wat recente literatuur in de Nederlanden draait over de hernieuwde ritualisering en binnen het kader van die dodenherdenkingen. Men heeft het daarbij onder meer over “innovation from traditions”<sup>12</sup> of, zoals de titel van een uitgebreider onderzoek als dat van de groep rond Venbrux, die vanuit Nederland werken, over “refiguring death rites”.<sup>13</sup> Vanuit die onderzoekslijn namen Maaker en Quartier deel aan de publicatie van ritueel artieste Ida Van der Lee over “Kunst tot herdenken” uit 2008<sup>14</sup>, waar ik nog zal naar verwijzen in het besluitende deel van dit artikel. Voor Vlaanderen en bij uitbreiding België zal ik hieronder kort verwijzen naar enkele voor ons opzet interessante overwegingen die Florence Vandendorpe<sup>15</sup> uitwerkt in een studie die het specifiek over “begrafenissen” heeft, maar waar dit breder wordt opengetrokken naar de ganse “dodencultuur”, het (leren) omgaan met de doden.<sup>16</sup> Al deze studies worden gedreven door nieuwsgierigheid naar hoe dit specifieke rituele en/of<sup>17</sup> religieuze handelen onderhouden blijft worden, zij het op wijzigende manieren in landen die als sterk geseculariseerd bekend staan. Ze situeren zich in wat we over het algemeen genomen rituele of religiestudies kunnen noemen. Hier wens ik die zogenaamde “death rites”, op basis van mijn langdurig veldwerk in de Andes en in de optiek van een antropologie van het leven, breder te bekijken dan louter of voornamelijk als ‘ritueel handelen’. Deze focus gaat in mijn analyse gepaard met een epistemologisch en analytisch uitgangspunt dat het sociale en culturele gebeuren best niet op de eerste plaats in termen van “betekenen” of van “het symbolische” wordt ontleed, maar wel steeds als een “handelend leren”. Dat is overigens de reden waarom ik sinds lang spreek van cosmopraxis en niet cosmovisie<sup>18</sup> of *worldview*, en dit volgens hetgeen men al eens, vanuit kritieken op te structuralistische en cognitieve beklemtone-

12 W. Arfman, ‘Innovating from Traditions: The Emergence of a Ritual Field of Collective Commemoration in the Netherlands’, *Journal of contemporary Religion* 29:1, 2014, p. 17–32.

13 E. Venbrux, e.a. (red.), *Changing European Death Ways*. Nijmegen Studies in Thanatology, 2013; E. Venbrux, J. Peelen & M. Altena, ‘Going Dutch: Individualisation, secularisation and changes in death rites’, *Mortality* 14:2, 2009, p. 97–101.

14 I. van der Lee, <http://idavanderlee.nl/wp-content/uploads/2016/09/Publicatie-Allerzielen-Alom-kunst-tot-herdenken-2008.pdf>.

15 F. Vandendorpe, ‘Funerals in Belgium: The hidden complexity of contemporary practices’, *Mortality* 5:1, 2000, p. 18–33.

16 Ik ben me bewust dat ik vooral over ‘de doden’ spreek, en niet zozeer over het meer abstracte ‘de dood’. Dit heeft te maken met de keuze om de vraag naar hoe het sociale leven gegangmaakt wordt te benaderen vanuit de praktijken van levenden, in hun interactie met, onder meer, de “concrete” afgestorvenen of voorouders.

17 Voor een recente kritische *state of the art* in verband met religiestudies, waarin onder ander een discussie over de noties van het religieuze en het rituele, zie R. Pinxten, *The creation of God*. Brussel, 2010.

18 K. De Munter, ‘Tejiendo reciprocidades: John Murra y el contextualizar entre los aymara contemporáneos’, *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 42:1, 2010, p. 243–251; K. De Munter & N. Note, ‘Cosmopraxis and contextualizing among the contemporary Aymara’, in: N. Note et al. (red.), *Worldviews and cultures, Philosophical reflections from an intercultural perspective*. Heidelberg, 2010, p. 87–102.

een ‘antropologie van de praktijken’ noemt (Ortner 2006)<sup>19</sup>. Volgens deze benadering van het sociale leven of van het mens zijn komt er niet zozeer eerst een visie (met symbolen, structuren enzovoort) die de acties van mensen en groepen aanstuurt en oriënteert, waarbij we als het ware onze kennis toepassen op ons handelen – ons leven –, maar kunnen we veeleer stellen dat mensen weten, kennen en kunnen doorheen of dankzij onze telkens opnieuw aan te leren, te beoefenen en door te geven sociale handelingen en praxis (in een neutraal gebruik van dit laatste begrip). Het is een inzicht dat vooral ook ontstond vanuit het veldwerk, het deelnemen aan die andere levens. Het gaat hem hierbij niet zozeer om een verwerpen van cognitieve of semiotische benaderingen – het symbolische speelt ongetwijfeld een belangrijke rol in de ganse dynamiek, en kan overigens ook als actie worden gezien –, dan wel over het aanhouden van een ander perspectief, soberder en breder tegelijk, en zo beter zicht te krijgen op wat zich afspeelt in de gemeenschappen met wie wij werken.<sup>20</sup> Mensen, als personen en als organismen, ervaren een voortdurende vorming en groei, hun ganse leven lang, niet op de eerste plaats via het overbrengen van kennis tot handelen, maar voornamelijk doorheen dagelijkse en minder dagelijkse handelingen, praktijken die zich afspelen in leergemeenschappen en wisselende levenscontexten, en die ons toelaten sociaal en ecologisch vaardig en attent te worden. Het omgaan met de doden maakt daar op een centrale manier deel van uit.

De studie van Vandendorpe over begrafenissen in België – en bij uitbreiding in ‘het Westen’ – benadert de begrafenisgebruiken voornamelijk nog in het kader van een breder “symbolisch systeem” en interpreteert deze handelingen vooral in termen van “zinvolheid”. Tegen het einde van de twintigste eeuw zouden deze gebruiken dan sterk zijn uitgehold – “leeg” en “inefficiënt” geworden – en daarom niet meer de naam van “ware rituelen” verdienen.<sup>21</sup> Als we voorbij deze semiotische *bias*<sup>22</sup> kijken, biedt Vandendorpes tekst interessante algemene beschouwingen over hoe vandaag de dag wordt omgegaan met de doden, alsook over de wetenschappelijke literatuur ter zake. Vandendorpe stelt dat, tot halverwege de jaren negentig<sup>23</sup>, de nadruk vooral gelegd werd op hoe nefast de zogenaamde verarming van doodgerelateerde praktijken wel was. Een hoge graad van ontkenning zou leiden tot grote moeilijkheden om om te gaan met het levenseinde en al wat er na kwam. Nadien echter duiken meer

19 S. Ortner, *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham, 2006.

20 Ingold brengt dit perspectief terug tot Marx: “To argue that forms precede the processes that give rise to them is inherently circular. This circularity is built into the structure of neo-Darwinian theory in biology. To my mind, it vitiates the theory. But it’s also built into a lot of classical social anthropology, which starts from the structure, and then generates the processes from the structure. (...) This is not different from what Karl Marx said when he insisted that production comes before consumption. You can’t have objects or commodities to consume, unless there is a process of making them in the first place” (L.F. Angosto, ‘Ways of living: Tim Ingold on culture, biology and the anthropological task’, *Revista de Antropología iberoamericana* 8:3, 2013, p. 291).

21 Vandendorpe, *Funerals in Belgium*, p. 19.

22 Zie F. Staal, *Rituals and Mantras. Rules without meaning*. Delhi, 1996 en Pinxten, *The creation of God*.

23 Ondermeer P. Ariès, *Essais sur l’histoire de la mort en Occident du moyen âge à nos jours*. Parijs, 1975 en L.-V. Thomas, *Rites de mort – pour la paix des vivants*. Parijs, 1985.

studies op die een minder pessimistische lezing maken<sup>24</sup> en die aangeven dat mensen wel degelijk sterk betrokken blijven met de afgestorvenen en, in het algemeen, met de dood en wat er na komt. Haar eigen invalshoek blijft wel vooral draaien rond zingeving en representatie. Willem Arfmans studie over collectieve dodenherdenkingen in Nederland komt dichterbij ons thema en versterkt, zoals de groep rond Venbrux, de stelling van Vandendorpe in verband met de levendigheid of verlevendiging van de hedendaagse thanatologische gebruiken. Bij Arfman klinkt het dat we te maken hebben met een innoverende tendens die, met name in de afgelopen tientallen jaren, meer en meer creatief te werk gaat tussen verschillende religieuze tradities. De protestantse traditie kan (vooral) gaan lenen bij de katholieke, en ook wel vice versa. Ook vele andere kruisdynamieken zijn mogelijk, bij voorbeeld in het geval van niet-kerkelijke herdenkingen of de inspiratie uit de boeddhistische of hindoeïstische tradities. In Arfmans lezing staat de “*innovation from traditions*” voorop, hetgeen een andere interpretatie veronderstelt dan de gekende maar niet zelden ongenueanceerd aangehaalde uitdrukking van Hobsbawm over “*invention of tradition*”. Waar het bij de marxist Hobsbawm over een soort ideologische constructie gaat van “symbolische praktijken”, interesseert Arfman zich veel meer voor verschillende religieuze tradities die eigenlijk blijven *doorlopen* (er is dus geen sprake van uitvinden) en die, onderweg, zaken van mekaar beginnen over te nemen en zo tot boeiende veranderingen komen. Zoals wij in dit tijdschrift samen met Rik Pinxten ooit onderstreepten, tradities *zijn* noodzakelijkerwijs verandering. Op basis van zowel biologische als sociaalwetenschappelijke gronden stelden wij dat traditie best gezien kan worden als “een vorm van creativiteit van elke generatie, van elke groep en zelfs van elk individu”.<sup>25</sup> Dit lijkt ten gronde ook de houding van Arfman, al gaat hij eerder beschrijvend te werk in zijn overzicht van hoe bepaalde innoverende tendensen zich hebben ontwikkeld en hoe deze veranderingen zich bestendigen of eventueel nog verder bijgestuurd worden. Arfmans reflectie situeert zich alleszins voornamelijk binnen het referentiekader van het sociaal menselijke, meer in het bijzonder het rituele veld. Dit laatste is precies wat ik in hetgeen volgt zou willen openbreken, vanuit een beschouwing over hetgeen ik zelf gedurende een twintigtal jaren heb kunnen bestuderen en meebeleven bij de Aymara. Behalve “tradities” te zien als complexe dynamieken van leerprocessen zal ik de nadruk leggen op het verwevene van het sociale en het ecologische en, bijgevolg, op hoe mensen aandacht ‘leren’ op te brengen voor deze vervlechting, doorheen leven en dood.

## **“Familie beoefenen” en doden herdenken in de Aymara traditie**

Net zoals in Europa ooit het geval was, toen vanuit de orde Cluny in onze middeleeuwen de Allerzielenvieringen een poging waren om de heidense herdenkingen van de doden te coöpteren, zo ook probeerden

24 Onder meer J.H. Déchaux, *Le souvenir des morts, Essai sur le lien de filiation*. Parijs, 1997 en voor Vlaanderen het werk van J. Bleyen, *De dood in Vlaanderen, Opvattingen en praktijken na 1950*. Leuven, 2005.

25 R. Pinxten & K. De Munter, ‘Tradities zijn verandering’, *Volkskunde* 110:3-4, 2009, p. 281.

de evangelisatoren in de Andes regio<sup>26</sup> te doen vanaf de 16<sup>de</sup> eeuw. Alleen draaiden de zaken ginds anders uit. Zoals Monast, een Canadese oblaat met antropologische talenten ooit kernachtig aangaf en erkende in de titel van zijn boek uit 1971, *On les croyait chrétiens: Les aymaras*.<sup>27</sup> De inheemse religieuze gebruiken bleven niet alleen levend, maar slaagden erin om eigen wegen te blijven begaan. Monasts vaststellingen van toen, ook betreffende het omgaan met de doden, gelden over het algemeen genomen nog steeds: de onderstroom aan sociaal-ritueel-ecologische handelingen had weten te weerstaan aan de meer op doctrine gerichte evangelisatiedrang. Ook al ligt de interreligieuze kwestie in deze regio bijzonder complex – gekend is het geval van de succesvolle, kleinschalige evangelische groeperingen die vaak als ‘cultuurdodend’ werden omschreven<sup>28</sup> –, is het allicht gepaster, niet in het minst op basis van uitspraken van de betrokkenen zelf, om in plaats van syncretisme te spreken van een parallel functioneren van religieuze tradities binnen dezelfde families en zelfs binnen het leven van één zelfde persoon. Bij het maken van de postkoloniale en interculturele balans geven de te velde geobserveerde feiten de doorslag<sup>29</sup>, zoals ook Monast had weten te erkennen, toen hij in de jaren 1960 terugblikte op zijn missioneringsservaringen bij de Aymara in de streek van Oruro. De dodenherdenkingen, die hij zorgvuldig beschreef, zijn hiervan een goed voorbeeld. Net als toen vallen er vandaag ongetwijfeld nog katholieke elementen in terug te vinden, maar ten gronde betreft het een andere praktische ‘logica’ die aan zet is. Begin november staat in de Andes, reeds van lang vóór de komst van de conquistadores, synoniem voor *jallupacha*: de ‘tijd-ruimte’ waarin de regen (*jallu*) wordt verwacht, na lange maanden droogte en verschroeiende hoogtezon. Het is een periode waarin het van vitaal belang is enerzijds *pachamama* te bedenken met respectvolle bezoeken en offergaven en anderzijds, in nauw verband hiermee, banden te hernieuwen met de afgestorvenen en met de voorouders in het algemeen, beiden beschouwd als bemiddelaars bij uitstek naar de aarde toe. De aarde of *pachamama* (letterlijk, ‘dame van tijd en ruimte’) van wie men verwacht, ook al kan men hier nooit zeker van zijn, dat ze, mits men haar gepast bejegt, voor een goede oogst zal zorgen, een vier- of vijftal maanden later, vanaf carnaval<sup>30</sup>, wanneer de eerste aardappelen kunnen worden geoogst. Het samenvallen met deze belangrijke ecologisch-landbouwkundige en religieuze dynamieken

26 In dit artikel beperk ik me tot de Andes. Zie de standaardwerken van Manuel Marzal, respectievelijk *Tierra Encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina* (Lima, 2002), met vooral aandacht voor het katholicisme in al haar ‘syncretische’ vormen; en anderzijds een bundel van dezelfde auteur, specifiek over de Andes, *Religiones andinas*. Lima, 2005.

27 J. Monast, *On les croyait chrétiens. Les Aymaras*. Parijs, 1969.

28 A. Canessa, ‘Contesting hybridity: Evangelistas and Kataristas in highland Bolivia’, *Journal of Latin American Studies* 32:1, 2000, p. 115-144.

29 De Munter, *Nayra, Ojos*.

30 Binnen het beperkte bestek van dit artikel is het niet mogelijk om ook het verband uit te werken met de traditionele carnavalfestiviteiten in de Andes, die in de Aymara traditie samenvallen met de *Anatavieren*, maar het is duidelijk dat ook daar de afgestorvenen een belangrijke plaats bekleden. Zie onder andere de knappe studie *Diablos tentadores y pinkillus embriagadores... en la Fiesta de Anata/Phujllay*, in 2010 uitgegeven in Bolivia onder redactie van de Franse etnomusicoloog Gérard Arnaud.

maakte het ongetwijfeld moeilijker voor de evangelisatoren en makkelijker dat de eigen praktijken en opvattingen konden doorlopen, aanvankelijk misschien eerder latent en onderdrukt, maar tot op de dag van vandaag indrukwekkend levend en aanwezig in een niet aflatende bedding die gekenmerkt wordt door een afwisseling van ingetogen en meer extraverte momenten. Inheemse voortgang, zoals ik het indertijd benoemde.<sup>31</sup> Hoe interessant ook op zich, het is niet de transculturele afweging die mij hier bezighoudt. Ook zal ik, omwille van de redenen die ik hierboven heb aangegeven, de symbolische aspecten van het herdenken van de doden niet in beeld brengen. Uiteindelijk gaat het daar voor de mensen zelf ook niet zozeer om, zo konden wij keer op keer vaststellen. Hen gaat het op de eerste plaats om het zorgvuldig en respectvol onderhouden van die 'voortgaande' traditionele praktijken. Wel wil ik dus, in het kader van een antropologie van het leven, bondig oproepen hoe die dodenherdenkingen zich verknopen met bredere sociaal-en-ecologisch aandachtige gebruiken en tevens, hoe dit kan gelezen worden als specifieke collectieve leerprocessen die bijdragen aan het voortgaan en voortbrengen van culturele tradities.<sup>32</sup>

Tijdens de beginfase van mijn veldwerk in de inheemse grootstad El Alto gaven de geraadpleegde Aymara en vooral de vrouwen aan dat "familie beoefenen" de absolute voorwaarde was voor hun "voortgaan als Aymara traditie".<sup>33</sup> Met deze uitdrukking – *practicar la familia* – verwezen zij niet alleen naar "hogere" principes als *ayni* – het containerbegrip bij de Aymara voor alle reciprociteitsgerelateerde handelingen, naar mens en natuur toe –, maar ook, eenvoudig en concreet tegelijkertijd, naar het met dit principe gerelateerde, centrale werk-woord *tumpaña*: "bezoeken". Men 'bezoekt' de dieren, men bezoekt de sacrale plaatsen of *wak'as*<sup>34</sup>, die onopvallend verscholen liggen in de landschappen waar ze doorheen reizen of wandelen, men bezoekt de beschermbergen of *uywiri*, en men bezoekt familieleden en *compadres*, doden en levenden. Allen worden daarbij bedacht met de gepaste (offer)gaven. Dit bezoeken gebeurt eigenlijk het hele jaar door, maar met meer aandacht en intensiteit in sommige perioden. In het geval van de dieren, bij voorbeeld, gaat men op bepaalde tijdstippen die van de eigen kudde – waar men het hele jaar mee optrekt en voor zorgt – specifiek vieren, meestal gedurende de *Anata* of Aymara 'Carnaval', een periode die traditioneel geassocieerd wordt met vruchtbaarheid en de eerste oogsten. Tijdens die collectieve vieringen tooit men alle dieren, meestal lama's en alpaca's<sup>35</sup> met veelkleurige in wol geweven 'oorringen', die de vrouwen hebben vervaardigd gedurende het ganse jaar. Elke familie geeft deze een eigen, kenmerkende vorm, en meestal weerspiegelen ze de kleuren van de regenboog. Die ritueel-feestelijke momenten, waarop

31 K. De Munter, *Inheems voortgaan in de Andes. Culturele Getijden bij de hedendaagse, stedelijke Aymara in El Alto (Bolivia)*. Doctoraatsverhandeling UGent, 2003.

32 Pinxten, *The creation of God*, p. 16.

33 K. De Munter, B. Bautista & R. Choque, 'Warmi Aymara in Altupata. Creativity and resistance among women in an indigenous city: El Alto (Bolivia)', *Aprior Magazine*, Special issue, December, 2006, p. 47-57.

34 A. Astvaldsson, *Las voces de los wak'a: fuentes principales del poder político aymara*. La Paz, 2000.

35 Schapen – de 'ingevoerde' diersoort – worden op een ander moment gevierd, meestal in de winterperiode.

de dieren gedurende twee dagen verwend worden, zijn gekend als *floreo*, letterlijk: 'het (doen) bloeien'. Zij gaan onder meer gepaard met speciaal voor die gelegenheid te spelen muziek en soms ook met een bloedoffer. De dieren worden daarbij gezien en ook expliciet benoemd als familieleden<sup>36</sup> van de mensen, bij voorbeeld in de teksten van hetgeen te hunner ere wordt gezongen. Er wordt gedanst en gezongen. Men spreekt soms ook over de *floreo* als een gezamenlijk (mensen en dieren) vieren van het "huwelijk"<sup>37</sup> van de dieren. Mooi zijn de beelden van lama's die in de dagen na de viering met hun veelkleurige linten de Andes-landschappen doorkruisen op zoek naar voedsel en nageslacht. Het geeft goed aan hoe 'levenslijnen' worden uitgezet door de cosmopraxis en hoe zij zich verknopen met of, in Ingolds terminologie, 'corresponderen' met andere lijnen van het 'levend-zijnde', dat voortdurend in wording is.

En wat met het bezoeken 'onder mensen', ook al is dit *in se* een te beperkende omschrijving? Ik zal hier vooral verwijzen naar het *tumpaña* tussen families die in de stad wonen en hun verwanten in de *comunidades* (inheemse gemeenschappen) van oorsprong. Deze contacten worden generaties lang onderhouden, hetgeen deels te maken heeft met de relatieve nabijheid van die *comunidades*, vaak dicht bij het Titicacameer gelegen, maximaal op enkele uren rijden van de grote stad. Er wordt intens gereisd, onder meer om te gaan helpen bij de oogst, om te gaan verkopen in de stad, om jongere familieleden de andere – maar dus ook eigen – manieren van doen te laten leren. Dat gaat intens over-en-weer, tussen stad en *comunidades*, die vaak nabij het Titicacameer gelegen zijn. Een basisprincipe bij dat *tumpaña* is dat men bij elk bezoek – aangekondigd of niet – wat klaargemaakt eten<sup>38</sup> hoort mee te nemen om samen te nuttigen, meestal vervoerd in de aan de Andes eigen *aguayos* (geweven draagdoeken). Dit als gift mee te nemen eten noemt men *apthapi*, van het werkwoord *apthapiña*, dat precies wil zeggen: voedsel meenemen om dan samen te delen. Dit brengt ons bij een van de meest intense instanties van bezoek 'onder mensen', het bezoeken en herdenken van de doden. De afgestorvenen worden bij de Aymara gedurende drie jaar intens herdacht en zorgen zo voor een constant en levendig verkeer binnen en tussen de families, waardoor ook de banden tussen de streken van oorsprong en de huidige verblijfplaatsen worden onderhouden. Na het derde jaar, wanneer men feestelijk afscheid neemt van de overledenen, kunnen ze de meer abstracte categorie van de "achachilas" gaan vervoegen, een zeer gebruikelijke term bij tal van rituele evenementen maar soms ook

36 Zie hierover de doctoraatsthesis van Alba Julieta Elizaga Coulombié, *Uywa Ñan, Runa Ñan: caminos de rebaños, caminos de personas. Una aproximación a los modos de conocer en un contexto de pastores de altura en los Andes meridionales*, 2009, Universidad de Tarapacá, Arica.

37 M. Mamani, 'El simbolismo, la reproducción y la música en el ritual: marca y floreo de ganado en el Altiplano chileno'. In: *Cosmología y música en Los Andes*. Madrid, 1996, p. 221-246.

38 Ik kan het hier niet uitgebreid hebben over de alomtegenwoordige, als sacraal beschouwde cocablaadjes, die onder meer collectief worden gepruimd en die constant aanwezig zijn als verbindend medium. Ook cocablaadjes neemt men altijd mee om te delen. Zij worden gezien als onmisbare bemiddelaars bij de communicatie tussen mensen onderling en tussen mensen en andere aanwezigheden van het levend-zijnde. Een vergelijkbare opmerking zou kunnen worden gemaakt voor de alcohol, zij het op andere en soms problematische manieren.

gebruikt om respectvol naar de (nog levende) grootouders te verwijzen. Maar de *achachilas*, dat zijn ook de grote, besneeuwde bergen zelf, die in- en ook opgeroepen en aanroepen worden tijdens zowat alle belangrijke rituele handelingen (“*Achachila Illimani, achachila Illampu ...*”). De doden blijven op die manier ook na de drie jaren aanwezig, weze het meer onrechtstreeks, via de imposante alomtegenwoordigheid van die bergtoppen van de Cordillera Real.

Laten we nu kort van nabij kijken naar die twee eerste dagen van november, zoals vermeld van oudsher de periode dat de banden met de doden werden aangehaald in de Andes.<sup>39</sup> Specifiek voor de herdenkingen op 1 en 2 november kent het Aymara de term *apxata*, die verwijst naar de vieringen op 1 en 2 november, respectievelijk thuis en op de begraafplaats. Kerken worden in principe niet ‘bezocht’ tijdens deze traditiegeladen dagen. Het is interessant te vermelden dat begraafplaatsen in de Andesregio, eens de Spaanse kolonisering en het opleggen van het katholicisme een feit was, nooit dicht bij kerken werden ingericht, maar veeleer een eind van de *comunidades* vandaan, ergens ‘te velde’. Dit zou te maken hebben gehad met het feit dat het ten gronde om heel andere aanwezigheden ging. Studies geven aan<sup>40</sup> dat in de precolumbiaanse Andes doden veeleer verspreid werden begraven, op kruisende wegen bij voorbeeld, omdat die gebundelde ‘energieën’ anders te geconcentreerd zouden geraken. Er was ontzag, met zowel angst als respect en genegenheid. Dat ligt tegenwoordig wellicht anders, al blijft die inherent paradoxale combinatie aanwezig. Vandaag is er op die dagen veel gedeelde genegenheid, aandacht, en vooral, veel bezoeken. De term *apxata* is, net als het pas vermelde *apthapi*(ña) een van de vele afgeleiden van het werkwoord *apaña*: ‘meenemen’, ‘vervoeren’. *Apxata* kan heel concreet verwijzen naar de rituele ‘gedenktafel’ die de families oprichten in hun huizen op 1 november, een gedenktafel waarvan ze de ingrediënten de volgende dag zullen meenemen naar de begraafplaats, maar ook in het algemeen naar alle bewegingen en handelingen die te maken hebben met dat samen-gedenken: bezoeken, eten meenemen en delen, dansen tussen en met – de *uywiris* of beschermheuvels. Wanneer Ingold vanuit zijn theoretisch-poëtische optiek “een leven leiden” in het Engels heel concreet kan uitdrukken als “to carry on one’s life”, kan men dit op deze dagen bij de Aymara bijna letterlijk in de praktijk zien worden gebracht: mensen zetten hun levenslijnen voort – met inbegrip van die van de te herdenken afgestorvenen – vanuit die eerder geconcentreerde viering van 1 november en zetten die lijnen dan bijna letterlijk uit, het ‘platteland’ in, terwijl ze allerlei noodzakelijke dingen (de ingrediënten van de rituele “*mesa*” die men thuis opzette, eten, muziekinstrumenten) meenemen van thuis naar de begraafplaats toe.

39 Zie voor beelden uit de eerste kolonisatie-eeuw, onder ander over het omgaan met de doden in hoofdstuk 13, de tekeningen uit het onovertroffen manuscript van Guaman Poma de Ayala van rond 1600. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>

40 L. Millones, *Después de la muerte: Voces del limbo y el infierno en territorio andino*. Lima, 2010.

Op dag één van de *apxata*, 1 november dus, komen familieleden, soms na een complex negotiatieproces<sup>41</sup>, samen in de huizen van een pas overleden persoon. Niet zelden herdenkt men meer dan één persoon, hetgeen zich dan ook op de gedenktafels uit. De dagen ervoor hebben ze enorme hoeveelheden antro- en zoömorfe broodjes gebakken in grote ovens waar de families dan naartoe trekken, her en der in de wijken. Emilia Ferrara heeft het in een boeiend artikel<sup>42</sup> over hoe tijdens deze voorbereidende activiteiten bij wijze van spreken “het leven gekneet wordt”. Zij onderstreept dat het vooral de vrouwen zijn die op die momenten hun conviviale vaardigheden tonen en bijdragen tot die ‘uitgebreide zin voor socialiteit’. Het zijn zij die de magische broodjes klaarmaken die in dit deel van Bolivia overigens meestal gekend zijn als *t’antawawas* (*t’anta*: brood, *wawa*: kind). Zij worden bijgestaan door de kinderen, die ook hun eigen deegvormen maken. Via deze alledaagse praktijken worden deze laatsten, al ‘familie beoefenend’, geleidelijk aan binnengeleid in de cosmopraxis van de Aymara traditie, die bij uitstek een relationele wereld behelst. Velden, graan, meel, mensen, water, handen, zout, lucht, vuur, lachen, vertellen, voedsel, aarde. Eens de broodjes gekneet zijn, worden er veelkleurige gipsen maskertjes in gedrukt een gebruik van Spaanse oorsprong – en gaan ze de oven in. Kinderen kunnen in die aanvangsfase ook spelen met de zo bekomen broodjes.

Behalve deze broodjes wordt er ook veel fruit aangekocht uit de lager gelegen valleien, zoals sinaasappels en ananassen, alsook de onmisbare suikerrietstengels die zullen zorgen voor een rijzige afbakening van de rituele gedenktafel. In de loop van de morgen van 1 november bereiden opnieuw de vrouwen verschillende lievelingsschotels van de overledene(n) die herdacht worden. Kinderen en volwassenen rijgen veelkleurige suikerwaar aan mekaar tot bonte slingers. Met al deze ingrediënten wordt dan, onder de leiding van een van de familie-ouders, de gedenktafel opgericht. Dat gaat er ongedwongen aan toe. Iedereen, ook de kinderen, brengen zaken aan, maar het zijn volwassenen – zij die weten hoe het hoort – die alles schikken. Al naargelang de dag vordert, komen er verwanten op bezoek, zij groeten de gastfamilie maar vooral heel nadrukkelijk de doden die opgeroepen worden doorheen de gedenktafel en het hele gebeuren dat zich er rond afspeelt.<sup>43</sup> Dit doen ze via een aantal *oraciones* (gebeden) en andere, meer pachamama-gerichte dankzeggingen, dit alles in een mengeling van Aymara en Spaans. In ruil hiervoor ontvangen ze eten (bereide schotels, broodjes, vruchten), waarvan men zegt dat dit niet alleen de doden maar ook de aarde ten goede

41 Vaak vallen meerdere afgestorvenen te gedenken en doordat niet alle familieleden er dezelfde religieuze opvattingen op na houden, moet er worden onderhandeld. Volgens de evangelische opvattingen zijn de dodenherdenkingen ‘op zijn Aymara’ heidens en dus nefast, maar in de praktijk komt men meer en meer tot een *modus convivendi*.

42 E. Ferrara, “Kneading life: women and the celebration of the dead in the Ecuadorian Andes”, in: *Journal of The Royal Anthropological Institute* 14:2, 2008, p. 262–277.

43 Onlangs kon ik tijdens een kort veldwerkverblijf meemaken hoe een familie uren ver reed naar de begraafplaats om als het ware de afgestorven vader “te gaan halen” en naar huis te brengen, om zijn eigen gedenkviering bij te wonen (nov. 2016). De volgende dag “namen ze hem weer mee” naar zijn begraafplaats.



1. Apxata, dag 1: rituele herdenkingstafel thuis in El Alto.

komt, dat dit hen “voedt”. Dat gaat zo de ganse dag door. Er komen en gaan mensen, verre en nabije familieleden – ook het *compadrazgo*-systeem is sterk ontwikkeld bij de Aymara. De familielijnen worden nadrukkelijk samengeweven, de banden aangehaald. Vanaf de latere namiddag wordt er meer alcohol geconsumeerd, wordt er in groep gemusiceerd met als centraal instrument de voor deze dagen geschikte, speciaal voor de gelegenheid uit een soort bamboe gesneden *pinkillu*-fluiten en hun karakteristieke, ijle geluid. Waar men vroeger, op het platteland, vaak de hele nacht opbleef en waakte en musiceerde in de buurt van de gedenktafel, gaat men tegenwoordig meestal rond middernacht slapen. Bij het ochtendkrieken, op 2 november dus, worden alle ingrediënten van de gedenktafel in draagdoeken ingepakt, plus nog veel ander eten, manden vol met broden, fruit, enzomeer. Men sjouwt dit alles mee in een van de kenmerkende Japanse minibusjes, die afgeladen vertrekken, ‘op bezoek’ naar de begraafplaatsen. Het is op 2 november dat de viering ten volle aantoonst hoezeer de sociale en ecologische relaties met mekaar vervlochten worden, zoals uiteengezet in de inleidende paragraaf over een antropologie van het leven.

Men trekt op die tweede dag vanuit de geborgenheid van de stedelijke huizen de Altiplano op, zoals men het ook op gewone weekends doet wanneer er bij voorbeeld aardappelen of tuinbonen moeten geoogst worden op de akkers die familieleden bewerken volgens reciprociteitsafspraken. De begraafplaatsen liggen vaak tussen de heuvels van de Altiplano en, naarmate de mensen toekomen, zowel uit de stad als uit de omliggende gemeenschappen, veranderen ze in luttele uren van een groep verspreide, desolate graven in een van activiteiten gonzende mensenmassa. Op de graven worden weefsels

gelegd met daarop – opnieuw – de geliefde maaltijden van de afgestorvenen in kwestie. Ik geef hier enkel de kernlijnen weer van de dynamiek zoals die zich ontwikkelt op die tweede dag. Tot de middag eten en keuzen de mensen gezellig samen, de naaste familieleden dicht rond het graf gezeten, mannen en vrouwen apart maar samen rond het graf gegroepeerd. Wat men eet, wordt geacht gedeeld te worden met de overledene, en via haar of hem, opnieuw met *pachamama*, de aarde waarin hij of zij zich bevindt, een concrete aanwezigheid waaruit het leven ontspringt. De lokale politieke en rituele autoriteiten komen vaak ‘aanschuiven’ voor een groet aan de overledene en zijn familie, een babbel, wat eten. Het bezoeken/*tumpaña* in het algemeen, maar in het bijzonder hier tijdens de *apxata*, vol ernst en respect maar ook vol improvisatie, speelsheid en met feestelijke momenten, draagt doorheen zijn intense alledaagsheid bij tot het gezamenlijk creëren van wat de antropoloog Renato Rosaldo, in een stuk gewijd aan “het bezoeken bij de Ilongot”<sup>44</sup>, noemde als een “sociale gratie”. Bij Rosaldo werd dit nog voornamelijk “eng” sociaal menselijk bekeken en bleef het beperkt tot de levenden en hun huizen, bij de *apxata* loopt de sociale “gratie” die uitgaat van de bezoekende handelingen en vaardigheden sterk verbonden met bredere levensdynamieken, muziek, het nabije meer, de zon, de wind, eventueel de zo verwachte regen, en met als hoofdacteurs de doden die dat alles samenbrengen. Die tweede herdenkingsdag neemt op een bepaald moment in de namiddag een voor buitenstaanders intrigerende wending aan. Nadat men hier en daar tussen de graven begint te musiceren, komt er een mooie fase die, mocht ze zich niet zo spontaan voordoen, wel een afgesproken, collectieve encenering van het reciprociteitshandelen lijkt. Het begint direct rond het graf van de afgestorvene: oudere alleenstaanden en jonge kinderen die niet direct bij de familie horen, komen nadrukkelijk hun “*oración*” of gebed aanbieden aan de graven. In ruil krijgen zij broodjes en fruit aangeboden, dat ze dankbaar in grote zakken laten verdwijnen. Ze trekken nadien naar een volgend graf en trekken zo lijnen tussen de respectieve graven. Het boeiende is echter dat hun tussenkomst een koortsachtig over en weer schenken, maar dus telkens ook ontvangen, teweeg brengt *tussen* de aanpalende en nadien ook verder afgelegen graven/families, zodat elke familie op het einde van de dag met haast evenveel voedsel terugkeert als dat er werd meegebracht. Wat zich tot dan toe vrij “geïsoleerd” afspeelde rond elk graf, bereikt zo een veel meer open en inclusieve verbondenheid, naar alle aanwezigen op de begraafplaats toe. Even later, tegen zonsondergang, trekken de families die een driejarig “zieltje” te vieren hebben naar een van de omliggende heuvels om daar uitgebreid te dansen en te drinken en zo “afscheid te nemen”. De viering houdt in de meest traditionele vieringen ook nog enkele dagen nadien aan, opnieuw terug in de stad of de *comunidades*, mekaar bezoekend, samen komend, vertellend, musicerend, herinnerend.

44 R. Rosaldo, *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis* [daarin het hoofdstuk *Tempo, social grace and Ilongot visiting*]. Austin, 1993.



2. Apxata, dag 2: eten schenken op de begraafplaats.

## **‘E-ducation by attention’: naar buiten leiden, denken aan, herdenken, verbinden**

“Derived from the Latin educere (from ex, “out,” plus ducere, “to lead”), education was a matter of leading novices out into the world rather than, as commonly understood today, of instilling knowledge in to their heads. Instead of placing us in a position or affording a perspective, education in this sense is about pulling us away from any standpoint—from any position or perspective we might adopt. In short, as the philosopher of education Jan Masschelein (2010a: 278) has observed, it is a practice of exposure.”<sup>45</sup>

De kernachtige evocatie van enerzijds het algemene “*tumpaña*/bezoeken” en anderzijds van het bezoekende herdenken van en met de doden bij de Aymara, heeft ons zicht geboden zowel op de ecologisch opvoedende dimensie als op de meer ritueel religieuze kant van deze centrale elementen uit hun cosmopraxis. Bij die uitgesponnen dodenherdenkingen kunnen we ongetwijfeld stellen dat er bepaalde momenten zijn die rituele en bij uitbreiding religieuze kenmerken hebben. Zonder hier te kunnen ingaan op de discussie over wat nu precies religie en religieuze acties zijn kunnen we, bij raadpleging van het overzicht van de religiestudies zoals Rik Pinxten dat vanuit antropologisch perspectief

45 T. Ingold, ‘That’s enough about ethnography!’, *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4:1, 2014, p. 388.  
Beklemtoneering in het origineel.

uitwerkt in zijn boek *The creation of God*, zien hoe daar consequent vertrokken wordt van religieuze acties, en niet, althans niet op de eerste plaats, van religieuze betekenissen (al is dat wel een voorname eigenschap van met name de mediterraanse religies). Ook de taalhandelingen – zie Wittgenstein, Austin – horen daar vanzelfsprekend bij. Pinxten reserveert het concept “ritueel” voor hetgeen hij een “typical or intrinsic religion activity” noemt, waarbij ook nog hun relatief repetitieve karakter komt. Dat “intrinsiek religieuze” heeft bij hem altijd te maken met het verwijzen naar en/of het bewerkstelligen van een “wholeness” dimensie, een trachten naar ‘heelheid’, een zich verbonden weten met alle dingen des levens.<sup>46</sup> Ceremonies die geleid worden door specialisten, kunnen bij voorbeeld dergelijke rituele momenten bevatten. Terzelfder tijd natuurlijk, en daar drukt Pinxten voortdurend op, dragen al die rituele handelingen vooral bij tot het collectieve leren, het al-doende-leren<sup>47</sup> dat gangmaakt wat wij “cultuur” noemen, hetgeen tradities laat voortgaan doorheen de tijden. De dodenherdenkingen bij de Aymara zijn strikt genomen geen ceremonies<sup>48</sup>, hebben in wisselende graden feestelijke kenmerken (vooral in het derde herdenkingsjaar) en kennen slechts in beperkte mate echt rituele momenten. Maar eigenlijk begaan we een fout door het ‘rituele’ en bij uitbreiding het religieuze zo te willen afzonderen. Daar heeft de antropologie ons reeds lang voor gewaarschuwd. Inderdaad, als we de *apxata* in de hier voorgestelde, bredere bedding van het ‘uitgebreide’ bezoeken bekijken, dan heeft hetgeen er gedurende die dagen gebeurt ongetwijfeld te maken met het aandachtige ‘bewerken’ of onderhouden van de *wholeness* dimensie, maar dat gebeurt niet noodzakelijk expliciet of op wel afgebakende momenten of plaatsen.<sup>49</sup> *Tumpaña* en het ermee verbonden *apthapiña* lopen het ganse jaar door, en de *apxata* is, in zijn geconcentreerde vorm, een voorbeeld bij uitstek van beide. Men kan de *apxata* begrijpen als een intensifiëren van hoe, doorheen de Aymara cosmopraxis, constant de aandacht wordt onderhouden voor het vervlochten van de lijnen van het sociale en het ecologische, datgene wat ons omgeeft. Ingold, in zijn heel eigen biologisch-sociale lezing van wat wij mensen al samen-levend doen, stelt dat we hier kunnen spreken van de fundamenteën zelf van het sociale, in uitgebreide zin: “... indeed it could be argued that in the resonance of movement and feeling stemming from people’s mutually attentive engagement, in shared contexts of practical activity, lies the very foundation of sociality”.<sup>50</sup> We zouden, in een voorzichtig comparatieve uitspraak, kunnen stellen dat dit aandachtig maken of worden voor hoe de verschillende lijnen van het leven onderling “corresponderen” met mekaar meer dan elders verweven zit in dat doordeweekse “familie beoefenen” in de

46 Pinxten, *The creation of God*. Zie ook het werk van F. Apffel-Marglin, *Subversive Spiritualities: How Rituals Enact the World*. Oxford, 2012.

47 Lave & Wenger, *Situated Learning*.

48 Er komen immers geen specialisten bij te pas. Wel gaat het om ervaren en minder ervaren mensen die dit samen beleven en zo eigenlijk allemaal leren (leren te doen, anderen leren te doen).

49 De Aymara traditie kent wel degelijk ook meer afgebakende ritueel-religieuze momenten, waar de aanwezigheid van een ritueel of spiritueel specialist (*yatiri*, *amaw’a*) wel vereist is.

50 T. Ingold, *The perception of environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londen, 2000, p. 196.

Aymara traditie<sup>51</sup> (inbegrepen dieren, bergen en, hoeft het herhaald, doden). Aandachtscures die pieken in een voor de Altiplano cruciale periode als het begin van de regenperiode. Het observeren van de *apxata* nodigt uit tot een herdenken wat “leren” of “opvoeden” – en bij uitbreiding, cultuur en maatschappij – kan betekenen, want die meer intens beleefde en gevierde momenten maken nog scherper duidelijk hoe dat ‘leren door aandacht’ bij hen in zijn werk gaat. We kunnen hierbij twee onderling gerelateerde aspecten onderscheiden. In het verloop van de *apxata* is er duidelijk een naar buiten trekken, een mee-nemen, een tegemoet treden – tijdens al die dooreenlopende vormen van bezoeken. Daarover gaat ten gronde *apxata/apthapiña/tumpaña*. Terzelfder tijd – zonder dat dit aan een onderliggend principe of doctrine beantwoordt – heeft het verloop van deze “meenemende”, “naar buiten schrijdende” praktijken een sterk gehalte van zich open- of blootstellen aan de weerelementen, de zon, de aanwezigheid van de doden, van de achachilas, het meer, enzovoort. Beide aspecten zitten in pedagoog Massscheleins definitie van *e-ducation* (met koppelteken) als een “*practice of exposure*”.<sup>52</sup> Die blootstelling is niet zomaar een “zich overgeven aan”, zoals Pinxten vermeldt wanneer hij het onderscheid tussen *faith* en *belief* behandelt. Waar het laatste vooral waarheids- of doctrinegebonden is, gaat het eerste, in navolging van W.C Smith, over “an attitude of surrender which has someone integrate himself in a greater whole”.<sup>53</sup> Tijdens de *apxata*, steeds verbonden met die algemene bezoekende praxis (*tumpaña*) en zoals gezegd duidelijk meer dan enkel een aangelegenheid van religie, “levert” men zich echter niet zomaar “over”. Veeleer raakt men, net als op andere momenten van de *tumpaña* of *ayni* handelingen, vooral betrokken in een subtiel spanningsveld tussen enerzijds dingen die men doet – of hoort te doen, al dan niet in rituele zin – en anderzijds zaken die men ondergaat: de dood, de (al dan niet) regenval, het terugkrimpende Titicacameer, de bliksems rond de beschermberg, enzovoort. Dit spanningsveld wordt recent bij Ingold wisselend benoemd als *doing-in-undergoing* of nog, duidelijker inspelend op de verhouding natuur-cultuur, als *making-in-growing*.<sup>54</sup> Het gaat duidelijk niet om een zich “passief” overgeven aan, maar over iets dat men aandachtig ondergaat, dat men wenst en hoort te ondergaan, en ‘dank zij’ hetgeen men – volgens de traditie – ‘goed’ kan optreden of handelen, en dat toch vrijheid tot improviseren en scheppen biedt. Dat passief-actieve spanningsveld<sup>55</sup> heeft te maken met de grond zelf van het opvoedende (als buiten-leidend) gebeuren. De dodenherdenkingen laten zich op de eerste plaats begrijpen in het kader van dit ecologisch-sociale opvoeden/leren, en niet zozeer in termen van religieus handelen. Ingold, net als Masschelein

51 In mijn eigen analyses benoemde ik dit als een zin voor contextualiseren. De Munter, *Tejiendo reciprocidades*.

52 Zie het aanhefcitaat van deze paragraaf.

53 Pinxten, *The creation of God*, p. 79.

54 Ingold, *The Life of Lines*.

55 Het is interessant te vermelden hoe Ingold de linguïstische metafoor van de “middle voice” (soms ook aorist) inroept om dit samengaan van het passieve/actieve duidelijk te maken. In sommige talen is deze verstrengeling inherent (morfologisch) aanwezig, niet zo in het Nederlands of Engels. Ook de invloed van de fenomenologie van Merleau-Ponty laat zich hierbij voelen.

wanneer die het over *walking* heeft, legt uit dat dit “ondergaan” eigenlijk niet zozeer voorafgaat aan het “doen”, maar alleszins dat doen omvat en ‘leidt’. Wat op het eerste gezicht afbreuk zou kunnen doen aan het opkomen voor agency vanuit de sociale wetenschappen, wat contra-intuïtief kan lijken vanuit een traditie waar mensenlevens vooral voorgesteld worden als maakbaar en stuurbaar en niet zozeer als verstrengelde wordingsprocessen, biedt zo een boeiend ander perspectief: ‘sociaal’ handel je als het ware aandachtiger door je open te stellen voor (‘over te geven aan’) al die andere lijnen van het leven die je omvatten en die je tot gepast handelen nopen. Om het kernachtig met Masschelein te verwoorden: “the road commands”. “Leren door aandacht” verwijst dan naar hoe mensen, al ‘gaande’ door het leven en dóór dat leven buiten formele paden van opvoeding of (rituele) instructie geleid, genegenheid en zorg opbouwen voor de “correspondences” die zich constant voordoen tussen de verschillende “lijnen van het leven”, in casu ... die van doden en levenden. En hoe die lijnen ‘mekaar aflossen’, zich verknopen en dan doorgaan. Dat vergt “aandacht” in de rijke waaier van betekenissen die die Ingold eraan geeft, vol praktische en affectieve connotaties: aandacht verlenen, attent zijn voor, zorgen voor (*to attend*), weten te ‘wachten’ en improviseren (*attendre*), trachten naar, aandachtig worden. Dat is ook waarom Masschelein vanuit zijn theoretische “correspondence” met Ingold het regelmatig over een “pedagogy of attention”<sup>56</sup> heeft, die mikt op praktijken die ons toelaten onszelf “bloot te stellen”, ons aandachtig over te geven aan de steeds opnieuw te verkennen wegen van het leven.

## **Besluit: doden gedenken in een relationele wereld**

Like the snail, in walking as in breathing we too must  
draw in if we are to issue forth. And likewise in the dance of  
social life, we must receive its reproductive impulse if we are  
to pass it on in the propagation of our lines.

Tim Ingold<sup>57</sup>

Mensen worden geboren, groeien op, sterven. Tijdens hun leven leren ze gaandeweg omgaan met alle aan deze fasen verbonden aspecten en contexten, leren ze hier aandacht en zorg voor opbrengen. Volgens de begrippen van de antropologe Jean Lave spelen de menselijke leerprocessen zich altijd af in “gemeenschappen van handelingen” waarbinnen alle betrokkenen “legitiem” kunnen participeren.<sup>58</sup> Ook de minst ervaren mensen doen dat vanuit hun dynamische en betrokken “periferie”. Een jong Aymara meisje dat met haar familie in de stad El Alto woont, reist voortdurend mee over-en-weer naar de *comunidad* van oorsprong bij het Titicacameer, helpt mee eten bereiden en vervoeren, gaat mee op bezoek, helpt mee tuinbonen oogsten op de velden, gaat

<sup>56</sup> Masschelein, *E-ducating the gaze*.

<sup>57</sup> Ingold, *The Life of Lines*, p. 70.

<sup>58</sup> J. Lave & E. Wenger, *Situated Learning. Legitimate peripheral participation*. Cambridge, 1991.

nu en dan mee de *wak'as* (sacrale plaatsen) bezoeken met de gepaste offergaven. Zij is er bij wanneer de broodjes gemaakt worden voor de dodenherdenkingen, wanneer er muziek wordt gemaakt, wanneer mensen hun 'gebeden' komen aanbieden, wanneer de lokale autoriteiten even bijschuiven aan het graf, wanneer familieleden dronken worden, wanneer de beschermberg wordt geëerd, wanneer men danst voor en met de afgestorvenen. Zij hoort er evenzeer bij als de meest ervaren familieleden. In die "gemeenschappen van praktijken" leert iedereen, bij wijze van spreken, wat men reeds aan het doen is. Kinderen kunnen invallen via kleine taken, zoals het indrukken van de maskertjes in de *t'antawawa*-broodjes of het rijgen van de kleurig-zoete kransen voor de herdenkingstafel. Ze bieden, eens op de begraafplaats, een *oración* aan. Ze ontvangen eten, verlenen aandacht en krijgen aandacht terug. Ze zorgen voor jongere familieleden, verkennen, spelen en ontdekken. Doorheen dit alles rijzen ze op, sociaal en ecologisch gezien. Zo leren ze stilaan, zoals het in hun traditie heet, "te gaan als *jaqi*".<sup>59</sup> In de inleidende paragraaf zagen we hoe een antropologie van het leven onderzoek verricht naar wat "leven" kan betekenen wanneer men als uitgangspunt neemt dat mensen voortdurend hun mens-zijn moeten maken terwijl ze zich aandachtig bewegen doorheen een relationele wereld en, van hieruit, naar hoe, volgens Ingolds terminologie, mensengroepen leren "corresponderen" met al die verschillende levenslijnen. Dit moeten we nu, volgens de werkwijze die de argumentatie van dit artikel draagt en die zelf ook een open leren-door-aandacht betracht, opnieuw naar onze eigen streken brengen.

Wat heet 'bezoeken' in de Lage Landen? Hoe 'leert' men bij ons *ayni* of wederkerigheid, naar natuur en mensen toe? Niet zozeer als een "zingevend" principe, maar in de praktijk? En vooral, in hoeverre dragen, ook bij ons, de dodenherdenkingen en in het algemeen het omgaan met de dood/doden bij tot zoiets als "sociale gratie", waarbij we sociaal steeds in zijn meest breed-ecologische, niet louter menselijke zin moeten opvatten. Het bestuderen van thanatos-gerelateerde praktijken is altijd leerrijk en uitdagend. In zijn *L'anthropologie de la mort* pleitte ook Louis-Vincent Thomas vanuit zijn bezorgdheid voor een zeker terugdringen van de aanwezigheid van de dood in het Westen, voor een kritische thanatologie die de studie van dat omgaan met de dood zou opvatten als een filosofisch-antropologische beschouwing over wat het leven eigenlijk is, hoe het fenomeen mens zich daarbinnen beweegt

59 *Jaqi* is de term waarmee de Aymara naar zichzelf verwijzen: 'de (Aymara) mensen'. Overigens is er een dubbele politieke dimensie verbonden aan dit "gaan als Aymara". Een centraal *verbum* binnen het Aymara en binnen de Aymara cosmopraxis is *thakhichaña*: een weg doorlopen, respectievelijk zich een weg banen doorheen het leven, waarbij *thakhi* niet zomaar gelijk welke weg is maar concreet verwijst naar de taken – "wegen" – van verantwoordelijkheid die de leden van een inheemse gemeenschap gradueel op zich moeten nemen. Ook hier betreft het uiteindelijk lijnen die mekaar aflossen. Volgens een tweede politieke dimensie ligt het 'gaan-als-*jaqi*' mede aan de basis van de ganse politiek-ideologische discussie rond het vaak geromantiseerde "Vivir Bien" (het "goede leven", maar allicht correcter te vertalen als "ten volle leven"). Zie hierover K. De Munter, 'Educar (mediante) la atención', desde la cosmopraxis aymara', hoofdstuk in het boek *Ecología y Reciprocidad: (Con)vivir Bien, desde contextos andinos*, ed. K. De Munter, J. Michaux & G. Pauwels (La Paz, 2017, p. 129-154).

en hoe de maatschappij zich verhoudt met dat voortdurende dood gaan en weer leven. In dit artikel hebben wij betoogd dat het bestuderen van de *apxata* niet alleen toelaat de maat te nemen van de individuele en collectieve mensenlevens maar ook om “het sociale” ten volle in relatie met de bredere levenslijnen te brengen en te begrijpen. Daarbij werd vooral gewezen op het ‘educatieve’ belang van het deelnemen aan die dodenherdenkende praktijken zelf. E-ducatief, zoals Masschelein en Ingold aangaven: naar-buiten-leiden en zich aandachtig openstellen voor en bloot stellen aan. Zonder hierbij in romantiserings te vervallen kan men stellen dat dit herdenken van en met de doden bij de Aymara opvallend breed vervlochten loopt met het meer ‘alledaagse’ bezoeken, gekenmerkt door een reciprociteitsgevoelig handelen.<sup>60</sup> Het bewerkstelligt mede de ecologisch-sociale verbondenheid, die men voortdurend onderhoudt en op bepaalde momenten ook viert.

Bij het nakijken van de thanatologische literatuur voor Nederland stuitte ik op een ‘niet wetenschappelijke’ maar in antropologisch opzicht bijzonder interessante publicatie over “Allerzielen alom”, een artistiek initiatief van de ritueel artieste Ida van der Lee, dat men in de lijn van Arfmans artikel over *innovation from traditions* kan lezen.<sup>61</sup> Het gaat daar over één persoon, een kunstenares die, geïnspireerd door verschillende tradities, “seculiere rituelen” ontwierp ter gelegenheid van Allerzielen, een initiatief dat op grote publieke bijval kon rekenen. Kunst heeft, misschien nog meer dan de antropologie, de gave om de aandacht voor het relationele aan te voelen, te verwerken en opnieuw in wervende zin aan te bieden op e-ducatieve wijze.<sup>62</sup> De kunstenares Van der Lee nodigt, op haar manier, feestelijk en ingetogen tegelijk, uit tot “aandacht” voor het relationele van het leven en dus ook van de dood. In de publicatie zitten enkele treffende overwegingen van mensen die naar de door haar tot leven gebrachte begraafplaatsen trokken. Zo ondermeer, beknopt maar veelzeggend: “Bij mij kwam de vraag op *waarom ik nooit eerder aan iets dergelijks aandacht heb gegeven*.”<sup>63</sup> Wanneer Arfman in het hierboven vermelde artikel verwijst naar ditzelfde initiatief, haalt hij een studie aan van de groep rond Venbrux: “despite the absence of traditonal communities, visitors reported strong feelings of being connected to others and being part of a greater whole.”<sup>64</sup> In de Aymara traditie zitten die relationele ‘vaardigheden’ meer voelbaar in het alledaagse sociale leven verweven én worden de andere integranten van het leven (zoals dieren, meren, bergen) er voortdurend bij betrokken. De aandacht voor hoe alle levenslijnen met elkaar verbonden lopen – als een dynamische en immanente

60 De Aymara traditie is allesbehalve vrij van contradicties. Zie bij voorbeeld alleen al de conceptu-  
alisering van het begrip “negatieve reciprociteit”, zoals uitgewerkt door Dominique Temple in zijn  
magnum opus *La Teoría de la Reciprocidad*, 3 delen. La Paz, 2003.

61 <http://idavanderlee.nl/wp-content/uploads/2016/09/Publicatie-Allerzielen-Alom-kunst-tot-herden-ken-2008.pdf>.

62 T. Ingold, ‘From science to art and back again: The pendulum of an anthropologist’, *ANUAC. Rivista dell’Associazione Nazionale Universitaria Antropologi Culturali* 5:1, 2016, p. 5-23.

63 Van der Lee, o.c. in voetnoot 14, p. 13; mijn beklemtoning.

64 E. Venbrux, T. Quartier & W. Arfman, ‘Het nieuwe Allerzielen: Buitenkerkelijke Dodenherdenkingen en Religiositeit’ in: G. Bosma et al. Eds. *De Dood Leeft! Wat betekent ons denken over leven na de dood voor ons leven vóór de Dood*. Kampen, 2010, p. 195-210. Vermeld in Arfman, *Innovating from traditions*, p. 28.

*wholeness* – wordt voortgebracht vanuit hun sociaal-ecologisch gevoelige cosmopraxis, waarbij de rituele, meer feestelijke en gewone handelingen door mekaar lopen. Dat gebeurt heel concreet van op de akkers die men gezamenlijk gaat bewerken, bij de dieren wier ‘huwelijk’ men gaat vieren of wanneer men respect gaat betuigen aan de *uywiri* of beschermberg van de gemeenschap. Wanneer Arfman opmerkt dat het er, historisch gezien, voor de katholieken bij de dodenherdenkingen voornamelijk op aan kwam dat de levenden de doden zouden helpen<sup>65</sup>, wordt dit vanuit de Aymara cosmopraxis veel meer beleefd als een reciproque kwestie, een open dynamiek, een zaak van ‘samen leren’. De voorouders helpen daarbij immers evenzeer. Mensen leren door zich attent – en actief – te ‘onderwerpen’ aan of open te stellen voor de andere lijnen van het leven, niet in het minst voor hun eigen lijnen van groeien en sterven. Dat is wat precies wat de combinatie van *apthapiña* en *apxata* teweegbrengt: eten maken en meenemen om samen te delen, muziek maken en delen met doden, levenden, met de wind en met het meer. Lucht, longen, zon, het meer, en ten gronde, wij allemaal. En daarna het leven verder uitdragen. Naar buiten gaan, stappen, wandelen. Veel uitleg, instructie of doctrine komt daar niet bij van pas. Het zet zichzelf in gang, zolang we er samen aandacht weten voor op te brengen.

65 Arfman, *Innovating from traditions*, p. 11.