

Rede,  
uitgesproken bij de aanvaarding  
van het ambt van Bijzonder Hoogleraar in de  
Antropologie en ethohistorie van de  
Indiaanse volken in Latijns-Amerika  
vanwege de Vereniging Utrechts Universiteitsfonds  
bij de Faculteit der Sociale Wetenschappen  
van de Universiteit Utrecht  
op 14 januari 2000



## Platgetreden paden

Over het erfgoed van de Indianen

Arij Ouweneel

Uitgegeven door:

CEDLA

Interuniversitair Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns-Amerika

Keizersgracht 395-397

1016 EK Amsterdam

© 2000 CEDLA

No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopy, recording, or any information storage and retrieval system, without permission from the copyright owner.

Mijnheer de Rector Magnificus,  
Mijne Dames, Heren, leden van het  
Bestuur van het Utrechts Universiteitsfonds

Dames en heren,

1. ALS INSTAP VOOR mijn rede kies ik de bijzondere positie van Micaela Bastidas, de jonge echtgenote van de Peruaanse opstandeling José Gabriel Thupa Amaru. Zij nam die opmerkelijke plaats in zowel tijdens de grote revolte in de Andes uit de jaren 1780-1781 als in de geschiedschrijving over de opstand. Thupa Amaru werd verondersteld de grote leider ervan te zijn geweest,<sup>1</sup> maar reeds in 1986 wees de Noord-Amerikaanse historicus Leon Campbell op de rol van Micaela Bastidas en Tomasa Tito Condemayta. Deze laatste was een Indiaanse edelvrouw uit Acomayo in Cusco. Zij voerde een legerenheid aan bestaande uit vrouwen die een brug bij Cusco verdedigde tegen het Spaanse leger. Micaela Bastidas leidde — als de echtgenote van Thupa Amaru — de revolte vanuit de thuisbasis Tungasuca, ten zuidoosten van Cusco. Zij regelde de bevoorrading van de troepen van Thupa Amaru, wist hulptroepen te regelen en spoorde allerlei lokale Indiaanse bestuurders aan de opstand te steunen. In de literatuur over de revolte wordt Micaela Bastidas echter beschreven als volstrekt ondergeschikt aan haar man, en ook Tomasa Tito zou direct onder zijn leiding hebben geopereerd. De geschiedenis van de Inca's daarentegen, zo maakte de antropologe Irene Silverblatt duidelijk, laat duidelijk zien dat als de Inca op oorlogspad was, zijn vrouw—de Coya—thuis de scepter zwaaide. De verhouding tussen Thupa Amaru in het veld en Micaela Bastidas op de thuisbasis was aldus volkomen in overeenstemming met een oude Indiaanse traditie.<sup>2</sup> Als deze suggestie juist is, hebben de historici de revolte ten onrechte aan één man opgehangen.

<sup>1</sup> C.D. Valcárcel, *La rebelión de Túpac Amaru*, Lima 1947, herdruk 1973, p. 138. Tot het belangrijkste werk over de revolte van 1780 behoren: B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*, Buenos Aires 1957; L.E. Fisher, *The Last Inca Revolt, 1780-1783*, Norman 1966; A. Flores Galindo, *Buscando un inca*, Lima 1987; S. O'Phelan-Godoy, *Rebellions and Revolts in Eighteenth-Century Peru and Upper Peru*, Köln 1985; J. Szemiski, *La utopia tupamarista*, Lima 1993; orig. 1983; W. Stavig, *The World of Túpac Amaru. Conflict, Community, and Identity in Colonial Peru*, Lincoln 1999; S.J. Stem, ed., *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, Eighteenth to Twentieth Centuries*, Madison 1987.

<sup>2</sup> L. Campbell, "Women and the Great Rebellion in Peru, 1780-1783", *The Americas* 42 (1986), pp. 163-196. I. Silverblatt, *Moon, Sun, and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton 1987, p. 59. Zij bouwde haar ideeën in grote lijnen op het werk van R. Tom Zuidema, bijvoorbeeld zijn "The Inca Kinship System: A New Theoretical View", Paper 71<sup>st</sup> AAA Conference, Toronto 1972. Het belangrijkste werk over de Inca's is nog altijd Zuidema's *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*, Lima 1995, een bewerking van *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Empire of the Inca*, Leiden 1964.

Maar kunnen we de revolte beschrijven vanuit die Indiaanse traditie? De vraag moet tegenwoordig natuurlijk zijn: kunnen wij als niet-Indiaanse onderzoekers uit de West-Europese stedelijke wereld het heden en verleden van die Indiaanse samenleving wel bevatten? Deze vragen zijn zowel epistemologisch als politiek: mogen wij in het Westen wel spreken namens de onderzochte bevolkingsgroepen? Het gevaar is immers dat zodra wij dit doen, wij ze een etiket opplakken zonder dat zij daar zelf mee instemmen. Een dergelijke etikettenplakkerij noemen we tegenwoordig de *politics of representation*. Menig antropoloog wordt naar eigen zeggen door dit probleem in een moeilijke, politiek nauwelijks nog correcte hoek gedrukt. Omdat de antropologen de cultuuronderzoekers bij uitstek zijn, mag daarom gerust gesproken worden van een crisis.<sup>3</sup>

Om de politiek kwetsbare situatie te vermijden—en de onderzochten geen etiketten meer op te plakken—suggereerde de Noord-Amerikaanse antropologe Lila Abu-Lughod dat het beter was te schrijven *tegen* het cultuurbegrip (“writing *against* culture”). De achtergrond van Abu-Lughod’s keuze is zeer goed te begrijpen. De etikettenplakkerij wordt beschouwd als een vorm van cultureel-imperialisme. In menig klassiek antropologisch werk worden vreemde culturen ten onrechte beschreven als tegelijkertijd homogeen, coherent en statisch.<sup>4</sup>

Helaas is het Westen zich pas enige jaren bewust van deze beperkte inschatting. Daarom is het opmerkelijk dat een collega van Abu-Lughod, Kay Warren, in Guatemala van een van de leiders van de Pan-Maya Beweging te horen kreeg dat zij de Maya’s zou helpen door juist de homogene coherentie van de Maya cultuur te beschrijven.<sup>5</sup> Hoe konden de Indianen vragen om iets dat een Westering zelf als Westers imperialisme beschouwde? Moesten zij nog “bewust” worden gemaakt?

De schrandere antropoloog Marshall Sahlins gaf in een veel geroemd opstel enige jaren geleden reeds het antwoord op deze vraag, nog voor zij was gesteld. Waar Westeringen ijveren voor een egalitaire sociale structuur over de gehele wereld, grotendeels gebaseerd op de waarden van de mensenrechten en de parlementaire democratie,<sup>6</sup> kiezen de bestuurders van allerlei volken op aarde voor een versteviging van hun karakteristieke identiteit, ook als deze sterk afwijkt van de Westerse normen.

<sup>3</sup> Een korte verkenning van de antropologische bibliotheek leert dat het cultuurconcept traditioneel zwaar ter discussie staat. Opvallend is daarom de groeiende aandacht voor ‘cultuur’ onder niet-westers sociologen, ontwikkelingseconomen en historici. Bijvoorbeeld, in twee Utrechtse oraties uit 1999 werd een nadrukkelijk pleidooi gehouden voor cultuuronderzoek in de ontwikkelingswetenschappen. Zie E. De Kadt, *Back to Society and Culture. On Aid Donors’ Overblown Concern with ‘Governance’ and Democratisation*, Oratie Universiteit Utrecht 1999; L. De la Rive Box, *Onder cultuur: kennis van gronden en gronden van kennis*, Oratie Universiteit Utrecht 1999.

<sup>4</sup> Dit verschijnsel noemen we *oriëntalistisch*. Oriëntalisme: het scheppen van de “Ander” door een “exotische cultuur” in het leven te roepen en het etiket ervan op een groep mensen te plakken. Dit concept werd bedacht door Edward Said, *Orientalism*, New York 1978. Zie ook: C. Bongie, *Exotic Memories. Literature, Colonialism, and the Fin de Siècle*, Stanford 1991. L. Abu-Lughod, *Writing Women’s Worlds. Bedouin Stories*, Berkeley & Los Angeles 1993, pp. 6-15.

Over het anti-essentialisme zie tevens W.W. Stein, “Rethinking Peruvian Studies: De-Essentializing the Andean”, *Ciberayllu* 3:9 (1999) op //www.andes.missouri.edu/andes/especialles/ws\_Andean/ws\_andenists1.html.

<sup>5</sup> K.B. Warren, *Indigenous Movements and Their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala*, Princeton 1998, pp. 74-79. Een door Freudiaans fundamentalisme ontsierd boek is van D.M. Nelson, *A Finger in the Wound. Body Politics in Quincentennial Guatemala*, Berkeley & Los Angeles 1999. Uit mijn betoog zal blijken dat het gebruik van Freud voor een analyse van Indiaanse culturen, zoals Nelson doet, als ‘kolonialisme’ zou kunnen worden opgevat en aldus beledigend kan zijn voor de onderzochte bevolkingsgroepen. Overigens staat Stein’s paper “Rethinking” (1999) eveneens vol Freudiaans fundamentalisme.

<sup>6</sup> Over het ‘grote verhaal’ van de mensenrechten in onze hedendaagse Westerse cultuur, zie: R. Rorty, “Hoofd, hart en mensenrechten”, *De Groene Amsterdammer* (30 v1 1993), pp. 8-10; en, C.W. Kuypers, “De revolutie van de mensenrechten”, *Theoretische Geschiedenis* 20:2 (1993), pp. 172-181. Zie ook W.S. Haney, “Deconstruction and Consciousness: the Question of Unity”, *Journal of Consciousness Studies* 5:1 (1998), pp. 19-33. Dat de ‘Grote Verhalen’ dood zouden zijn, zoals Jean-Francois Lyotard

De mondialisering is dan ook eerder op weg naar een grotere diversiteit dan naar een politiek-culturele eendrachtigheid.<sup>7</sup> Sahlins noemde die diverse wereld een *Culture of Cultures*. Deze biedt de wereldburger onder meer de bloei van de Mapuche cultuur in Chili, de Maya culturen in Guatemala, de Baskische cultuur in Spanje, enzovoorts. Deze bloei is het gevolg van de mondialisering en is daarmee aldus nadrukkelijk verbonden. De *Cultures* zien zich wellicht als coherent en homogeen maar beslist niet als statisch. Natuurlijk, de traditionele cultuur heeft haar superieure normen en waarden, maar koelkasten, buitenboordmotoren, televisies of sportschoenen ontbreken. Net als in vorige eeuwen de paarden, schapen en koeien, moeten de nieuwe apparaten en kledingsstukken als het ware eerst “gedomesticeerd” worden. Zelfs nuttige Westerse waarden kunnen in de “inheemse” huishouding worden opgenomen. Denk bijvoorbeeld aan de Indianen, de *aboriginals* en andere bewoners van de tropenbossen, savannen of woestijnen die de mond vol hebben van ecologische landbouw en duurzame technieken. De *Culture of Cultures* is goed bij de tijd.

Niettegenstaande de imposante economische ontwikkeling van de Zuidoost Aziatische landen, lopen de lijnen van de mondialisering nog steeds bij uitstek naar de Westerse “metropool”. Uiteraard zie ik daarom de mondialisering als de vierde fase van het Westers imperialisme.<sup>8</sup> De eerste begon in het laatmiddeleeuwse tijdperk van de veroveringen, zo treffend samengevat door Robert Bartlett.<sup>9</sup> Het was de expansie over land in Europa zelf, die uiteindelijk zou doorgaan tot en met de verovering van Siberië door de Russen ruim een eeuw geleden. Sedert het einde van de vijftiende eeuw was een nieuw tijdperk begonnen, de kolonisatie over zee. In de negentiende eeuw kwam daar het Moderne Imperialisme bij en tegenwoordig beleven we de mondialisering. Deze nagenoeg ononderbroken historische lijn tracht de economische kenmerken ervan vanuit de Westerse metropool tot in de uithoeken van de wereld aan elkaar te binden. In het kielzog van de economie zou de cultuur moeten volgen.

2. DE THEMATIEK VAN de continuïteit in de cultuur van de volken buiten Europa past bij uitstek bij de leeropdracht die ik met de openbare lezing van vandaag aanvaard. De leeropdracht zelf—“antropologie en etnohistorie van de Indiaanse volken in Latijns-Amerika”—verwijst naar een subdiscipline van de antropologie die in de Engelstalige wereld *ethnohistory* wordt genoemd; in Latijns-Amerika *ethnohistoria*. Het is een activiteit uitgevoerd door de etnohistoricus, die daarbij niet alleen de bagage van zijn eigen tijd maar ook die van zijn eigen cultuur met zich meedraagt, bijvoorbeeld de politieke wens om de gekoloniseerde volken instrumenten van emancipatie mee te geven. Dit sluit werk uit dat niet op emancipatie is gericht; niet elk antropologisch-historisch onderzoek is aldus etnogeschiedschrijving.

betoogde, of dat er een ‘einde aan de geschiedenis’ zou zijn gekomen, zoals Francis Fukuyama gelooft, lijkt me dan ook zwaar overdreven en mag worden beschouwd als de zelfgenoegzaamheid van de Westerling die heerst over het mondiale proces.

<sup>7</sup> M. Sahlins, “Goodbye to *Tristes Tropes*: Ethnography in the Context of Modern History”, *Journal of Modern History* 65 (1993), pp. 1-25. Hetzelfde thema werd besproken in een even helderziend artikel van Simon During, “Postmodernism or Post-colonialism?” *Landfall* 39:3 (1985), pp. 366-381, maar zie ook het vervolg “Post-colonialism and Globalisation: A Dialectical Relation After All?” *Postcolonial Studies. Culture, Politics, Economy* 1:1 (1998), pp. 31-47.

<sup>8</sup> Dit inzicht is een van de belangrijke uitkomsten van de zogenaamde *Post-Colonial Theory*. Voor een introductie in dit veld, zie bijvoorbeeld: During, “Post-colonialism” (1998). Anderen die hier op wijzen zijn Talal Asad [“Conference Exchange: Of Anthropology and Colonialism. An Interview with Talal Asad”, door Sebouh Aslanian en Lynn Wimer in *Conference* 5:1 (1994), op: <http://www.columbia.edu/cu/conference/conf51contents.html>], B. Ghosh, “The Post-colonial Bazaar: Thoughts on Teaching the Market in Postcolonial Objects”, *Postmodern Culture* 9:1 (1998), 24 pp., op: <http://www.iath.virginia.edu/pmc/9.1ghosh.html>; en, G. Viswanathan, “Ethnographic Politics and the Discourse of Origins”, *Stanford Electronic Humanities Review* 5:1 (1996), 11 pp. op: <http://shr.stanford.edu/shreview/>.

<sup>9</sup> R. Bartlett, *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change, 950-1350*, Londen 1993.

Afgaande op een aantal overzichtsartikelen en belangrijke monografieën gaat het om de geschiedschrijving van de gekoloniseerde volken en deze vinden we vooral buiten de Europese grenzen. Met het anti-essentialisme van de afgelopen decennia is een zeer kritische houding ontstaan tegenover deze werkzaamheden. Immers, wie bepaalt welke de instrumenten zijn van de emancipatie van de voormalige gekoloniseerde volken? Sterker nog: wie bepaalt wanneer precies welke emancipatie moet plaatshebben? Daarom is het goed om te beginnen met zelfreflectie.<sup>10</sup>

De historici en antropologen die de veroveringen, het kolonialisme en het imperialisme bestuderen, hebben onomstotelijk vastgesteld dat de expansie van het Westen telkens op twee uitgangspunten rustte. Vanaf het begin van het kolonialisme stond het eerste uitgangspunt achter de gewelddadige politieke en economische onderwerping. Ik heb het over het publieke machtsspel en de uitoefening van brute kracht. Het resultaat was de bekende en definitieve hiërarchievorming van de sociale structuur in de gekoloniseerde gebieden, met de Westerling aan de top en de onderworpenen in een zeer onderdanige positie. Vervolgens kwamen er mensen in actie die werkten vanuit het tweede uitgangspunt. Met een bewuste *politics of representation* gaven zij inhoud aan de ideologische onderwerping in de koloniën. De uit India afkomstige historica Mrinalini Sinha toonde onlangs aan dat het Engelse kolonialisme er in India in geslaagd was de onderworpen mannen het imago te bezorgen van verwijfde types.<sup>11</sup> In Latijns-Amerika bestempelden de Spanjaarden de Indianen als “kinderen”.<sup>12</sup> Dit is een etiket dat de Indianen tot aan de dag van vandaag met zich mee dragen. Kortom, sedert het kolonialisme wordt binnen het Westerse discours gesproken over de onderworpenen buiten Europa in termen van “kinderen”, “mietjes”, maar ook “sukkels”, “boeren” en dergelijke. Gewoonlijk gedroegen deze onderworpenen zich braaf, maar ze waren per definitie ongrijpbaar, onvoorspelbaar en in de kiem opstandig en ontembaar.

De genoemde uitgangspunten lieten ook in het Westen zelf sporen na. Enkele van deze sporen—en zeker niet de minst belangrijke—duiden we nu aan als *gendering* en *the invention of childhood*. Door de politiek van *gendering* werd een strak onderscheid geformuleerd tussen mannen en vrouwen.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Een paar van zulke overzichtsartikelen zijn: D. Baereis, “The Ethnohistorical Approach and Archaeology”, *Ethnohistory* 8 (1961), pp. 49-77; B.G. Trigger, “Ethnohistory: The Unfinished Edifice”, *Ethnohistory* 33:3 (1986), pp. 253-267; J.H. Merrell, “Some Thoughts on Colonial Historians and American Indians”, *William & Mary Quarterly* 3rd Ser. 46 (1989), pp. 94-119; S. Kellogg, “Histories for Anthropology: Ten Years of Historical Research and Writing by Anthropologists, 1980-1990”, *Social Science History* 15 (1991), pp. 417-455; K. Jones, “Comparative Ethnohistory and the Southern Cone”, *Latin American Research Review (LARR)* 29:1 (1994), pp. 107-118; J.K. Chance, “Mesoamerica’s Ethnographic Past”, *Ethnohistory* 43:3 (1996), pp. 379-403. Terecht betoogt G.C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge 1999, dat de etnische minderheden in Westerse landen niet tot de gekoloniseerde volken behoren. Zij zijn veroverd door een centrale macht en profiteerden mee van de positie die de metropool innam. De Basken zijn hiervan mogelijk het beste voorbeeld. Zie echter, voor een andere mening, D. Chakrabarty, “Minority Histories, Subaltern Pasts”, *Postcolonial Studies* 1:1 (1998), pp. 15-29. De zelfreflectie, overigens, is geheel in de geest van: G.E. Marcus & M.M.J. Fischer, *Anthropology As Cultural Critique*, Chicago 1986, p. 20.

<sup>11</sup> M. Sinha, *Colonial Masculinity. The Manly Englishman and the ‘Effeminate Bengali’ in the Late Nineteenth Century*, Manchester 1995.

<sup>12</sup> De Engelsen hadden hetzelfde beleid ten opzichte van de Ieren. Zie R. Haslam, “‘A Race Bashed in the Face’: Imagining Ireland as a Damaged Child”, *Jouvert. A Journal of Postcolonial Studies* 4:1 (1999), op //social.chass.ncsu.edu/jouvert/v4il/hasla.htm.

<sup>13</sup> S.L. Bem, *The Lenses of Gender. Transforming the Debate on Sexual Inequality*, New Haven 1993. Zie tevens V. Valian, *Why so Slow? The Advancement of Women*, New York 1998. Het belang van *gendering* voor de analyse van de historische macro-problematiek is het meest kernachtig verwoord door J.W. Scott, *Gender and the Politics of History*, New York 1988; vooral in het opstel “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, pp. 28-50, eerder verschenen in *The American Historical Review* 91:5 (1986), pp. 1075-1153.

Door *the invention of childhood* werd het kind “uitgevonden”, door een nadrukkelijk onderscheid tussen ouders en kinderen te construeren en de opvoedende taak van de ouders in de schijnwerpers te zetten.<sup>14</sup> Deze dubbele hiërarchievorming positioneerde de macht van de man en de vader over die van de vrouw en het kind. In de gekoloniseerde, imperialistisch onderworpen en mondiaal geïncorporeerde gebieden werd gezocht naar groepen en ontwikkelingen om dezelfde situatie te kunnen construeren (*oriëntalisme*). En, zo memoreerde ik reeds, met imposant succes. De Westerling bombardeerde zichzelf tot opvoeder, vader en man, die de gekoloniseerden in Afrika, Azië, Oceanië en Amerika tot kinderen, vrouwen of onnozelen reduceerde om ze *zijn* beschaving op te leggen. Kortom, verovering, kolonisatie, imperialisme en mondialisering behoren niet uitsluitend economisch of politiek te worden bestudeerd, er was juist een sociaal-culturele factor actief.

De ideologische onderwerping volgde in de tijd over het algemeen dus ná het werk van de veroveraars. In de Angelsaksische wereld spreekt men over de vier C's: *colonialism* en *capitalism* gingen vooraf aan *Christianity* en *culture*.<sup>15</sup> Met dit verhaal zijn wij, Nederlanders, ook bekend. Immers, “ons” Indië is niet alleen gevormd door kooplieden, planters en generaals, maar ook door missionarissen, zendelingen en ambtenaren van het type Max Havelaar. Het kolonialisme en imperialisme werden wellicht wel meer gevestigd en geworteld door de “Havelaars” dan door de planters of de soldaten, want het waren de “Havelaars” die de “opvoeding” van de “sukkels”, de “verwijfde types”, de “kinderen”, en de “onschuldigen” in Indië voor hun rekening wensten te nemen. Kortom, naast de militair is ook de Havelaar een koloniaal en imperialist.<sup>16</sup>

Natuurlijk doet deze verspreiding van de typische Westerse kenmerken, normen en waarden zich nog veel krachtiger voor in het tijdperk van de mondialisering. De belangrijkste hiervan zijn tegenwoordig ongetwijfeld het parlementaire stelsel en de mensenrechten. De sukkel, de verwijfde type, de kinderen, en de wilden kennen in het Westen niet als volwaardige gesprekspartners worden beschouwd zolang zij niet praten in de taal van het Westen, een parlementair systeem hebben en de mensenrechten respecteren. Dit klinkt verdacht koloniaal. Geen wonder dat er vanuit het Zuiden wordt geklaagd over zulke eisen. Voor het Westers thuisfront is dit erg verwarrend omdat daar de mensenrechten en het parlementaire stelsel zodanig hegemoon zijn dat de meesten geen betere systemen kennen. Zij zitten in onze hersenpan, en om misverstanden te vermijden: ook in de mijne.

De situatie wordt voor ons aan het thuisfront nog verwarrender, want veel vertegenwoordigers van de twee genoemde koloniale uitgangspunten presenteerden zich vanuit de overzeese gebiedsdelen als elkaars grootste vijanden. Een groot deel van de vertegenwoordigers van Christendom en cultuur had geen

<sup>14</sup> Ph. Ariès, *Centuries of Childhood. A Social History of Family Life*, New York 1962; L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, New York 1977; L.A. Pollock, *Forgotten Children. Parent-Child Relations from 1500 to 1900*, Cambridge 1983; H. Cunningham, *Children and Childhood in Western Society Since 1500*, Londen & New York 1995. Hoezeer het ouderschap zelf een discursieve constructie is en dus hoezeer zelfs de opvoedende taak van de ouders zwaar overdreven lijkt zijn, beschrijft J.R. Harris in haar *The Nurture Assumption. Why Children Turn Out the Way They Do*, New York 1998.

<sup>15</sup> Ofschoon zij de Middeleeuwse Duitse Orde over het hoofd ziet, vraagt Spivak zich terecht of of “Duitsland” vóór het einde van de negentiende eeuw deelnam aan de koloniale-imperialistische uitbouw van de wereld, zoals Portugal, Spanje, Nederland, Engeland en Frankrijk. Zie Spivak, *Critique* (1999), pp. 1-111. Ze gebruikt deze twijfel om zich teweer te stellen tegen de critici die de auteurs uit de voormalige gekoloniseerde gebieden verwijten zich of to zetten tegen Europa maar wel Hegel en vooral Marx citeren.

<sup>16</sup> Althans, zo las ik C. Fasseur, *Onhoorbaar groeit de padi. Max Havelaar en de publieke zaak*, Leiden 1987, bijvoorbeeld pp. 11-14; J.A.A. van Doom, *De laatste eeuw van Indië. Ontwikkeling en ondergang van een koloniaal project*, Amsterdam 1994, pp. 153-154; Multatuli, *Max Havelaar of De Koffijveilingen der Nederlandsche Handelmaatschappij*, Amsterdam 1881; orig. 1860. Voor een analyse van de Nederlanders in de Antillen en Suriname, zie G. Oostindie, *Het paradijs overzee. De ‘Nederlandse’ Caraïben en Nederland*, Amsterdam 1997.

goed woord over voor het werk van de kapitalist en kolonialist. Deze groep presenteerde een litanie van gruwelijkheden die door de voorgangers begaan zouden zijn. Het zwart-wit beeld waarmee zij de literatuur over het kolonialisme verrijkte staat in onze tijd echter zwaar onder vuur. Menig onderzoeker heeft vastgesteld dat in haar discours de agency van de gekoloniseerde wordt genegeerd. De sukkels, de verwijfde types, de wilden enzovoorts konden in de voorstelling van het “Havelaar-uitgangspunt” het eigen lot niet bepalen en hadden daarom behoefte aan de helpende hand van de Westerling. De historici, antropologen en literaire wetenschappers van het koloniale en postkoloniale discours toonden in de afgelopen jaren aan hoe en waar de onderworpenen een eigen initiatief in het kolonisatiepatroon hadden genomen, vooral om hun eigen wereld, hun eigen cultuur to laten overleven onder zoveel Westers geweld. Inmiddels weten wij dat daarom de triomf van de auteurs met dit “Havelaar-uitgangspunt” veel minder groot was dan eerst werd aangenomen. De auteurs die wezen op de vuile handen van hun voorgangers—en dit staat centraal in de *Max Havelaar*—hebben de thuisblijvers zand in de ogen gestrooid. Dit kon gebeuren omdat wij—Westerlingen—gevangen zaten in het narratieve web van ons eigen superioriteitsgevoel dat we in de afgelopen eeuwen hebben gesponnen.<sup>17</sup> Daarom zit het “tweede uitgangspunt” stevig in onze hersenpan.

3. VOOR VELEN ONDER u zal hetgeen ik tot nu toe gezegd heb niet erg vernieuwend overkomen. Ik ga nu—misschien ook niet zo baanbrekend—een stap verder. Om deze stap in kort bestek uiteen te zetten dien ik de principes bloot te leggen waarop de Westerse beschrijving van de revolte van Thupa Amaru berust. De sleutel hiertoe is te vinden in een boek van de bekende psychologe Sandra Bem, *The Lenses of Gender* uit 1993. U hoort het, ik haak weer aan bij het concept van *gendering*. Ogenschijnlijk gaat Bem over platgetreden paden. Zij beschrijft hoe in de Verenigde Staten—maar de implicaties gaan verder—jongens en meisjes al vanaf de allerjongste leeftijd worden geconfronteerd met biologisch essentialisme, androcentrisme en *gender* polarisatie. Het biologisch essentialisme duikt op in de constante boodschap vanuit de samenleving dat er twee geslachten bestaan, en dat jongens zich als jongens moeten gedragen en meisjes als meisjes. De polarisatie tussen de geslachten komt tot uitdrukking in nagenoeg alle codes die de samenleving oplegt; in kleding, in wie de ander op de dansvloer nodigt, wie de sokken stopt, enzovoorts. Het androcentrisme bouwt hierop voort door het mannelijke als *neutraal* te beschouwen, waardoor het vrouwelijke vanzelf “anders” wordt. Kortom, onze Westerse code gaat uit van een nadrukkelijk onderscheid tussen het mannelijke en het vrouwelijke, waarbij het mannelijke gewoonlijk de standaard is; de neutrale standaard, wel te verstaan. En juist het masker van dit neutrale doet ons onbewust concluderen dat het mannelijke te prefereren is. Kortom, daarom gaan we er zondermeer vanuit dat een revolte uitsluitend een mannelijke leider moet hebben.

<sup>17</sup> Zie onder andere: K.A. Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, New York 1992; H. Bhabha, *The Location of Culture*, Londen 1994; G. Bonfil Batalla, *Mexico profundo. Una civilizacion negada*, Mexico-Stad 1987; V.R. Bricker, *The Indian Christ, The Indian King. The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*, Austin 1981; N. Farriss, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton 1984; R. Hoekstra, *Two Worlds Merging. The Transformation of Society in the Valley of Puebla, 1570-1640*, Amsterdam 1993; S. Kellog, “La supervivencia cultural de los indigenas en el Mexico central desde 1521 hasta 1600: una nueva interpretacion”, *Mesoamérica* 5:8 (1984), pp. 304-320; J.J. Klor de Alva, “Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages”, *Colonial Latin American Review* 1:1-2 (1992), pp. 3-23, en “The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of ‘Colonialism,’ Postcolonialism,’ and ‘Mestizaje’”, in: G. Prakash, ed., *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton 1995, pp. 241-275; G. Prakash, “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism”, *American Historical Review* 99 (1994), pp. 1475-1490; P. Seed, “Colonial and Postcolonial Discourse”, *LARR* 26:3 (1991), pp. 181-200, en “More Colonial and Postcolonial Discourses”, *LARR* 28:3 (1993), pp. 149-150; I. Silverblatt, “Becoming Indian in the Central Andes of Seventeenth-Century Peru”, in: Prakash, ed., *After Colonialism* (1995), pp. 279-298; P. Williams & L. Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York 1994, en de bundels geredigeerd door Ranajit Guha, *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society*, 5 delen, 1982-1987. Van groot belang is het tijdschrift *Postcolonial Studies*. dat sedert april 1998 door CARFAX wordt uitgegeven. Maar zie ook: A. Ahmad “*Orientalism and After*”, in: Williams & Chrisman, eds., *Colonial Discourse* (1994/1992), pp. 162-171; of A. Nandy, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, New Delhi 1983



Waarom overleeft deze gedachte de tijd? Bem wijst op de schematheorie van de cognitieve psychologie. De schematheorie draait om de wisselwerking tussen geheugen en gedrag. Het zijn uitsluitend de *schemata* die ervoor zorgen dat mensen elkaar begrijpen, elkaars taal “verstaan”, en elkaars gedrag “correct” interpreteren. Het woord “raden” geeft wellicht nog het beste aan wat hier wordt bedoeld. Dit raden wordt aangeleerd, gewoonlijk van jongs of aan, langs mimetische en discursieve weg. Het mimetische komt neer op de reconstructie van gedrag van anderen en de reproductie van de daarbij behorende symbolen (denk aan het leren fietsen); het discursieve werkt met bijvoorbeeld mythen, preken, toespraken, boeken en vertellingen. In het brein worden neuronen aan het werk gezet om het geleerde om te zetten in elektrische stroompjes die circuleren tussen de hersengedeelten die gebruikt worden door de zintuigen en permanent aanwezig blijven in het brein. Zij vormen het geheugen en in elk brein stromen duizenden elektronische circuits verbonden aan bepaalde herinneringen. Deze schemata zijn persoonsgebonden maar tegelijkertijd culturele filters of lenzen waarmee mensen hun indrukken opdoen en interpreteren, om vervolgens hun reactie te bepalen en hun gedrag te sturen.<sup>18</sup>

Om deze schemata is het mij natuurlijk te doen en daarom verblijf ik nog even onder psychologen. Elke herinnering staat voor een zintuiglijke waarneming, emoties en voor gedrag in specifieke situaties. Susan Fiske schreef: “*Thinking is for doing.*”<sup>19</sup> De herinnering dient om toekomstig gedrag in gewenste banen te leiden. Een groot deel van de schemata is gecodeerd in de vorm van verhaaltjes en rollenspelen. Dit zijn de zogenaamde *scripts* of scenario’s. Sommige schemata zijn ingericht op de emotionele en historische interpretatie van specifieke kenmerken en hun gevoelswaarde voor de persoon, zij ontwikkelen zich daarom in volstrekt subjectieve omstandigheden. Tot deze soort behoren de stereotypen, waarin mensen worden ingedeeld.<sup>20</sup> De schemata zijn dan ook een bonte mengeling van verstand en bijgeloof.

<sup>18</sup> Als vader zegt: “Fietsen doe je zó!”; dan kan zoon of dochter niets anders doen dan goed opletten en reconstrueren wat er gebeurde. Dit gaat met vallen en opstaan. De discursieve weg daarentegen maakt nagenoeg volledig gebruik van de taal. Deze weg wordt gevolgd op scholen, in de kerk, en andere plaatsen waar het vooral draait om het woord. Voor het brein van de leerling maakt het weinig verschil; mimetisch of discursief. Over schematheorie: Bem, *Lenses* (1993), pp. 1-3; M.A. Hogg & G.M. Vaughan, *Social Psychology. An Introduction*, Hemel Hempstead 1995, pp. 39, 44-45, 48-57; R.L. Atkinson, R.C. Atkinson, E.E. Smith, D.J. Bem, & S. Nolen-Hoeksema, *Hilgard's Introduction to Psychology*, 12<sup>de</sup> ed., Forthworth etc. 1996, pp. 289-292, 594-596; M.R. Rosenzweig, A.L. Leiman, & S.M. Breedlove, *Biological Psychology*, Sunderland 1996, p. 374; B. Shore, *Culture in Mind. Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*, New York 1996, pp. 44-46. Of meer specifiek: J.L. Edman & V.A. Kameoka, “Cultural Differences in Illness Schemas. An Analysis of Filipino and American Illness Attributions”, *Journal of Cross-Cultural Psychology (JCCP)* 28:3 (1997), pp. 252-265; V. Yzerbyt, S. Rocher, & G. Schadron, “Stereotypes as Explanations: A Subjective Essentialistic View of Group Perception”, in: R. Spears, P.J. Oakes, N. Ellemers & S.A. Haslam, eds., *The Social Psychology of Stereotyping and Group Life*, Oxford 1997, pp. 20-50; A.P. Fiske, “Learning A Culture The Way Informants Do: Observing, Imitating, and Participating”, Paper SPA Los Angeles 1997.

De meeste schemata zijn gewoonlijk *bewust*. Er zijn waarschijnlijk ook genetisch overgedragen schemata, bijvoorbeeld die waarmee voetgangers op de stoep worden geobserveerd en het motoriek sturen om ze te ontwijken. Deze zijn in principe *onbewust*. De theorie ging terug op de stellingen en bewijzen van de Duitse filosoof Immanuel Kant (1724-1804). Dit kleine Duitse genie met zijn grote hoofd, geliefd bij zijn studenten om zijn bijzonder grappige colleges, had bedacht dat mensen denken in schemata. Deze stelling nu lijkt in de afgelopen decennia door honderden onderzoekers telkens opnieuw te zijn bewezen.

<sup>19</sup> S.T. Fiske, “Thinking Is for Doing: Portraits of Social Cognition From Daguerreotype to Laserphoto”, *Journal of Personality and Social Psychology (JPSP)* 63:6 (1992), pp. 877-889.

<sup>20</sup> De Latijns-Amerikanist zal bij Bern tevergeefs zoeken naar het voor hem of haar zo *machismo/marianismo model*. Dat dit model zijn langste tijd heeft gehad suggereert T.B. Ehlers, “Debunking Marianismo: Economic Vulnerability and Survival Strategies Among Guatemalan Wives”, *Ethnology* 30:1 (1991), pp. 1-16.

Sommige zijn generaties lang doorverteld, geactiveerd en aangepast tijdens specifieke gebeurtenissen. Andere schemata werden in korte tijd opgebouwd en daarna doorgegeven of weer vergeten.

Juist het normgebonden subjectieve karakter van de schemata maakt ze tot essenties. Deze worden wel telkens gemodificeerd, maar als ze eenmaal goed gevormd zijn en hun nut hebben bewezen gebeurt dat nauwelijks nog. Daarom kan alsmaar opnieuw een scenario uit het geheugen worden geactiveerd, elke keer wederom in de vorm van een reconstructie van de ervaringen uit het verleden, al dan niet aangepast aan de nieuwe situatie.<sup>21</sup> De rest wordt vergeten. De werkwijze van vergeten en onthouden in de vorm van schemata maakt het de mens mogelijk om een grote hoeveelheid informatie te verwerken. Zie hier de reden waarom mensen in essenties denken; de Belgische psychologen Yzerbyt, Rocher en Schadron hebben hiervoor een wat bombastisch klinkend begrip bedacht: het Syndroom van Essentialistisch Categoriseren.<sup>22</sup>

Uit dit alles mogen we afleiden dat er clusters van specifieke schemata bestaan die voortdurend in dezelfde streken voorkomen. Dit zijn clusters van symbolische representatie gekoppeld aan scenario's. Vele zijn door de bank genomen ook verbonden aan artefacten, en hebben vanwege hun continuïteit als het ware een *woonplaats* gevonden omdat zij met behulp van die artefacten zichzelf bij de mensen uit die streek weer kunnen opwekken. Denk voor vandaag aan het oratieschema waarbij de oratiezaal, de toga's en de baretten, de openbare les, slapende hoogleraren en de receptie na afloop het schema zelf reproduceren.<sup>23</sup> Dit schema is hier wekelijks actief. Een conglomeraat van schemata dat door hele groepen van mensen samen aan hun kinderen wordt doorgegeven, zou als de cultuur van die mensen beschouwd

<sup>21</sup> Natuurlijk is dit een simplificatie. Over dit thema zijn honderden boeken geschreven en volgen er jaarlijks nog altijd enige tientallen. Voor sommige omstandigheden beschikt een mens over slechts een enkel schema, voor andere omstandigheden is een geroutineerd gemiddelde ontstaan met diverse gereedliggende variaties die snel kunnen worden opgeroepen.

<sup>22</sup> Yzerbyt, Rocher & Schadron, "Stereotypes" (1997), pp. 40-49. De archeoloog Robert Bednarik spreekt van de *Crucial Common Denominator*, "Editorial: Boundaries", *The Semiotic Review of Books* 10:1 (1998), pp. 1-2. Het klinkt ook als een open deur dat ondanks de culturele achtergrond van het leerproces elk mens een individuele verzameling aan schemata heeft opgebouwd. De volledige vrijheid in het aanleren van nieuwe schemata of het aanpassen van oude is eveneens gesneden koek. Niettemin dienen al deze banaliteiten consequent toegepast te worden in het denken over culturen. Er kunnen bijzonder traditionele schemata zijn aangeleerd—zoals het dragen van veren op het hoofd of sandalen aan de voeten. Maar als bijvoorbeeld het gebruik van een draagbare telefoon de communicatie tussen mensen vergemakkelijkt, wordt het schema van de postduif of de rooksignalen snel verlaten. Daarom is geen enkele cultuur volkomen traditioneel, maar gezien de continuïteit van overerfde schema's ook nimmer geheel modern.

<sup>23</sup> Over de artefacten in deze context: M. Cole, *Cultural Psychology. A Once and Future Discipline*, Cambridge 1996, pp. 117-120, 125-132; R.A. Shweder & M.A. Sullivan, "Cultural Psychology: Who Needs It?", *Annual Review of Psychology* 44 (1993), pp. 497-523. Over de opbouw van schema's in de hersenen zelf, zie ook: D.E. Rumelhart, "The Architecture of Mind: A Connectionist Approach", in: M.I. Posner, ed., *Foundations of Cognitive Science*, Londen 1989, pp. 133-159. Over de relatie tussen tekens en psychologische processen: M. Singer, "Signs of the Self: An Exploration in Semiotic Anthropology", *American Anthropologist* 82:3 (1980), pp. 485-507, die met Peirce werkt. Tegenover de visie van de antropoloog Clifford Geertz, die cultuur vooral in de interactie en communicatie tussen mensen ziet ontstaan of worden voortgezet, komt Shore, *Culture* (1996), p. 50, met een op schematheorie gebaseerde opvatting dat cultuur zich juist ook in het particuliere denken van de mensen nestelt. De basis-schemata staan apart van de (geïnstitutionaliseerde) modellen en de individuele schemata. Het oratieschema is voor velen een (geïnstitutionaliseerd) model, maar voor degenen die slechts eenmaal in het leven een oratie bezoekt is het niets meer dan een individueel schema, wellicht niet meer dan een variant van een ander schema bijvoorbeeld het "officiële gelegenheden schema" of wellicht het "huwelijkschema". Voor een cultuuranalyse zijn vooral de basisschemata van belang. De onderzoekers van modernisering en aanpassing daarentegen zullen vooral naar de modellen kijken.

kunnen worden. In de literatuur spreekt men wel van *cultural models*, geïnstitutionaliseerde modellen.<sup>24</sup> We zouden het ook mogen hebben over het erfgoed. Vanuit deze modellen, dit erfgoed, worden gebeurtenissen in de samenleving, de instellingen van de samenleving, de leefgewoonten, de fysieke en mentale objecten tot aan de klederdrachten toe geconstrueerd, beoordeeld of gereorganiseerd. Naarmate erg vreemde ervaringen of leerstellingen moeten worden opgenomen in de individuele schemata wordt er in eerste instantie gezocht naar een overeenkomst met een aanwezig schema uit het erfgoed.<sup>25</sup>

Over hoe dit werkt kunt u zich ongetwijfeld honderden voorbeelden voor de geest halen. Ik kies er een uit de Indiaanse geschiedenis van Mexico. Toen de missionarissen in de zestiende eeuw de Indianen moesten onderwijzen in de Christelijke dogma's stuiten zij op het probleem van de taal. Zij kozen ervoor om de bekering in de Indiaanse talen uit te voeren. Achteraf bezien is dat vanuit hun positie een grote fout geweest. Neem het begrip zonde, *pecado* in het Spaans. U weet wat een zonde in de Christelijke leer is. Elke zonde kan het verblijf in het Hiernamaals ernstig bemoeilijken of zelfs verhinderen. De Nahuas van Centraal-Mexico, beter bekend als de Azteken, gebruikten het begrip *tlatlacolli*. Voor de Nahuas was alles wat besmeurd of beschadigd was *tlatlacolli*. Een weeffout, een beschadigde muurschildering, overspel en moord vielen in principe in dezelfde categorie. Bovendien werd het beschouwd als een verstoring van het sacrale tijdsverloop. Maar de bedreiging was van korte duur. Leidde de *tlatlacolli* op de korte termijn niet tot een ziekte, een aardbeving, een zonsverduistering, of het stilstaan van de tijd, dan was het als het ware vergeten en vergeven. Dit was een uitdaging voor de durfals en de brutalen om het risico van overspel en dergelijke te nemen. Maar het was natuurlijk niet wat de missionarissen hadden bedoeld. Het gebruik van de term *tlatlacolli* in plaats van *pecado* had tot gevolg dat de missionarissen onbewust de Indiaanse basis-schemata activeerden om een Europees begrip uit te leggen. Dat ging zo met alle centrale begrippen van het Christendom: de Heilige Drie-eenheid, de Verlossing, de Christus, zelfs aanvankelijk ook God zelf. Geen wonder dat de Indiaanse godsdienst in belangrijke mate gereactiveerd werd telkens wanneer in de kerk de Spaanse priesters iets geheel anders dachten te onderwijzen.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> De term is van Bradd Shore, *Culture* (1996), pp. 365-366, Figure 14.1 op p. 367. Shore concludeert na lezing van een hele reeks psychologische studies over dit onderwerp dat de hersenopbouw van de mens samenhangt met de culturele ontwikkeling. De mens heeft bij geboorte een relatief veel lager gewicht aan hersenen dan dieren, hetgeen betekent dat de groei van de hersenen samenvalt met de culturele educatie van het kind. Aldus past de 'technische' ontwikkeling van het brein zich aan bij de culturele inrichting, bij de verschillende schemata dus.

<sup>25</sup> Bij het vaststellen van dit 'correcte' gedrag speelt het ontwikkelde, aanvaarde zelfbeeld en het zelfvertrouwen een grote rol. Zie H.R. Markus, "Self-Schemata and Processing Information About the Self", *JPSP* 35:2 (1977), pp. 63-78; S.B. Klein & J. Loftus, "The Nature of Self-Referent Encoding: The Contributions of Elaborative and Organizational Processes", *JPSP* 55:1 (1988), pp. 5-11; H.R. Markus & S. Kitayama, "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation", *Psychological Review (PR)* 98:2 (1991), pp. 224-253; A.P. Fiske, "The Four Elementary Forums of Sociality: Framework for a Unified Theory of Social Relations", *PR* 99:4 (1992), pp. 689-723, en, "Social Errors in Four Cultures: Evidence About Universal Forms of Social Relations", *JCCP* 24:4 (1993), pp. 463-494; Y. Kashima, U. Kim, M.J. Gelfand, S. Yamaguchi, S.-C. Choi, & M. Yuki, "Culture, Gender, and Self: A Perspective From Individualism-Collectivism Research", *JPSP* 69:5 (1995), pp. 925-937; D. Trafimow, E.S. Silverman, R.M.-T. Fan, & J.S.F. Law, "The Effects of Language and Priming on the Relative Accessibility of the Private Self and the Collective Self", *JCCP* 28:1 (1997), pp. 107-123; P.G. Zimbardo & M.R. Leippe, *The Psychology of Attitude Change and Social Influence*, New York 1991, pp. 92, 187, 256-257. Het is de opvoeding door omgeving (vooral: leeftijdgenoten!), leraren en ouders die elk mens zijn lenzen bezorgt; zie Harris, *Nurture Assumption* (1998).

<sup>26</sup> L.M. Burkhart, *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson 1989, pp. 28-34. Over het psychologisch mechanisme hierachter zie bijvoorbeeld D.L. Schacter, *Searching for Memory. The Brain, the Mind, and the Past*, New York 1996.

4. DITZELFDE PROBLEEM DOET zich andersom voor als wij proberen de geschiedenis te schrijven van de gekoloniseerde volken. Het zijn onze eigen schemata, onze eigen lenzen die de blik op de onderzoekspopulatie kunnen vertroebelen, of zelfs totaal verkleuren.<sup>27</sup> Voor de etnogeschiedschrijving is het probleem extra nijpend omdat de onderzoeker naar Westerse normen iets wil produceren waaraan zij—de gekoloniseerden—iets hebben, bijvoorbeeld ten behoeve van hun emancipatie. Deze emancipatie is natuurlijk aanpassing aan onze norm, hetgeen aantoonde dat als wij ons niet bewust zijn van onze lenzen het gevaar dreigt dat wij met ons onderzoek opnieuw kolonialisme bedrijven. Een etnogeschiedschrijving door “Havelaarslenzen” is daarom kolonialistisch. De “Max Havelaar” van Latijns-Amerika heette Bartolomé de Las Casas. Dit betekent dat een geschiedenis geschreven door “Las Casas-lenzen” de kolonisatie bepleit van Latijns-Amerikaanse Indianen ten gunste van de rooms-katholieke kerk. Kortom, de historicus van het kolonialisme moet niet alleen afstand nemen van een Cortés of een Pizarro en andere Conquistadores, maar ook van een Las Casas.

Als we nauwkeurig volgens de besproken principes handelen, kunnen de gevolgen ingrijpend zijn. Het zou kunnen zijn—en u hoort de speculatieve toon—dat het dit biologisch essentialisme, het androcentrisme en de *gender* polarisatie waren die ons Westelingen ertoe brachten om de grote revolutie in de Andes toe te schrijven aan haar mannelijke leider. Volgens de antropologe Irene Silverblatt negeert deze destijds door de Spaanse ambtenaren en later door de Peruaanse en Westerse geschiedschrijvers beschreven karakterisering van de revolutie de volstrekt parallelle structuur van de Inca samenleving. De vrouwen zouden onder vrouwen hebben geopereerd. In dat geval zou in 1780 Tomasa Tito toch vooral in dienst zijn geweest van Micaela Bastidas en niet van Micaela's echtgenoot Thupa Amaru. De brieven die Tomasa Tito aan Micaela Bastidas schreef suggereren inderdaad die verbondenheid met Bastidas.<sup>28</sup> De achtergrond hiervan is het denken van de Inca's in twee zuilen: de mannelijke naast de vrouwelijke. Silverblatt meent dat beide zuilen gelijkwaardig waren. Boven beide zuilen stond Viracocha, de Schepper, die zowel man als vrouw was en al het mannelijke en vrouwelijke in zich verenigde. Viracocha had de wereld verdeeld volgens een scherpe *gender* polarisatie waarin elk element mannelijk of vrouwelijk was. En, om in de termen van Bem te blijven, de Andes wereld was tevens ingesteld op biologisch essentialisme: het vrouwelijke was absoluut vrouwelijk en het mannelijke absoluut mannelijk; althans, in de lezing van Silverblatt. Daarom hielden de vrouwen zich uitsluitend bezig met vrouwelijke taken, de mannen met mannelijke. Echter, beide seksen waren in dienst van het huishouden, de vrouw niet in dienst van de man. De vrouwen erfden daarom ook zelfstandig, maar wel alleen van vrouwen. Mannen erfden in de regel alleen van mannen.

In zijn sociale geschiedenis van Thupa's wereld wijdt de historicus Ward Stavig een paragraaf aan het huwelijksleven van Indiaanse bewoners van de streek.<sup>29</sup> Tot groot ongenoegen van de Spanjaarden leefden Indiaanse meisjes voor hun huwelijk samen met allerlei mannen. Niemand maakte zich zorgen over maagdelijkheid. Er was zelfs een geval van een jongen die protesteerde tegen de huwelijksplannen van zijn zuster omdat zij nog niet het bed had gedeeld met haar aanstaande echtgenoot en dus niet wist hoe het huwelijk zou kunnen uitpakken. In nagenoeg alle gevallen die hij onderzocht kwam Stavig tot een egalitaire huwelijksbijdrage. Helaas zocht hij niet naar andere voorbeelden van een afwijkend *gender* evenwicht. Desondanks lijkt het erop dat wat in de context van Silverblatt de Andes deed verschillen van het Westen, het ontbreken van androcentrisme was.

<sup>27</sup> In een lijvig boek toont David Sabeen aan hoezeer de opkomst van het moderne ‘politieke’ denken in Europa samenhang met de dominantie van het mannelijke over het vrouwelijke en de achteruitgang voor de publieke aandacht voor *kinship*; *Kinship in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge 1998.

<sup>28</sup> “Causa seguida contra Tomasa Tito Condemayta” in L. Durand Florez, ed., *Collección documental del bicentenario de la revolución emancipadora de Tupac Amaru*, Lima 1981, III-I, pp. 487-517, vooral pp. 495-497. Haar relatie met Thupa Amaru zelf was overigens nogal raadselachtig want Mariano Banda, de klerk van de pseudo-Inca, schreef over Tomasa als Thupa's echtgenote. Officieel was ze gehuwd met een zekere Faustino Delgado.

<sup>29</sup> Stavig, *World* (1999), pp. 38-47 en 47-50.

Was het inderdaad zo dat het mannelijke hier niet tot standaard werd verheven? Voor de Inca's was de zon mannelijk en de maan vrouwelijk. De Inca was de zon, de Coya de maan. De zon, het mannelijke, werd daarmee gelijkgesteld aan het daglicht; de maan en het vrouwelijke aan de nacht. Voor ons, in het Westen, is de nacht het duistere, het kwaad, het duivelse. En als de mensen in de Andes ook zo dachten, zou ook daar een androcentristisch concept zijn geformuleerd.<sup>30</sup> Maar in de Andes was de nacht blijkbaar niet duivels, of liever gezegd, niet duivelser dan de dag. De nacht was de tijd van het thuis zijn, van het haardvuur, van de liefde, de vruchtbaarheid—in de regentijd valt de regen vaak 's nachts—en de voortplanting. De volle maan bepaalde wanneer het poten van de aardappelen moest plaatshebben.<sup>31</sup> Ook 's nachts is de Melkweg te zien, volgens de Indianen in de Andes de kosmische rivier die de aarde bevrucht. En de dag was de tijd van oorlog en werk, van buitenshuis zijn, de tijd van de gevaren. Zowel de zon als de maan, de Inca als de Coya, hadden hun jaarlijkse feesten. Deze werden gehouden op de dagen van de equinoxen: die van de Inca in juni—Inti Raymi—als de tijd van de zon aanbreekt, en die van de Coya in september—Coya Raymi—als het de beurt aan de regentijd was. Het jaar lijkt evenwichtig te zijn verdeeld.

Deze gehele tweedeling in zon/maan, man/vrouw, dag/nacht, binnen/buiten enzovoorts ben ik ook in Mexico en Guatemala tegengekomen. Reeds het oude Teotihuacán werd bestuurd door twee koningen, een namens de zon, het mannelijke, de dag en de veroveringen, en een namens de maan, de nacht, en het thuis (de stad Teotihuacan zelf). Ook de Azteken kenden een vorst die voor het uithuizige was en een die de thuisbasis verzorgde, en de Maya koning transformeerde zich voor de oorlogvoering in een jaguar (de zon), terwijl hij thuis werd geleid door andere krachten. Het verschil met de Andes is dat de thuisblijver in Mesoamerika weliswaar als vrouwelijke kracht werd gezien en een vrouwelijke aanspreektitel had, maar in persoon toch een man was.<sup>32</sup>

Ook tijdens mijn onderzoek in de archieven van Cusco kwam ik zowel in het achttiende-eeuwse als het negentiende-eeuwse materiaal de parallelle erflijnen tegen. Uiteraard kon ik mannelijke bestuurders van Indiaanse eenheden als *ayllos* en *pueblos* verwachten, maar ik kwam ook opmerkelijk veel vrouwelijke Indiaanse leiders tegen. Interessant waren vooral die rechtszaken waarin die vrouwen werden belaagd door machtige Indiaanse mannen. Vrijwel allen wisten toch hun zaken te winnen. Doña Leonarda Tecse Thupa, bijvoorbeeld, een zogeheten *india principal y cacica* of edelvrouwe uit San Sebastián, nabij Cusco, behield in 1766 haar landbezit ondanks de claim van Don Cayetano Thupa Guaman Rimachi. Deze Thupa Guaman was de belangrijkste Indiaanse leider van zijn tijd en ook in het bestuur van de Kroon een machtig man. Een jaar eerder had in een andere zaak de *ayllo* Aucacilli land gevorderd van Doña Isabel Puma Ynga Roca, maar dat—geheel tegen de gebruiken van de koloniale wetgeving in—niet gekregen omdat Doña Isabel over betere papieren beschikte.<sup>33</sup> De vrouwelijke leider of *cacica* van de *ayllo* Quesco in Belén Cusco, behoefde in 1774 evenmin land uit haar persoonlijk bezit of te staan aan de *ayllo*, omdat het niet in het *ayllo*-boek stond geregistreerd (*libro de repartimiento*).<sup>34</sup> De officiële leiding over de *ayllo* Hanan Cosco (San Cristóbal, Cusco) werd in 1775 toegewezen aan een Indiaanse edelvrouwe omdat de erflijn van deze *ayllo* vrouwelijk was. Haar broer moest uitzien naar een ander landgoed (*cacicazgo*).<sup>35</sup>

<sup>30</sup> Zie bijvoorbeeld G. Urton, *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*, Austin 1981. Interessant voor deze thematiek is: B. Muratorio, "Indigenous Women's Identities and the Politics of Cultural Reproduction in the Ecuadorian Amazon", *American Anthropologist* 100:2 (1998), pp. 409-420; D.Y. Arnold, "The House of Earth-bricks and Inka-stones: Gender, Memory, and Cosmos in Qaqachaka", *Journal of Latin American Lore (JLAL)* 17 (1991), pp. 3-69; en, R.T. Zuidema, "The Incaic Feast of the Queen and the Spanish Feast of the Cabañuelas", *JLAL* 20:1 (1997), pp. 143-160.

<sup>31</sup> Urton, *Crossroads* (1981), p. 85.

<sup>32</sup> Dit is het thema van een boek-in-voorbereiding, *Tussen de tempels van de maïsmensen*, waarin ik de literatuur over Mesoamerika en mijn eigen ervaringen in Mexico en Guatemala heb verwerkt.

<sup>33</sup> Archivo Departamental de Cusco (ADC), Corregimiento Causas Ordinarias (Cco), Legajo 47, Cuaderno 17 (1766). ADC-CCO: 46, 37 (1765). Over de machtspositie van deze koloniale Inca's, zie C. Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*, Durham 1999

<sup>34</sup> ADC-CCO: 55, 17 (1774).

<sup>35</sup> ADC-CCO: 56, 15 (1776). Nog zo'n zaak in ADC-CCO: 47, 34 (1766).

De *ayllos* Chachapoyas en Yancanora (Santa Ana, Cusco) behoorden toe aan een meisje, maar werden zolang zij nog minderjarig was beheerd door de *cacique interino*, een regent. Toen het meisje in 1769 meerderjarig was geworden wilde de mannelijke regent niet het veld ruimen. Tevergeefs, want het meisje werd door de Kroon in het gelijk gesteld.<sup>36</sup> Als een vrouw met de traditie wilde breken was een uitgebreide ceremonie nodig. Don Miguel Inca Paucar moest in 1774 de hulp inroepen van Don Josef Santiago Thupa Amaro Ynga om het eigendom van zijn landgoed bevestigd te krijgen. Deze Thupa Amaro Ynga was niet dezelfde persoon als de latere opstandeling José Gabriel; hij was de Procureur Generaal van de Indianen (*Procurador General de los Naturales del Reino*) en voor de Indiaanse stand de hoogste ambtenaar. Hij zond weliswaar een plaatsvervanger naar het dorp Coya om de ceremonie uit te voeren op het dorpsplein, maar zijn persoonlijk gezag was noodzakelijk geweest om de transformatie van vrouwelijk naar mannelijk eigendom geaccepteerd te krijgen in het dorp.<sup>37</sup>

5. KOM IK TOE aan mijn afronding. In het voorgaande heb ik door aan te haken bij het concept van *gendering* aangetoond dat het mogelijk is een essentie van de Indiaanse cultuur in Zuid-Amerika te bespreken, een over de eeuwen heen constante factor. Het ging mij daarbij niet zozeer om de *gender* verhoudingen zelf als wel om de mogelijkheden die de hulpwetenschap van de cognitieve psychologie te bieden heeft.<sup>38</sup> Tegelijkertijd weer ik op het gevaar van een nieuwe vorm van kolonialisme. Als mijn overpeinzingen rondom het concept van *gendering* en androcentrisme juist zijn, dan beschikken we over de uitrusting om de etnogeschiedschrijving door te lichten op verschillende vormen van narratief kolonialisme. Ongetwijfeld blijft het dan niet bij androcentrisme. Denk bijvoorbeeld aan de recente mode om door Indianen geschreven of gesproken teksten als *literatuur* te beschouwen. Oorspronkelijk ging het daarbij in het algemeen om teksten die in dienst stonden van een politieke of juridische eis die bij de kolonisator op tafel werd gelegd—meestal het verkrijgen van dorpsrechten of de erkenning van landeigendom—of het ging om mythen en verhalen die mondeling waren doorgegeven en onderdeel waren van het Indiaanse geloof.<sup>39</sup> Sommige onderzoekers menen dat de Indianen ook een Westerse vorm van wetenschap bedreven door zulke teksten niet als literatuur maar als *historiografie* te betitelen. Dit lijkt fraai, want wij vinden dat de Indiaanse teksten op een “hogere” niveau komen te staan als wij deze tot literatuur of wetenschap verklaren. Uitgaande van de Indiaanse lenzen mogen we dat echter nimmer met zulke teksten doen, omdat we die teksten dan als het ware “ontvoeren” naar ons eigen stelsel van normen

<sup>36</sup> ADC-CCo: 50, 19 (1769), en 52, 6 (1770). Hetzelfde gebeurde met Doña Josefa Huchapaucar in 1776; ADc-Cco: 56, 15 (1776).

<sup>37</sup> Archivo Arzobispal Cuzco, Legajo LXXII, 3, 55 (1774).

<sup>38</sup> Voor de relatie tussen de cognitieve psychologie en de psychoanalyse, zie W. Bucci, *Psychoanalysis & Cognitive Science. A Multiple Code Theory*, New York 1997. Zie ook C. Perring, “A Forlorn Hope: Psychoanalysis in Search of scientific Respectability”, *Psyche* 4:11 (1998), 7 pp. op: <http://psyche.cs.monash.edu.au/v4/psyche-4-11-perring.html>. Voor een verbinding van *gendering* met de koloniale en post-koloniale ervaring zie L. Ouzgane & D. Coleman, “Postcolonial Masculinities: Introduction”, *Jouvert* 1:2 (1998), 12 pp., op: <http://152.1.96.5/jouvert/iv2/conthre.htm>. Dit opstel in combinatie met S. Suleri, “Woman Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Condition”, *Critical Inquiry* 18 (1992), pp. 756-769. In dit laatste tijdschrift komt (helaas) de psychoanalyse teveel om de hoek kijken.

<sup>39</sup> Bijvoorbeeld: *Latin American Indian Literatures Journal. A Review of American Indian Texts and Studies* [hierna: *LAIL*], uitgegeven door het Geneva College in Beaver Falls, PA, Verenigde Staten. Een artikel als bedoeld is van J.L. Furst, “Mixtec Narrative Conventions and Variations: Problems in Defining Codex Nuttall as Mixtec”, *LAIL* 3:1 (1987), pp. 9-26; of, nog veel duidelijker, van T.K. Lewis, “The Mind of the Prisoner: Ancient Sources and Modern Echoes in the Literature of the Andes”, *LAIL* 4:2 (1988), pp. 167-179; of, D. Poole, “Miracles, Memory, and Time in an Andean Pilgrimage Story”, *Journal of Latin American Lore* 17 (1991), pp. 131-163. Ter bestrijding van deze trend schreef een Canadese Indiaan, Arthur Solomon, *Songs for the People. Teachings on the Natural Way*, Toronto 1990.

en waarden.<sup>40</sup> Als de Indianen zouden opmerken dat onze “opwaardering” van hun teksten een vorm van “Havelaar-kolonialisme” is, kan ik ze geen ongelijk geven.

Overigens lijkt mij het anti-essentialisme onnodig. Naast de typische tijdgebonden factoren, die thuishoren in de achttiende of de twintigste eeuw—of welke tijd dan ook—en die we mogen aanduiden als *fluctuerend*, met veranderingen op korte termijn, of *variabel*, met veranderingen op de lange termijn, zijn er zondermeer relatief *constante* factoren aan te wijzen, die de neiging hebben gelijk te blijven zowel over een kort tijdsverloop als gedurende lange tijd. Zulke factoren zijn er natuurlijk te onderscheiden in de godsdienst, de politiek, de nijverheid en alle andere culturele handelingen. De constante factoren zijn *transcendent*, het tijdelijke overstijgend en beïnvloedend. De variabele en fluctuerende factoren zijn *transient*, kortstondig aan het hier en nu gehecht.<sup>41</sup> Natuurlijk mogen we de constante factoren niet opblazen tot een fixering, een stilzetten in de tijd dat gepaard gaat met de simultane projectie van het verleden op het heden of andersom,<sup>42</sup> maar zij zijn zondermeer essenties van de Indiaanse culturen van Latijns-Amerika, die overeind zijn gebleven ondanks kolonialisme, imperialisme en mondialisering.

<sup>40</sup> Er zijn natuurlijk wel ‘echte’ Indiaanse historische werken te onderscheiden; zie F. Salomon, “Chronicles of the Impossible: Notes on Three Peruvian Indigenous Historians”, in: R. Adomo, ed., *From Oral to Written Expression. Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*, Syracuse NY 1982, pp. 9-39. Ook B.H. Slicher van Bath, *De bezinning op het verleden in Latijns Amerika 1493-1820. Auteurs, verhalen en lezers*, Groningen 1998. Juist het gebruik van labels als ‘literatuur’ en ‘wetenschap’ (‘historiografie’) is een uiting van Westers discursief geweld. Dit kan zelfs als machtsmisbruik worden beschouwd, in termen van Pierre Bourdieu, “The Economics of Linguistic Exchanges”, *Social Science Information* 16 (1977), pp. 645-668, maar vooral p. 648.

<sup>41</sup> Deze tweedeling is van D. Miller, *Modernity: An Ethnographic Approach. Dualism and Mass Consumption in Trinidad*, Oxford 1994. Voorbeelden van variabele factoren, dus constanten die veranderen, geeft Marisol de la Cadena, “Las mujeres son más indias’. Etnicidad y género en una comunidad de Cusco”, *Revista Andina* 17 (1991), pp. 7-47. Een groter belang voor factoren die verder teruggaan in de tijd en dus dichter bij betovergrootvader liggen dan bij onze buurman spoort met de horizontale en verticale herinneringswijzen die David Sabeen onlangs heeft geïdentificeerd; Sabeen, *Kinship* (1999). Constante, transcendent factoren behoren bij culturen waarin de mobiliteit gering is en eenheid en saamhorigheid de boventoon voeren. Variabele en fluctuerende vergankelijke factoren mogen we koppelen aan hoog mobiele, sterk individualistische samenlevingen. En het lijkt mij een vergissing om het transcendente erfgoed te observeren door de lenzen van het in vergankelijkheid levende Westen. Dit combineert goed met andere analogieën. Denk aan het volgende schema:

Constate factoren	Variabele en fluctuerende factoren
<i>Transcendent</i>	<i>Transient</i>
Lange termijn geheugen	Korte termijn geheugen
Dude culturen	Jonge culturen
Semantische semiotiek	Pragmatische semiotiek
Diachronie	Synchronie

Voor een andere achtergrond hiervan zie onder meer: Shweder & Sullivan, “Cultural Psychology” (1993).

<sup>42</sup> Een typerend voorbeeld hiervan is de vergaande combinatie van pre-Columbiaanse met hedendaagse karaktertrekken in menig werk over de Indianen, alsof de tijd meer dan vijfhonderd jaar heeft stilgestaan. Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londen 1994, p. 66, heeft het over een ‘fixity’ als onderdeel van “the ideological construct of otherness”; het hoofdstuk heet “The Other Question. Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism”. Het is een goed opstel over de stereotypering waarin menig sociaal-wetenschapper, historicus en literair criticus het buiten-Europese benadert. Maar persoonlijk geef ik de voorkeur aan werk als van James Hilton, “Stereotypes”, *Annual Review of Psychology* 47 (1996), pp. 237-271, vooral vanwege de welhaast voorbeeldige combinatie van een hechte empirische basis met adequate theoretische plaatsing. Waar Bhabha tast in het duister loopt Hilton door een hel verlichte ruimte.

Wellicht gaat het anti-essentialisme voorbij aan de antropologie en de geschiedenis van de mens zelf. Ik heb u verteld hoezeer het Westerse discours onveranderlijk zeer essentialistisch is en dat dit normaal is voor het menselijk denken gezien het gebruik van schemata ter beoordeling van de omgeving en van situaties. Ik wees echter ook op de gewoonte zulk essentialisme tot neutrale standaard te verheffen en noemde de mensenrechten en het parlementaire stelsel, en meer in het bijzonder het androcentrisme. Erkenning van bijvoorbeeld Indiaanse kennis, respect voor de Indiaanse zienswijze en een uitwisseling van die zienswijzen en kennis hadden ongetwijfeld een ander verhaal over de revolutie in de Andes opgeleverd. In deze kwestie lag er voorheen teveel nadruk op de rollen van José Gabriel Thupa Amaru, en te weinig op die van Tomasa Tito Condemayta en Micaela Bastidas. Ons androcentrisme, dat Thupa Amaru het voortouw gaf, bevestigt de stelling van mijn vroegere collega David Slater, die in zijn Engelse oratie (1995) herhaalde dat het Westen zozeer een monopolie op kennis ontwikkelde, dat net als het androcentrisme in het mondiale bestel de Westerse kennisvorming als “neutrale” standaard kwam te gelden. Slater pleitte voor de nadere uitwerking van *respect*, *recognition* en *reciprocity*.<sup>43</sup> Dit heeft gevolgen. De Maya’s bijvoorbeeld hadden gelijk toen zij Kay Warren vroegen om “essentialistisch” onderzoek. Zij onderwezen daarmee Warren, en de antropologen en ethnohistorici die haar boek lazen, in het voortbestaan van wat ik de constante factoren noemde als de “essenties” waarin de mensen hun werelden construeren.

Met het gebruik van de term factoren begeef ik mij als gebruikelijk in het voetspoor van mijn leermeester Bernard Slicher van Bath.<sup>44</sup> Door in de etnogeschiedschrijving gebruik te maken van zijn heldere schema kunnen de ethnohistorici een belangrijke wens van de Indiaanse leiders van vandaag vervullen: de constante factoren van hun cultuur over langere tijd in beeld brengen, hun erfgoed. Tot het terrein van onderzoek behoren echter ook de instrumenten van de kolonistoren, imperialisten en mondialisten om de “Ander” de wil op te leggen en te incorporeren in het Westerse systeem. Het is mijn bedoeling om zowel de *agency* van de gekoloniseerde volken onder de aandacht te brengen in het Westen als het Westen te wijzen op de gevaren van de standaard die overal tamelijk onbewust wordt ingevoerd.

AAN HET EINDE van deze rede rest mij de aangename taak een kort dankwoord uit te spreken. Ik dank het Utrechts Universiteitsfonds en het College van Bestuur voor mijn benoeming. Ik hoop niemand tekort te doen als ik mij in het bijzonder richt tot de beide curatoren van de leerstoel, de hoogleraren Ton Robben en Gert Oostindie, want zij hebben mij hartelijk in het Utrechtse ontvangen. Ik dank het bestuur van het CEDLA dat zij voor deze constructie open stond.

Beste Raymond Buve. Je was mijn steun en toeverlaat toen mijn proefschrift in de maak was en daarna nog toen ik op het CEDLA aan de slag kon. Je ging me ook voor in het dragen van de universitaire toga en baret. Ik doe dat overigens in jouw ogen bij de verkeerde universiteit. Patricio Silva weet dat zijn geboorteland Chili mij onverwacht heeft verleid om mijn oude vlam Mexico te verlaten. Met plezier werk ik op het CEDLA waar mijn collega’s door de aangename werksfeer mijn arbeidsvreugde voeden. Met name noem ik Kees Den Boer, de directeur die afscheid nam. Zijn geduld, rust en wijsheid zullen we missen.

<sup>43</sup> Die oratie werd gepubliceerd als “Geopolitical Imaginations Across the North-South Divide: Issues of Difference, Development and Power”, *Political Geography* 16:8 (1997), pp. 631-653, en de *R-en* staan op p. 648. Ik dank Slater voor het opzenden van een overdruk.

<sup>44</sup> B.H. Slicher van Bath, “Constance fluctuerende en variabele factoren in de produktie en consumptie van agrarische goederen in de pre-industriële maatschappij”, in zijn bundel *Bijdragen tot de agrarische geschiedenis*, Utrecht & Antwerpen 1978, pp. 137-151.



Ten slotte: beste Bernard Slicher van Bath. Als mijn gids in het wetenschappelijk denken ben ik u jaren van dank verschuldigd. Zodra ik achter mijn tekstverwerker plaatsneem heb ik het gevoel dat u voortdurend over mijn schouder meeleeft bij wat ik schrijf. Daarmee behoed ik mij, hoop ik, voor al te losbolle teksten en verderfelijke slordigheden. Maar u bent, met uw vrouw, ook intieme vrienden geworden bij wie we altijd de deur open vinden.

Mijnheer de Rector Magnificus, voorzitter en bestuur van het Utrechts Universiteitsfonds, collega's van de vakgroep culturele antropologie, collega's en vrienden van het CEDLA, studenten, en vrienden en familieleden: Laten wij ons oratieschema verder afwerken met een gang naar de senaatskamer waar versnaperingen op u staan te wachten. Echter, ik stel voor een correctie op het basisschema aan te brengen. Uw aanwezigheid vandaag beschouw ik als een felicitatie. Ik vraag u dan ook niet in de rij te wachten, niet uw benen te vermoeien op die saaie trap, en in een ruk door te lopen naar de zaal. Mocht u mij daar toch de hand willen drukken: ik blijf totdat de laatste van u de zaal heeft verlaten. Ik dank u voor uw belangstelling.