Aanpassen en onderscheiden

Inheemse identiteit op de universiteit van Cuzco, Peru

Deze Masterthesis is ingediend ter afronding van de Master Culturele Antropologie:
Multiculturalisme in vergelijkend perspectief

Naam: Mieke Witkamp
Studentnummer:0245844
Begeleider: Dr. Wil Pansters
Instelling: Universiteit Utrecht
Datum: November 2008
Email: wmieke@yahoo.com

Cover:
Ontwerp Judith Steijvers
Fotografie Mieke Witkamp

Inhoudsopgave

Glossarium 3

Voorwoord **5**

1. Inleiding: Identiteitspolitiek in Cuzco **7**

1.1 Onderzoek op de universiteit van Cuzco 13

2. Hatun Ñan: een beschrijving **17**

2.1 Bestaansreden en doelstellingen 19

2.2 Doelgroep en selectieprocedures 20

2.3 Vorderingen 22

2.4 Organisatie: bestuur en plaatsing binnen het universiteitssysteem 24

2.5 Cursussen en activiteiten 27

2.6 Conflicten 29

2.6.1 Gebrek aan openheid 31

2.6.2 Tweedeling binnen Hatun Ñan 35

3. Inheemse *mestizos* **39**

3.1 Lesje identiteit 41

3.2 Twee groepen 43

3.3 Inheemse *mestizos* 50

3.4 Indio permitido 54

4. Tegenstrijdige strategieën: aanpassen en onderscheiden **65**

4.1 Twee opvattingen van identiteit 66

4.1.1 Essentialistisch discours 67

4.1.2 Constructivistisch discours 72

4.2 Risico van identiteitsfixatie: Inheemse *mestizo* als *indio permitido* 75

4.3 Aanpassen of onderscheiden 79

5. Conclusie **83**

Nawoord **86**

Bibliografie 87

Bijlage 1: Reflectie 91
Bijlage 2: Informanten 93
Bijlage 3: Bijgewoonde bijeenkomsten en cursussen 94

Glossarium

Andino/a	Een persoon of gebruik uit het Andesgebied
Bruto	Bruut, onbeschaafd
Campo	Platteland
Camesino/a	Boer, boerin
Chicha de jora	Gefermenteerde drank van maïs
Cholo	Indiaan of mesties, afhankelijk van de context
Ciudadano	(Staats) burger
Comedor	Eetzaal
Cosmovisión	Wereldbeeld
Costumbres	Gewoonten en gebruiken
Cuzqueño	Inwoner van Cuzco
Gringo/a	Amerikaan, buitenlander of blanke Peruaan, afhankelijk van context
Huayno	Populaire muziek uit het Andesgebied, een mix tussen traditionele bergmuziek en muziek uit de stad
Hermanos	Broeders
Indígena	Persoon met een inheemse achtergrond
Indio	Indiaan, denigrerende ondertoon
Junta Directiva Estudiantil	Studentenraad
Kiosko	Kiosk
Liderazgo	Leiderschap
Mestizo	Persoon met gemengde achtergrond, Spaans en Indiaans
Pachamana	Moeder Aarde
Panaderia	Bakkerij
Profesor/ Profe	Docent
Provincia	Provincie
Pueblo	Dorp
Quechua	Inheemse taal en volk uit het Andesgebied
Runa Wasi	Quechua voor ‘huis van mensen’
Selva	Amazonegebied in Peru
Tutoría	Georganiseerde begeleiding
Yunsada	Carnavalsviering

Voorwoord

Mijn laatste dag in Cuzco is aangebroken. Bij wijze van afscheid maak ik met elf studenten waar ik de afgelopen vier maanden een intensief contact mee heb opgebouwd een wandeling. We zijn op zoek naar een ruïne net buiten de stad en lopen door een glooiend landschap van bossen en velden. Onderweg komen we langs een kleine boerderij. Vijf honden rennen hard blaffend op ons af. We pakken stenen om onszelf te kunnen verdedigen. Wanneer we de boerderij al zijn gepasseerd, en de honden nog steeds hard blaffend een tijdje met ons meerennen om zich ervan te verzekeren dat we echt uit de buurt blijven, ontwaren we allemaal tegelijk een varkentje tussen de honden. Het varkentje rent net zo hard als de vier honden om hem heen, is ongeveer even groot en knort dermate hard dat er eenzelfde dreiging vanuit gaat als van de blaffende honden. Toch maakt het ons aan het lachen, knorrende varkens bijten nu eenmaal niet.

Als de vier honden en het varkentje weer langzaam afdruipen en wij uitgelachen zijn zegt Samuel met een grijns: 'Dat varkentje heeft een identiteitsprobleem, hij wil bij de honden horen, maar zal altijd een varken blijven'. Na deze opmerking werpt hij mij een veelbetekenende blik toe. We lopen verder en de anderen zijn allang van gespreksonderwerp veranderd terwijl ik probeer de veelbetekenende blik van Samuel te duiden. Wat wil hij mij zeggen?

Nu ik de stapels informatie en de aanvankelijk verwarrende gedachten heb geordend in deze thesis denk terug aan die laatste dag in Cuzco. De gedachte aan de opmerking en veelbetekende blik van Samuel brengt mij het besef dat deze thesis, ontstaan uit de verhalen van de studenten, uiteindelijk mijn verhaal is geworden. Het identiteitsprobleem van het varkentje dat een hond wil zijn, maar altijd een varken zal blijven is *misschien* het probleem van de inheemse studenten die zoveel mogelijk willen opgaan in de urbane cultuur, maar het is ook mijn probleem. Hoe ik ook mijn best heb gedaan aansluiting te vinden bij de studenten, me zoveel mogelijk in te leven in hun manier van denken om deze te kunnen begrijpen, ik ben en blijf in hun ogen een *gringa* - ik zal er nooit echt bijhoren, net als het varkentje. Misschien maar goed ook. Daardoor heb ik de afstand moeten en kunnen bewaren die nodig was om de tegenstrijdige visies en ervaringen van studenten te analyseren en dit verhaal op te tekenen. Ik heb het identiteitsvraagstuk van de studenten kunnen bezien op een manier waarop zij dat waarschijnlijk zelf niet zouden kunnen.

Tegelijkertijd had ik deze thesis nooit kunnen schrijven zonder de warmte waarmee ik ben opgenomen in hun groep, de tegenstrijdigheden waar zij me op wezen waardoor ze me altijd

scherp hielden als ik dacht te weten hoe het zat, door mij te betrekken bij hun activiteiten en me deelgenoot te maken van hun enthousiasme en hoop én van hun onzekerheden en twijfels. Ik wil alle studenten van Hatun Ñan bedanken voor hun hulp bij mijn onderzoek. Daarnaast wil ik ook de projectleiding van Hatun Ñan, het universiteitsbestuur én verschillende studenten en docenten van Universidad Nacional San Antonio Abad de Cuzco bedanken voor de medewerking. Deze thesis had ik nooit kunnen schrijven zonder de hulp en steun van verschillende mensen. *Alex, gracias por tu apoyo y por siempre estar allí en los momentos difíciles.* Dank aan mijn familie en vrienden, jullie boden tijdens het hele proces de nodige afleiding en hielden mij met beiden benen op de grond. Dank aan Lotte Haasse voor haar bruikbare ideeen tijdens het veldwerk en kritische opmerkingen bij delen van mijn scriptie. Judith Steijvers, grote dank voor je niet aflatende steun en voor je grafische inzichten die hebben gezorgd voor de mooie uitstraling van deze scriptie. Tot slot, speciale dank aan Dr. Wil Pansters, je motiverende en kritische opmerkingen hebben deze scriptie naar een hoger plan getild.

1.
Inleiding: Identiteitspolitiek in Cuzco

'Nosotros, hijos de los Inca, heredores de nuestro patrimonio cultural debemos empoderarnos, solo así podremos reafirmar nuestra identidad cultural'.

Protesttekst op een handgeschreven poster, Cuzco.[1]

Op 24 september 2007 houdt prinses Máxima een toespraak bij de presentatie van het WRR-rapport Identificatie met Nederland. Ze begint deze toespraak door te zeggen dat het thema identiteit heel veel mensen in Nederland bezig houdt. Niet alleen mensen uit wetenschappelijke en politieke kringen, maar iedereen. Vervolgens vertelt zij hoe ze op zoek ging naar de Nederlandse identiteit. Ze heeft daarbij veel interessante mensen mogen ontmoeten en veel gezien, gehoord én geproefd van Nederland. 'Maar', voegt ze daaraan toe 'dé Nederlandse identiteit? Die heb ik niet gevonden'.

De toespraak en vooral de laatste opmerking brengen een stroom van reacties teweeg. 'Dé nationale identiteit bestaat wél', reageren velen verontwaardigd (Leon de Winter, Elsevier, 12 oktober 2007; de bond van Oranjeverenigingen, NRC, 8 oktober 2007 en Rita Verdonk Nova, 6 oktober 2007). Taal, koninginnedag, vechtersmentaliteit én de verzuilde samenleving worden in de strijd geworpen om aan te geven wat de Nederlandse identiteit inhoudt en op welke manier Nederlanders zich onderscheiden van anderen. Anderen verdedigen Máxima: De prinses wil met haar toespraak zeggen dat identiteit geen statisch gegeven is, 'er zijn wel gemeenschappelijkheden, maar dé Nederlander is geen mal waar je iedereen zo in kunt gieten', probeert Ella Vogelaar, minister voor Wonen, Wijken en Integratie in Buitenhof (7 oktober 2007). De aanklachten buitelen over elkaar heen. Als Nederland en dé Nederlander zich niet verdedigend opstelt 'raken we', volgens Ehsan Jami en Geert Wilders, 'onze vrijheid kwijt aan de Islam'(De Volkskrant, 27 september 2007). Volgens Paul Scheffer (Nova, 12 oktober 2007) geven mensen door op deze manier over Nederlandse identiteit te spreken stem aan hun machteloosheid en de vervreemding die is ontstaan door migratie.

Niet alleen in Nederland is identiteit een veelbesproken thema en ook in andere delen van

[1] Tijdens de staking op 15 februari schrijft een man op een leeg vel: Wij, kinderen van de Inka's, erfgenamen van ons cultureel erfgoed moeten ons sterk maken, alleen zo kunnen we onze culturele identiteit versterken. Hij hangt de poster aan 'de muur van schaamte' die tijdens de staking in het leven is geroepen aan de buitenwand van de kathedraal, Cuzco.

de wereld bestaat de neiging tot denken in scheidslijnen. De moderne tijd wordt gekenmerkt door de opkomst van allerlei nieuwe vormen van identiteitspolitiek. Globale integratie gaat hand in hand met sociaal-culturele desintegratie. Culturele identiteitskwesties verschijnen overal aan de oppervlakte van politiek discours. De aanwezigheid van verschillende identiteitsbewegingen vormt volgens filosofe Seyla Benhabib (2002) een belangrijke uitdaging voor liberale democratieën. Zij waarschuwt dat identiteiten vaak worden gereïficeerd en dat daardoor verschillen tussen groepen worden bevroren. Dit draagt, volgens Benhabib, niet bij aan democratische insluiting. Of, zoals in het specifieke voorbeeld van Nederland, aan het wegnemen van het ontheemde gevoel van autochtonen en nieuwkomers, zoals Paul Scheffer (2007) aangeeft. Mondiale integratie *an sich* is een voorwaarde voor het relevant worden van het thema identiteit, zonder contact tussen groepen is sociale identiteit niet van belang (Eriksen 2002: 138).

Niet overal wordt de opkomst van identiteitspolitiek veroorzaakt door nieuwkomers. In Peru is het de inheemse bevolking die een gemarginaliseerde groep vormt binnen de natiestaat. Peru is anders dan Nederland niet langs nationale, maar langs etnische lijnen gevormd. In dit geval is de politieke elite niet in staat geweest een compromis te vormen waarbij alle etnische groepen worden geïncorporeerd. Dat betekent dat de inheemse bevolking lange tijd structureel is buitengesloten. Na de onafhankelijkheid van Peru is het bestaan van een inheemse bevolking lange tijd ontkend. De politieke elite probeerde de liberale utopie van gelijke burgers te realiseren door het bestaan van verschillende etnische groepen te ontkennen (Wimmer 2002).

Het inclusieve, nationale project, ook wel *mestizaje* genoemd, is in Mexico ingezet om Indianen te assimileren. In de meeste Latijns-Amerikaanse staten werd de 19e-eeuwse these van raciale degeneratie weerlegd door het *mestizo*-ideaal. Iedereen kon *mestizo* worden en dus was iedereen in principe gelijk. Indiaanse folklore mengde zich met Europese karakteristieken en deze samen vormden de *mestizo*-identiteit. De Indiaanse cultuur was in deze voornamelijk bedoeld om de identiteit zijn authenticiteit mee te geven en de Europese basis bood garantie voor zijn moderniteit. Burgerschapsrechten werden verleend aan eenieder die in staat was zich aan het *mestizo*-ideaal te conformeren (Thurner 1997: 40-41; Hale 2004: 16-17). *Mestizaje* is in Peru nooit officieel staatsbeleid geworden. Dat betekent onder andere dat assimilatie en integratie niet daadwerkelijk zijn ingezet om de ‘Indiaanse kwestie’ op te lossen (De la Cadena 2000: 323). In plaats daarvan was Peru een aristocratische republiek waarin de rol van etnische categorieën werd ontkend: de ‘Indiaan’ bestond niet. Dit model zorgde voor een ambigue relatie tussen de inheemse bevolking en de staat. De inheemse

bevolking was geen onderdeel van het natie-staat en werd structureel buitengesloten.

De onvolledigheid van de natie-staat werd in de jaren tachtig steeds meer ter discussie gesteld door nieuwe politieke actoren. Op internationaal niveau was, na het einde van de Koude Oorlog, politieke ruimte ontstaan door de val van autoritaire, militaire regimes en de komst van een mondiale economie. Er ontstond ruimte voor democratie en representatie van de inheemse bevolking binnen de natie-staat. Begin jaren negentig werden in de grondwet collectieve rechten voor de inheemse bevolking vastgelegd. Hiermee werd voor het eerst in de Peruaanse geschiedenis erkend dat Peru een multiculturele samenleving is (Thurner 1997: 34-60; Van Cott 2000: 42: Yrigoyen 2002: 164).

Verschillende belangrijke studies (Van Cott 1994; Remy 1994; Yashar 1998; Yrigoyen 2002) hebben erop gewezen dat deze ontwikkeling in Peru niet zozeer het resultaat was van een grootschalige, nationale inheemse beweging. In studies over inheemse politiek in Peru ligt het accent vaak op het eventuele succes of falen van inheemse bewegingen waardoor er relatief weinig aandacht is voor de specifieke inheemse politiek binnen de Peruaanse context. Het feit dat er in Peru geen sprake is van een grootschalige, nationale inheemse beweging betekent niet dat er geen inheemse politiek bestaat.

Direct na mijn aankomst in Cuzco, in februari 2008, word ik geconfronteerd met een regionale staking waarbij ook de 'inheemse kaart' gespeeld wordt. De staking die enkele dagen duurt is gericht tegen een nieuwe wet ter stimulering van private investeringen in cultureel erfgoed. Volgens de regering zal deze wet ervoor zorgen dat het culturele erfgoed wordt onderhouden en geconserveerd én daardoor in waarde zal stijgen. Nog voor ik precies begrijp wat er gebeurt voel ik de woede op straat. Drie dagen lang wordt de stad stilgelegd en bepalen protesten de dagelijkse gang van zaken. De opkomst bij de protestmarsen is groot. Belangrijke toeristische trekpleisters als Machu Picchu en Sacsay Huamán worden door *Cuzqueños* bezet. Toeristen zitten dagenlang vast in de trein naar Machu Picchu.

De krant Diario El Sol del Cuzco kopt op 15 februari 2008: *Patrimonio e Identidad.*[2] Grote groepen mensen bezetten het centrale plein van Cuzco en roepen *'El partimonio se defiende, Cuzco no se vende*'.[3] In alle toespraken en op spandoeken wordt een grote nadruk gelegd op 'ónze stad Cuzco, óns cultureel erfgoed en ónze identiteit'. Ik begin me ongemakkelijk te voelen. Ik hoor hier niet, ik ben onbetwist een buitenstaander. Voor een stel Chileense rugzaktoeristen moet dit gevoel nog sterker zijn. Zodra een groep *Cuzqueños* hen ontwaard

[2] Vrij vertaald: Cultureel erfgoed en identiteit.
[3] Vrij vertaald: We moeten het cultureel erfgoed verdedigen, Cuzco wordt niet verkocht.

tussen de toekijkers brandt een verhitte discussie los. De Chilenen worden ervan beschuldigt heel Cuzco op te kopen, veel te verdienen aan het toerisme en niets over te laten voor de *Cuzqueños* zelf. Deze vermeende dreiging van buitenaf verklaart de protesten met grote nadruk op identiteit. De komst van nieuwkomers in de stad maakt dat *Cuzqueños* teruggrijpen op hun identiteit en zo een eenheid vormen tegen buitenstaanders.

Ik spreek op straat een man die meent één van de laatste echte *indígenas* van Cuzco te zijn, hij draagt zijn lange haar in een staart en heeft een poncho aan. 'Cuzco is niet langer van *Cuzqueños*, maar van Chilenen, Argentijnen en Limenen', zegt hij. Het zijn deze migranten die volgens de tegenstanders verdienen aan het toerisme. De wet die private investeringen in cultureel erfgoed mogelijk maakt zal dit alleen maar doen toenemen. Het cultureel erfgoed is geconstrueerd door de Inca's, dit bepaalt de culturele identiteit van Cuzco. Het culturele erfgoed behoort toe aan autochtone *Cuzqueños* als nazaten van de Inca-cultuur, is de algemene tendens tijdens de protesten. Op de 'muur van schaamte', die speciaal voor deze staking in het leven is geroepen aan de wand van de kathedraal van Cuzco, worden door mensen zelfgeschreven teksten gehangen. Iemand schrijft: 'Wij, kinderen van de Inca's, erfgenamen van ons cultureel erfgoed moeten ons sterk maken, alleen zo kunnen we onze culturele identiteit versterken'.

Van Inca-voorvaderen en cultureel erfgoed verbonden aan identiteit is het een kleine stap naar inheemse politiek zo blijkt die avond tijdens een forum waar onder andere Hugo Blanco spreekt. Hugo Blanco werd begin jaren zestig als politiek leider van de boerenbeweging in Cuzco opgepakt en vijfentwintig jaar in de gevangenis gezet. Nu is hij hoofdredacteur van *Lucha Indígena*, een in Cuzco gepubliceerde krant over de inheemse strijd. Hij wordt met veel gejuich en geklap ontvangen door het publiek dat in groten getale naar de bijeenkomst is gekomen.

Hugo Blanco ziet de nieuwe wet waartegen gedemonstreerd wordt als onderdeel van het neoliberale bewind dat door president García gevoerd wordt. Vervolgens stelt hij dat *indígenas* dé slachtoffers zijn van het neoliberalisme omdat het de twee basiselementen van hun cultuur treft, namelijk respect voor *pachamama* en collectivisme. Deze twee staan lijnrecht tegenover industrialisatie en individualisme welke onlosmakelijk zijn verbonden met neoliberalisme. Hugo Blanco maakt de protesten tegen privatisering van cultureel erfgoed tot een strijd van *indígenas* tegen neoliberalisme. Uit het applaus en instemmend gemompel dat hij krijgt blijkt dat veel van de toeschouwers zich hier wel in kunnen vinden. Het wordt hen gemakkelijker gemaakt zich met deze strijd te vereenzelvigen door de toevoeging dat *indígenas* zich verbroederen met niet-*indígenas*. Hugo Blanco maakt de

vergelijking met president Morales van Bolivia die heeft gezegd: *No somos excluyente*[4] en met de Zapatista-beweging in Mexico die in de strijd tegen neoliberalisme het volgende credo voert: We zijn *indígenas* en we willen gerespecteerd worden als *indígenas* maar tegelijkertijd zijn we *hermanos* van alle mensen die in armoede leven. De protesten worden in de bredere context van wereldwijde inheemse strijd tegen neoliberalisme geplaatst. *Cuzqueños* nemen, volgens Hugo Blanco, de verantwoordelijkheid voor de strijd in naam van de gehele mensheid omdat ze directe afstammelingen zijn van de Inca's.

De staking in Cuzco waarbij inheemse identiteit een belangrijke rol speelt vormt niet alleen een bewijs van het bestaan van inheemse politiek in Peru, maar is ook een voorbeeld van de manier waarop identiteit in politieke context wordt gedefinieerd. Maria Elena García (2005) analyseert in haar boek *Making Indigenous Citizens: Identity, Development and Multicultural Activism in Peru* de manier waarop strategieën en discoursen binnen het sociale en politieke domein gearticuleerd worden en pleit voor een dynamische visie op inheemse politiek. Deze dynamische visie is in staat processen bloot te leggen die voorafgaan aan de definities van *mestizo*- en inheems-zijn in het huidige Peru. Indien we inheemse sociale bewegingen willen zien als uitingen van inheemse representatie zouden we volgens García meer moeten kijken naar de mensen en gemeenschappen in wiens naam deze bewegingen strijden. De lokale dimensie is volgens haar een belangrijke dimensie waarbinnen dialoog plaatsvindt en de inheemse identiteit vorm krijgt.

Geïnspireerd door deze aanbeveling van García heb ik gekozen voor een onderzoek binnen het lokale domein van de universiteit van Cuzco. Het Peruaanse hoger onderwijs is in de afgelopen jaren inclusiever geworden. Men wil het aantal studenten binnen het hoger onderwijs laten toenemen en deze tevens de diversiteit van de samenleving laten weerspiegelen (Archer, Hutchings en Ross 2003: 1). Deze ontwikkeling is echter zeer recent en er is nog maar weinig onderzoek gedaan naar de positie van inheemse studenten op Peruaanse universiteiten. Wel is er geschreven over studentenbewegingen (Stinson 1993) met een al dan niet feministische inslag (Stromquist 1988), over moderniseringsprocessen die hebben bijgedragen aan het inclusieve karakter van de Peruaanse universiteit (Post 1991; Thompson 1995) en de economische en politieke problemen van Peruaanse universiteiten (Post 1991; Easterbrook 2002). Over de relatie tussen hoger onderwijs en de multiculturele kwestie is meer gepubliceerd met betrekking tot landen waar multiculturele vraagstukken al

[4] Vrij vertaald: Wij sluiten niemand uit.

langer een belangrijk deel van het maatschappelijke en academische debat zijn, zoals Zuid-Afrika (Robus en Macleod 2006) en Amerika (Cureton 2003).

Hoewel diversiteit binnen het hoger onderwijs en relatief nieuw fenomeen betreft zijn er initiatieven die een reactie vormen op de multiculturele kwestie. In 2003 is op Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco het project Hatun Ñan van start gegaan voor inheemse studenten. Het project is onderdeel van een wereldwijd initiatief van de Ford Foundation om academische ongelijkheid op te heffen én om culturele waarden en interculturele leiderschapskwaliteiten van studenten van inheemse afkomst te bevorderen.

Voor deze thesis heb ik vier maanden lang veldwerk verricht bij Hatun Ñan op de universiteit van Cuzco in Peru. De informanten voor dit onderzoek zijn de inheemse studenten die bij dit project zijn aangesloten, het bestuur en medewerkers van het project en in mindere mate niet-inheemse medestudenten, docenten en bestuursleden van de universiteit[5]. In mijn onderzoek nemen de wij-zij opposities die representanten en leden van inheemse organisaties in hun discours naar voren laten komen een belangrijke plaats in. Deze zijn alles behalve vaststaand en komen voort uit interacties binnen het sociale domein, waar men steeds andere allianties aangaat en autoriteit en authenticiteit steeds opnieuw worden uitgevonden (Warren en Jackson 2002: 28 in García 2005: 6). Op welke momenten geven studenten van Hatun Ñan uiting aan hun inheemse identiteit en waarom? Op welke manier differentiëren inheemse studenten op de universiteit van Cuzco zich van anderen? Wat is de rol van het project in de manier waarop inheemse studenten hun identiteit beleven en al dan niet op de voorgrond stellen? In deze thesis tracht ik antwoord te geven op deze vragen.

Daartoe geef ik eerst een uitvoerige beschrijving van het project Hatun Ñan. Ik ga in op het ontstaan en de doelstellingen van het project, de doelgroep, selectieprocedures, activiteiten en organisatorische gang van zaken. Het eerste hoofdstuk zal eveneens inzicht verschaffen in de aanwezige conflicten, zoals een tweedeling binnen de groep studenten en de geslotenheid van het project. In hoofdstuk drie ga ik in op de manier waarop studenten van Hatun Ñan hun inheemse identiteit definiëren, op welke momenten deze op de voorgrond wordt gesteld én hoe deze identiteit door middel van culturele handelingen vorm krijgt. Het vierde hoofdstuk laat zien welke benaderingen van identiteitsconstructie de projectleiding van Hatun Ñan hanteert. De strategieën die de projectleiding gebruikt zijn tegenstrijdig en ik betoog dat de fixatie van inheemse identiteit insluiting van de studenten op de universiteit in de weg zit.

[5] Zie bijlage 2 en 3 voor een lijst van informanten en bijgewoonde bijeenkomsten en cursussen.

Deze thesis sluit deze ik af met een conclusie.

1.1 Onderzoek op de universiteit van Cuzco

Na een uur wachten op een groep studenten die ik zal helpen bij het maken van een video in het kader van mijn project zie ik ze eindelijk aankomen. Bij het zien van mijn verontwaardigde gezicht moet Samuel lachen. 'Het is niet zo dat wij te laat zijn, jij bent eigenlijk gewoon altijd te vroeg'. Iedereen moet smakelijk lachen en waarschijnlijk hebben ze nog gelijk ook, eigenlijk ben ik het hele onderzoek lang op iedere afspraak té vroeg.

Bovenstaande is een fragment uit mijn dagboek waarin ik tijdens het onderzoek iedere dag mijn bevindingen, observaties en ook frustraties opschreef. Frustraties waren er. Studenten kwamen meestal te laat op afspraken, of ik te vroeg, daar raakte ik langzamerhand aan gewend. Soms ging ik na een dag rondhangen op de universiteit onverrichter zaken weer naar huis. Dan voelde ik me altijd onrustig. Tijdens mijn onderzoek heb ik moeten leren geduld te betrachten en vol te houden. Het opbouwen van een vertrouwensrelatie behoeft tijd en creativiteit. Vaak had ik het gevoel onvoldoende tijd te hebben, maar alles heb ik met creativiteit geprobeerd op te lossen.

Zo heb ik gebruik gemaakt van verschillende methoden en onderzoekstechnieken, altijd aangepast aan de persoon en situatie. Gestructureerde interviews met bestuurders, docenten van de universiteit en de projectleiding van Hatun Ñan leidden tot de gewenste resultaten. Met studenten maakte ik soms gebruik van semi-gestructureerde interviews, meestal vonden de meest interessante gesprekken echter plaats tijdens een wandeling, in het café of zittend in het gras.

Participerende observatie was niet alleen de belangrijkste onderzoeksmethode, maar ook een manier van vertrouwen opbouwen. Al snel begon het studenten op te vallen dat ik er altijd was. Ik zat net als zij de krant te lezen in de computerzaal, deed mee aan voetbalwedstrijdjes op het grasveldje naast Hatun Ñan, danste mee tijdens de carnavalsviering en was aanwezig bij de cursussen. Het meest van de tijd was ik bezig met rondhangen, en hoewel ik soms het gevoel had dat het niks opleverde, had ik meestal interessante gesprekken en zag ik waar de studenten mee bezig waren. Later zocht ik dan een rustige plek om aantekeningen te maken. Deze aantekeningen missen misschien de precisie van een taperecorder maar tijdens de meeste situaties was het onwenselijk een recorder te gebruiken. Ook tijdens interviews met studenten heb ik alleen aantekeningen gemaakt. Ik merkte al vrij snel dat zij zich ongemakkelijk voelden met de recorder en heb er voor gekozen deze in het verdere onderzoek achterwege gelaten.

Eén van de grote uitdagingen van mijn onderzoek vormde het leggen van het eerste contact met een specifieke groep studenten. Door participerend observeren tijdens de activiteiten van Hatun Ñan bereikte ik maar een deel van de studenten. De studenten die niet deelnemen aan de activiteiten, zag ik wel, maar het contact met hen kwam moeizamer tot stand. Zij waren te vinden in de computerzaal, maar verdiept in hun bezigheden op het internet of druk met huiswerk. Ik vond het vaak moeilijk hen te benaderen. Deze studenten zijn niet aangesloten bij Hatun Ñan voor de sociale activiteiten maar maken gebruik van de computerzaal en enkele academische activiteiten. Door twee keer in de week Engelse les te geven aan geïnteresseerde studenten kwam ik ook in contact met deze groep. De opdrachten die ik gebruikte tijdens de conversatieles maakten dat ik de studenten beter leerde kennen, waardoor ik later aanknopingspunten had voor een nader gesprek. Tevens gaf het lesgeven mij gelegenheid om iets terug te geven aan de studenten voor hun medewerking aan mijn onderzoek.

Naast interviews en participerende observatie heb ik gebruikt gemaakt van de methode participatieve video. Deze methode wordt binnen antropologisch onderzoek minder vaak gebruikt dan de twee voorafgaande methoden en behoeft daarom wat meer uitleg. Participatieve video als methode is onderdeel van de visuele antropologie. Visueel etnografen gebruiken de camera als een onderzoeksinstrument, zij genereren etnografische informatie en representeren sociale werkelijkheden doormiddel van de camera. Ze gebruiken film of video als onderdeel van de etnografische representatie. Dit is de meest gebruikte maar niet de enige manier waarop visuele antropologie bedreven kan worden. Het is ook mogelijk al bestaande visuele representaties te onderzoeken. Daarnaast is het mogelijk samen met informanten visuele representaties te creëren. Deze laatste methode heeft een lange geschiedenis. Worth en Adair (1972 in Pink 2001) gebruikten video in samenwerking met informanten in hun 'Navajo Film Themselves'-project. Hun belangrijkste doel was de Navajo de kans te geven 'ons' te laten zien hoe zij zichzelf en hun omgeving zien, of liever, hoe zij zichzelf willen representeren naar buitenstaanders. Verschillende onderzoekers hebben deze methode hierna gebruikt.

Ook in mijn onderzoek is participatieve video een zeer bruikbare methode gebleken. Ik heb tien studenten een cursus aangeboden waarin we zowel de technische als de inhoudelijke kant van het maken van video hebben behandeld. Daarna hebben deze studenten twee video's geproduceerd, hierbij waren ze steeds zelf verantwoordelijk voor het schrijven van het script,

camerawerk en de montage.[6] De studenten hebben hiermee actief bijgedragen aan de verzameling van onderzoeksgegevens. De afstand tussen mij als onderzoeker en de informanten werd hierdoor kleiner. De onderzoekscontext vormt een complex geheel aan verschillende posities en visies op inheemse identiteit, al dan niet het resultaat van machtsrelaties. Het maken van een video gaf studenten de kans hun eigen representatie van de werkelijkheid en van inheemse identiteit te maken. Met name het proces dat aan totstandkoming van deze representatie vooraf ging was interessant voor mij. De discussie voorafgaand aan het eindproduct ging meestal over thematische kwesties van het onderzoek.[7] Studenten werden door het maken van een video over identiteit actief betrokken bij dit onderwerp waardoor zij zich zelf meer bewust werden van processen die plaatsvinden. Daardoor hebben zij bijgedragen aan etnografische kennis (Pink 2001: 46-48).[8]

Olga en Jermani tijdens het filmen van de video 'Huatya'.

[6] De twee video's 'Quien tiene la razón?' en 'Huatya' zijn te zien op de bijgevoegde dvd.
[7] De inleiding van hoofdstuk twee verwijst naar een dergelijke discussie.
[8] Zie voor een uitgebreide reflectie op het onderzoek bijlage 1.

2.
Hatun Ñan: een beschrijving

‘Tu origen nuestra razón de ser, tu éxito nuestro objetivo’.
Tekst op een poster bij Hatun Ñan.[9]

Het is april en een drukke periode voor de studenten. Het einde van het semester nadert. Ze hebben allemaal nog wel iets dat ze in moeten leveren. Alle twaalf computers zijn bezet en aan de lange tafel in het midden van de ruimte wachten nog twaalf studenten op een plek achter de computer. Terwijl ze wachten lezen ze de krant, een tijdschrift van een inheemse organisatie uit de Peruaanse *selva*, of nemen ze zachtjes pratend het naderende examen nog eens door. Edith, de computerassistente, stuurt berichtjes naar de studenten om aan te geven dat hun uur om is. ‘Juan!’ roept ze als er een computer vrijkomt. De computerzaal is de centrale plek van Hatun Ñan, hier ontmoeten studenten elkaar en wordt de voor hen zo belangrijke dienst aangeboden: toegang tot de computer en het internet. Op een groot bord worden door de directie en de studentenraad mededelingen geprikt. Daarboven hangen een grote pijl en boog. Boven de deur, waar de studenten naar buiten en naar binnen lopen, staat in gekleurde letters geschreven: ‘*En ti no hay limites*!’ dat ‘Jouw mogelijkheden zijn onbeperkt’ betekent en aan de muur hangt een poster waarop staat: *‘Hatun Ñan: Tu origen nuestra razón de ser, tu éxito nuestro objetivo’*. Het laatste is het zogenoemde motto ofwel de reclameleus van Hatun Ñan en betekent: ‘Jouw afkomst is onze bestaansreden, jouw succes is ons doel’.

Dit is een beschrijving van een willekeurige ochtend in de computerzaal van *Runa Wasi*. *Runa Wasi* is de naam van het gebouw waar Hatun Ñan gevestigd is. ‘*Runa Wasi*’ is volgens sommige studenten Quechua voor Huis van Mensen, volgens anderen Huis van Inheemse Mensen, én volgens weer anderen die het nog mooier willen maken, Huis van de Inheemse Student. Runa Wasi is in 2007 gebouwd met financiering van de Ford Foundation en ligt op een afgelegen plek van het universiteitsterrein. Als nieuw en modern gebouw valt het erg op

[9] Op een poster aan de muur van de computerzaal staat: Jouw afkomst is onze bestaansreden, jouw succes is ons doel.

tussen de vervallen gebouwen van de *comedor* en de Faculteit Communicatie. De Ford Foundation is de initiatiefnemer van Hatun Ñan. Zij heeft de bouw van *Runa Wasi* gefinancierd.

***Runa Wasi*: het gebouw van Hatun Ñan.**

Als ik in het eerste semester van 2008 aan mijn onderzoek begin zit het project tussen fase twee en drie in. Ford zal ook tijdens fase drie nog blijven financieren maar heeft het bedrag aanzienlijk verlaagd. De bedoeling is dat de universiteit begin 2009 de (financiële) verantwoordelijkheid overneemt. Volgens evaluatierapporten gaat het goed met het project en ook de studenten zijn tevreden over de positieve invloed op hun academische resultaten, maar dat betekent niet dat Hatun Ñan een project is zonder problemen en conflicten.

In de eerste paragraaf van dit hoofdstuk zal ik ingaan op het ontstaan van het project en de doelstellingen. Paragraaf twee gaat over het identificeren van de doelgroep en de selectieprocedures die in acht worden genomen. In paragraaf drie worden de tot nu toe gemaakte vorderingen aangestipt en in paragraaf vier wordt de organisatorische gang van zaken binnen het project toegelicht. De vijfde paragraaf gaat over de cursussen en activiteiten van Hatun Ñan op het moment van mijn onderzoek. In paragraaf zes wordt een tweetal conflicten binnen Hatun Ñan uitvoerig besproken.

2.1 Bestaansreden en doelstellingen

Hatun Ñan, een project voor studenten met een inheemse achtergrond, is in 2003 opgestart. Het is ontstaan uit een initiatief van de Ford Foundation in het kader van hun programma '*Pathways to Higher Education*'. Dit grootschalige programma is begonnen met twee pilot-projecten: Het eerste project in Chili en het tweede is Hatun Ñan dat opereert binnen Universidad Nacional San Antonio Abad in Cuzco, Peru. Op dit moment steunt Ford 125 hogescholen en universiteiten over de hele wereld met als doel de toegang en slagingskansen van gemarginaliseerde groepen te vergroten.

In 2003 begon fase één van het project Hatun Ñan. Tijdens deze fase werd een inventarisatie gemaakt van de situatie van inheemse studenten op de universiteit en van het bestaande universiteitsbeleid, gericht op deze specifieke groep studenten. Aan de hand van deze inventarisatie heeft Ford in samenwerking met de toenmalige directeur en medewerkers een projectbeleid ontworpen. De algemene doelstelling van het project is het verbeteren van academische resultaten van studenten afkomstig uit het Amazonegebied of de Quechua- en Aymara-gemeenschappen, door het ontwikkelen van hun bekwaamheden, potenties en talenten terwijl tegelijkertijd hun culturele waarden, identiteit en etnische karakteristieken erkend én versterkt worden. Het project is een antwoord op de ongelijke positie van deze groepen binnen de Peruaanse samenleving, die ook in het onderwijs terug te vinden is. Inheemse studenten op de universiteit hebben volgens cijfers van Hatun Ñan gemiddeld vier keer toelatingsexamen moeten doen voordat zij tot de universiteit zijn toegelaten en hun resultaten zijn over het algemeen lager dan die van hun niet-inheemse collega's.

Om deze ongelijke positie op te heffen en de algemene doelstelling te behalen is een aantal specifieke doelstellingen geformuleerd. De eerste doelstelling is academische begeleiding voor inheemse studenten te organiseren en te institutionaliseren zodat studenten betere resultaten behalen, minder vaak uitvallen en hun universiteitsloopbaan succesvoller beëindigen. Ten tweede beoogt Hatun Ñan een verandering van de toegangsprocedure op de universiteit waarbij de nadruk ligt op talent, verdiensten en vrije toelating van succesvolle inheemse scholieren. Ten derde wil het project een onderzoeksprogramma ontwikkelen om de situatie van inheemse studenten op de universiteit in kaart te brengen. De vierde doelstelling is het versterken van de culturele identiteit van de studenten om erkenning van de inheemse aanwezigheid op de universiteit te bewerkstelligen en het zelfvertrouwen van de studenten te vergroten. De vijfde doelstelling is het instellen van overeenkomsten met instanties die beurzen aanbieden voor de inheemse studenten. De zesde doelstelling is het vormen van een netwerk met andere universiteiten in Latijns-Amerika waar door Ford een

soortgelijk project wordt gesteund. In paragraaf drie en vijf zal ik de activiteiten bespreken die worden ingezet om de bovenstaande doelstellingen te behalen.

Na de oriënterende fase en de ontwikkeling van het beleid kon het project in juni 2004 daadwerkelijk van start gaan. Tijdens fase twee is er een team gevormd bestaande uit een directeur, vice-directeur en diverse coördinatoren met ieder hun eigen werkveld, waaronder academische begeleiding, communicatie en informatica. Het eerste doel van dit team is het project onder het directe beheer van het rectoraat te plaatsen. Echter, hoewel het bestuur van de universiteit zijn steun aan het project toezegt wordt het geplaatst onder verantwoordelijkheid van Studentenservice. Deze institutionele plaats binnen de universiteit betekent dat Hatun Ñan wordt gezien als een ondersteunend programma en dus kan het geen directe invloed uitoefenen op het academische beleid van de universiteit.

2.2 Doelgroep en selectieprocedures

De implementatie van het project verloopt problematisch. Er worden door de universiteit bij inschrijving geen gegevens gevraagd over de moedertaal, etnische afkomst, woonplaats of beroep van ouders van de student. Dit maakt het moeilijk de doelgroep te definiëren en bereiken. In de eerste periode hebben de medewerkers naar inheemse studenten gezocht door naar de achternamen te kijken op inschrijflijsten. De studenten met een achternaam afkomstig van het Quechua of één van de talen uit het Amazonegebied worden middels een brief opgeroepen om zich bij Hatun Ñan aan te melden. De studenten die daarop reageren hebben al snel toegang tot de computerzaal en de twaalf computers die daar staan. Daarnaast wordt hen een aantal cursussen aangeboden, persoonlijke begeleiding én enkele sociaal-culturele activiteiten gericht op het behouden en versterken van de culturele identiteit.

Om de identificatie van inheemse studenten op de universiteit te vergemakkelijken heeft Hatun Ñan een nieuw inschrijfformulier geïntroduceerd waarop de zogenoemde etnische gegevens wel worden ingevuld. Daarnaast heeft het project een onderzoek uitgevoerd waarbij gebruik is gemaakt van enquêtes om te bepalen hoeveel inheemse studenten er op de universiteit zijn ingeschreven. Op deze manier is een groep van 1.776 inheemse studenten geïdentificeerd in 2005. Het team stelde zich tot doel in de toekomst 1.700 leden bij Hatun Ñan te hebben.

Tijdens het eerste semester van 2008 zijn 345 studenten lid van Hatun Ñan, dat is ongeveer twintig procent van het totale aantal dat men hoopt te bereiken. Een grote meerderheid van de studenten komt uit een Quechua-gemeenschap, vijf studenten zijn Aymara en tien studenten komen uit de Amazone. Een aanzienlijk aantal van de 345 studenten is lid sinds zij in de

beginperiode van het project per brief werd uitgenodigd. Naarmate het project meer bekendheid kreeg binnen de universiteit, met name door mond-op-mondreclame, zijn andere studenten op eigen initiatief naar Hatun Ñan gekomen om zich in te schrijven. Sinds de eerste studenten zich zijn komen aanmelden worden studenten niet meer geselecteerd op hun achternaam, omdat die niet toereikend wordt geacht als indicator voor het inheems-zijn.

Voor de selectie van inheemse studenten voor lidmaatschap zijn vijf eisen geformuleerd door de directie van Hatun Ñan. De eerste is de geboorteplaats, dit moet een agrarische of inheemse gemeenschap zijn. De tweede is de moedertaal, namelijk Quechua, Aymara of één van de talen uit het Amazonegebied. Daarnaast moet de hele middelbare school doorlopen zijn in een ruraal gebied. Als vierde stelt de directie als één van de selectiecriteria dat het beroep van de vader van agrarische aard is. Het vijfde criterium is de achternaam van de student waarvan het wenselijk wordt geacht als deze uit het Quechua, Aymara of één van de Amazone-talen komt.

Hoewel deze criteria duidelijk en rechtlijnig zijn geformuleerd gaat de directie hier in realiteit flexibel mee om. De selectieprocedure bestaat uit het invullen van een formulier en een gesprek waarna per geval wordt geëvalueerd of de combinatie van eisen waaraan wordt voldaan voldoende zijn om te besluiten tot toelating van de student. De directeur en zijn secretaresse nemen vervolgens een beslissing over de toelating.

De procedure roept veel vraagtekens op bij studenten binnen en buiten Hatun Ñan. Olga vertelt mij dat vrienden van haar niet zijn toegelaten omdat ze niet de hele middelbare school *en la provincia* hebben doorlopen, terwijl ze zo een paar studenten bij Hatun Ñan kan noemen die ook op een middelbare school in Cuzco hebben gezeten[10]. Jermani, de voorzitter van de studentenraad, vindt dat er altijd iemand van de studentenraad bij de gesprekken met aspirant-leden aanwezig moet zijn. Deze student kan dan vragen stellen in het Quechua over het leven *en el pueblo*, in het dorp. De directeur spreekt volgens Jermani geen Quechua en weet niet hoe het is om op te groeien in een dorp. De directeur zou dus moeilijk kunnen inschatten of de student inderdaad Quechua spreekt en uit een agrarische gemeenschap komt.[11]

Verschillende studenten vertellen over andere studenten die documenten hebben vervalst om aan te tonen dat ze in een gemeenschap zijn geboren om op deze manier toch toegelaten te worden tot het project. Het feit dat studenten zover gaan om toelating tot het project te

[10] Interview met Olga, 17 april 2008, vergaderzaal van Hatun Ñan, Cuzco.

[11] Interview met Jermani, 14 april 2008, *panaderia* in de buurt van de universiteit, Cuzco.

bewerkstelligen zegt iets over de voordelen die Hatun Ñan biedt. Hieronder kom ik uitgebreid op deze voordelen terug.

2.3 Vorderingen

De toegelaten studenten kunnen gebruik maken van verschillende diensten en cursussen die worden aangeboden door Hatun Ñan. De cursussen richten zich op het optimaliseren van academische bekwaamheden, persoonlijke ontwikkeling en het versterken van culturele identiteit. Daarnaast heeft de directie samen met de studentenraad een aantal culturele activiteiten georganiseerd, die een interculturele omgeving zouden moeten genereren waarin de studenten als groep kunnen werken aan hun zelfvertrouwen en identiteit. Ook is er een radioprogramma opgezet genaamd '*Yachayninchista Wiñarichun*', dat ontwikkelen van wijsheid betekent. Drie studenten sturen iedere zaterdagochtend *huaynos*[12] de ether in en praten tussendoor in het Quechua over wat er de afgelopen week is gebeurd binnen Hatun Ñan en de universiteit. Na fase twee is het radioprogramma gestopt en afgezien van een activiteit georganiseerd door de studenten zelf heeft geen culturele activiteit meer plaatsgevonden wegens gebrek aan geld.

In fase twee is er een nieuw gebouw neergezet en zijn er computers bijgekomen. Er is een begin gemaakt met een bibliotheek en studieruimte en er is een kantoor gekomen voor tutoren. De bedoeling van Ford is nu om de financiële verantwoordelijkheid en de uitvoering steeds meer bij de universiteit zelf onder te brengen. Zij achten dit mogelijk gezien hetgeen Hatun Ñan heeft bereikt tijdens fase twee. De gemaakte vorderingen zijn beschreven in evaluatierapporten van de directie van Hatun Ñan en van CEDES (Centro de Estudios de Estado y Sociedad), een onderzoekscentrum uit Argentinië dat in opdracht van Ford onderzoek heeft gedaan.

Een evaluatie van de studieresultaten door de directeur laat zien dat er academische vooruitgang is geboekt. Iedere maand worden de studieresultaten van alle studenten verzameld om de resultaten per student te kunnen volgen, maar ook de algemene vooruitgang te kunnen meten. In juni 2004 was de gemiddelde score 12.97 en in februari 2007 is dit gemiddelde gestegen naar 13.52 (20 is de maximale score en 11 is net voldoende). Dit laat volgens de directeur zien dat de academische begeleiding bijdraagt tot een beter leerproces en

[12] *Huayno* is een muziekgenre ontstaan in de Peruaanse Andes uit een combinatie van traditionele urbane volksmuziek en dansmuziek uit de stad. *Huaynos*, liedjes uit dit genre, zijn uitermate populair bij een grote groep van de studenten bij Hatun Ñan.

de studenten vertrouwen geeft in hun eigen kunnen. Daarnaast heeft Hatun Ñan volgens de directeur bewerkstelligd dat studenten niet meer de neiging hebben hun etnische en culturele afkomst te verbergen en heeft het project deze studenten 'een gezicht gegeven'. Concreet gezien betekent dit in de woorden van de directeur dat de studenten nu Quechua spreken, de traditionele elementen uit hun cultuur koesteren en een band onderhouden met de gemeenschappen waar zij vandaan komen. Ze presenteren zich op de universiteit nu als *indígenas* en dat komt doordat ze bij Hatun Ñan hebben gewerkt aan hun zelfvertrouwen. Hatun Ñan stimuleert de studenten om het folkloristische aspect van hun cultuur in de vorm van kleding en dans te presenteren en creëert hiervoor ook de ruimte. 'De studenten voelen zich erkend, niet-inheemse studenten hebben voor ze geapplaudisseerd', legt Marco Villasante uit.[13] Ook op het leiderschapsvlak is succes geboekt want enkelen van de studenten zijn doorgedrongen tot de studentenraad van hun eigen faculteit of de studentenfederatie, *Federación Universitaria*.

Niet alleen verbetering van de academische resultaten en het uitdragen van identiteit behoren tot de doelstellingen van Hatun Ñan. Ook het vormen van een netwerk met andere universiteiten in Latijns-Amerika is als doel geformuleerd. In fase twee hebben daartoe een aantal uitwisselingen plaatsgevonden met andere universitaire delegaties. In november 2005 zijn elf studenten van Hatun Ñan, winnaars van een essaywedstrijd, naar Chili gegaan. Daar is door het project Rupu van de Universidad de La Frontera een internationale ontmoeting voor inheemse studenten van de projecten van Ford in Zuid-Amerika georganiseerd.

In juni 2006 bezocht een groep studenten van de universiteit van Hawaï de universiteit van Cuzco. Met een aantal studenten van Hatun Ñan hebben zij verschillende Inca-ruines, agrarische gemeenschappen in de omgeving van Cuzco bezocht én in traditionele kledij gedanst op het centrale plein van de stad.

Eind 2006 heeft een groep studenten uit de Peruaanse Amazone, van Universidad de San Marcos in Lima, Hatun Ñan bezocht in het kader van een interculturele ervaringsuitwisseling. Tevens hebben zes studenten van Hatun Ñan in september 2006 in het kader van een uitwisseling de stad Hamburg in Duitsland bezocht. Hoewel deze uitwisseling is georganiseerd door een organisatie buiten Hatun Ñan om, wijt Hatun Ñan de mogelijkheid die deze studenten hebben gekregen aan competenties die zij bij Hatun Ñan hebben opgedaan en het feit dat ze hun culturele identiteit niet meer verbergen.

---

[13] Interview met Marco Villasante, 10 april 2008, in zijn kantoor.

Om de toegang van inheemse studenten tot de universiteit te vergroten zijn er twee verdragen gesloten tussen de universiteit en gemeentes. Deze gemeentes ontvangen sinds begin 2008 ieder jaar tachtig beurzen voor de beste studenten uit de rurale gebieden, de studenten worden vrijgesteld van het toelatingsexamen en krijgen academische steun van Hatun Ñan.

De genoemde activiteiten, uitwisselingen en verdragen hebben niet alleen een verbetering van resultaten voor inheemse studenten teweeg gebracht. Hatun Ñan heeft volgens de directeur ook gezorgd voor een algemene bewustwording binnen de universiteit van het belang van geschiedenis, traditie en cultuur voor de erkenning van etnische en regionale identiteit. Daarnaast heeft Hatun Ñan door gegevens van studenten te verzamelen zicht gekregen op de sociaal-economische situatie van inheemse studenten. Volgens de directie van Hatun Ñan moet zestig procent van de studenten naast hun studie werken en doen ze daardoor gemiddeld drie jaar langer over hun studie. De intensieve en persoonlijke academische begeleiding zorgt ervoor dat tekortkomingen van het academisch onderwijs aan de oppervlakte komen. In de relatie van vertrouwen die de studenten met hun begeleiders hebben uiten zij hun ongenoegen over onheuse behandeling in de klaslokalen, schijnbaar voortkomend uit racisme. Op verschillende manieren vergroot Hatun Ñan de kennis over de situatie van inheemse studenten en wijst zij de universiteit op de noodzaak hier iets aan te doen.

2.4 Organisatie: bestuur en plaatsing binnen universiteitssysteem

Naast de gemaakte vorderingen heeft er binnen Hatun Ñan ook een aantal belangrijke organisatorische veranderingen voorgedaan. Hatun Ñan is in oktober 2006 geplaatst onder de verantwoordelijkheid van het bestuur van de universiteit. Hierdoor zou het programma een meer directe invloed kunnen uitoefenen op het beleid van de universiteit en worden bureaucratische procedures versneld. Volgens Lauro Enciso Rodas, de academische vice-rector, is interculturaliteit erg belangrijk voor het universiteitsbestuur en geeft men met Hatun Ñan invulling aan de wens een intercultureel beleid te voeren. Hij ziet Hatun Ñan als sociale en economische steun voor studenten die ‘sociaal gezien minder ver zijn en zaken moeten bijleren om in de stad te kunnen functioneren’.[14] In een toespraak tijdens de

[14] Interview met vice-rector, 18 april 2008, in zijn kantoor.

diplomauitreiking van een cursus, mogelijk gemaakt door Fulbright,[15] roemt de rector, Víctor Raúl Aguilar Callo, de internationaliseringmogelijkheden die Hatun Ñan de universiteit biedt. Internationalisering is naar eigen zeggen één van de speerpunten van het universiteitsbeleid. Door conventies aan te gaan met organisaties als Fulbright en Ford Foundation draagt Hatun Ñan bij aan internationalisering.[16] De woorden van de rector en vice-rector maken duidelijk dat er verschillende belangen gemoeid zijn met het project op de universiteit.

De plaatsing van het project onder directe verantwoordelijkheid van het rectoraat is een belangrijke organisatorische ontwikkeling. Ook de samenstelling van het zittende bestuur van Hatun Ñan is aan verandering onderhevig gebleken. De eerste directeur van het project heeft eind 2004 ontslag genomen. Volgens verschillende studenten zou hij anders door de universiteit of Ford ontslagen zijn. De verhalen over zijn corruptie waren inmiddels wijdverspreid. Veel studenten kijken ook op de tijd met de volgende directeur, die tot 2006 aanbleef, als met weinig plezier terug. Volgens hen gebruikte hij Hatun Ñan om zijn politieke draagvlak te vergroten. Beide directeuren boden weinig ruimte voor de inbreng van studenten.

De huidige directeur, Marco Villasante Llerena, is vanaf het begin bij het project betrokken. Tot 2004 als onderzoeker en daarna als vice-directeur. Hij heeft in de Verenigde Staten sociologie gestudeerd en werkt nu als docent bij de vakgroep Antropologie van de Faculteit Sociale Wetenschappen. Zijn werk als directeur van Hatun Ñan wordt ondersteund door een secretaresse, Eveling Rodriguez Zelaya, en een verantwoordelijke voor de computerruimte, Edith Cusiyupanqui López. Samen vormen zij het huidige vaste uitvoerende team.

Marco Villasante werd door de Ford Foundation gevraagd de nieuwe directeur te worden mits hij zou zorgen voor de inbreng van studenten in belangrijke beslissingen. In september 2006 is hiertoe de *Junta Directiva Estudiantil*, de studentenraad, in het leven geroepen die door de studenten zelf is gekozen en elk jaar wordt herkozen. Deze studentenraad heeft regelmatig overleg met Marco Villasante. Eén keer was ik aanwezig bij een dergelijk overleg. Tijdens dit overleg was weinig sprake van interactie. Marco Villasante droeg aan aantal agendapunten aan voor de maandelijkse studentenvergadering. In principe is de studentenvergadering voor alle studenten van Hatun Ñan verplicht. In de praktijk komt hier

[15] Fulbright is een Amerikaanse organisatie voor uitwisselingen in het onderwijs.
[16] Toespraak van de directeur, 28 maart 2008, diplomauitreiking cursus Fulbright, Museo Inka.

echter weinig van terecht. Bij de drie vergaderingen die ik heb bijgewoond waren gemiddeld dertig studenten aanwezig. Het gebrek aan betrokkenheid van een groot aantal studenten is een steeds terugkerend probleem voor Hatun Ñan. Er is weinig animo voor de vergaderingen en voor het bekleden van posities in het bestuur van de studentenorganisatie. Volgens de raad zelf komt dat omdat de meeste studenten wél gebruik willen maken van de voordelen die Hatun Ñan biedt maar hier niks voor willen terugdoen.[17] Later in dit hoofdstuk zal dit vermeende gebrek aan betrokkenheid van een aantal studenten nog aan bod komen.

De Peruaanse universiteit wordt over het algemeen geleid door politieke groepen. Op dit moment is een politieke beweging genaamd '*Integración Universitario*'[18] op de universiteit van Cuzco aan de macht. Deze club geeft volgens studenten van de studentenraad geld aan bepaalde studenten voor hun verkiezingscampagne. Deze gekozen studenten kiezen vervolgens de rector. Op deze manier vergroot de rector zijn kansen bij herverkiezingen. De rector wilde zijn politieke aanhang uitbreiden door ook Hatun Ñan hierbij te betrekken. Hij heeft hiertoe druk uitgeoefend op Marco Villasante die vervolgens de studentenraad hierop aansprak. Jermani, de voorzitter, legt aan mij uit dat de studentenraad heeft besloten geen zitting te nemen in andere studentenorganisaties binnen de universiteit, om zo de onafhankelijkheid te bewaren. De directeur en de rector hebben ondanks dit besluit een goede relatie, dat is ook nodig omdat het project nu onder beheer van de rector valt en binnenkort ook afhankelijk zal zijn van de universiteit voor de financiering.[19]

De studenten zijn over het algemeen tevreden over het optreden van Marco Villasante. Hij wordt door de studenten vaak liefkozend '*El profe* Marco'[20] genoemd. Meestal zit hij in zijn kantoor op de eerste verdieping van Runa Wasi, maar regelmatig komt hij naar beneden. Dan geeft hij altijd wel een student een aanmoedigend klopje op de schouder of maakt hij een grapje. De studenten gaan bij vragen of onduidelijkheden altijd eerst naar de secretaresse die hen in een enkel geval verwijst naar het kantoor van de directeur, waar ze altijd kunnen aankloppen. 'Met *el profe* Marco is er veel veranderd bij Hatun Ñan, we hebben nu echt het gevoel onderdeel te zijn van het project, het programma is nu als één grote familie', zegt Jermani enthousiast. Dat dit wel een erg positieve voorstelling van zaken is zal blijken in paragraaf zes.

---

[17] Gesprek tussen studentenraad en Marco Villasante, 13 februari 2008, vergaderzaal Hatun Ñan.
[18] Vrij vertaald: Universitaire integratie
[19] Interview met Jermani, 14 april 2008, *panadería* in de buurt van de universiteit.
[20] *Profe* is een verkorting van het woord *profesor*, dat docent betekent.

2.5 Cursussen en activiteiten

De hierboven genoemde vorderingen en organisatorische veranderingen maken dat Ford tevreden is en ervan uitgaat dat Hatun Ñan eind 2009 fase drie tot een goed einde zal brengen zonder hulp van buitenaf. Hierna zal het project onder verantwoordelijkheid van de universiteit verder draaien. Daartoe heeft Ford besloten het bedrag van financiering begin juli 2008 te verlagen van 500.000 dollar naar 200.000 dollar. Vóór de aanvang van fase drie worden er cursussen aangeboden door andere instanties. Hieronder zal ik drie cursussen bespreken die in de periode van februari tot juli 2008 aan de studenten van Hatun Ñan zijn aangeboden.

De eerste cursus wordt verzorgd door Fulbright. Dat is een organisatie voor onderwijsuitwisseling vanuit de Verenigde Staten. Eind maart stuurt Fulbright twee Amerikaanse profesoren. De cursus die zij op Hatun Ñan aanbieden is tweeledig, twee weken lang krijgen de studenten twee uur per dag les over het Amerikaanse politieke systeem en twee uur over leiderschap. Marco Villasante en een afgevaardigde van Fulbright hebben door middel van interviews vijfentwintig studenten geselecteerd uit vijftig aanmeldingen. De cursus is onderdeel van het *Outreach Project*, een initiatief om gemarginaliseerde groepen buiten de Verenigde Staten te leren over het Amerikaanse waardesysteem. 'Het is niet de bedoeling om de studenten ervan te overtuigen dat het Amerikaanse systeem beter is', legt Jim, één van de profesoren mij uit, 'maar om ze meer mogelijkheden te geven'.[21] Op de laatste dag van de cursus wordt een ceremonie gehouden waarbij certificaten worden uitgereikt. Hierbij kondigt een hoge functionaris van Fulbright aan dat de vijfentwintig studenten die hebben deelgenomen aan de cursus van Fulbright een beurs krijgen om Engels te studeren aan het taleninstituut van de universiteit. Dit om hun kans op een beurs naar de Verenigde Staten te vergroten.

De tweede cursus vindt begin mei plaats. Er komen vier profesoren van La Catholica, een vooraanstaande universiteit in Lima naar Hatun Ñan om een tweedaagse cursus te geven die daarna via internet zal worden voortgezet. Het team bestaat uit een socioloog, filosoof, antropoloog en onderwijskundige en is onderdeel van het *Red Internacional de Estudios Interculturales.*[22] Het team is door Ford gevraagd om de projecten in Chili en Peru te helpen

[21] Gesprek met Jim Magee, 26 maart 2008, in taxi naar centrum Cuzco.
[22] Vertaling: Internationaal Netwerk van Interculturele Studies. Te vinden op internet: http://pucp.edu.pe/ridei

bij het opzetten van een intercultureel curriculum en voert ondertussen het eigen lesprogramma uit. Het voornaamste doel is de kennis over rechten en politiek bij *indígenas* te vergroten. De cursus de zij bij Hatun Ñan geven heet *Ciudadania Intercultural*, Intercultureel Burgerschap, en gaat over identiteit, cultuur, discriminatie en racisme. Tijdens deze cursus staat interactie tussen de studenten centraal.

Eind juni wordt de laatste cursus gegeven door Carol, een psychologie-studente die haar stage volgt bij Hatun Ñan. Haar leiderschapscursus bestaat uit achttien lessen waarin zelfvertrouwen en assertiviteit centraal staan. Deze cursus is uitdrukkelijk bedoeld voor studenten die niet deelnamen aan de cursus van Fulbright, om iedereen een kans te geven.

Behalve deze cursussen krijgen de studenten ook persoonlijke begeleiding. Carol is als aankomend psychologe iedere dag aanwezig bij Hatun Ñan. De studenten kunnen altijd bij haar terecht. Verder stuurt ze de studenten iedere dag een inspirerend en motiverend bericht per e-mail. Carol wordt als stagiaire begeleid door Vilma Pacheco die als psychologe aan Hatun Ñan is verbonden. Haar werk bij het project staat op een laag pitje omdat de *tutoría*, ofwel persoonlijke begeleiding, aan het einde van fase twee tijdelijk is opgeschort. Aan het begin van fase drie wordt de *tutoría* weer in gang gezet. De begeleiders zijn universitaire docenten van verschillende specialisaties. Men probeert iedere student te plaatsen bij een docent die niet op de faculteit van de student werkt. De begeleiding is verplicht voor de studenten met slechte studieresultaten. Tutoren en studenten geven echter aan dat ook de studenten die geen verplichting hebben vaak gebruik maken van de *tutoría*. Zowel bij de leiderschapscursus van Carol als bij de reguliere begeleiding staat aanpassen aan het leven in de stad met behoud van eigen etnische identiteit centraal. De functie van de begeleiders is niet alleen het bijstaan van studenten maar ook het bijdragen aan de bewustwording van de problemen van inheemse studenten binnen de universiteit.

Hatun Ñan biedt zoals bovenstaande aangeeft in de periode van februari tot juli 2008 cursussen aan en maakt een herstart met individuele academische begeleiding. Een andere belangrijke dienst van het project zijn talenbeurzen. Een aantal studenten kan gratis een cursus volgen bij het taleninstituut van de universiteit en krijgt ook boeken van Hatun Ñan. In 2005 kregen 120 studenten een beurs om Engels te gaan studeren. Na een semester gingen er twaalf door naar het volgende niveau. Op dit moment worden de vijftig beurzen die beschikbaar zijn in eerste instantie uitgereikt aan de studenten die in niveau zes of hoger zitten. Deze beslissing is door Marco Villasante genomen omdat weinig studenten een diploma halen en Ford resultaten wil zien.

Voor de meeste studenten is de computerruimte de meest belangrijke dienst. Er staan

vijfentwintig computers die voor alle studenten toegankelijk zijn. De student laat aan Edith, de computerassistente, zijn of haar lidmaatschapspasje zien en krijgt een uur achter de computer. Studenten zeggen geen geld te hebben voor een internetcafé, waar ze zonder Hatun Ñan op aangewezen zouden zijn, of de universiteitsbibliotheek waar internet 0,50 sol (12 eurocent) per uur kost. Ze hebben vaak thuis geen computer en deze wel nodig voor hun studie.

De bovenstaande diensten worden door Hatun Ñan georganiseerd en aangeboden. Een enkele keer wordt ook door de studenten zelf een activiteit op touw gezet. De *Junta Directiva Estudiantil* heeft in 2007 een studentenorganisatie opgezet voor studenten afkomstig uit Quechua-, Aymara- of Amazonegemeenschappen. Deze organisatie is nu nog actief binnen de grenzen van het project Hatun Ñan maar heeft als doel uiteindelijk los van Hatun Ñan te opereren. De studenten brengen zelf geld bijeen om culturele activiteiten te organiseren. Eind februari hebben zij op die manier een carnavalsfeest gevierd. In het volgende hoofdstuk zal deze viering uitgebreid aan bod komen. Ook wordt sinds mei 2008 door de studentenorganisatie aandacht besteed aan de verjaardag van ieder lid van Hatun Ñan. Margot en Mariella van de *Junta Directiva* zamelen op de verjaardag van Elias geld in voor een taart. Die ochtend vragen ze mij om een bijdrage. 's Middags komen ze het resultaat van hun bakkunsten laten zien. Samen nemen we een taxi naar het huis van Elias om hem met de taart te verrassen. Ondertussen vertelt Margot me enthousiast dat ze tijdens de volgende vergadering geld zullen gaan inzamelen en dan bij iedere verjaardag een kaart kopen en/of een taart bakken. Omdat bijna iedere student bij Hatun Ñan in Cuzco is zonder zijn of haar familie willen ze op ervoor zorgen dat ze zich op hun verjaardag minder alleen voelen. De saamhorigheid en zorgzaamheid tussen de studenten onderling die hieruit blijkt ontroert mij. Dan vraagt Marielle zich hardop af of ze inderdaad voor alle 345 studenten iets zullen doen: 'Elias is zelf ook heel betrokken, die doet heel veel binnen Hatun Ñan, ik weet niet of ik wel iets wil doen voor die studenten die alleen maar profiteren'.[23]

2.6 Conflicten

De uitspraak van Marielle hierboven laat al zien dat Hatun Ñan niet vrij is van conflicten. Die conflicten werden al vrij snel een onderwerp in mijn onderzoek. Na ongeveer een maand van participerend observeren binnen de muren van *Runa Wasi* vond ik het tijd om eens daarbuiten

[23] Voorbereidingen verjaardag Elias met Marielle en Margot, 13 mei 2008, Hatun Nan en in taxi.

te gaan kijken. Verschillende studenten adviseerden mij om eens met een antropoloog op de universiteit te gaan praten, meneer Flores Ochoa, 'omdat hij zoveel kennis heeft, vooral als het gaat om inheemse identiteit'.

Samuel een student antropologie van Hatun Ñan stelt mij op een ochtend aan hem voor: 'Dit Nederlandse meisje wil u graag iets vragen over inheemse identiteit'. De *profesor* is gekleed in een donkergrijs driedelig pak en heeft lang grijs haar en een grote bril op. Hij gebaart mij hem te volgen terwijl hij de studenten die hem onderweg aanklampen op kordate wijze afpoeiert. In zijn kantoor aangekomen zegt hij me te gaan zitten. Ik vertel hem kort over mijn onderzoek en over de studenten die mij hebben aangeraden met hem te gaan praten. Terwijl hij achter zijn bureau staat en de papieren die verspreid over de tafel liggen op stapeltjes legt vraagt hij, nu ineens nors: 'Waarom zouden ze u aanraden met mij te gaan praten? Wat zou ik dan moeten weten?' Ik vraag hem of hij mij kan vertellen wat hij weet over de situatie van inheemse studenten op de universiteit. 'Nou ja, ik ken wel wat *indígenas* die hier op de faculteit zitten, maar dat noemen wij inheemse studenten omdat zij een inheemse taal spreken, in werkelijkheid is die lijn helemaal niet zo makkelijk te trekken'. Hij legt mij uit dat ook mensen die in de stad zijn geboren zich soms *indígena* noemen en daar ook alle recht toe hebben. '*Si yo me pongo poncho y sombrero quién me va a decir que no soy indígena*',[24] zegt hij, nu zichtbaar meer in zijn sas met dit gesprek.

Hij raadt mij aan om naar Hatun Ñan te gaan, want 'dat is toch een project voor inheemse studenten'. Hij zegt er meteen bij dat hij er niet veel vanaf weet. Marco Villasante is zijn directe collega maar ze praten nooit over het project. Hij heeft er wel eens iets over gevraagd maar Marco Villasante is heel gesloten over het project: 'Hatun Ñan wordt heel goed gescheiden gehouden van de rest van de universiteit'. De antropoloog pauzeert even, ik kijk hem vragend aan. Hij geeft aan dat hij het niet graag toegeeft maar dat die geslotenheid zo zijn politieke redenen heeft. Volgens de professor gaat het om politieke intenties van bepaalde groepen binnen de universiteit die de studenten voor hun karretje willen spannen. De studenten krijgen volgens Flores Ochoa een bepaald bedrag per maand en moeten het in ruil daarvoor eens zijn met de directie van de universiteit.

Naast het controleren van de studenten gaat het om het controleren van een systeem waarin corruptie aan de orde van de dag is, door macht te houden over de studenten kan het universiteitsbestuur zonder eventuele protesten van studenten zijn gang gaan. Mij klinkt dit

[24] Vrije vertaling: 'Als ik een poncho aan doe en een hoed op zet, dan kan niemand tegen me zeggen dat ik geen *indígena* ben'. Flores Ochoa, 31 maart 2008.

erg vaag in de oren en ik vraag meneer Flores Ochoa het uit te leggen. Lachend zegt hij: 'De secretaresse van Hatun Ñan is bijvoorbeeld de vrouw van de rector, of dat was in ieder geval zo, tenminste ik weet niets van eerste hand. Ik weet eigenlijk niks omdat Hatun Ñan zijn privacy zo goed beschermt, zoals ik al zei. Ze hebben zelfs een eigen gebouw, ik weet niet eens waar het zit, en ik zie ook nooit een folder of zoiets dergelijks'.

Het lijkt alsof hij mij gerust wil stellen als hij vertelt dat Marco Villasante wel een keer een onderzoek heeft gepresenteerd, met heel veel cijfers. Hij raadt me aan eens met hem te gaan praten. Ik zeg dat hij het erg druk heeft en tot op heden nog geen tijd heeft gehad voor een interview met mij. Flores Ochoa reageert verontwaardigd: 'Maar dat hoort toch bij zijn werk? Wat doet hij dan de hele dag?'[25]

In dit korte gesprek, waar meneer Flores Ochoa aanvankelijk duidelijk niet zo'n zin in had, stipt de antropoloog een aantal belangrijke gevoeligheden van Hatun Ñan aan. De problematische definiëring van inheems-zijn, het beeld van corruptie dat van de universiteit en Hatun Ñan bestaat en het vermeende gebrek aan openheid van het project. Tijdens de onderzoeksperiode die na dit gesprek volgde zou ik nog meer van dit soort gesprekken voeren. Uitspraken, die het midden houden tussen roddel en gedegen kritiek, van studenten van Hatun Ñan, studenten buiten Hatun Ñan én medewerkers van de universiteit, tilden een tipje van de sluier op, echter tot de bodem van de conflicten en problemen zou ik niet geraken. Met name het gebrek aan openheid was een terugkerend thema. Hieronder zal ik dit probleem nader toelichten.

2.6.1 Gebrek aan openheid

Eén van de kritiekpunten van Flores Ochoa is het gebrek aan openheid van het project. De verontwaardigde reactie van de door de studenten zo gerespecteerde antropoloog deed mij eerlijk gezegd op dat moment goed. De gesloten houding die Marco Villasante tegenover mij aannam was inmiddels voor mij als onderzoeker behoorlijk frustrerend geworden. Hij stelde steeds voor *mañana* een gesprek te hebben waarin ik mijn vragen zou kunnen stellen.

De geslotenheid van het project binnen de universiteit uit zich in het feit dat de meeste studenten en medewerkers wel eens van Hatun Ñan hebben gehoord maar alleen kunnen gissen naar de daadwerkelijke functie en activiteiten van het project. Door de problemen in de beginperiode met de toenmalige directeur is een beeld van corruptie ontstaan dat nu in het

[25] Interview met Flores Ochoa, 31maart 2008, in zijn kantoor.

roddelcircuit in stand wordt gehouden. Een aantal keer werd mij fluisterend meegedeeld dat Marco Villasante wel erg veel van geld houdt en dat hij vast wel een deel van de financiering van Ford in eigen zak zou steken. Ook de studenten worden er regelmatig van beticht veel geld toegestopt te krijgen. Een journaliste uit Cuzco zei me het belachelijk te vinden dat studenten duizend sol (250 euro) per maand krijgen, dat maakte zij tijdens haar studietijd nog niet eens op. Studenten moeten vaak aan hun medestudenten verantwoorden dat ze geen maandgeld krijgen, maar dat hun cursus Engels bijvoorbeeld wordt vergoed, en dat ze 'écht niet voor iedereen een biertje kunnen betalen'.[26]

Het schijnbare gebrek aan openheid speelt niet alleen een rol in de communicatie tussen het project en de rest van de universiteit, maar ook in de communicatie binnen het project. Over het algemeen zijn studenten positief over het project. De meeste studenten geven aan dat hun resultaten en zelfvertrouwen zijn verbeterd en dat het programma daaraan aanzienlijk heeft bijgedragen. Een aantal studenten heeft ook twijfels of kritiek, maar daarvoor is weinig ruimte. Dat maakt het verhaal van Vicente duidelijk.

Zittend in het gras op het voetbalveldje naast het gebouw van Hatun Ñan laat Vicente mij twee door hem geschreven artikelen lezen. Dat heeft hij me al een hele tijd geleden beloofd. Het eerste artikel is geschreven in 2005, toen Vicente net een jaar lid was van Hatun Ñan. Hij beschrijft hoe hij werd uitgenodigd om lid te worden en hoe blij hij was met het bestaan van Hatun Ñan. 'Er was iemand die mij kon helpen vooruit te komen, iemand die mij kon steunen en die daar ook het belang van in zag', lees ik in zijn positieve artikel over Hatun Ñan. Dit artikel is in 2006 gepubliceerd in het maandelijkse tijdschrift van Hatun Ñan.

'Toen zag ik het allemaal nog heel romantisch, nu niet meer', licht hij toe voordat hij me het tweede artikel geeft. In dit artikel, geschreven begin 2007, is Vicente kritisch over Hatun Ñan, hij vindt dat het een eiland van inheemse studenten creëert. Zijn belangrijkste kritiek is dat Hatun Ñan een afstand creëert tussen inheemse en niet-inheemse studenten terwijl het project beoogt de twee groepen dichterbij elkaar te brengen. Nadat ik het artikel heb gelezen vertelt Vicente, ondertussen schichtig om zich heenkijkend of niemand mee luistert, dat hij dit artikel heeft geschreven nadat *el profe* Marco hem hierom had gevraagd. De directeur zou een conferentie organiseren op de universiteit voor studenten en medewerkers van Hatun Ñan en de rest van de universiteit. Hier zou ruimte zijn om de debatteren, onder andere over het artikel van Vicente. Daarnaast zou het artikel in het maandelijkse tijdschrift van Hatun Ñan

[26] Interview met Jermani, 14 april 2008, *panaderia* vlakbij de universiteit.

komen. Toen Vicente het artikel aan Marco Villasante liet lezen in zijn kantoor zei de directeur niet alleen dat hij het artikel slecht vond en dat hij het niet eens was met de inhoud ervan, maar verscheurde hij het artikel om zijn woorden kracht bij te zetten, zo vertelt Vicente zachtjes en nog altijd zichtbaar aangedaan. Er is nooit een conferentie gekomen en ook het maandelijkse tijdschrift is sinds begin 2007 niet meer uitgebracht.[27]

Dit is het enige verhaal dat ik ken waarin een student directe kritiek op de directeur van Hatun Ñan heeft geuit. De reactie van de directeur is veelzeggend: dit soort kritiek wordt niet getolereerd. Deze student vertelde mij later spijt te hebben gehad van zijn openheid, niet omdat hij inmiddels van gedachten was veranderd maar omdat hij bang was voor represailles.

Andere studenten vertellen mij later in vertrouwen dat ze soms twijfels hebben over de goede bedoelingen van de Ford Foundation en het bestuur van Hatun Ñan. Ze vragen zich af waarom iemand hen zou helpen en gaan ervan uit dat daar iets achter moet zitten. Jaminson zegt zich er niet mee te willen bemoeien, maar geeft aan dat niemand eigenlijk weet wat de doelstelling is van Ford en Hatun Ñan. 'Ze willen inheemse studenten helpen, maar wat zit daar in voor hen?' Jaminson peilt voorzichtig of ik zijn twijfels zal doorspelen, hij wil er wel van verzekerd zijn dat zijn opmerkingen onder ons blijven. 'Marco, Eveling en Edith zijn mijn vrienden, als zij iets nodig hebben komen ze altijd naar mij, ik help ze en daarom helpen zij mij ook'. Deze uitspraak van Jaminson en de angst van Vicente om na het uiten van zijn kritiek uitgesloten te worden van bepaalde voordelen van Hatun Ñan laat zien hoe het project volgens de studenten werkt. Volgens de studenten is de directie meer geneigd hen te helpen en toegang te bieden tot de verschillende diensten als er sprake is van wederkerigheid. Daarom bestaat de neiging kritiek niet in het openbaar te uiten.[28]

Vicente heeft zich na het artikel naar eigen zeggen een hele tijd gedeisd gehouden maar kan het tijdens de cursus *Ciudadanía Intercultural*[29] toch niet laten in het bijzijn van de directeur, tutoren en ongeveer dertig studenten een kritische opmerking te plaatsen. Eén van de docenten uit Lima vraagt aan de studenten wat Hatun Ñan als groep zou kunnen doen tegen discriminatie op de universiteit. Even is het stil dan begint Vicente eerst zachtjes en dan steeds harder en feller te praten.'Wij kunnen als groep niets tegen discriminatie doen, want we zijn niet eens een groep. Als we iets willen doen moeten we bij onszelf beginnen. Er zijn nog steeds studenten die zich schamen om bij Hatun Ñan te horen. Dat komt door de

[27] Gesprek met Vicente, 30 mei 2008, universiteitsterrein, Cuzco.
[28] Interview met Jaminson, 3 maart 2008, vergaderzaal Hatun Ñan, Cuzco.
[29] Vertaling: Intercultureel burgerschap.

directie, alles wordt van bovenaf opgelegd. We krijgen een knaloranje rugzak om ons te onderscheiden van niet-inheemse studenten, maar niemand wil deze dragen. Niemand wil zich bij Hatun Ñan *indígena* noemen. De meeste studenten identificeren zich niet met Hatun Ñan, ze profiteren alleen maar. Hoe kunnen wij dan tegen discriminatie vechten?'

De reacties van medestudenten, de directeur en tutoren zijn veelzeggend. Een student zegt snel dat deze cursus niet de gelegenheid is om het hierover te hebben, er zijn nu mensen van buiten Hatun Ñan bij, 'dit moet binnenkamers worden opgelost'. Toch ontstaat er een discussie. De studenten die spreken ontkennen het belang van de opmerking van Vicente, ze zeggen trots op hun lidmaatschap van Hatun Ñan te zijn en veel geleerd te hebben. Eén van de tutoren zegt dat studenten die de rugzakken van Hatun Ñan niet gebruiken omdat ze zich schamen ook geen lid van Hatun Ñan behoren te zijn. Eén blik door de ruimte leert dat niemand van de dertig deelnemende studenten de knaloranje rugzak gebruikt. Een aantal van hen lacht schamper. Een andere tutor vindt dat de studenten hun verantwoordelijkheid als lid van Hatun Ñan wél hebben genomen en zich identificeren met hun gemeenschap, dat is volgens de begeleidster ook een manier om tegen discriminatie te strijden.

Tot slot spreekt Marco Villasante die naar eigen zeggen het standpunt van de directie wil verwoorden. 'Wij willen de studenten niets opleggen, we zijn hier niet om van jullie één type student te maken, we willen niet dat jullie allemaal op dezelfde manier denken. We willen juist dat jullie je persoonlijk ontwikkelen. Ik wil geen kritiek leveren, maar we merken dat studenten het moeilijk vinden om hun eigen ideeën te ontwikkelen. Er is tot op heden nog nooit een voorstel van de studenten zelf gekomen. De kritiek die ik nu hoor, hoor ik hier voor het eerst'.[30]

Het is opvallend dat Marco Villasante dit laatste zegt omdat de kritiek van Vicente dezelfde is als hetgeen hij in zijn artikel een jaar eerder heeft verwoord. Na deze uitspraak van Marco Villasante wordt er over dit thema niets meer gezegd. Na afloop van de cursus als we samen nog een kop koffie drinken zegt Roni tegen mij dat de meeste studenten, waaronder hij, Vicente wel gelijk geven maar niet 'zo onverstandig zijn om dit in het openbaar te zeggen'.[31]

Vicente raakt met zijn kritiek wel degelijk een aantal gevoelige plekken van Hatun Ñan. Hij spreekt van een oranje rugzakje dat niemand wil dragen omdat het dragen ervan in één oogopslag aan medestudenten duidelijk maakt dat je *indígena* bent; het bestaan van een groep mensen die niet deelneemt maar wel wil profiteren; én noemt als oorzaak het feit dat alles

[30] Discussie tijdens cursus *Ciudadania Intercultural,* 9 mei 2008, Cuzco.
[31] Gesprek met Royer, 9 mei 2008, universiteitsterrein, Cuzco.

van bovenaf wordt opgelegd. In hoofdstuk vier ga ik dieper op deze conflicten in, maar eerst bespreek ik in de volgende paragraaf het door Vicente genoemde probleem van een groep studenten die niet deelneemt. Het bestaan van twee groepen binnen Hatun Ñan zal in hoofdstuk twee en drie een belangrijke rol spelen.

2.6.2 Tweedeling binnen Hatun Ñan

Een belangrijk intern probleem dat door Vicente tijdens de cursus Intercultureel Burgerschap wordt genoemd is het vermeende bestaan van een groep studenten die alleen zou profiteren en zo weinig mogelijk deelneemt. De studenten van de studentenraad hebben een selecte groep van ongeveer dertig studenten om zich heen die altijd aanwezig is bij vergaderingen en deelneemt aan cursussen en activiteiten. Deze groep studenten identificeert een andere groep studenten, ook wel '*los demás'* ofwel 'de rest' genoemd, die volgens hen passief is en alleen maar profiteert van het project. Bij de maandelijkse algemene studentenvergadering zijn iedere keer ongeveer dertig studenten aanwezig. Het zijn altijd dezelfde dertig studenten die ook actief deelnemen aan cursussen en activiteiten en die naar eigen zeggen niet alleen aan de rechten maar ook aan de plichten van Hatun Ñan voldoen.

Tijdens een vergadering in februari moeten beslissingen genomen worden over de te organiseren culturele activiteit. Jermani, de voorzitter van de studentenraad, vraagt de aanwezige studenten of ze nu wel moeten doorgaan met de vergadering. Officieel moet meer dan de helft van de leden aanwezig zijn om beslissingen te kunnen nemen, zo staat in de statuten. Guido staat op en neemt het woord. Hij vindt dat de vergadering door moet gaan: 'Die anderen zijn nooit aanwezig, op deze manier kunnen we nooit iets voor elkaar krijgen'. Jermani is het met hem eens, vorige maand hebben ze de carnavalsviering ook al uitgesteld en carnaval is officieel allang voorbij. Ook de andere sprekers vinden dat de vergadering moet doorgaan. Zij moeten er niet de dupe van worden dat *los demás* hun verantwoordelijkheden niet nemen.

Royer staat op en preekt: 'We zijn samen Hatun Ñan, wij allemaal. We hebben broederschap nodig. De rest werkt niet, het zijn leden van Hatun Ñan maar ze nemen hun verantwoordelijkheden niet'. Marleny steekt haar hand op en Jermani geeft haar het woord. Ze zegt dat ze zo weg moet en vraagt of de vergadering kan beginnen, ze vindt dat er al te lang over deze kwestie is gepraat. Jermani besluit na kort overleg met Olga te stemmen om tot een oordeel te komen. Alle studenten stemmen voor het doorgaan van de vergadering.

Jermani zegt dat hij al met *el profe* Marco heeft gesproken en dat ze hebben besloten tot sancties omdat de vergaderingen al tijden een lage opkomst hebben. De volgende dag hangt

er een brief op de deur van de computerzaal. De studenten die niet bij de vergadering aanwezig waren zullen een week lang worden uitgesloten van het gebruik van de computers. Die week gaat de *yunsada*, de carnavalsviering, een paar weken na de officiële carnavalsperiode dan toch door. Alleen de dertig 'actieve' studenten zijn aanwezig.[32]

Een aantal weken later laten ook studenten uit deze schijnbaar passieve groep van zich horen. Voor de cursus van Fulbright zijn vijfentwintig studenten geselecteerd door middel van interviews. Vijftig studenten hadden zich ingeschreven. De deelnemende studenten krijgen als de cursus is afgelopen van Fulbright de toezegging dat zij een beurs zullen ontvangen voor het volgen van Engelse les. Daarna komt er een reactie van een aantal studenten die niet werden geselecteerd voor de cursus. Al snel gaat het als een lopend vuurtje door *Runa Wasi*. De studenten die niet werden geselecteerd identificeren nu de zogenaamde actieve groep als de groep die overal aan kan deelnemen omdat ze door de directeur worden voorgetrokken. De actieve groep reageert verontwaardigd. 'Deze reactie is niet op zijn plaats', vindt Olga, de secretaris van de studentenraad en deelnemer aan de cursus van Fulbright, 'ze zeggen dit omdat wij nu een beurs krijgen en zij niet, maar beseffen niet dat wij daar ook veel voor doen. Zij willen alles krijgen maar er niks voor terugdoen'.[33] Al snel wordt in de computerzaal over niets anders meer gepraat.

Het probleem komt ook de directeur ter ore. Bij de studentenvergadering zijn ongeveer vijftig studenten aanwezig, meer animo dus dan de laatste tijd het geval was. De directeur is er deze keer ook bij. Hij weigert mij de toegang tot de vergadering, omdat hij iets met de studenten wil bespreken. Achteraf krijg ik van een aantal studenten verslag. In de vergadering heeft de directeur de studenten laten weten dat het niet zo is dat bepaalde studenten worden voorgetrokken. Hij wil daar vanaf nu dan ook niets meer over horen. Om de studenten die niet aan de cursus van Fulbright hebben deelgenomen ook een kans te geven krijgen zij voorrang bij de volgende leiderschapscursus die zal worden gegeven door Carol, de psychologiestudente.

De directeur heeft duidelijk korte metten willen maken met het ontstane conflict. De tweedeling binnen Hatun Ñan was echter al voor deze uitbarsting een sluimerend gegeven. Ook na de vergadering blijven studenten van beide groepen hun onvrede uiten over studenten uit 'de andere groep'. De tweedeling maakt het moeilijk als één groep te functioneren, terwijl dat toch is wat Hatun Ñan als project beoogt. De actieve groep creëert eenheid door

[32] Algemene vergadering, 25 februari 2008, klaslokaal universiteit, Cuzco.
[33] Gesprek met Olga, 16 april 2008, computerruimte Hatun Ñan, Cuzco.

regelmatig bij elkaar te komen en zich te organiseren. Ze spreken over Hatun Ñan als ‘een familie’, of als een ‘oudere broer waarbij je altijd terecht kan’. Ze creëren een idee van continuïteit door te stellen dat zij allemaal al sinds het eerste begin lid zijn van Hatun Ñan. Daarnaast versterken zij hun identiteit als groep door de studenten die niet bij hun familie horen als groep te essentialiseren.

Hoewel ‘de ander’ bestaat uit een aantal losse individuele studenten, die in hun eigen beleving maar weinig met elkaar te maken hebben, worden zij in de woorden van de actieve groep een passieve eenheid, ook wel ‘de profiteurs’ genoemd. De studenten van de inactieve groep laten van zich horen op het moment dat zij het gevoel krijgen buitengesloten te zijn van Hatun Ñan en vooral van de voordelen die worden geboden. Zij verwoorden hun onvrede op individuele basis maar erkennen wel het bestaan van de actieve groep. Deze groep wordt volgens hen bevoordeeld door de directeur. De onvrede is ontstaan nadat een organisatie van buitenaf een groep studenten heeft begunstigd met een cursus en met een beurs om Engels te studeren. De onderlinge strijd is een logisch gevolg van individuele belangen, en voordelen die niet over alle studenten gelijk verdeeld kunnen worden.

Het is lastig te spreken van twee specifieke groepen binnen Hatun Ñan. Met name omdat de passieve studenten zichzelf niet zien als groep en als losstaande individuen opereren. Toch is de tweedeling waardevol. Ten eerste omdat hij in de sociale werkelijkheid en het discours van een groot aantal van de studenten wel degelijk bestaat. Ten tweede zal ik deze tweedeling in hoofdstuk twee gebruiken om aan te geven op welke verschillende manieren de twee groepen omgaan met hun inheemse identiteit.

Volgens Marco Villasante verborgen de studenten hun identiteit voorheen en doen ze dat nu niet meer. Maar zoals in het volgende hoofdstuk duidelijk zal worden is inheemse identiteit niet iets wat de studenten iedere dag manifesteren, zij kiezen zelf het juiste moment en de juiste plaats hiervoor. Op de universiteit willen ze bovenal student zijn tussen de andere studenten, dat verklaart waarom zij zich niet willen onderscheiden met het knaloranje rugzakje dat door Hatun Ñan is uitgedeeld. In hoofdstuk vier zal ik dieper op dit conflict ingaan. In dit hoofdstuk heb ik beschreven wat Hatun Ñan doet en beoogt te doen. In de laatste paragraaf heb ik laten zien dat de organisatie niet vrij is van interne conflicten.

Binnen Hatun Ñan wordt kritiek door studenten angstvallig achter gehouden of indien wel geuit direct in de kiem gesmoord. De directie van Hatun Ñan doet zijn best het beeld van een perfecte organisatie in stand te houden, maar in werkelijkheid zijn er wel degelijk interne conflicten. Zo wordt de beoogde eenheid verstoort door het bestaan van twee groepen, één

verbeelde gemeenschap die de andere passieve student uitsluit en van profiteren beticht. De actieve student wil wel bij Hatun Ñan horen, maar wil daarbuiten net als de passieve student het lidmaatschap van Hatun Ñan liever verbergen. Dat heeft te maken met de inferieure status die het inheems-zijn met zich meebrengt maar ook met de negatieve connotaties die Hatun Ñan omringen. Het project wil de inheemse studenten juist differentiëren en daardoor wordt een stereotype beeld in stand gehouden. In het volgende hoofdstuk laat ik zien hoe studenten omgaan met inheemse identiteit.

3.

Inheemse *mestizos*[34]

'No estoy de acuerdo con el termino indígena. Qué significa?
Necesitamos un termino nuevo porque indígena ya no enfrasca lo que somos'.
Samuel, Cuzco[35]

Ik zit met Jermani, Olga, Lucia, Samuel, Yulisa, Mario, Adolfo en Jaminson aan een lange tafel in de vergaderruimte van Hatun Ñan. Sinds enkele weken geef ik deze groep studenten een videocursus. Afgelopen week hebben ze een begin gemaakt met een storyboard. Na enig beraad zijn ze toen overeengekomen het idee van Jermani en Olga te gaan verfilmen. Zij introduceerden hun idee als '*perdida de identidad*', ofwel verlies van identiteit. Het verhaal zou moeten gaan over twee studenten die elkaar tegenkomen bij Hatun Ñan. De ene student ziet er naar idee van Jermani 'normaal' uit, de ander heeft een zonnebril op en een koptelefoon. De 'normale' student groet de ander in Quechua en krijgt als reactie: '*What*? We zijn in de stad, praat gewoon Spaans tegen me!'

Tijdens deze bijeenkomst wordt het verhaal verder uitgewerkt en dat gaat niet zonder slag of stoot. Jermani, Olga en Lucia verdedigen het standpunt dat het slecht is van de student om de ander niet in het Quechua terug te willen groeten. Zij willen een derde persoon in het verhaal introduceren die de student tot inkeer laat komen. Het filmpje moet volgens hen een belangrijke boodschap meekrijgen: De student wil geen Quechua meer spreken, dit is een slechte zaak en laat zien dat hij zijn identiteit is verloren.

Samuel gaat op het puntje van zijn stoel zitten en plant beide handen op tafel. Er komt een discussie op gang. Samuel wil ook zijn mening aan de groep verkondigen en daar gaat hij eens goed voor zitten. 'Geen van de studenten heeft het gelijk in handen', zegt hij. Hij vindt dat het niet per definitie beter is om Quechua, dan wel Spaans te spreken. Jaminson is inmiddels opgestaan. Met zijn handen in zijn zakken kijkt hij de groep smalend aan. Er staat een grote zonnebril op zijn hoofd en de oortjes van de MP-3-speler, die hij standaard in zijn zak heeft zitten, hangen uit zijn t-shirt. 'Nee', beaamt hij Samuel's woorden, 'de wereld is

---

[34] Inheemse *mestizos* is een begrip van Marisol de la Cadena (2000) en tevens titel van haar boek *Indigenous Mestizos*.

[35] Samuel zegt: Ik ben het niet eens met de term indígena. Wat betekent het? We hebben een nieuwe term nodig, want de term indígena is niet langer toereikend voor wie wij zijn. Tijdens interview, 16 april 2008.

aan het globaliseren, daarom helpt Fullbright mij om Engels te leren. Dat ik ook in sommige gevallen Engels zal gebruiken betekent niet dat ik mijn identiteit ben verloren'. Samuel knikt instemmend. Jaminson gaat verder: 'Ik snap niet waarom die jongen een zonnebril op moet en die ander er zogenaamd normaal uitziet, identificeer ik me soms niet omdat ik mijn ogen bescherm tegen de zon', zegt hij spottend. Iedereen moet lachen. 'Verlies ik mijn identiteit als ik andere talen leer spreken?' vraagt Jaminson nog, aan niemand in het bijzonder. Yulisa vindt van niet: 'Identiteit blijft altijd onderdeel van iemand'. Volgens haar kan iemand zijn of haar *costumbres* nooit verliezen, ook al spreekt diegene meerdere talen en is hij of zij zich anders gaan kleden. Zij stelt *costumbres* gelijk aan identiteit, maar schaart taal en kleding daar niet per definitie onder.

Lucia en Mario zijn inmiddels duidelijk al een beetje afgehaakt en zitten met elkaar te fluisteren. Ik zit hier niet alleen als cursusleidster maar ook als onderzoekster en wil deze interessante discussie dus nog niet afbreken. Met mijn notitieblokje op schoot zit ik druk te schrijven. De andere studenten nemen nog altijd actief deel aan de discussie. Samuel vindt dat het niet moet gaan om het wel of niet verliezen van identiteit. 'Verlies van identiteit is een complex thema waar we voorzichtig mee om moeten gaan'. Volgens Samuel gaat het hier om discriminatie, er wordt namelijk door beide studenten beweert dat de ene taal superieur is aan de andere. 'Wij zijn allemaal tweetalig', vervolgt hij, 'en de taal die we spreken is afhankelijk van de context'. 'Natuurlijk', zegt Adolfo, '*todo en su lugar*'.[36] Samuel concludeert dat er sprake is van een dilemma en dat het ook zo gepresenteerd moet worden in het filmpje.

Het storyboard krijgt een open einde zonder boodschap en de week erna filmen de studenten de beelden die zij hebben getekend. Twee bijeenkomsten later vraag ik de studenten om een passende titel. Opnieuw komt er een soortgelijke discussie op gang. Jermani, Lucia en Olga vinden 'Verlies van identiteit' een goede titel. Jaminson, Samuel en Adolfo zijn het hier duidelijk niet mee eens. Uiteindelijk wordt unaniem besloten het filmpje dan maar de volgende titel te geven: 'Wie heeft er gelijk?'[37]

Wie heeft er gelijk? Dit is waarschijnlijk de minst interessante vraag die ik uit de hierboven beschreven discussie kan destilleren. De studenten behandelen allerlei belangrijke

[36] Vrije vertaling: Alles heeft zijn moment.
[37] Videocursus, bijeenkomsten 9 april en 23 april 2008, vergaderzaal Hatun Ñan, Cuzco. Het door de studenten gemaakte filmpje staat op de bijgevoegde dvd en is te bekijken door te klikken op de titel: Quién tiene la razón?

vraagstukken die te maken hebben met identiteit. In de komende paragrafen zal ik dieper ingaan op de thema's die de studenten op een directe en indirecte manier hebben behandeld. Ten eerste ga ik in op de vraag of je identiteit kunt verliezen. Wat is identiteit eigenlijk? Draag je het altijd met je mee, zoals Yulisa beweert, kun je het verliezen als je bijvoorbeeld je moedertaal niet meer of minder spreekt, zoals Olga en Jermani eigenlijk met het filmpje wilden laten zien, of werkt het nog weer anders? In de tweede paragraaf ga ik in op de verschillende manieren waarop studenten met hun afkomst en identiteit omgaan, waarbij ik overigens geen onderscheid wil maken tussen een juiste en een onjuiste manier. Wie er gelijk heeft laat ik in het midden. In paragraaf drie behandel ik de manier waarop de meeste studenten hun afkomst trachten te verenigen met de stadscultuur. Ik noem de studenten inheemse *mestizos* in navolging van Marisol de la Cadena, die in haar boek *Indigenous Mestizos* de manier beschrijft waarop urbane *cuzqueños* inheemse gebruiken verenigen met het leven in de stad. In de vierde en vijfde paragraaf ga ik dieper in op inheemse *mestizaje* door aandacht te besteden aan de praktische uitwerking hiervan in de dagelijkse realiteit.

3.1 Lesje identiteit

Misschien had Amartya Sen, Nobelprijswinnaar en schrijver van het boek *Identity and Violence: The illusion of destiny*, in mijn plaats de studenten wel een 'lesje identiteit' gegeven. Volgens Sen is het feit dat mensen bezorgd zijn over het verliezen van hun identiteit een gevolg van het grote belang dat wordt gehecht aan een gedeelde afkomst en geschiedenis. Geschiedenis en afkomst zijn echter niet de enige manier waarop we onszelf kunnen zien en bij een groep kunnen indelen (Sen 2006: 40-41).

Samuel wijst mij in een interview, na een vraag over inheemse identiteit, op de verschillende groepen waar hij bij hoort. 'Mijn inheemse identiteit is belangrijk, maar het is niet de enige identiteit die ik heb: ik ben bijvoorbeeld lid van de voetbalclub, ik ben student, protestant, Peruaan, *Cuzqueño*, *Huateño*,[38] ik heb verschillende vriendengroepen en ik ben een man. Mijn verschillende identiteiten maken mij tot een uniek persoon, elke identiteit deel ik met anderen, maar niemand deelt alle identiteiten met mij'.

Het belang dat Samuel hecht aan een bepaalde groep op een bepaald moment is afhankelijk van de context. In de bovenstaande discussie laat Samuel doorschemeren dat hij in de stad Spaans prefereert boven Quechua omdat dat volgens hem beter in de context past. Iedere

[38] *Cuzqueño* is een inwoner van de stad Cuzco. Huateño is een inwoner van het dorp *Huata*, waar Samuel vandaan komt.

persoon kan zelf bepalen welk belang hij of zij hecht aan elke identiteit die hij of zij heeft, ook dit is afhankelijk van de context. Sen wijst op twee belangrijke kwesties in deze. Ten eerste zijn identiteiten pluraal en de ene identiteit hoeft niet onder te doen voor het belang van een andere identiteit. Ten tweede kan, en moet, iedere persoon zelf keuzes maken over het relatieve belang van een bepaalde identiteit in een specifieke context (Sen 2006: 40).

Samuel heeft een 'lesje identiteit' van Amartya Sen blijkbaar niet meer nodig. Hij benadrukt het dynamische en meervoudige karakter van identiteit. Sinds hij in de stad is komen studeren voelt hij zich *Cuzqueño*, maar hij voelt zich daardoor niet minder *Huateño*. De ene identiteit doet dus niet onder voor de ander. Verder spreekt hij in het interview met mij van 'de vrijheid om te kiezen'. Samuel kiest er in de stad voor Spaans te spreken en zich te identificeren met *Cuzqueños*. Hij kiest ervoor op dat moment minder belang te hechten aan zijn *Huateño*-identiteit. Dat betekent niet dat hij die identiteit is verloren, want wanneer hij in zijn dorp is identificeert hij zich met zijn dorpsgenoten. De context bepaalt zijn keuzes. Hoewel het niet altijd blijkt uit de manier waarop de studenten over identiteit spreken geldt het verhaal van Samuel voor alle studenten. Samuel is zich als antropologiestudent waarschijnlijk meer bewust van deze processen.[39]

Jermani, Lucia en Olga willen met de video laten zien dat een student die geen Quechua wil spreken zijn of haar identiteit is verloren. Soortgelijke opinies zijn heel gangbaar onder studenten van Hatun Ñan. Regelmatig spreken studenten van verloren *costumbres* die hersteld en beschermd moeten worden. Meestal worden anderen ervan beticht hun identiteit niet in ere te houden en geen waarde te hechten aan de inheemse afkomst en de daarbij horende gebruiken. Deze studenten zijn hun identiteit verloren, heet het dan. Tegelijkertijd zijn de studenten die dit beweren zich wel degelijk bewust van het feit dat identiteit niet vaststaand is en dat iedereen meerdere identiteiten heeft. Voor alle studenten geldt dat zij afhankelijk van de context keuzes maken over het relatieve belang van een bepaalde identiteit, dus ook hun inheemse identiteit.

In hun discours wordt inheemse identiteit echter vaak tot een vaststaand gegeven gemaakt. Volgens Gerd Baumann (1999: 90-96) gebruiken mensen dit zogenaamde essentialistische discours waarin cultuur en identiteit worden gereïficeerd en gepresenteerd als onveranderd en niet te veranderen om een gevoel van culturele continuïteit, identiteit en eenheid te creëren. Echter, tegelijkertijd gebruiken mensen de constructivistische theorie van cultuur en daarmee

[39] Interview met Samuel, 16 april 2008, vergaderzaal van Hatun Ñan, Cuzco.

erkennen ze dat cultuur en identiteit dynamisch zijn. Cultuur, zo zeggen de studenten eigenlijk, is geworteld in een onveranderd verleden, maar ze kunnen alleen maar hopen dat het mogelijk is cultuur te creëren. Ze weten dat cultuur plooibaar is en altijd open staat voor veranderingen. Hoe dit essentialistische discours en de constructivistische werkelijkheid er in de wereld van Hatun Ñan uit zien laat ik in de volgende paragrafen zien.

3.2 Twee groepen

In hoofdstuk 1 heb ik beschreven hoe een aantal studenten de groep indeelt in twee typen. De *actieve studenten* zien zichzelf als groep en hebben 'de ander' gecreëerd, de groep *passievelingen*, door de *actieve* studenten ook wel de *profiteurs* genoemd. De passieve studenten zijn in werkelijkheid geen groep maar losstaande individuen. Ik heb om twee redenen besloten deze indeling te gebruiken om aan te geven op welke manieren studenten omgaan met hun inheemse identiteit. Ten eerste speelt de zogenaamde tweedeling een rol binnen de sociale werkelijkheid van Hatun Ñan. Ten tweede delen de studenten binnen elke groep in grote lijnen de manier waarop ze met inheemse identiteit omgaan. Dit maakt de indeling van groot belang voor de analyse van identiteitsconstructie. Ik noem de twee typen hier *de passieve student* en *de actieve student*, hoewel deze maar voor een deel overeenkomen met de verschillende benamingen die de studenten zelf voor deze groepen hebben. Ik realiseer me dat de benaming 'passief ' een wat negatieve bijklank heeft. Het is geenszins de bedoeling een waardeoordeel toe te kennen aan de manier waarop de passieve student omgaat met inheemse identiteit en met zijn of haar lidmaatschap bij Hatun Ñan.

De passieve student

De passieve student was in mijn onderzoek aanzienlijk minder vertegenwoordigd dan de actieve student. De passieveling heeft zijn naam te danken aan zijn of haar relatieve ondervertegenwoordiging bij cursussen en andere activiteiten van Hatun Ñan. Dat betekent niet dat passieve studenten nooit aanwezig zijn. Ik vond mijn informanten uit deze groep vaak achter de computer in de computerzaal. Dit geeft direct antwoord op de vraag waarom dit type student lid is van Hatun Ñan: De gratis toegang tot computers is voor deze student dé beweegreden zich bij Hatun Ñan aan te sluiten.

Nestor spreek ik bijvoorbeeld een keer aan terwijl hij een email aan het typen is. Het is mijn eerste confrontatie met de zogenaamde passieve student. Hij reageert verlegen op mijn vraag of hij een keer tijd heeft om met mij te praten. Het contact met de actieve student verloopt meestal meer ongedwongen. Nestor kijkt onrustig naar zijn beeldscherm. Ik stel voor

buiten even op hem te wachten. Terwijl we samen van Hatun Ñan weglopen hangt er een gespannen sfeer. Nestor lijkt niet zo goed te weten wat hij met mij aan moet. Als ik hem eenmaal bij de kiosk een kop kamillethee en een plak cake heb aangeboden ontdooit hij snel. We zitten aan een kleine ronde plastic tafel onder een rood met groene parasol. 'Ik heb je al een paar keer gezien bij Hatun Ñan', zegt hij. In zijn opmerking zit een vraag verscholen en ik leg hem uit dat ik onderzoek doe naar inheemse identiteit. Hij kijkt me onbewogen aan. Ik merk dat ik gewend ben geraakt aan de waterval van woorden die meestal op mijn uitleg volgen. 'Inheemse identiteit? Je bent naar de juiste plek gekomen hóór.' Na deze, of een soortgelijke opmerking, komt meestal een spontane uitleg van hoe de desbetreffende student zijn of haar inheemse identiteit beleeft.

Ik vraag Nestor dan maar wat volgens hem identiteit is. Na enig nadenken zegt hij dat het betekent dat je 'waarde hecht aan wat je hebt: je gebruiken, tradities en je geloof'. Direct voegt hij eraan toe dat hij zijn identiteit verloren is. Voor Nestor hebben de inheemse waarden, zoals hij het noemt, geen betekenis meer. 'Ik ben nu in de stad, hier luister ik geen *huayno*, maar rock en techno'. Nestor hecht belang aan wat hij op dit moment leert, dat heeft waarde in de context waarin hij zich bevindt. 'Dat wat je *en el campo* leert speelt hier geen rol van betekenis', legt hij uit.[40]

Ook Roni luistert niet meer naar *huaynos* en hecht volgens eigen zeggen geen belang aan de inheemse waarden waarmee hij is opgegroeid. Roni is iedere dag bij Hatun Ñan te vinden. Via internet verkoopt hij mobiele telefonie-abonnementen. Een grote button die op zijn zwarte blouse is gespeld laat de naam van het internetbedrijfje zien. Ook aan mij probeert hij een abonnement te slijten. Hij begrijpt niet dat ik er geen oren naar heb. 'Het geld kan ik goed gebruiken om verder te komen in het leven', probeert hij nog. Roni heeft van Hatun Ñan zijn werkplek gemaakt. Aan de cursussen en culturele activiteiten die worden aangeboden heeft hij geen boodschap. Hij snapt weinig van de studenten die de inheemse gebruiken in ere houden tijdens culturele activiteiten van Hatun Ñan. 'Hoewel', zegt hij lachend, 'ik moet dit netwerk ook maar eens gaan gebruiken om meer te verkopen'.[41] Het feit dat hij op deze manier strategisch gebruik maakt van Hatun Ñan laat zien dat de benaming 'passief' niet van toepassing is op hem. Roni is heel actief en altijd in de computerzaal aan het werk, maar hij is niet actief op de manier waarop *actieve* studenten en Hatun Ñan dit van hem verwachten. Op deze verwachtingen zal ik in hoofdstuk vier dieper ingaan.

---

[40] Interview met Nestor, 9 april 2008, kiosk op universiteitsterrein, Cuzco.
[41] Gesprek met Roni, 10 april 2008, computerzaal van Hatun Ñan, Cuzco.

'Ik ben veranderd', legt Roni zijn standpunt om niet te willen deelnemen aan culturele activiteiten uit, 'door te studeren heb ik 'cultuur' gekregen, ik ben vooruit gegaan. Ik identificeer me niet met indígenas want indígenas kunnen niet lezen of schrijven, *ahora soy un ciudadano mas*'. [42] Hieruit is af te leiden dat Roni de mensen in het dorp waar hij vandaan komt geen 'burgers' vindt en hij zelf pas 'burger' is geworden nadat hij in de stad is komen studeren. Een *ciudadano* is iemand met burgerrechten maar ook een *mestizo*, iemand met een hogere sociaal-economische positie. Daarnaast zegt Roni 'cultuur' te hebben gekregen door te studeren. Dit is opmerkelijk omdat passieve studenten zeggen hun cultuur te zijn verloren. 'Cultuur hebben' moet in deze context opgevat worden als 'beschaving bezitten'. Het laat zien dat Roni met een zekere neerbuigendheid praat over zijn oud-dorpsgenoten.[43]

De passieve studenten geven aan wel een enkele keer terug te gaan naar hun gemeenschap van herkomst en in de toekomst iets te willen betekenen voor hun families. Ze willen echter niet terug om zich daar te gaan vestigen. Ze voelen zich beter in de stad. Nestor legt uit dat hij zich in zijn dorp van herkomst niet meer op zijn gemak voelt. 'De mensen daar hebben niet hetzelfde sociaal-culturele niveau, ik kan niet meer met ze praten. We kunnen het alleen hebben over hun werk en hun gebruiken, maar het is niet meer mijn wereld, ik ben niet meer dezelfde'. Volgens Mario merken de dorpsbewoners het ook, hij is zoveel veranderd dat hij het werk dat zij doen niet meer kan doen, hij begrijpt hun *costumbres* niet meer en kan niet meer meepraten.

Heel erg lijken de studenten het niet te vinden dat ze niet meer passen op de plek waar ze vandaan komen. Ze roemen de kennis die zij nu hebben, de aanpassingen die zij hebben gedaan om erbij te horen in de stad. In feite zijn de inwoners van de dorpen waar zij vandaan komen in hun visie achtergebleven in de sociaal-economische situatie waaraan de studenten door hun verblijf in de stad en studie op de universiteit ontsnapt zijn. Over de plek die ze hebben verworven zijn ze erg tevreden en van discriminatie merken ze helemaal niets. Zij worden niet gediscrimineerd omdat ze een gelijke positie hebben, ze zijn *mestizos* net als ieder ander.

De passieve studenten worden als 'inactief' gezien bij Hatun Ñan omdat zij zich niet identificeren met het inheems-zijn. Ze worden inactief genoemd omdat ze niet deelnemen aan culturele activiteiten en weigeren hun inheemse identiteit uit te dragen. Tegelijkertijd maken ze strategisch gebruik van de toegang die het project hen biedt tot de computerzaal omdat zij

---

[42] Vrije vertaling: 'Ik ben nu ook een staatsburger'.
[43] Interview met Roni, 14 april 2008, grasveld op universiteitsterrein, Cuzco.

'toevallig uit een dorp komen'.[44] Ze zijn dus actief, maar op een andere manier dan van hen verwacht wordt. Voor hun identiteit is van belang waar ze nu zijn en niet waar ze vandaan komen. De studenten in deze groep zien *indígenas* als ongeletterde boeren die pas volwaardige staatsburgers worden als zij net als zij in de stad gaan wonen en gaan studeren. Ze reproduceren hiermee stereotype beelden van Indiaan-zijn. Deze stereotyperingen bepalen het specifieke karakter van racisme in Peru. Ik zal hier in paragraaf drie op terugkomen.

De actieve student

De actieve student neemt zoveel mogelijk actief deel aan cursussen en activiteiten. Er is daardoor meer gelegenheid om een relatie van vertrouwen met hen op te bouwen, waardoor het contact vanzelf tot stand komt. Het draait vanzelfsprekend om de actieve student bij Hatun Ñan. Daarom ook heb ik meer in de dagelijkse realiteit van de actieve studenten kunnen observeren en participeren.

Vaak reageerden zij uitermate enthousiast op mijn wens meer te weten over de manier waarop zij inheemse identiteit zien. Ik merk dat het een thema is dat regelmatig besproken wordt, zonder dat ik ernaar moet vragen. 'Iedereen wil hier [bij Hatun Ñan] zeker met je over *identidad indígena*[45] spreken', zegt Lucia enthousiast op de eerste dag dat ik Hatun Ñan bezoek. 'Iedereen hier bij Hatun Ñan komt uit een dorp waar nog échte *costumbres* bestaan, iedereen hier is *indígena*'.[46] Dat het in werkelijkheid ingewikkelder in elkaar zit, ook voor Lucia, blijkt als we elkaar beter leren kennen.

Een paar weken na onze eerste ontmoeting spreek ik met Lucia in de vergaderruimte die ik van Hatun Ñan af en toe gebruik om in te werken. Ze legt mij uit dat zij niet *indígena* maar *mestiza* is, ze is anders dan anderen die in haar dorp zijn gebleven. Het verblijf in de stad en het feit dat ze studeert maakt Lucia *mestiza*. Dat betekent niet dat ze zich niet identificeert met *indígenas*. 'Ik ben altijd bezig met het verdedigen van hun rechten en ik help een *campesina* wanneer deze er bijvoorbeeld bij de balie van een bank niet uitkomt'. Lucia is heel trots op de traditionele kledij die zij in haar kast heeft liggen en aan doet op speciale gelegenheden. Maar ze benadrukt het feit dat ze in de stad als iedereen is, ze ziet er hetzelfde uit als ieder ander. 'Niemand ziet aan mij dat ik uit een dorp kom'.

Ze legt uit dat ze zich in het begin helemaal niet kon kleden. Met de twee vlechten in het

---

[44] Interview met Mario, 17 april 2008, vergaderzaal Hatun Ñan, Cuzco.
[45] Vertaling: Inheemse identiteit.
[46] Ontmoeting met Lucia, 25 februari 2008, eerste dag participerend observeren bij Hatun Ñan, computerzaal, Cuzco.

haar en 'altijd de verkeerde kleding aan' werd ze door haar medestudenten vaak *Paisana Jacinta* genoemd. *Paisana Jacinta* is een tekenfilmfiguur, een meisje dat van het platteland naar Lima gaat en daar helemaal verdwaalt. Met haar spijkerbroek, blauwe bloesje en paardenstaart is Lucia nu op geen enkele manier meer te onderscheiden van de gemiddelde stadsbewoner, ze oogt allerminst verloren. Ze benadrukt het belang van aanpassen en roemt de manieren van de stad. In de stad weet men zich volgens Lucia bijvoorbeeld veel beter te kleden.

Lucia is door zich aan te passen aan de stad een *mestiza* geworden, maar heeft naar eigen zeggen maar een deel van haar inheemse identiteit verloren. Ze spreekt Quechua, ze zingt traditionele liederen en treedt soms op met folkloristische dansen. Ze heeft alle kennis van het traditionele eten en het agrarische werk behouden. Als ze weer eens terug is in Paucartambo, haar dorp, dan werkt ze mee, spreekt ze Quechua en ziet ze eruit als ieder ander. Volgens haarzelf blijkt hieruit dat de aanpassing aan de stad oppervlakkig is. Ik vraag me af of dat zo is. Het laat in ieder geval zien dat Lucia meerdere identiteiten in zichzelf verenigd heeft en het van de context laat afhangen welke identiteit meer van belang is.[47]

Dit laatste geldt ook voor andere actieve studenten. Er wordt op bepaalde momenten een bewuste keuze gemaakt de inheemse identiteit op de voorgrond te laten treden. Het wordt vaak gebruikt om zichzelf te verdedigen of te presenteren. Meestal heeft inheemse identiteit een folkloristisch karakter en speelt de zoektocht naar authenticiteit een centrale rol. Juan is volgens de meeste studenten degene die zich het meest identificeert met zijn inheems-zijn, dat wil zeggen dat hij zich volgens hen het meest bezig houdt met inheemse gebruiken. Hij geeft les in folkloristisch dansen, verschijnt op iedere culturele presentatie in zijn traditionele kledij en draagt in Quechua gedichten voor over zijn inheemse afkomst.

Juan wordt geroemd om zijn kennis van het Quechua. Ook Juan zelf is trots op het taalcertificaat dat hij op de universiteit heeft behaald. De meeste studenten van Hatun Ñan spreken Quechua, al is hun taalgebruik volgens Juan slechts alledaags. Juan heeft academische kennis van de taal en geeft les op een taalinstituut in Cuzco. Na alle lofbetuigingen van studenten en medewerkers van Hatun Ñan ben ik erg nieuwsgierig geworden naar Juan en het lijkt me leuk wat woorden Quechua te leren. Ik vraag Juan of hij me les wil geven. Er verschijnt een grote glimlach op zijn gezicht. Dat ook ik nu op deze manier zijn kennis erken doet hem duidelijk goed.

---

[47] Interview met Lucia, 4 maart 2008, *panaderia* in de buurt van de universiteit, Cuzco.

Twee keer in de week struinen we over het uitgestrekte universiteitsterrein op zoek naar een leeg klaslokaal. Onderwijl spreken we over Juan's passie voor dansen, taal, eten, ofwel de inheemse *costumbres*. Anderen identificeren zich volgens hem niet echt, ze schamen zich, maar hij niet. Hij hecht waarde aan zijn taal, draagt op speciale gelegenheden traditionele kledij en werkt met de boeren samen op het land. Anderen, ofwel de passieve studenten, doen dat niet meer, 'die denken dat ze daar te goed voor zijn geworden, omdat ze nu student zijn, ze zien niet dat het juist een voordeel is om twee talen te spreken'. Volgens Juan wordt Quechua gezien als iets voor de lagere sociale klasse, voor *indígenas*, en willen de meeste studenten het daarom niet spreken. 'Ze zien niet', zegt Juan, 'dat heel veel *gringos* nu ook Quechua willen leren'. Zoals de *gringa* die nu naast me loopt bijvoorbeeld, zie ik hem denken.

Zodra we een lokaal hebben gevonden neem ik op een schoolbankje plaats met mijn schrift en pen in de aanslag. Juan gaat voor het bord staan en begint te schrijven, woorden in Quechua met hun Spaanse betekenis. Ik schrijf het over in mijn schrift. Na ongeveer een kwartier zegt hij de woorden in Quechua hardop en moet ik ze nazeggen. Dit doen we net zolang tot mijn uitspraak goed is. Af en toe geeft hij toelichting bij een woord of zin: 'Dit woord kent niemand van onze vrienden bij Hatun Ñan, probeer het maar eens uit, met hun alledaagse Quechua zullen ze niks van je begrijpen'. Nadat ik een aantal weken les heb gehad komen Lucia en Olga ons een keer opzoeken aan het einde van de les. Direct beginnen ze allerlei vragen in Quechua op mij af te vuren: 'Hoe heet je? Waar woon je? Waar kom je vandaan?' Ik versta niets, laat staan dat ik kan antwoorden. Het alledaagse Quechua ben ik nog niet meester.[48]

Juan wordt half juni door de burgemeester van het dorp waar hij vandaan komt uitgenodigd om gedichten te komen voordragen ter gelegenheid van een jaarlijkse feestdag. De week daarna vraag ik hem hoe het is gegaan. Hij vertelt dat de dorpbewoners erg onder de indruk van hem waren. Toen hij zelf in het dorp woonde sprak hij alleen Spaans en nog helemaal geen Quechua. Ik ben erg verbaasd. Hij legt me uit dat hij pas op de universiteit Quechua is gaan leren. Pas buiten de omgeving van zijn dorp waar ouderen wel Quechua spreken maar kinderen vaak worden aangespoord Spaans te leren is hij het belang van Quechua gaan inzien.[49] Ook andere studenten vertellen dat zij juist in de stad en op de universiteit de inheemse gebruiken op waarde zijn gaan schatten. Ze hebben zich aangepast aan het leven in

[48] Les Quechua met Juan, 29 mei 2008, universiteitsterrein en leslokaal, Cuzco.

[49] Gesprek met Juan, 23 juni 2008, universiteitsterrein, Cuzco.

de stad en zijn naar eigen zeggen *mestizos* geworden, maar juist in die context houden ze vast aan een deel dat volgens hen onlosmakelijk hoort bij het inheems-zijn, dat wat zij de *costumbres* noemen. Feliciano legt uit dat iedereen eenmaal buiten zijn dorp zijn inheemse identiteit verliest. 'Alleen als je daar bent en blijft ben je *indígena*'.[50] Maar juist de kennis die de studenten op de universiteit opdoen en de confrontatie met de dominantie 'moderne' cultuur in de stad maken dat zij belang gaan hechten aan de inheemse gebruiken.

De studenten kennen twee manieren van leven, die van de stad en van het platteland, goed en zien dit vaak als een verrijking. Ze zien zichzelf als een brug tussen twee culturen: ze zijn in staat te opereren als culturele bemiddelaars. Volgens Samuel, die in de discussie over het filmproject ook al zei dat identiteit complex is, is het niet meer mogelijk om te zeggen: '*Yo soy tal, soy indígena, soy mestizo*'.[51] De realiteit is veranderd en de stereotypen bestaan niet meer. 'Daarom kan ik me niet vinden in de term *indígena*, de karakteristieken die hieraan verbonden worden kloppen niet meer', zegt Samuel. 'We hebben nieuwe termen nodig, want de huidige termen zijn niet toereikend voor wie wij zijn'. In de volgende paragraaf zal ik aan de wens van Samuel tegemoet komen.

Hoewel ik de actieve en passieve studenten hier als twee uitersten heb gepresenteerd zijn ze dit niet. Er is sprake van een belangrijke overeenkomst. Net als de passieve studenten noemen de actieve studenten zichzelf geen *indígenas*. Ook zij zijn deze noemer ontstegen door onderwijs en door zich aan te passen aan de stad. Vaak noemen zowel de actieve als de passieve studenten zichzelf *mestizos*: 'We zijn allemaal mestizos, niemand hier is puur, we zijn allemaal een mix'. De actieve studenten sluiten met het *mestizo*-zijn bepaalde inheemse gebruiken niet uit. Om deze inheemse kant te benadrukken noemt de actieve student zich regelmatig *Quechua*, *Andino* of gebruikt de student de naam van het dorp waar hij of zij vandaan komt. Deze benamingen omzeilen de negatieve bijklank die *indígena* met zich meebrengt: 'We zijn wel Quechua, maar niet indígena, indígenas hebben geen technologie'.[52] De actieve en passieve studenten zijn geen uitersten van elkaar maar punten op een continuüm van de *mestizo*- en de inheemse identiteit. Beiden scharen zich onder de noemer *mestizo* maar definiëren deze identiteit op een andere manier. In paragraaf drie zal ik dieper ingaan op de manier waarop de studenten de categorieën *indígena* en *mestizo* definiëren en de

[50] Interview met Feliciano, 24 april 2008, kiosk op universiteitsterrein.
[51] Vrije vertaling: 'Ik ben zus of zo, ik ben indígena, ik ben mestizo'. Samuel, 16 april 2008.
[52] Feliciano, 24 april 2008.

processen die hieraan ten grondslag liggen. In paragraaf vier heb ik aandacht voor de momenten waarop de inheemse identiteit op de voorgrond treedt en de vorm die inheemse identiteit op deze momenten heeft.

3.3 Inheemse *mestizos*

Wat mij vooral opvalt aan de manier waarop beide typen studenten omgaan met inheemse identiteit is hun problematische relatie met de term *indígena*. De passieve student wenst deze term helemaal niet te gebruiken. De actieve student gebruikt deze term een enkele keer, maar meestal toch afstandelijk en in de context van representatie van inheemse identiteit met een folkloristisch karakter. Hier en daar heb ik al aangegeven dat de term *indígena* problematisch wordt bevonden vanwege het negatieve stereotype beeld die hieraan verbonden wordt. De manier waarop de term *indígena* in Peru over het algemeen wordt gedefinieerd ligt hieraan ten grondslag. Dit behoeft nadere toelichting.

De raciale inferioriteit, die al sinds de koloniale periode het beeld van de indianen ofwel *indígenas* in Peru bepaalt, legitimeert nog altijd de idee van de Andes-cultuur als primitief en resistent tegen modernisering. Volgens deze visie is de inheemse bevolking in essentie niet in staat tot geletterdheid en het leven in de stad. De 'Andes-traditie' is onverenigbaar met het 'moderne Peru'. Wanneer deze twee met elkaar in contact komen, bijvoorbeeld wanneer inheemse scholieren naar de stad Cuzco komen om te studeren, moet de Andes-cultuur het afleggen tegen het moderne Peru. Het moderne Peru wordt namelijk gezien als superieur. Dat betekent dat wanneer *indígenas* leren lezen en schrijven en naar de stad migreren zij niet langer worden gezien als *indígenas* maar als *mestizos*. Discriminatie heeft in Peru geen racistische maar een sociaal-culturele grondslag, onderwijs en sociaal-economische vooruitgang wordt gezien als de manier om te integreren in de dominante *mestizo*-cultuur (De la Cadena 2000: 3, 313).

Indianen zijn ongeletterde boeren, zo schrijft de algemene visie in Peru voor. Het is dan ook niet raar dat de studenten de term 'indiaan' direct afwijzen. *Indígena* komt van 'indiaan', de naam die de Spanjaarden aan de toenmalige bevolking van Latijns-Amerika gaven. De passieve en actieve studenten gaan met deze term om zoals dat gebruikelijk is in Peru. Zij gaan niet in tegen de algemene opinie. Ze zien zichzelf als *mestizos* omdat ze cultureel hogerop zijn geklommen. Toch hebben de actieve studenten hier hun geheel eigen draai aan gegeven. In navolging van Marisol de la Cadena (2000) noem ik de actieve studenten inheemse *mestizos*. Dit zal ik hieronder toelichten.

De la Cadena analyseert in haar boek *Indigenous Mestizos* de discoursen en

handelingspraktijken van urbane Cuzqueños: de intellectuele elite, universiteitsstudenten, marktvrouwen en anderen. Zij betoogt dat urbane Cuzqueños hun *mestizo*-identiteit zo definiëren dat deze ook inheemse praktijken incorporeert. Verschillende inheemse actoren hebben de mogelijkheid gecreëerd de culturele notie van *mestizaje* te herdefiniëren. Hierbij wordt de culturele inheemse identiteit ontdaan van de negatieve connotaties die het Indiaan-zijn met zich meebrengen. De 'nieuwe' identiteit van deze inheemse stedelingen is zowel ruraal als urbaan, traditioneel en modern, en dus verenigbaar met geletterdheid, vooruitgang en academisch onderwijs. *Mestizaje* betekent in deze niet het opgaan in de dominante nationale cultuur. Het stelt de actoren in staat de inheemse identiteit van de inferieure connotatie te ontdoen door middel van economische en sociale mobiliteit én door deze inheemse identiteit met trots te presenteren in het regionale domein van culturele expressie (De la Cadena 2000).

Ik acht het concept 'inheems *mestizaje'* zeer bruikbaar voor de manier waarop de actieve studenten met inheemse identiteit omgaan. Zij trachten voortdurend de 'traditionele' en de 'moderne' cultuur te combineren en in beide culturen te participeren. Economische en academische vooruitgang gaan voor deze studenten samen met het behoud van hun inheemse wortels en gebruiken. De groep actieve studenten heeft de gangbare betekenissen van 'inheems' en '*mestizo*' getransformeerd.

De la Cadena presenteert in haar boek een algemeen beeld waarin het lijkt alsof alle universiteitsstudenten inheemse *mestizos* zijn. Na analyse van mijn gegevens acht ik dit beeld maar deels toereikend voor een beschrijving van de manier waarop studenten met inheemse identiteit omgaan. Er is namelijk een aanzienlijk aantal studenten op de universiteit dat de gangbare betekenissen van woorden als *mestizo* en *indígena* in stand houdt door de inheemse afkomst volledig achter zich te laten en te assimileren in de urbane cultuur. De passieve student vindt dat sociaal-economische vooruitgang per definitie niet samen kan gaan met inheemse gebruiken.

Door zichzelf *mestizos* te noemen willen de studenten ontsnappen aan de negatieve stereotypering van Indiaan-zijn. De la Cadena noemt dit het proces van de-Indianisatie. De-Indianisatie bestaat uit het produceren, vieren en representeren van inheemse cultuur. Dit proces werkt statusverhogend omdat het niets te maken heeft met de connotaties die normaal gesproken aan Indiaan-zijn worden verbonden, zoals ongeletterdheid, armoede, gebondenheid aan platteland en niet in staat om in de stad te overleven. Zoals ik eerder heb opgemerkt zeggen veel studenten hun inheemse waarden pas in de stad te gaan waarderen. Hier worden ze geconfronteerd met andere culturen en met de stigma's die aan hun inheems-zijn worden

verbonden. De waardering van inheemse waarden moet in deze gezien worden als een proces waarin delen van de inheemse identiteit worden gewaardeerd met als doel erkenning van het inheems-zijn te bewerkstelligen, zonder de negatieve connotaties die hieraan normaal gesproken worden verbonden (De la Cadena 2000: 320- 325). In de volgende paragraaf ga ik hier dieper op in.

Hoewel bovenstaande laat zien dat studenten zelf in staat zijn strategische keuzes te maken en de gangbare betekenissen van categorieën te herdefiniëren, zou het te simplistisch zijn dit proces te presenteren als succesvol politiek verzet. Het proces van de-Indianisatie laat zien dat zowel de dominante als de gemarginaliseerde groepen Indianen identificeren als minderwaardige leden van de samenleving. Inheems *mestizaje* is een constructie die de dominante raciale veronderstellingen als basis heeft. Hoewel delen van de inheemse praktijk worden gewaardeerd voert het gangbare idee dat urbane kennis hoogwaardiger is de boventoon (De la Cadena 2000: 329-330).

De alternatieve definitie van *mestizos* door de actieve studenten heeft de potentie hun status te verhogen maar accepteert tegelijkertijd dat medestudenten die in de stad zijn geboren beter zijn. Ze zijn allemaal *mestizo* maar de studenten uit de stad zijn meer *mestizo* dan zijzelf. De studenten met een inheemse afkomst hebben zich moeten aanpassen om *mestizo* te worden, de rol van onderwijs is hierbij bepalend. Onderwijs heeft daarmee een sterk discriminerende potentie. Hoger onderwijs is een van de weinige ervaringen die kunnen maken dat een individu het stigma van afkomst uit de lagere klasse kan ontstijgen. Dit verklaart de neiging van studenten neerbuigend te praten over *indígenas*, die zijn in de dorpen zijn gebleven en hebben geen toegang tot hoger onderwijs.[53]

In mijn opinie herdefiniëren de studenten de betekenis van *mestizo* wel, maar reproduceren ze daarmee tegelijkertijd de bestaande stereotypen. Regelmatig refereren zowel actieve als passieve studenten aan hun families en anderen die in de dorpen zijn achtergebleven als onwetenden. De passieve studenten zijn hier heel direct en duidelijk in: We kunnen niet met ze praten want zij hebben geen kennis. De actieve studenten spreken afstandelijk over de mensen die in het dorp wonen waar zij vandaan komen. Hun wens terug te gaan is meestal gestoeld op het verlangen hen te onderwijzen en 'cultuur' bij te brengen.

Tijdens de tweedaagse cursus '*Ciudadanía Intercultural*'[54] wordt gesproken over

[53] De la Cadena 2000: 320-330

[54] Vertaling: Interculturee l burgerschap, een cursus van Internationaal Netwerk van Interculturele Studies. Te vinden op internet: http://pucp.edu.pe/ridei.

discriminatie, inheemse rechten en de strijd daarvoor. Het is opvallend dat studenten in discussies wel bereidheid tonen deze strijd te voeren voor de *indígenas*, maar vooral omdat zij zelf niet in staat zouden zijn deze strijd aan te gaan. Eén meisje zegt: 'Mijn moeder is niemand, zij weet niets'. Dit wijst op de neerbuigende manier waarop studenten omgaan met hun eigen afkomst. Uit hun opmerkingen blijkt dat zij de mening zijn toegedaan dat iemand met een lage sociaal-economische positie, ofwel een *indígena*, niemand is, pas wanneer je *mestizo* bent, ben je iemand. Ze vinden het nodig *indígenas* te helpen in de vorm van kennisoverdracht. Kennis is wat hen *mestizos* heeft gemaakt.

Aan het einde van de tweedaagse cursus vertelt iedere docent wat hem of haar is opgevallen. De socioloog heeft blijkbaar dezelfde notitie gemaakt als ik en als docent heeft hij er een boodschap aan de studenten aan verbonden: 'Jullie praten over de bewoners van jullie gemeenschappen alsof zij blind zijn', preekt hij. 'Ze hebben misschien niet gestudeerd maar zijn evenveel waard. Jullie denken dat jullie daarheen moeten om hen te onderwijzen. Zij zouden onwetend zijn. Daarmee voeren jullie geen strijd tegen discriminatie maar reproduceren deze juist'.[55] De studenten reageerden onbewogen op deze opmerking. Toen ik enkelen van hen later vroeg wat zij vonden van de 'preek' van de Limeense socioloog, prezen ze hem om zijn standpunt. Het was goed dat hij het gezegd had, want 'anderen' hebben inderdaad de neiging hun eigen mensen te discrimineren. De studenten hebben het vaak over anderen en treffen zelf bijna nooit blaam. Ik ben van mening dat het niet per definitie gaat om discriminatie. Het gaat om een onbewust proces van het herbevestigen van stereotypen dat discriminatie in de hand werkt.

Samenvattend kan ik stellen dat inheems *mestizaje* wél een reactie is op de ondergeschikte positie van rurale migranten in de stad maar geen kritiek hierop. Bestaande stereotypen worden juist bevestigd. Voor passieve studenten geldt dit duidelijker omdat zij hun inheemse gebruiken achter zich hebben gelaten om volledig te assimileren in de urbane cultuur. Actieve studenten hebben als inheemse *mestizos* binnen hun *mestizo*-identiteit ruimte gecreëerd voor de representatie en erkenning van een door hen geschikt bevonden deel van het inheems-zijn. De manier waarop zij dit doen en de praktische uitwerking hiervan zal ik in de volgende paragraaf verder toelichten.

[55] Santiago Alfaro, 9 mei 2008, Cursus *Ciudadania Intercultural.*

3.4 Indio permitido

Het is begin maart. Het regenseizoen zou al ten einde moeten zijn. Dat neemt niet weg dat we in de regen van *Runa Wasi*, het honk van Hatun Ñan, naar een grasveld lopen op het universiteitsterrein. Het grasveld bevindt zich voor de faculteit van Communicatie. De studenten dragen grote plastic zakken vol ballonnen, emmers en boodschappentassen mee. Later komen daar ook T-shirts en rugzakken bij, met het logo van Hatun Ñan erop. Al snel heeft zich een groep van vijftien studenten, vooral jongens, verzameld. Er ligt een boom in het midden en één van de jongens begint met het graven van een gat. Anderen binden de ballonnen, emmers, tassen, T-shirts en rugzakken met touw in de boom. Niet veel later beginnen de jongens met dikke touwen de boom omhoog te trekken. Verschillende pogingen hebben ze al gedaan als ze besluiten dat ze meer mensen nodig hebben. Hulpeloos kijken ze richting het gebouw van Communicatie. '*No soy indígena*!'[56] wordt er geroepen door iemand bij een groepje jongens dat daar staat. Ik moet zachtjes lachen, 'ik ben geen *indígena*', dat wil dus zeggen; ik hoef jullie niet te helpen. De jongens lachen niet, ze discussiëren over de beste manier om de boom omhoog te krijgen. Al snel komt het groepje jongens dat even verderop stond toch helpen. Nu pas zie ik dat het Christoph is die '*No soy indígena*' heeft geroepen. Hij is lid van Hatun Ñan en dus wél *indígena* en komt nu toch zijn steentje bijdragen.

Een paar dagen eerder is de *Yunsada*, Quechua voor carnavalsviering, besproken tijdens de maandelijkse vergadering van de studentenraad. Jermani, de voorzitter, maande de studenten tot het dragen van hun typische kledij, 'want *carnaval se baile así*'[57]. '*No*!' hadden de meeste studenten geroepen. En inderdaad komt niemand in traditionele klederdracht, ook Jermani niet. Dat je ook zonder deze kledij tijdens carnaval heel goed kan dansen zullen de studenten vandaag laten zien. Met extra hulp staat de boom na een kwartier in het gat. Ondertussen heeft zich al een hele groep meisjes en jongens verzameld op het grasveld. Ze applaudisseren. De regen is gestopt en de zon komt nu langzaam door. Het belooft een mooie dag te worden. De *yunsada* is nu voorbereid en zal om twee uur 's middags beginnen. We gaan nu eerst lunchen in de *comedor*.

Om stipt twee uur staan we met een groep van ongeveer tien mensen bij de boom. Margot en Mariella versieren iedereen met serpentines. Ik vraag me af wat nu de bedoeling is. Iedereen loopt een beetje te dralen en lacht zenuwachtig naar elkaar. Rolando komt aanlopen met een jerrycan. Er zit *chicha de jora* in, een gefermenteerde drank van maïs waar ongeveer

[56] Vertaling: Ik ben geen indígena.
[57] Vrije vertaling: Tijdens Carnaval dans je zo. Jermani, 25 februari 2008.

drie procent alcohol in zit. Jermani biedt mij een plastic bekertje met het spul aan. Om de beurt drinken we allemaal een bekertje, de anderen drinken het in één teug leeg, dat lukt mij niet.

Iedereen wil nu eigenlijk wel dansen, maar niemand durft het initiatief te nemen. 'We moeten wel gaan dansen hoor', zegt Christoph tegen Jermani. Als voorzitter moet Jermani blijkbaar de aanzet geven. Jermani vindt dat er te weinig mensen zijn. Hij en Christoph besluiten het groepje toekijkers te gaan vragen mee te doen. Ondertussen zet Guido de geluidsinstallatie aan. Hij zegt dat hij traditionele carnavalsmuziek heeft meegenomen: 'Helaas niet van de regio Cuzco, maar uit Puno, ik hoop dat ik daar geen commentaar op krijg'.

Het feest kan beginnen. Christoph en Jermani pakken ieder een hand van mij. We vormen nu met ongeveer vijfentwintig mensen een grote cirkel om de boom. Er ligt een bijl naast de boom. Guido gooit er een beetje *chicha* overheen. Layo gooit vervolgens een beetje *chicha* om de boom heen. 'Ook een beetje voor *pachamama*', zegt hij en iedereen moet lachen Na ongeveer een kwartier rond de boom te hebben gedanst, zegt Christoph hard: '*Vamos*!'.[58] Hij trekt mij naar het midden van de cirkel en geeft me een bekertje *chicha*, ook zelf drinkt hij er een. Dan pakt hij de bijl op. Samen dansen we arm in arm om de boom heen en dan geeft hij de bijl aan mij. Ik moet in de boom hakken. Daarna doet hij het ook zelf. Ik moet de bijl aan een ander paar geven. Zo gaan we ongeveer een uur verder, ieder paar komt een paar keer aan de beurt om te hakken.

Als ik om me heen kijk zie ik dat er veel toeschouwers bij zijn gekomen. Ik herken een aantal studenten van Hatun Ñan en er zijn ongetwijfeld ook een aantal niet-inheemse studenten bij. We zijn aan het dansen op een centraal grasveld van de universiteit en dat trekt natuurlijk bekijks. Naarmate de boom meer en meer gaat hangen komen de toeschouwers dichterbij. Layo en Clorinda hakken de boom uiteindelijk om. Terwijl wij juichen en klappen halen de toeschouwers de boom leeg.

Layo en Clorinda worden gefeliciteerd, Christoph legt mij uit dat de traditie bepaalt dat zij volgend jaar de *yunsada* organiseren. 'We dansen verder!', roept Jermani, iedereen volgt prompt zijn bevel op. Opnieuw pakt iedereen handen vast, we vormen een lange stoet van mensen. 'De omhakkers moeten voorop', wordt er geroepen. De bijl wordt versierd met serpentine en op de schouder van Layo gelegd. Zo dansen we naar een hoek van het grasveld

[58] Vertaling: We gaan!

waar de muziekinstallatie staat, daar wordt in paren verder gedanst.

Studenten van Hatun Ñan dansen om een, door hen opgezette, boom tijdens de carnavalsviering.

Terwijl ik sta uit te puffen van het urenlange gehuppel om de boom heen vraagt Lucia aan mij wat ik ervan vond. '*Muy bonito*',[59] zeg ik, naar waarheid, ik heb het erg naar mijn zin gehad. 'Ik vond het ook mooi', zegt ze, 'maar het had mooier kunnen zijn, zoals ze het in de gemeenschappen doen. Wij hebben het nu gedaan, zoals het in de stad gebeurt, maar in de gemeenschappen doen ze het nog met traditionele kledij, muziek uit de regio, en dergelijke. Maar dit was de eerste keer dat we dit deden, volgende keer kan het al beter zijn'.

Layo, die de boom samen met Clorinda heeft omgehakt, vraagt om stilte, hij wil de groep graag toespreken. Iedereen gaat in een cirkel staan om naar hem te luisteren. Layo zegt erg blij te zijn dat hij de carnavalsviering volgend jaar mag organiseren. Hij belooft zijn best te zullen doen, 'want het is een manier om onze identiteit en cultuur te versterken'.[60]

De studenten zijn tijdens de carnavalsviering op zoek naar de juiste vorm om uiting te geven aan hun inheemse identiteit. Het is de eerste keer dat ze dit doen en verschillende studenten geven aan dat het hier en daar nog mis gaat. Ze zijn op zoek naar de juiste toon van traditie en

[59] Vertaling: Erg mooi.
[60] Carnavalsviering, 26 februari 2008, universiteitsterrein.

authenticiteit. Zoila Mendoza (2000) analyseert in haar boek, *Shaping Society Through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Peruvian Andes*, inheemse *mestizo*-uitingen van folklore, authenticiteit en tradities binnen de regionale Cuzco-identiteit van de Peruaanse Andes. Mendoza definieert folklorisatie als het proces waarin dans, muziek en rituelen uit hun originele context worden gehaald, gestileerd en ontdaan van hun originele betekenissen maar toch worden gepresenteerd alsof het 'traditioneel' en 'authentiek' zou zijn. Op die manier speelt folklore een rol in het bevestigen van stereotypen, maar geeft het tegelijkertijd ruimte en erkenning.

Ruimte en erkenning is voor de actieve studenten van belang vanwege de sociaal-politieke minderheidspositie die zij in hun ogen op de universiteit bekleden. Passieve studenten houden zich niet bezig met inheemse identiteit en dus ook niet met de lage positie die zij door hun afkomst op de universiteit zouden bekleden. Zij trachten daar op hun manier juist aan te ontsnappen. Actieve studenten zijn op zoek naar erkenning van hun identiteit. Zij proberen dit te bewerkstelligen door het uitdragen van inheemse identiteit met ritueel, dans en muziek. Door de *yunsada* op een centrale plek van de universiteit te vieren wordt een plek gecreëerd waar niet-inheemse studenten toeschouwers worden van de culturele presentatie van inheemse identiteit. Het applaus dat de studenten ontvangen kan worden beschouwd als erkenning.

De aanwezigheid van toeschouwers is niet alleen nodig voor erkenning van buitenaf maar ook bepalend voor de zoektocht naar authenticiteit die tijdens de *yunsada* plaatsvindt. Wat is de juiste muziek? Welke kleding dragen we? Waar dansen we, en hoe? De grenzen die aangeven wat authentiek en folkloristisch is worden in dialoog met de omgeving bepaald. Authenticiteit wordt ingezet om verschillen met andere groepen te benadrukken, in dit geval de groep niet-inheemse studenten. 'De ander' speelt een belangrijke rol in het dialogische proces waarin geïdealiseerde modellen gecreëerd worden, schrijft Mendoza in haar analyse van dansgroepen in Cuzco.[61] Dat is ook wat de Hatun Ñan-studenten deden terwijl zij rond de boom dansten.

De studenten voelen op bepaalde momenten de behoefte een eenheid te vormen en leggen daartoe de nadruk op de verschillen met anderen. 'Wanneer je ver van huis bent, heb je meer behoefte een groep te vormen', legt Gerben uit.[62] Het inheems-zijn is daarbij van strategisch

[61] Mendoza 2000: 48-49, 234-239

[62] Gerben tijdens groepsgesprek met Vicente, Eber, Gerben, Wilber en Olga, 27 februari 2008, grasveld op universiteitsterrein.

belang want dat onderscheidt hen van anderen op de universiteit. Gevraagd naar de momenten waarop inheemse identiteit op de voorgrond treedt geven de studenten aan dat dit vooral gebeurt bij confrontatie met de niet-inheemse 'ander'. Het zijn momenten waarop de studenten het gevoel hebben de groep te moeten representeren en verdedigen. Jermani's verhaal illustreert dit.

Jermani studeert Communicatie en soms wordt in de colleges gesproken over interculturaliteit, dan valt het woord *indígena* wel eens. Wanneer dit onderwerp aan bod komt wordt er vaak gelachen of er worden denigrerende opmerkingen gemaakt over de inheemse bevolking door niet-inheemse studenten, volgens Jermani. Hij voelt zich daardoor vaak aangevallen. Hij staat bij zijn medestudenten bekend als de voorzitter van de studentenraad van Hatun Ñan en dus als inheemse student. 'Er zijn een hoop vooroordelen, deze zijn nog overgebleven van de kolonisatie. In die tijd waren de privileges voor de *criollos* terwijl de *indígenas* werden behandeld als beesten. Die vooroordelen bestaan nog steeds', legt hij de reacties van niet-inheemse studenten uit. Als Jermani hiermee geconfronteerd wordt voelt hij zich inheems, daarom vindt hij dat hij in zijn klas iets duidelijk moet maken om 'zijn groep' te verdedigen. 'Ik begin mijn verhaal dan bij de kolonisatie. Ik weet niet of ze me begrijpen want vaak schelden ze me alsnog uit voor '*indígena*''.[63] Niet alleen Jermani, maar ook andere studenten geven aan dat hun inheemse identiteit op de voorgrond treedt als ze worden geconfronteerd met discriminatie. Ze hebben dan het gevoel niet alleen zichzelf maar de hele groep te moeten verdedigen. De studenten reageren op vooroordelen en stereotyperingen van anderen maar reproduceren deze tegelijkertijd door bepaalde verschillen te benadrukken en zichzelf te representeren als homogene groep. Uit deze dialoog ontstaan kant en klare stereotype modellen van inheemse cultuur, waarin traditie, authenticiteit en continuïteit een belangrijke rol spelen.

Deze modellen bepalen de uitingen van inheemse identiteit op de universiteit. Volgens Vicente is inheemse identiteit niet iets wat je altijd bij je draagt. 'Normaal gesproken op de universiteit, merk je niet eens dat ik *indígena* ben. Inheemse identiteit wordt gemanifesteerd door kleding, eten en dans. Als ik daar mee bezig ben voel ik me *indígena*'. Kleding, eten, dans, rituele praktijken en taal worden over het algemeen door de studenten samengevat onder de noemer '*costumbres*'. Dit geheel aan gebruiken is het deel van inheemse identiteit dat geschikt wordt bevonden voor folkloristische uiting en dat negatieve connotaties als

[63] Interview met Jermani, 10 maart 2008, *panaderia* in de buurt van universiteit.

ongeletterdheid en armoede buiten beschouwing laat. Het is een geïdealiseerd model dat bedoeld is om het verleden en heden van de inheemse bevolking als continuïteit te beschouwen.

Het voortdurend refereren aan de Inca's als zijnde hun voorvaderen is een manier waarop studenten een beeld van continuïteit creëren. Het verleden van de Inca-cultuur wordt geïdealiseerd. De studenten vinden dat de samenleving toen beter was. De Inca's leefden op een betere manier, met meer oog voor de natuur en de medemens. Niet alleen door nadruk te leggen op afkomst maar ook door vast te houden aan bepaalde inheemse gebruiken creëren de studenten een directe relatie met de Inca's. Cuzco wordt in dagelijks taalgebruik en propagandamateriaal vaak 'stad van de Inca's' genoemd. Door nadruk te leggen op hun band met de Inca's creëren de studenten een beeld van continuïteit en verantwoorden ze hun plek binnen de stad.

Het is voor de zoektocht naar continuïteit en authenticiteit ook heel belangrijk de inheemse *costumbres* te behouden en beschermen. Vandaar dat de studenten hierop vaak de nadruk leggen. De studenten scheppen een authentiek beeld door de aandacht te vestigen op de continuïteit van gebruiken, bijvoorbeeld met een carnavalsviering die volgens inheemse traditie wordt voortgezet. Het feit dat de muziek uit een andere regio komt en dat niemand traditionele kledij draagt wordt door de studenten in twijfel getrokken en zij beloven verbetering voor de volgende keer. De studenten zijn zich er van bewust dat ze tradities kunnen manipuleren om indien nodig een illusie van authenticiteit op te wekken bij publiek.

Jaminson heeft jarenlange ervaring als woordvoerder van zijn gemeenschap, de Yine uit de Amazone. Sinds hij vier jaar geleden naar Cuzco is gekomen is hij verhalenverteller. Aan de meest uiteenlopende toeschouwers vertelt hij verhalen en legendes uit en over zijn dorp. Uit de manier waar hij hierover vertelt blijkt dat zijn belangrijkste beweegreden is deze verhalen te bewaren en bekendheid te geven aan zijn cultuur. Hij creëert een beeld van continuïteit door de orale traditie in een andere tijd en context te doen herleven.

Jaminson laat me een verhaal horen op zijn MP3-speler dat hij heeft opgenomen voor de radio. 'Verhalen zijn heel belangrijk voor me', legt hij ondertussen uit. Het verhaal dat ik luister gaat over een leven na de dood onder de grond, waar iedereen blij is. 'De verhalen zeggen veel over onze *cosmovisión*. Wij zijn niet verdrietig als iemand doodgaat want we weten dat we diegene weer gaan zien onder de grond'. Jaminson wil de verhalen vastleggen, omdat ze anders verloren gaan. Hij is bezig de verhalen uit zijn dorp op te schrijven om later in boekvorm te kunnen uitbrengen. 'Eigenlijk zijn verhalen om te vertellen', voegt hij eraan toe, maar dat is niet voldoende want er is niemand die het stokje van hem zal overnemen. Het

belangrijkste voor Jaminson is dat de verhalen tot in de eeuwigheid bewaard blijven. Daarnaast vertelt hij de verhalen graag bij allerlei gelegenheden om bekendheid te geven aan zijn cultuur.[64]

In maart vertelt Jaminson me trots dat een medewerker van het Instituto Nacional de Cultura (INC) naar Hatun Ñan is gekomen op zoek naar hem. Deze vriend van de directeur en oud-leerling antropologie was op zoek naar een student die de cultuur van de Amazone kan vertegenwoordigen tijdens een culturele manifestatie. Natuurlijk is hij direct aan Jaminson voorgesteld. Voor ik het weet zitten Jaminson en ik samen in een taxi op weg naar het centrum. De culturele manifestatie zal vandaag plaatsvinden in het gebouw van het INC.

Daar aangekomen zien we verschillende groepen mensen in traditionele kledij en met muziekinstrumenten. Er klinkt een *huayno* en een groep gaat al dansend door de menigte naar het podium. Jaminson en ik gaan op zoek naar de antropoloog die hem heeft gevraagd om hier één van zijn verhalen te komen voordragen. Al snel komen we hem tegen. Hij heeft lang haar in een paardenstaart en draagt een lang wit gewaad met daarop zwarte vormen. Hij vertelt Jaminson dat hij de tijd heeft om zich voor te bereiden, zijn voordracht zal om half vijf plaatsvinden. We gaan nog even lunchen en Jaminson zegt lachend dat hij zich ongemakkelijk voelde bij de antropoloog omdat hij traditionele kledij droeg: ‘Het past niet bij hem, hij komt daar [de Amazone] niet vandaan’. Na de lunch gaat Jaminson naar huis om zijn kleding op te halen. We spreken af elkaar om drie uur weer bij de culturele manifestatie te ontmoeten. Ik ben benieuwd wat voor gedaanteverwisseling Jaminson straks zal ondergaan.

Natuurlijk moet ik een half uur wachten op Jaminson, die net als de meeste studenten steevast een half uur te laat is. Ondertussen praat ik met de antropoloog. Hij vertelt dat Hatun Ñan een belangrijke rol voor de studenten vervult. Dankzij Hatun Ñan heeft hij een student kunnen vinden die kan helpen de kennis over de Amazone te vergroten. Het verbaast me hoe snel Jaminson van één van de vele studenten op de universiteit tot vertegenwoordiger van het hele Amazone-gebied is uitgegroeid.

Jaminson is inmiddels ook het kantoor van de antropoloog binnen komen wandelen. Hij heeft een zakje bij zich met veren, een zelfgemaakte ketting met een grote tand, en een soortgelijk gewaad als de antropoloog, maar wel gemaakt door zijn moeder. Verf om zijn gezicht te schminken heeft hij niet bij zich. De antropoloog gaat verf halen. ‘Ik wil graag

[64] Gesprek met Jaminson, 27 februari 2008, computerzaal van Hatun Ñan.

rood, groen en zwart', zegt Jaminson nog net voordat de man vertrekt. Terwijl we wachten legt Jaminson uit dat de manieren waarop je, je gezicht schminkt verschillende betekenissen hebben. Een bepaalde vorm kan bijvoorbeeld vrede of intelligentie uitdragen. Maar Jaminson gaat iets heel anders doen. Hij wil iets simpels wat hij er straks weer makkelijk af kan wassen.

Jaminson doet het gewaad aan, steekt veren in zijn tooi en als de antropoloog terug is verft hij wat strepen op zijn wang en voorhoofd. Ik vraag hem hoe hij zich nu voelt. 'Fris!' is zijn antwoord. 'Natuurlijk', zegt de antropoloog begrijpend. Als deze even het kantoor uitgaat zegt Jaminson dat hij toch wel zenuwachtig begint te worden. 'Denk je dat er jongeren of ouderen komen?' vraagt hij. 'Voor jongeren doe ik het dynamischer'.[65]

Jaminson kan zijn presentatie dus aanpassen aan het publiek. Als hij zijn verhaal uiteindelijk voordraagt aan een groep scholieren valt mij op dat hij eigenlijk een inheemse entertainer is geworden. Hij is in deze context een vertegenwoordiger van de Amazone, terwijl hij in een heel andere context, bijvoorbeeld in een college op de universiteit zijn afkomst op de achtergrond plaatst. Hier, terwijl hij een legende van de Yine voordraagt met veren in zijn tooi, zijn beschilderde gezicht en het lange gewaad met zwarte en rode strepen, vervult hij het verlangen van het publiek dat op zoek is naar een beeld dat zij al kennen.

Mij verbaast het. Ik ken Jaminson als een modieus geklede jongen, die praat over de laatste hits en de nieuwste MP3-spelers. In gesprekken met mij over zijn afkomst die ik over het algemeen aanzwengel, spreekt hij meestal afstandelijk over zijn gemeenschap. Hij heeft zich aangepast aan de urbane cultuur. Nu zie ik voor mijn ogen gebeuren dat dit goed samen kan gaan met inheemse identiteit, hoewel het de folkloristische versie van inheemse identiteit betreft. De presentatie van Jaminson komt op mij uiterst geloofwaardig over. Dit wat hij nu verbeeldt is deel van hem. Hij heeft zich het stereotype beeld toegeëigend. Hij vindt het onjuist dat de antropoloog en Amazone-kenner traditionele kledij draagt uit de Peruaanse *Selva*. Hij komt daar niet vandaan en zou dat dus niet moeten dragen. Jaminson mag de traditie echter wel naar eigen hand zetten. Het verhaal aanpassen aan het publiek, schmink op een makkelijk afwasbare manier op zijn gezicht smeren zonder zich bezig te houden met de symboliek die daar volgens de traditie bij hoort: 'Ik mag dat, want ik ben Yine'.

Als zijn schmink weer is afgewassen en de spijkerbroek en capuchontrui komen weer tevoorschijn nodigt Jaminson mij uit om kip met friet te gaan eten. Ineens is hij weer de

---

[65] Jaminson geeft presentatie tijdens culturele manifestatie INC, 11 maart 2008, centrum van Cuzco.

Jaminson die ik op de universiteit en bij Hatun Ñan heb leren kennen. Hij heeft het over 'die nieuwe tent waar je zo lekker kunt dansen'. Hij heeft schijnbaar helemaal geen moeite met omschakelen en reflecteert terloops op de presentatie: 'Hoe vond jij dat de jongeren reageerden?' Ik vraag hem of ik nu voor het eerst een Yine heb gezien. 'Ik bén een Yine', zegt hij, '*no soy yo sin mi gente, sin los Yine*', [66] waarmee hij wil zeggen dat ik altijd een Yine zie, als ik hem zie. Dat is echter maar deels waar, want ik zie nog veel meer, en dat weet hijzelf ook.

De ruimte die zijn inheemse identiteit krijgt tijdens de folkloristisch getinte presentaties en de erkenning voor hem als spreekbuis van die cultuur maken van Jaminson op dat moment een Yine. Als verhalenverteller en vertegenwoordiger van de Yine verschijnt de inheemse identiteit op de voorgrond. Het is een constructie, ontstaan in dialoog met het publiek, maar dat maakt het niet minder echt. Het is deel van hem en hij hecht er tijdens deze vorm van interactie meer belang aan dan in andere situaties, bijvoorbeeld tijdens een college op de universiteit. Hoewel het een stereotype beeld is dat hij laat zien, is het een manier om zichzelf te laten zien. Niet alleen zijn status als student maar ook zijn inheems-zijn wordt hiermee erkend.

Met het bovenstaande wil ik laten zien dat inheemse *mestizos* een bepaalde ruimte en een geïdealiseerd model hebben gecreëerd voor inheemse cultuur. Daarmee hebben zij een manier gevonden om inheemse identiteit met hun *mestizo*-zijn te combineren. Inheemse identiteit komt in het geval van de studenten vooral tot uiting in de context van folklorisatie. Dat is niet alleen het geval bij de studenten van mijn onderzoek, ook Marisol de la Cadena (2000) en Zoila Mendoza (2000) constateren dat hun informanten in de Peruaanse Andes inheemse identiteit vernauwd hebben tot het kader van folklore en presentatie. Charles Hale (2004) gebruikt in deze de term '*indio permitido*', ofwel 'toegestane Indiaan'. Hij beweert dat de sociaal-politieke omgeving van Indianen bepaalt dat inheems-zijn alleen wordt toegestaan binnen de context van folklore. Op straat of op de universiteit wordt inheems-zijn normaal gesproken niet toegestaan. Volgens Charles Hale heeft de *indio permitido* geleerd om zowel authentiek te zijn als passend binnen de dominante 'moderne' cultuur. Deze *indio permitido* wordt geaccepteerd omdat hij niet arm en plattelands en dus achterlijk is. De toegestane Indiaan krijgt erkenning voor zijn inheems-zijn omdat het op een stereotype en

[66] Vrije vertaling: Ik besta niet zonder mijn mensen, zonder de Yine. Gesprek met Jaminson, 11 maart 2008, kiprestaurant, Cuzco.

misschien ook wel vrolijke manier wordt gepresenteerd. Zonder enige vorm van protest of strijd tegen hun positie.

In het volgende hoofdstuk wordt de invloed van het project Hatun Ñan op identiteitsconstructie van de studenten geanalyseerd. Ik zal in hoofdstuk vier ook de term van Charles Hale gebruiken om te laten zien op welke manier het project essentialistische modellen van inheems-zijn creëert en oplegt aan de studenten.

4.

Tegenstrijdige strategieën: aanpassen en onderscheiden

'Hatun Ñan tiene que tener mucho cuidado con esta discriminación positiva , pues no se trata de hacer una isla de estudiantes indígenas en la universidad, de lo que se trata es vivir bien interculturalmente, de respeto y tolerancia'.

Vicente, Cuzco[67]

Begin april bezoek ik samen met Vicente een conferentie in Cuzco over identiteit en rechten van de inheemse bevolking in Peru. Na afloop van de conferentie lopen we samen door de pittoreske straatjes van het centrum van Cuzco. We komen langs een cafétje met de naam 'Café Zero'. Vicente blijft stilstaan en zegt dat in dit café de intellectuelen van Cuzco samenkomen. Er staan zes kleine vierkante tafels en achterin zitten vier mannen in pak druk te praten. 'Zullen we hier naar binnen gaan?' vraag ik Vicente. Hij moet lachen, maar duwt gelijk de klapdeuren van het café open. Hij wil zich best met de intellectuelen van de stad vereenzelvigen.

Als we koffie en appeltaart besteld hebben vraag ik Vicente wat hij van de conferentie vond. Verschillende sprekers hebben de complexiteit van inheemse identiteit benadrukt en betoogden dat er een gevaar schuilt in projecten voor indígenas. Vicente vindt dat dit gevaar ook bij Hatun Ñan aanwezig is: 'De positieve discriminatie van Hatun Ñan creëert een eiland van inheemse studenten binnen de universiteit'. Volgens Vicente scheidt Hatun Ñan inheemse studenten van hun niet-inheemse medestudenten en willen inheemse studenten juist niet als indígenas gezien worden. 'Een *indígena* is in de ogen van veel mensen een *bruto* en door ons als *indígenas* te representeren worden we constant met discriminatie geconfronteerd. Regelmatig hoor ik het commentaar: Hatun Ñan is voor *los cholitos*'.[68] Vicente pleit voor een intercultureel project waarin inheemse en niet-inheemse studenten

---

[67] Vicente zegt: Er moet heel voorzichtig worden omgesprongen met positieve discriminatie. Het gaat er niet om een eiland van inheemse studenten op de universiteit te creëren, het gaat om multiculturaliteit, wederzijds respect en tolerantie. Tijdens gesprek, 4 april 2008, Café Zero, Cuzco.

[68] *Cholo* of *Cholito* (verkleinwoord) wordt in Peru vaak wordt gebruikt in plaats van *mestizo* en dus een term is die iemand van gemengde afkomst duidt. Vaak wordt *cholo* binnen de huidige Peruaanse context gebruikt om te verenigen en aan te geven dat iedereen *mestizo* is: We zijn allemaal *cholos*. De term kan ook een neerbuigend karakter krijgen als *cholo* wordt gebruikt voor mensen met een duidelijke Indiaanse achtergrond hebben door mensen die, die achtergrond ogenschijnlijk niet hebben, zoals in dit geval.

worden samengebracht en gewerkt wordt aan wederzijds begrip. Met deze aanbeveling voor het project eindigt zijn betoog. Na de vier 'intellectuelen' in pak verlaten ook wij het café.[69]

De strekking van Vicente's woorden, in navolging van de sprekers op de conferentie, is dat Hatun Ñan inheemse studenten scheidt van hun niet-inheemse medestudenten omdat dat het project alleen toegang verleent aan *indígenas*. In dit hoofdstuk bespreek ik de manier waarop dit in zijn werk gaat en de conflicten die hieruit voortvloeien. In de eerste paragraaf zal ik twee verschillende manieren bespreken waarop binnen het project met identiteitsconstructie wordt omgegaan. Vervolgens beschrijf ik in paragraaf twee de manier waarop Hatun Ñan de identiteitspolitiek van de studenten beïnvloedt. In paragraaf drie wordt het conflict tussen de doelstelling en visie van de studenten én de manier waarop Hatun Ñan met inheemse identiteit omgaat besproken.

4.1 Twee opvattingen van identiteit

In het vorige hoofdstuk heb ik betoogd dat studenten zelf keuzes maken omtrent het belang van hun inheemse identiteit in een bepaalde context. Volgens de benadering van Amartya Sen (2006) zijn keuzemogelijkheid en contextafhankelijkheid onlosmakelijk met identiteit verbonden. Identiteiten zijn, in de woorden van Sen, meervoudig én dynamisch. Tegenover dit idee zet Sen de '*solitarist approach*'. Vanuit dit perspectief worden mensen gezien als leden van één enkele groep. De veronderstelling dat mensen tot één categorie behoren is volgens Sen een belemmering in de dialoog tussen mensen en kan daardoor verstrekkende gevolgen hebben voor de gang van zaken binnen de multiculturele samenleving.

Uit het voorgaande blijkt dat studenten behoren tot meervoudige en diverse categorieën én ruimte hebben om zelf prioriteiten te stellen, precies zoals Sen stelt. Tóch praten de studenten soms over identiteit alsof het een vaststaand en eenduidig gegeven is. Gerd Baumann (1999) maakt onderscheid tussen de essentialistische en het constructivistische opvatting van identiteit. Het essentialistische discours komt overeen met wat Sen de *solitarist approach* noemt. Identiteiten worden dan beschouwd als eenduidige en vaststaande gegevens. De constructivistische visie, daarentegen wordt door de studenten gebruikt in hun handelen; zij erkennen daarmee dat identiteiten meervoudig en dynamisch zijn. Volgens Baumann is het

[69] Conferentie UNRISD, Instituto de Investigación de las Naciones Unidas para el Desarollo Social, 4 april 2008, hotel Bartolomé de las Casas, Cuzco. Gesprek met Vicente, 4 april 2008, Café Zero, Cuzco.

voor de bestudering van identiteit nodig om naar beide perspectieven te kijken en naar de momenten waarop ze worden ingezet: Waarom vormen mensen op het ene moment dynamische identiteiten terwijl zij op het andere moment eenduidige identiteiten reïficeren?

In deze paragraaf geef ik antwoord op deze vraag. In het vorige hoofdstuk was de manier waarop studenten omgaan met identiteit het onderwerp. In dit hoofdstuk ga ik in op de manier waarop Hatun Ñan als project omgaat met identiteit. Ik beschrijf de twee verschillende perspectieven op identiteit van Hatun Ñan in eerste instantie als onderdeel van de sociale werkelijkheid. Ik bespreek de manier waarop de essentialistische en constructivistische opvattingen van identiteit door Hatun Ñan worden ingezet en op welke momenten dat gebeurt. In paragraaf twee en drie zal ik ingaan op de belemmeringen die vooral het essentialistische perspectief kan vormen voor dialoog en democratische insluiting.

4.1.1 Essentialistisch discours

Binnen het essentialistische discours van Hatun Ñan worden de studenten vooral gezien als leden van één groep met een eenduidige en onveranderlijke inheemse identiteit. Hatun Ñan als project reïficeert inheemse identiteit op twee manieren. Ten eerste door alleen inheemse studenten toegang te verlenen tot het project. Om te bepalen wie inheems is zijn vijf selectiecriteria geformuleerd, namelijk: afkomstig uit een agrarische gemeenschap; vader werkt in de agrarische sector; het beheersen van een inheemse taal; het bezitten van een inheemse achternaam én de hele schoolloopbaan is buiten de stad voltooid. Door middel van deze selectiecriteria maakt men de groep studenten tot een categorie en onderscheidt men ze van hun niet-inheemse medestudenten. Er worden twee groepen gecreëerd: zij die er, volgens de selectiecriteria, bijhoren en zij die er niet bijhoren. Voldoet een student niet aan één van de bovengenoemde criteria dan is hij of zij geen *indígena*. De selectiecriteria bepalen wat inheemse identiteit is en fixeren haar betekenis.

Ten tweede reïficeert Hatun Ñan inheemse identiteit door nadruk te leggen op het feit dat studenten trots horen te zijn op hun identiteit. Terwijl de eerstgenoemde manier een inhoudelijke bepaling vormt van inheemse identiteit gaat het hier om een beoordeling hiervan. Hieronder zal ik uitgebreid ingaan op deze normatieve identiteitsconstructie.

Bij mijn eerste ontmoeting met de directeur van het project, Marco Villasante, uit hij zijn twijfels bij het onderwerp van mijn onderzoek. ‘Inheemse identiteit is voor Hatun Ñan een gepasseerd station’, zegt hij streng. Hij vervolgt tevreden met de mededeling dat Hatun Ñan al heeft bereikt dat studenten hun inheemse identiteit niet meer verbergen. Ik vraag hem waar dit uit blijkt en hoe Hatun Ñan dit bereikt heeft. Marco Villasante legt me ongeduldig uit dat

de studenten zijn gestimuleerd tot culturele en folkloristische expressie. Daarnaast hebben ze cursussen kunnen volgen die gericht waren op het vergroten van hun zelfvertrouwen. Alvorens hij een studente binnenroept die buiten zijn kantoor staat te wachten, zegt hij me nog snel dat niet iedereen even trots is op zijn of haar identiteit. 'Het zou interessant zijn als je zou kunnen onderzoeken wie zijn inheemse identiteit het meest uitdraagt?' geeft hij me nog mee als tip. 'Hoe kan ik dit onderzoeken?'durf ik nog snel te vragen terwijl hij me naar de deur begeleidt. 'Gewoon' zegt hij, waarmee hij aangeeft dat deze vraag niet gesteld had hoeven worden, het antwoord is zo vanzelfsprekend, 'je kunt bekijken wie het meest traditioneel is. Dan denk ik aan traditionele kledij, eetgewoonten, dans en rituelen, dat soort dingen'.[70]

Achteraf maakt dit korte gesprek veel duidelijk over de manier waarop de directeur naar inheemse identiteit kijkt. Ten eerste ziet hij inheemse identiteit als een bezit dat je kunt verbergen of uitdragen. Verbergen duidt op een gebrek aan zelfvertrouwen, uitdragen wijst op een gevoel van trots. Ten tweede wordt inheemse identiteit, volgens de directeur, vanzelfsprekend op een traditionele manier gerepresenteerd door folkloristische en culturele expressie.

De opvatting dat gebrek aan zelfvertrouwen leidt tot het verbergen van inheemse identiteit vormt de basis van de persoonlijke begeleiding en een aantal cursussen van Hatun Ñan. Hoewel het zelfvertrouwen volgens de directeur al zodanig is gegroeid dat steeds minder studenten de neiging hebben hun inheemse identiteit te verbergen wordt hier nog steeds veel aandacht aan besteed. In de periode van begin juni tot midden juli wordt er een cursus *liderazgo* gegeven door Carol, een psychologiestudente die bij Hatun Ñan stage loopt.

Leiderschapscursussen zijn niet alleen bij Hatun Ñan maar ook bij veel andere inheemse instanties en organisaties in Cuzco aan de orde van de dag. Olga, die bij Hatun Ñan aan alle leiderschapscursussen heeft deelgenomen en ook buiten het project wel eens een vergelijkbare cursus heeft gevolgd legt mij uit dat het er niet om gaat dat alle inheemse studenten leiders moeten worden. Zij vertelt dat inheemse studenten vaak zijn opgegroeid met een minderwaardigheidscomplex. De veronderstelling van Hatun Ñan is dat de meeste studenten naar Cuzco zijn gekomen met een gebrek aan zelfvertrouwen. De studenten beamen dat regelmatig en voegen hieraan toe dat dit minderwaardigheidscomplex is ontstaan door de gangbare vooroordelen over inheems-zijn waarmee zij zijn opgegroeid en waarmee

[70] Gesprek met Marco Villansante, 25 februari 2008, kantoor Hatun Ñan, Cuzco.

ze ook in de stad worden geconfronteerd. Daardoor bestaat de neiging afkomst op de universiteit te verbergen.

Studenten vinden dat zij de leiderschapscursussen goed kunnen gebruiken om zich sterker te voelen. Dit is precies de doelstelling van de cursus van Hatun Ñan. Er wordt tijdens de cursus nauwelijks gesproken over inheemse identiteit, maar door te werken aan zelfvertrouwen en assertiviteit durven studenten hun inheemse identiteit meer te uiten.

Uit bovenstaande blijkt dat de directeur en medewerkers van Hatun Ñan vinden dat studenten trots horen te zijn op hun inheemse identiteit en dit moeten uiten. Zonodig wordt er gewerkt aan het zelfvertrouwen. Het project heeft het doel om culturele eigenheid van de studenten te behouden. Dit doel is voor een groot deel behaald want steeds minder studenten hebben volgens de directeur de neiging hun inheemse identiteit te verbergen. Maar, niet alle studenten delen deze trots op hun inheemse afkomst en zij voldoen daardoor niet aan het ideaal van Hatun Ñan. Dit duidt op een spanningsveld binnen Hatun Ñan tussen de medewerkers en studenten én tussen studenten onderling.

Een vergelijking tussen twee studenten door Marco Villasante geeft aan wanneer een student voldoet aan het ideaal van Hatun Ñan en wat dit ideaal inhoudt. Onderwerp van zijn vergelijking zijn Juan en Jermani, twee actieve studenten van Hatun Ñan. Volgens de directeur is Juan ‘de meest pure student van Hatun Ñan’. Puur moet in deze context worden opgevat als ‘authentiek inheems’. Juan heeft er nooit problemen mee om in traditionele kledij naar ceremonies van Hatun Ñan te komen. Hij kan heel goed volksdansen, spreekt perfect Quechua én draagt graag gedichten voor in die taal.

Jermani is voorzitter van de studentenraad en volgens Marco Villasante ‘een échte *mestizo*’. In de woorden van de directeur krijgt dit een wat negatieve bijklank. Jermani identificeert zich, volgens de directeur, helemaal niet met het inheems-zijn en dat blijkt uit het feit dat hij nooit Quechua wil spreken, geen traditionele kledij bezit en veel niet-inheemse vrienden heeft op de universiteit. Jermani is als voorzitter van de studentenraad een belangrijke brug tussen het bestuur en de studenten en het eerste contact voor de directeur. Het bestuur van Hatun Ñan heeft echter regelmatig studenten nodig die bij officiële gelegenheden een *indígena* kunnen representeren. ‘Hiervoor kunnen we altijd bij Juan terecht’, zegt de directeur tevreden. ‘We vragen Juan dan om in traditionele kledij te komen, een gedicht voor te dragen in Quechua óf een inheemse dans op te voeren’.[71]

[71] Interview met Marco Villasante, 7 april 2008, kantoor Hatun Ñan, Cuzco.

Op de laatste lesdag van de cursus van Fulbright[72] wordt een officiële sluitingsceremonie aangekondigd door de secretaresse van Hatun Ñan. Terwijl we koffiedrinken tijdens de pauze vraagt de secretaresse aan een aantal studenten of ze in traditionele kledij willen komen, het antwoord kent ze echter al. 'Ik hoef het niet eens aan iedereen te vragen, want ik weet precies wie dit wel of niet willen doen, sommige studenten hebben niet eens traditionele kleding'. Met een grote trotse glimlach vervolgt ze: 'Juanito bijvoorbeeld is een goede jongen, het is één van de weinige studenten die zich écht identificeert'.

Niet veel later roept Jermani alle studenten bij elkaar om het samen te hebben over een cadeau voor de professoren van de afgelopen weken. Guido en Jermani hebben al bedacht om een certificaat te laten maken waarop de namen van alle deelnemende studenten gedrukt zijn. Ze leggen dit idee aan de groep voor. Juan stelt voor iets te geven dat typisch *andina* is. Ze besluiten tot een wandkleedje of een klein schilderij waarop alsnog alle namen geschreven kunnen worden. Tot slot vraagt Jermani de studenten netjes gekleed te komen en indien mogelijk in traditionele kledij. 'Ja, aan mij hadden ze het al gevraagd', reageert Juan snel, '*yo sí soy orgulloso de mi identidad*'.[73]

Tijdens de voorbereiding van de ceremonie blijkt dat de secretaresse een waardeoordeel toekent aan het wel of niet dragen van traditionele kledij. Zij bestempelt Juan als een 'goede jongen' omdat hij altijd bereid is dit te doen. Hij identificeert zich met zijn inheems-zijn en onderscheidt zich hiermee van andere studenten die geen traditionele kleding hebben en dus niet trots zouden zijn op hun identiteit. Inheemse identiteit is daarmee verworden tot folklore.

De volgende dag vindt de sluitingsceremonie plaats in het *Museo Inca*. Juan, Lucia en Yulisa hebben hun traditionele kleding meegenomen in een plastic zakje. De secretaresse gebiedt ze zich snel te gaan omkleden voordat de professoren en een speciale afgevaardigde van Fulbright arriveren. Ze heeft Samuel en Juan gevraagd een *huayno* ten gehore te brengen met panfluit en gitaar. Juan, Lucia en Yulisa zullen in hun traditionele kledij de cadeaus aan de afgevaardigde van Fulbright aanbieden, zij zijn tevens de enigen die tijdens de officiële ceremonie het behaalde diploma in ontvangst zullen nemen. Hun aanwezigheid in traditionele kledij wordt duidelijk zeer op prijs gesteld door de medewerkers van Hatun Ñan. Ze krijgen een geprivilegieerde positie omdat ze voldoen aan het folkloristische beeld van *indígenas*. Dit

---

[72] Fulbright is een organisatie voor onderwijsuitwisseling vanuit de Verenigde Staten, zij verzorgden een tweewekelijkse cursus aan vijfentwintig studenten van Hatun Ñan van 17 tot 28 maart. Zie voor meer informatie over de organisatie: www.fulbrightperu.info.

[73] Vrije vertaling: Ik ben wél trots op mijn identiteit. Juan tijdens diploma uitreiking cursus Fulbright, 28 maart 2008, Museo Inca, Cuzco.

beeld wil het bestuur van Hatun Ñan aan de Amerikaanse afgevaardigden van Fulbright presenteren.

Yulisa overhandigt cadeau aan afgevaardigde van Fulbright tijdens de diplomauitreiking.

Een officiële gelegenheid als deze sluitingsceremonie met buitenlandse gasten is voor Hatun Ñan een uitgelezen gelegenheid om inheemse identiteit uit te dragen. Tijdens de borrel na de ceremonie worden de profesoren van Fulbright door Juan en Lucia uitgenodigd om te dansen, terwijl Samuel de muziek verzorgt op zijn panfluit. Steeds meer studenten komen om de dansende paren heen staan en zingen *huaynos*. 'Dit is wie wij écht zijn', zegt Olga tevreden. Het werk van de medewerkers van Hatun Ñan heeft een ruimte gecreëerd waarin studenten hun inheemse identiteit kunnen uitdragen. Het is de secretaresse die de studenten heeft gevraagd om traditionele kleding aan te trekken, zij heeft ervoor gezorgd dat studenten traditionele muziek ten gehore zouden brengen en zij is het ook die Juan en Lucia maant tot een dans met de professoren. Het is voor Hatun Ñan belangrijk dat dit gebeurt omdat de aanwezige buitenstaanders hun beeld van inheemse studenten graag bevestigd willen zien. Tevens is culturele expressie van inheemse identiteit een manier om een gevoel van eenheid te creëren. De studenten representeren zichzelf als groep en worden als zodanig erkend. De nadruk op het inheems-zijn construeert een beeld van gemeenschappelijkheid én van verschil met anderen.

Hoewel het begrip '*staged authenticity*' met name in studies over toerisme wordt toegepast

is deze naar mijn mening ook in deze context relevant. De term werd geïntroduceerd door Dean MacCannell (1973) in zijn studie over etnisch toerisme. In de visie van MacCannell leidt de zoektocht van toeristen naar specifieke aspecten van lokale cultuur tot culturele expressievormen die met het oog op toerisme worden gevormd, veranderd én ontdaan van zijn oorspronkelijke culturele betekenis. MacCannell beschrijft dit proces als een bedreiging voor culturele tradities, volgens hem is isolatie de enige manier om culturele tradities te behouden. In meer recente studies gaat men uit van het perspectief waarin tradities juist ontstaan vanuit de erkenning dat er andere culturen bestaan en het resultaat zijn van onderling contact (Abram, Macleod and Waldren 1997; Chambers 1997; Chhabra, Healy and Sills 2003; Smith 1989). *Staged authenticity* is een manier om culturele traditie en identiteit te vormen. Het bestuur van Hatun Ñan creëert een podium voor de representatie van inheemse identiteit. Hierdoor kunnen de studenten zich binnen de universiteit als groep naar buiten toe presenteren. Dit is nodig om gezamenlijk de strijd te kunnen voeren voor hun plek op de universiteit. Tevens vormt de nadruk op het inheems-zijn een verantwoording voor een project speciaal voor deze groep. Het is alsof Hatun Ñan hiermee wil en moet zeggen: Een project voor inheemse studenten is nodig, want kijk maar, zij zijn daadwerkelijk anders.

Het essentialistische discours wordt gebruikt om de groep studenten te categoriseren en te onderscheiden van anderen op de universiteit. Het insluiten van inheemse studenten binnen het project en het uitsluiten van niet-inheemse studenten met behulp van een aantal selectiecriteria is één manier van onderscheiden. Een andere manier is het representeren van inheemse identiteit op een ‘authentieke’ manier. Op deze manier wordt één aspect van inheemse identiteit als onveranderlijk gegeven neergezet en krijgen de studenten erkenning voor dit stereotype beeld. Tegelijkertijd wordt gebruik gemaakt van het dynamische karakter van identiteit om dit beeld te creëren. Ik bespreek het essentialistische discours hier apart van het constructivistische discours maar in werkelijkheid zijn beiden verweven. Immers, intervenieert men actief om een beeld te creëren van eenheid en homogeniteit. Inheemse identiteit wordt op een bepaalde manier in een bepaalde context gepresenteerd, hetgeen aangeeft dat men zich bewust is van de mogelijkheid om inheemse identiteit te manipuleren. Hieronder ga ik dieper in op het constructivistische perspectief.

4.1.2 Constructivistisch discours

Hatun Ñan gebruikt het essentialistische discours om een gevoel van eenheid te creëren en zichzelf als groep te representeren op de universiteit. Tegelijkertijd maakt het project gebruik

van het feit dat identiteiten veranderbaar zijn. In de cursussen en de persoonlijke begeleiding die door Hatun Ñan worden aangeboden ligt vaak de nadruk op aanpassen aan de stad en het zonodig herwaarderen van inheemse waarden. Carol is één van de medewerkers die zich hiermee bezig houdt. Zij is psychologiestudente en als stagiaire direct betrokken bij de studenten. Ze doet onderzoek bij Hatun Ñan, verleent psychologische begeleiding en is verantwoordelijk voor de leiderschapscursus. De doelstelling van de cursus is het vergroten van de weerbaarheid van de studenten. Daartoe is in de cursus veel aandacht voor zelfvertrouwen en assertiviteit. Daarnaast is het volgens Carol van belang dat bepaalde inheemse waarden vervangen worden door die van de stad, ook hieraan besteedt zij aandacht in haar cursus.

In één van de laatste lessen worden culturele waarden behandeld en de manier waarop we deze kunnen herwaarderen. Ik krijg net als de studenten een stencil met daarop een vijftigtal mogelijke waarden. Allemaal kruisen we aan welke waarden we zelf belangrijk vinden. Ondertussen worden we door Carol gemaand kritisch naar onze eigen waarden te kijken. De discussie die volgt na de opdracht van Carol laat een heel ander geluid horen dan de veelgebezigde kreet: '*Tenemos que valorar lo nuestro*'. '*Valorar lo nuestro'* betekent binnen Hatun Ñan 'waarde hechten' aan inheemse cultuur. '*Tenemos que'* voegt daar een soort verplichting aan toe, 'we moeten' waarde hechten aan onze inheemse waarden en normen. Dit is een essentialistisch perspectief op inheemse identiteit, terwijl de opdracht juist laat zien dat identiteit dynamisch is. Iedere student heeft op andere plekken kruisjes gezet. Dit geeft aan dat er sprake is van diversiteit binnen de groep. Dat roept de vraag op: Bestaat *lo nuestro*[74] eigenlijk wel?

Carol zegt tegen de studenten: 'Jullie zijn niet van gisteren, maar leven in het hier en nu: iedere tijd en plaats brengt zijn eigen culturele waarden mee'. Feliciano zegt dat hij sommige waarden van de moderne stadscultuur niet deelt omdat zijn opvoeding hem iets anders heeft bijgebracht. Maar hij heeft gemerkt dat hij keuzes kan maken omtrent zijn eigen prioriteiten. Hij heeft oude waarden laten vallen en daar zijn nieuwe voor in de plaats gekomen. 'We moeten veranderen, we zijn niet statisch', voegt hij hieraan toe. Carol geeft de studenten mee dat alle culturele waarden die zij door hun inheemse afkomst hebben meegekregen op hun huidige waarde moeten worden bekeken: 'Als je er iets aan hebt in het hier en nu, bij de manier waarop je nu leeft, dan houd je ze, zoniet dan laat je ze gaan'. '*Lo nuestro'* is

[74] Vrije vertaling: hét onze, of: dat wat van ons is.

blijkbaar een constructie die strategisch gezien past binnen het essentialistische discours, maar geen stand houdt in concrete omstandigheden.[75]

Het is van belang de observatie te maken dat Carol de studenten stimuleert om zelf keuzes te maken naar gelang context. Zij vindt dit nodig voor de aanpassing aan de stad. Medewerkers van Hatun Ñan creëren ruimte voor een dynamische opvatting van identiteit. Wanneer begeleiders van de studenten hun beweegredenen en manier van werken uit de doeken doen leggen ze vaak enerzijds de nadruk op de noodzaak studenten te behoeden voor het volledig opgaan in de dominante cultuur van de stad. Daartoe moeten studenten worden gewezen op hun inheemse identiteit en worden ze gestimuleerd deze te waarderen. Anderzijds wordt de noodzaak om zich wél aan te passen aan de stad benadrukt, daartoe behoren de studenten bepaalde inheemse waarden te vervangen door urbane cultuur.

Vilma, één van de persoonlijk begeleiders en een psychologe van Hatun Ñan, noemt dit proces 'het herwaarderen van inheemse identiteit'. Het betekent dat de studenten 'trots behoren te zijn op de goede delen van inheemse identiteit en de slechte delen moeten laten varen'. De *costumbres*, zoals taal, eten, kleding en ritueel, behoren tot het deel wat behouden moet worden. Echter, 'deze waarden hebben hun momenten', vindt Vilma. Hiermee geeft ze aan dat het trots-zijn in haar visie toebehoort aan bepaalde omstandigheden. Eén van de aspecten van inheemse identiteit die vervangen zouden moeten worden is volgens Vilma de neiging van inheemse studenten om verlegen te zijn. Deze eigenschap belemmert volgens de medewerkers van Hatun Ñan de slagingskansen van inheemse studenten in de stad. Begeleiders als Vilma en Carol hebben de taak op zich genomen om hen een aantal manieren aan te leren die zij nodig hebben als zij goed willen functioneren in de stad. 'We leren hun ónze culturele waarden, zoals stiptheid, zij hebben namelijk een heel ander concept van tijd'.[76]

Net als in de beschrijving van het essentialistische perspectief is het hier niet mogelijk de essentialistische en constructivistische kijk op identiteit van elkaar te scheiden. In de praktijk is ook het constructivistische discours verweven met de essentialistische manier van omgaan met identiteit. Medewerkers erkennen het dynamische karakter van identiteit door ervan uit te gaan dat studenten kunnen veranderen en hun inheemse identiteit kunnen herwaarderen, terwijl inheemse identiteit tegelijkertijd wordt gereïficeerd om aan te geven waar studenten

[75] Bijeenkomst leiderschapscursus, 4 juni 2008, klaslokaal, Cuzco.
[76] Interview met Vilma Pacheco, 17 juni 2008, computerzaal Hatun Ñan, Cuzco.

zich aan moeten aanpassen. De studenten zouden door hun inheems-zijn bepaalde capaciteiten missen voor het stadsleven.

Na de beschrijving van het dubbele perspectief op inheemse identiteit binnen Hatun Ñan is het mogelijk te concluderen dat er sprake is van een tegenstrijdige strategie. Trots en kritische reflectie staan in een gespannen verhouding. Er worden door Hatun Ñan bepaalde aspecten van inheemse identiteit uitgelicht die geschikt zijn voor representatie op bepaalde momenten. Tegelijkertijd vindt men dat studenten zich moeten aanpassen aan de stadscultuur en worden zij hierbij geholpen door begeleiders van Hatun Ñan. Steeds wordt duidelijk dat het essentialistische en constructivistische discours voortdurend door elkaar heen lopen en ze onmogelijk van elkaar gescheiden kunnen worden. Hatun Ñan laveert tussen fixeren en verschil maken aan de ene kant en aanpassen en invoegen aan de andere kant. Hieronder zal ik verder ingaan op de belemmering van identiteitsfixatie door Hatun Ñan voor de insluiting van de studenten op de universiteit.

4.2 Risico van identiteitsfixatie: Inheemse *mestizo* als *indio permitido*

Filosofe Seyla Benhabib (2002) schrijft in haar boek *The claims of culture: Equality and Diversity in a Global Era* over de groeiende strijd voor herverdeling en erkenning in naam van identiteit. Identiteitspolitiek is een gevolg van de 'mondiale integratie en sociaal-culturele desintegratie' die kenmerkend zijn voor de huidige samenleving (Benhabib 2002: viii). Benhabib waarschuwt voor de reïficatie van cultuur en identiteit. Deze neiging van identiteitspolitiek leidt tot aanbevelingen en initiatieven die bestaande groepsidentiteiten bevriezen. Binnen de identiteitspolitiek wordt vaak gestreden voor de bescherming van culturele eigenheid. Het essentialistische discours dat daartoe wordt ingezet gaat ervan uit dat iedere groep zijn eigen cultuur bezit en dat de grenzen van die groep én tussen groepen zonder problemen gespecificeerd kunnen worden.

De risico's van deze vorm van identiteitsstrijd zijn volgens Benhabib onder andere dat cultuur als het bezit van een groep wordt beschouwd; culturen worden gereïficeerd als gescheiden entiteiten, waartoe een zware nadruk wordt gelegd op grenzen en verschillen met andere groepen én op de interne homogeniteit binnen een groep. Benhabib benadrukt echter dat culturen worden gevormd door complexe dialogen binnen en tussen groepen. Zij pleit voor bewegingen die strijden voor democratische insluiting en niet voor culturele afsluiting. 'We zouden culturen', volgens Benhabib, 'moeten zien als constante creaties en recreaties van onderhandeling over grenzen tussen 'wij' en 'de anderen'' (Benhabib 2002: 8).

Hoewel Benhabib in haar uiteenzetting voornamelijk algemene voorbeelden aanhaalt, wil ik Hatun Ñan toch vanuit dit perspectief beschouwen. Ik ben in de veronderstelling dat de genoemde karakteristieken van identiteitspolitiek ook voor Hatun Ñan gelden. Hatun Ñan als project strijdt in naam van identiteit voor herverdeling en erkenning op de universiteit. Het project gebruikt daartoe inderdaad een essentialistisch discours. Dit brengt met zich mee dat vaak nadruk wordt gelegd op verschil en interne homogeniteit. Daaraan moet echter worden toegevoegd dat de essentialistische theorie van cultuur en identiteit binnen Hatun Ñan samengaat met de erkenning van een dynamisch en daarmee constructivistische opvatting van identiteit. Volgens Gerd Baumann (1999) is het mogelijk het essentialistische discours te combineren met constructivistische handeling en gebeurt dit in de praktijk vaak op strategische wijze. Benhabib doet het voorkomen alsof er een duidelijke scheiding bestaat tussen deze twee benaderingen. Deze voorstelling van zaken is niet toereikend voor de beschrijving van Hatun Ñan. Dit betekent niet dat de valkuilen die Benhabib noemt niet voor Hatun Ñan gelden. Het project bevriest inheemse identiteit door cultuur als bezit te reïficeren. Er wordt een beeld van interne homogeniteit gecreëerd. In de woorden van Vicente wordt er 'een eiland van inheemse studenten op de universiteit' gecreëerd.[77]

Het bestuur en de medewerkers van Hatun Ñan zijn verantwoordelijk voor het beleid van het project. Dit houdt concreet gezien in dat zij verantwoordelijk zijn voor de toelating van inheemse studenten en de toekenning van voordelen. De manier waarop zij inheemse identiteit definiëren is daarbij van belang. Hun definitie bepaalt wie erbij horen en wie niet. Ze bepalen daarmee de randvoorwaarden van identiteitspolitiek voor de studenten. In deze paragraaf ga ik in op de manier waarop de specifieke definiëring van inheemse identiteit door het project een geaccepteerde manier van inheems-zijn creëert die dialoog belemmerd. Niet alleen worden verschillen met niet-inheemse medestudenten benadrukt, ook zorgt de specifieke definitie van inheemse identiteit door Hatun Ñan voor een tweedeling binnen het project.

In hoofdstuk twee heb ik laten zien dat een groot deel van de studenten van Hatun Ñan inheemse *mestizo* is. Marisol de la Cadena (2000) gebruikt deze benaming om de inwoners van Cuzco te beschrijven die hun *mestizo*-identiteit zo definiëren dat deze ook inheemse praktijken incorporeert. Dit proces noemt De la Cadena inheems *mestizaje*. Hatun Ñan stimuleert de studenten om inheemse *mestizos* te worden. In de vorige paragraaf sprak ik van

[77] Gesprek met Vicente, 4 april 2008, Café Zero, Cuzco. Zie ook inleiding.

de ideale student van Hatun Ñan. Dit is de student die trots is op inheemse identiteit en deze tegelijkertijd kan herwaarderen om zich aan te passen aan de stad. Dit maakt de inheemse *mestizo* tot de ideale student: De inheemse *mestizo* participeert volledig in de moderne stadscultuur maar identificeert zich tevens met inheemse cultuur. Het *mestizo*-deel wordt gebruikt om insluiting op de universiteit te bewerkstelligen en het inheemse deel wordt ingezet om de interne homogeniteit en het verschil met 'de anderen' te benadrukken.

In feite laat het project hiermee zien dat het twee doelstellingen heeft: aan de ene kant wil men strijden voor bescherming van culturele eigenheid en aan de andere kant voor democratische insluiting. Dit laat zien dat er niet per definitie een keuze gemaakt moet worden tussen de strijd voor het behouden van cultuur óf democratische insluiting, zoals Benhabib stelt. Maar Benhabib heeft gelijk in haar bewering dat strijd voor culturele eigenheid een belemmering vormt voor democratische insluiting. Strijd voor culturele eigenheid lijkt onvermijdelijk de nadruk te leggen op verschillen en onderscheiden. Dit bemoeilijkt juist de weg naar democratische insluiting. De reïficatie van inheemse identiteit leidt tot uitsluiting van bepaalde studenten en omdat grenzen worden benadrukt, wordt dialoog bemoeilijkt.

De voorkeur van het project voor de inheemse *mestizo*, namelijk een student die zowel de moderne als traditionele cultuur in zichzelf verenigt, wordt het best uitgelegd met de term '*indio permitido*'. Deze term wordt onder andere gebruikt door Charles Hale (2004). Hij beargumenteert in zijn artikel dat het neoliberale politieke klimaat ruimte heeft gecreëerd voor inheemse strijd maar tegelijkertijd grenzen stelt aan de daarbij horende aspiraties tot verandering. De essentie van dit culturele project wordt volgens hem gevat in de term *indio permitido*. Hij gebruikt deze term om uit te leggen dat binnen de neoliberale multiculturele politiek grenzen worden gesteld aan het soort en aantal rechten voor de inheemse bevolking, de strijd die gevoerd kan worden én vooral door wie. Het bestaan van een toegestane indiaan betekent automatisch dat er ook een andere manier van indiaan-zijn is, een manier die niet wordt toegestaan, zo stelt Hale. De 'toegestane indiaan' is authentiek en heeft zichzelf tegelijkertijd volledig aangepast aan de moderne dominante cultuur. Concreet betekent dit dat het inheems-zijn alleen wordt geaccepteerd binnen de context van folklore. De 'andere indiaan' die niet aan deze eisen voldoet en een meer radicale strijd voert wordt uitgesloten van rechten en hulp die de *indio permitido* wel krijgt.

Hoewel de 'toegestane indiaan' van Hatun Ñan lijkt op die van Hale is er een belangrijk verschil. Hatun Ñan staat inheemse identiteit binnen de context van folklore niet alleen toe maar stimuleert en beloont deze ook. De 'toegestane indiaan' wordt binnen Hatun Ñan zeer

gemotiveerd om deel te nemen aan folkloristische representaties. De ‘andere indiaan’ bij Hatun Ñan strookt niet met het beeld van de ‘andere, radicale indiaan’ van Hale. De ‘andere Indiaan’ bij Hatun Ñan is de student die inheemse identiteit in iedere mogelijke context zoveel mogelijk poogt te verbergen. Deze student voldoet niet aan de wensen van Hatun Ñan. Degenen die bij de categorie van de ‘toegestane indiaan’ horen moeten bewijzen dat zij zich hebben aangepast aan de stad en tegelijkertijd authentiek zijn gebleven. Daarmee wordt de kloof tussen de twee soorten studenten alsmaar verstrekt.

Eerder heb ik onderscheid gemaakt tussen de passieve en actieve student, maar in het licht van deze discussie is het mogelijk deze termen vervangen door ‘toegestane’ en ‘niet-toegestane indiaan’. Het gaat niet alleen om actief deelnemen of niet, maar ook om het wel of niet geaccepteerd worden binnen het project. Hoewel de studenten hierin zelf een duidelijke keuze hebben, is acceptatie door de projectleiding belangrijk om zoveel mogelijk te kunnen profiteren van alle voordelen. In principe legt Hatun Ñan druk op de inheemse studenten om ‘authentieke indianen’ te zijn door inheemse identiteit op deze specifieke manier te definiëren.

De groep ‘niet-toegestane indianen’ binnen Hatun Ñan kan of wil niet voldoen aan de specifieke definitie van inheemse identiteit waarin authenticiteit en aanpassing centraal staan. Deze studenten profiteren minder van de voordelen van het project. Dat komt ten eerste doordat zij er vaak voor kiezen niet deel te nemen omdat zij zich niet kunnen vinden in het nadruk die Hatun Ñan op inheemse identiteit legt, zij willen deze identiteit verbergen om zoveel mogelijk in de menigte op de universiteit op te gaan. Ten tweede profiteren zij minder omdat ze minder gewaardeerd worden door de projectleiding. Zij zijn niet bereid zijn hun inheemse identiteit te uiten binnen de folkloristische context en dus worden zij minder betrokken bij het project.

Hatun Ñan heeft inheemse *mestizos* nodig omdat zij in staat zijn, ondanks hun aanpassing aan het stadleven, het onderscheid te laten zien met ‘de ander’. Folkloristische representaties leggen de nadruk op begrenzing en verschil. Het onderscheid met anderen legitimeert het bestaan van het project Hatun Ñan. Het idee dat inheemse identiteit een vaststaand gegeven is dat een bepaalde groep essentieel anders maakt dan een andere groep is onderdeel van de strijd voor culturele eigenheid. Dit vormt een belemmering voor democratische insluiting binnen de universiteit. De conflicten die hierdoor ontstaan laat ik zien aan de hand van concrete voorbeelden in paragraaf drie.

4.3 Aanpassen of onderscheiden

In de vorige paragraaf heb ik besproken waarom de strijd van Hatun Ñan voor culturele eigenheid een belemmering vormt voor democratische insluiting. De identiteitspolitiek van Hatun Ñan wordt bepaald door twee groepen, namelijk de studenten zelf en het bestuur en medewerkers. Hierboven heb ik laten zien dat de laatste groep een specifieke definiëring van inheems-zijn voert en daarmee de manier waarop studenten met inheemse identiteit zou moeten omgaan voorschrijft. De definitie van Hatun Ñan zorgt voor een tweedeling binnen het project maar benadrukt vooral de verschillen met niet-inheemse studenten. Deze nadruk op verschillen en grenzen staat haaks op de wens van studenten om aansluiting te vinden op de universiteit. Hieronder behandel ik dit conflict aan de hand van voorbeelden.

De actieve studenten zeggen dat de passieve leden zich niet identificeren met Hatun Ñan en zich zelfs schamen om bij Hatun Ñan te horen. Het is waar dat de passieve studenten de gemeenschapszin die de actieve studenten delen missen. De interactie tussen de leden van de passieve groep is minimaal. Zij willen niet zozeer bij Hatun Ñan horen, maar bij hun niet-inheemse medestudenten. Ze zien Hatun Ñan niet als 'een familie' maar als strategie om vooruit te komen en een succesvolle universiteitsloopbaan te hebben. Daarom verbergen zij liever dat ze bij Hatun Ñan horen. Het is echter de vraag of de 'schaamte' waarvan de actieve student, in navolging van medewerkers van Hatun Ñan, de passieve groep beticht daadwerkelijk een karakteristiek is van alleen de passievere leden. In principe wil geen van de studenten buiten de daarvoor gecreëerde folkloristische context zichzelf als *indígena* profileren. Binnen Hatun Ñan hebben de actieve leden hier geen problemen mee, maar daarbuiten houden ze hun afkomst en lidmaatschap van Hatun Ñan ook liever verborgen. Volgens Vicente ligt de oorzaak van deze schaamte bij de directie van Hatun Ñan die de studenten een bepaalde identiteit oplegt en hen hiermee bewust onderscheidt van hun niet-inheemse medestudenten. De rugzak die niemand wil dragen illustreert dit. Het ogenschijnlijk onschuldige uitdelen van rugzakjes legt dubbelzinnigheden van het project bloot.

Ik heb deze rugzak één keer gezien. Het werd samen met allerlei andere gebruiksvoorwerpen in de boom gehangen voor de *yunsada*. Jermani had van de directeur nog een aantal rugzakken gekregen die over waren. De rugzak is knaloranje en op de achterkant staat met grote letters 'Hatun Ñan' geschreven. De maanden daarna viel het mij op dat niemand deze rugzak gebruikt. In gesprek met een aantal studenten bracht ik het onderwerp ter sprake: 'Jullie hebben toch ook zo'n oranje rugzak?' Volgens Olga is het een aanfluiting, de rugzakken zijn voor veel geld gemaakt maar helemaal niet stevig, bij het minste of geringste vallen ze uit elkaar. Samuel moet een beetje lachen, volgens hem worden

de rugzakken niet gebruikt omdat ze zo opvallend zijn. De andere studenten beamen dit voorzichtig. Gerben zegt dat de rugzak knaloranje is en Hatun Ñan er veel te groot op staat. 'Iedereen ziet gelijk dat je lid bent van Hatun Ñan'. Het is volgens Samuel de bedoeling van het bestuur van Hatun Ñan geweest om de rugzakken zo opvallend mogelijk te maken om zo inheemse studenten van niet-inheemse studenten te onderscheiden. De meeste studenten willen echter zo min mogelijk opvallen, zij willen zich helemaal niet onderscheiden van hun niet-inheemse studenten, maar erbij horen. De knaloranje rugzak maakt in één keer duidelijk dat iemand lid is van het project voor inheemse studenten.

De vooroordelen die er op de universiteit bestaan over Hatun Ñan zijn niet gering. De studenten krijgen te maken met opmerkingen als: 'Jij wordt voorgetrokken alleen maar omdat je indiaan bent'. De meeste studenten gebruiken de rugzakken niet, niet alleen omdat ze niet willen dat medestudenten weten dat ze lid zijn, maar ook omdat inheems-zijn wordt gezien als inferieur. Er wordt een eenheid gecreëerd van inheemse studenten die niet-inheemse studenten per definitie uitsluit. Er is sprake van een paradox. De meeste studenten willen de steun gebruiken om zich op alle vlakken gelijk te stellen aan de niet-inheemse studenten, dat is echter onmogelijk doordat Hatun Ñan de verschillen juist benadrukt.[78]

Nadat we over de rugzak hebben gesproken gaan de studenten verder in op het probleem van begrenzen. Ze vertellen dat er eind 2006 een reclameposter is gemaakt om meer bekendheid te geven aan Hatun Ñan op de universiteit. Twee studenten van Hatun Ñan zouden hiervoor gefotografeerd worden. Er werd een 'casting' georganiseerd. 'Ik wilde heel graag gefotografeerd worden', zegt Vicente schuldbewust. Iedereen lacht maar geeft toe zelf ook naar de casting te zijn geweest.

Samuel legt uit waarom hij niet werd niet geselecteerd: 'Ze waren op zoek naar *rasgos tipicos andinos*'.[79] Samuel heeft een lichtbruine huidskleur, krullend kort haar wat over het algemeen wordt verborgen door een baseballpetje en is vrij lang. 'Ik voldoe niet aan het stereotype beeld dat er is van een *indígena*'. Ik vraag de studenten wat dat stereotype beeld dan inhoudt. Gerben vertelt dat Hatun Ñan op zoek was naar bepaald type: klein, met stijl zwart haar, een donkere huidskleur, verbrande wangen van de zon en niet al te modieuze kledij. Vicente werd gekozen, hij voldoet inderdaad aan een deel van deze 'eisen'.

Inmiddels is zijn haar kortgeknipt en heeft hij er spijt van dat hij zijn medewerking heeft verleend aan de poster. Hij werd als Quechua-representant gefotografeerd samen met een

---

78 Gesprek met Olga, Samuel, Vicente, Eber, Wilber, 27 februari 2008, grasveld universiteitsterrein.
79 Vrije vertaling: Typische karakteristieken van de Andes

student uit een Aymara-gemeenschap en een studente uit de Peruaanse Amazone. Op de uiteindelijke poster stonden de drie studenten aan de linkerkant, hiernaast was een dikke groene streep getrokken en stond een blond meisje met een lange paardenstaart en een lichte huidskleur. Onderaan de poster stond '*Hatun Ñan: Programma de apoyo para estudiantes Quechua, Aymara y Amazónico*'.[80]

De studenten zijn er duidelijk nog verontwaardigd over. De poster benadrukt met de dikke streep de afstand tussen inheemse studenten en niet-inheemse studenten en bevestigt stereotypen. De poster werd overal op het universiteitsterrein opgehangen en al snel waren er racistische leuzen als '*indio sucio*'[81] bijgeschreven. De Aymara-student besloot al snel zijn lidmaatschap bij Hatun Ñan op te zeggen. Vóór de poster zagen zijn medestudenten hem als één van hen, daarna alleen nog maar als Aymara, met alle gevolgen van dien. Hij werd regelmatig uitgescholden en aangesproken op de voordelen die zijn afkomst hem met Hatun Ñan had gebracht. Het lidmaatschap van Hatun Ñan en de poster maakten dat er een zware nadruk kwam te liggen op zijn inheems-zijn. Hierdoor raakte hij verder verwijderd van zijn niet-inheemse medestudenten, terwijl hij eigenlijk door steun van Hatun Ñan aansluiting hoopte te vinden.

Bovenstaande laat zien dat alle studenten, zowel de actieve als de passieve groep, hetzelfde doel hebben. Ze willen zoveel mogelijk gebruik maken van de voordelen die het project biedt, maar hopen vooral aansluiting te vinden bij de universitaire gemeenschap. Ieder hebben zij hiervoor hun eigen strategie of benadering. De actieve student, ofwel toegestane indiaan, gebruikt het inheems-zijn om erkenning te krijgen. Deze student is in staat om te voldoen aan het ideaalbeeld van Hatun Ñan. Hij of zij heeft zich namelijk volledig aangepast aan de dominante cultuur maar representeert tegelijkertijd het geaccepteerde, folkloristische deel van inheemse identiteit. Deze manier om verschil met anderen uit te drukken heeft het project nodig om de strijd voor culturele eigenheid voort te zetten en te legitimeren. De passieve student benadrukt juist het *mestizo*-zijn door nadruk te leggen op de rol van educatie en het aangepast zijn aan de stad en wil op die manier volledige aansluiting vinden op de universiteit terwijl hij of zij toch gebruik probeert te maken van de voordelen die door Hatun Ñan worden geboden.

Het gezamenlijke doel van insluiting komt in conflict met de druk zich te onderscheiden die door Hatun Ñan. Hatun Ñan opereert voortdurend op het snijvlak van aanpassen en

[80] Vrije vertaling: Hatun Ñan: Project dat Quechua-, Aymara- en Amazone-studenten steunt.
[81] Vertaling: Vieze indiaan.

onderscheiden, democratische insluiting en behoud van culturele eigenheid. Het essentialistische discours dat wordt gebruikt om eenheid te creëren en zo het project te legitimeren en een gezamenlijke strijd mogelijk te maken zorgt voor uitsluiting. Dit komt de dialoog tussen studenten van verschillende afkomst niet ten goede.

In het kader van hun eigen doelstellingen en visie pleiten studenten voor een project waarin niet wordt geselecteerd naar afkomst maar naar sociaal-economische status. Maar, vooralsnog is dit niet mogelijk, realiseert de voorzitter van de studentenraad zich. 'Wij willen wel een project voor alle studenten die hulp nodig hebben en niet alleen voor inheemse studenten, maar dan kunnen we fluiten naar hulp van buitenaf. We krijgen nu hulp van buitenaf omdát we inheems zijn, zo werkt het nu eenmaal'.[82]

In dit hoofdstuk heb ik onderzocht wat Vicente bedoelt als hij zegt dat Hatun Ñan 'een eiland van inheemse studenten creëert' op de universiteit? Welk gevaar schuilt hierin? Hatun Ñan beheerst twee manieren van omgang met identiteit. Enerzijds worden de studenten gezien als leden van een groep met een eenduidige, onveranderlijke inheemse identiteit. Anderzijds wordt het dynamische karakter van identiteit onderstreept. Hatun Ñan laveert voortdurend tussen deze twee perspectieven; tussen fixeren en aanpassen; tussen 'trots op wat van ons is' en kritische reflectie. Het fixeren van inheemse identiteit vormt een belemmering voor de democratische insluiting van de studenten op de universiteit. Door de nadruk op begrenzing en verschil wordt dialoog met anderen bemoeilijkt. Het nodigt niet-inheemse medestudenten uit om met een neerbuigende toon te zeggen: 'Dat project is voor *los cholitos'*. Studenten van Hatun Ñan willen zoveel mogelijk profiteren van de voordelen van het project, maar misschien hechten zij nog wel meer waarde aan insluiting op de universiteit. Actieve en passieve studenten hebben hiervoor beiden hun eigen strategieën. Actieve studenten zijn inheemse *mestizos* geworden, zij hebben zowel de urbane cultuur als inheemse gebruiken in zichzelf verenigd en voldoen daarmee aan het ideaal van Hatun Ñan. Passieve studenten willen hun inheemse identiteit het liefst altijd verbergen. Ze worden daardoor minder gewaardeerd door de projectleiding. Uiteindelijk vormt de fixatie van inheemse identiteit voor alle studenten een probleem omdat het een belemmering vormt voor dialoog met anderen en dus voor insluiting op de universiteit.

[82] Interview met Jermani, 10 maart 2008, *panaderia* in de buurt van universiteit.

5.
Conclusie

In een wereld van mondiale integratie waarin groepen veelvuldig met elkaar in contact staan is identiteit een belangrijk thema. Deze studie beschrijft de manier waarop inheemse studenten op de universiteit van Cuzco omgaan met identiteit. De afgelopen jaren is het Peruaanse hoger onderwijs inclusiever geworden. Er is een groeiende behoefte binnen de universiteit om de diversiteit van de samenleving te weerspiegelen. Op de universiteit van Cuzco is in 2003 een project opgestart voor inheemse studenten. Hatun Ñan is een initiatief van de Ford Foundation in samenwerking met de universiteitsleiding. Het project heeft als doel academische ongelijkheid op te heffen én culturele waarden en interculturele leiderschapskwaliteiten van inheemse studenten te bevorderen.

Vier maanden heb ik veldwerk verricht bij dit project. In dit onderzoek richtte ik mij met name op de processen die samenhangen met de definities van inheems- en *mestizo*-zijn. De belangrijkste informanten waren de studenten op wie het project zich richt, maar ook het project zelf en diens medewerkers. In mindere mate heb ik niet-inheemse studenten, docenten en universiteitsbestuurders bij het onderzoek betrokken. De relaties tussen deze verschillende groepen waren van belang. Definities van inheemse identiteit blijken allesbehalve vaststaand en worden gevormd in dialoog waarin machtsrelaties en strategische doeleinden een belangrijke rol spelen.

De studenten zijn in te delen in twee groepen, de *passieve* en de *actieve* studenten. *Passieve* studenten verbergen hun inheemse afkomst het liefst zoveel mogelijk en nemen geen deel aan culturele activiteiten van Hatun Ñan. Wel maken ze gebruik van een aantal voordelen die het project biedt. In feite zijn zij minder passief dan op het eerste gezicht lijkt. *Actieve* studenten hebben zowel de urbane cultuur als inheemse folklore in zichzelf verenigd. Ik noem deze laatste groep studenten in navolging van Marisol de la Cadena (2000) inheemse *mestizos*. Ik acht dit concept zeer bruikbaar voor de beschrijving van dit deel van de studenten omdat zij gangbare betekenissen van inheems- en *mestizo*-zijn herdefiniëren en laten zien dat het mogelijk is om beiden in zichzelf te verenigen. Ik heb echter tevens kunnen aantonen dat De la Cadena's opvatting dat alle inheemse studenten inheemse *mestizos* zijn onjuist is. Immers *passieve* studenten houden de gangbare betekenissen van woorden als *mestizo* en *indígena* juist in stand door inheemse afkomst volledig achter zich te laten en te assimileren in de urbane cultuur.

Inheemse *mestizos* participeren in zoveel mogelijk activiteiten van Hatun Ñan en worden door de projectleiding gewaardeerd om hun bereidheid tot folkloristische representatie. Hatun Ñan voert twee tegenstrijdige strategieën van identiteitsconstructie. Enerzijds sporen medewerkers studenten aan om trots te zijn op inheemse identiteit, anderzijds stimuleren zij kritische reflectie. De eerste strategie wordt met name ondersteund door een discours waarin studenten worden gezien als leden van één groep met een vaststaande inheemse identiteit. Bij de tweede strategie wordt juist de nadruk gelegd op het dynamische karakter van identiteit. Dat betekent dat strijd voor democratische insluiting wordt gecombineerd met de strijd voor culturele eigenheid. Seyla Benhabib (2002) betoogt dat deze twee per definitie niet kunnen samengaan. Zij verbindt identiteitspolitiek met de strijd voor culturele eigenheid en de daarbij horende neiging tot reïficatie van cultuur en identiteit. Hatun Ñan laat zien dat strijd voor culturele eigenheid de strijd voor democratische insluiting niet uitsluit. Dat betekent echter niet dat de twee strategieën elkaar niet voortdurend in de weg zitten.

Ik stel dat de fixatie van identiteit het voornaamste probleem van het project is. De nadruk op begrenzing en verschil vormt een belemmering voor democratische insluiting van studenten op de universiteit. Inheemse identiteit wordt op twee manieren gereïficeerd. Ten eerste maken de selectiecriteria die bepaalde studenten uitsluiten inheemse identiteit tot een categorie. Ten tweede bepalen de medewerkers van het project met hun duidelijke voorkeur voor inheemse *mestizos* de randvoorwaarden van inheemse politiek. Het project schrijft hiermee een manier van inheems-zijn voor.

Niet alle studenten kunnen en willen aan dit ideaal voldoen. Studenten zijn zelf actieve actoren die bewuste keuzes maken omtrent hun identiteit en de prioriteiten die zij in de context van de universiteit stellen. *Actieve* studenten voldoen aan de definitie van Hatun Ñan, zij worden gewaardeerd en bij het project betrokken. *Passieve* studenten verbergen hun inheemse identiteit het liefst zoveel mogelijk en beantwoorden daarmee niet aan de wensen van het project. Charles Hale (2004) gebruikt de term ‘toegestane indiaan’ om uit te leggen dat er binnen de neoliberale multiculturele politiek een speelveld is gecreëerd waarbinnen inheemse strijd geoorloofd is. Deze inheemse strijd wordt gevoerd door ‘toegestane indianen’ die authentiek zijn én zich volledig hebben aangepast aan de urbane cultuur. De benaming ‘actieve student’ kan vervangen worden door de term ‘toegestane indiaan’ omdat de actieve student binnen Hatun Ñan wordt geapprecieerd vanwege de bereidheid deel te nemen aan folkloristische representaties. Passieve studenten, ofwel niet-toegestane indianen worden minder gewaardeerd door de projectleiding. Acceptatie is van belang omdat het van invloed is op de mogelijkheid gebruik te maken van het project.

Beide groepen studenten maken zoveel mogelijk strategisch gebruik van de voordelen die Hatun Ñan hen biedt, maar misschien nog wel meer dan dat willen zij aansluiting vinden bij de universitaire gemeenschap. Deze twee doelstellingen staan elkaar soms in de weg. De strijd voor culturele eigenheid en de categorisering van studenten die bij het project horen maken dat inheemse identiteit wordt bevroren en er een eiland van inheemse studenten op de universiteit ontstaat. De student kan geen gebruik maken van de diensten van Hatun Ñan zonder automatisch onderdeel te worden van in- en uitsluitingsprocessen. Insluiting bij het project komt insluiting op de universiteit vaak niet ten goede. Daarom pleit ik, net als veel studenten, voor een project dat selecteert op basis van sociaal-economische criteria en niet op basis van etnische afkomst.

Nawoord

‘Ben je nu echt klaar met je onderzoek? En wat ga je nu over ons opschrijven?’

Dit vraagt Royer aan mij als we elkaar voor de laatste keer op de universiteit ontmoeten voor een kop kamillethee. Deze vraag heb ik de afgelopen weken al een paar keer gehad en ik vind het moeilijk een antwoord te formuleren. Ik heb ondervonden dat een onderzoek misschien wel nooit echt klaar is, ik zou nog zoveel kunnen vragen en observeren, het is klaar omdat mijn vliegtuig naar Nederland is geboekt, het moet nu klaar zijn. En wat ga ik over hen opschrijven? Naar waarheid antwoord ik dat ik het nog niet weet, alle studenten hebben naar mijn gevoel een ander mening, hoe ga ik daar één sluitend verhaal van maken. Royer moet een beetje lachen, hij benijd mij niet.

Vier maanden lang heb ik intensief deel uitgemaakt van de leefwereld van de studenten om erachter te komen hoe zij met identiteit omgaan. Zij zijn mij tot dienst geweest door mij toe te laten in een deel van hun leefwereld én door mij hun ervaringen, visies en gevoelens toe te vertrouwen. Vaak was wat ik hoorde en zag tegenstrijdig en had ik soms het gevoel door de studenten op een dwaalspoor te zijn gezet. Deze scriptie is het resultaat van onderzoek en een wederzijdse zoektocht. De onderzoeksgegevens heb ik in samenwerking met de studenten verkregen en vaak ook geanalyseerd. Het ordenen van deze gegevens en indrukken was vervolgens aan mij. In mijn studentenkamer ver weg van Cuzco tekende ik hun verhaal op.

Laatst kreeg ik een email van Royer: ‘Is het af?’ vroeg hij. Het is af, ik zet er een punt achter. Maar is het ooit af? Hun levens gaan verder, hun zoektocht gaat door. Misschien komen we elkaar nog eens tegen.

Bibliografie

Abram, S., Macleod, D., & J. Waldren (eds.) (1997), *Tourists and Tourism: Identifying with People and Places* Oxford [etc.]: Berg.

Baumann, G. (1999), *The multicultural riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities* London: Routledge.

Benhabib, S. (2002), *The claims of culture: Equality and diversity in the Global Era* New Jersey, Oxfordshire: Princeton University Press.

Canal, D. A. (2006), *Hatun Ñan: El gran camino hacia la educación superior. Boletín 3, Liderazgo Juvenil para estudiantes de Orígen Quechua Amazónico* Cusco: Fundación Ford & UNSAAC.

Canal, D. A. (2006), *Hatun Ñan: El gran camino hacia la educación superior. Boletín 4, Experiencias Tutoriales* Cusco: Fundación Ford & UNSAAC.

Chambers, E. (ed.) (1997), *Tourism and Culture: An Applied Perspective* Albany: State University of New York Press.

Chhabra, D., Healy, R. & E. Sills (2003), 'Staged Authenticity and Heritage Tourism', In *Annals of Tourism Research* 30:3 pp.702-719.

Cureton, S.R. (2003) 'Race-Specific College Student Experiences on a Predominantly White Campus', In *Journal of Black Studies* 33:3 pp.295-311.

De la Cadena, M. (2000), *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991* Durham: Duke University Press.

Delano, Manuel (2008), 'Case Study Peru: San Antonio Abad National University in Cusco (UNSAAC)', In *Pathways to Higher Education: A Ford Foundation global initiative for promoting inclusiveness in higher education* pp.9-10.

Diario el Sol del Cuzco (regionale krant) (2008), 'Patrimonio e Identidad', 15 februari 2008.

Easterbrook, M. (2002), 'Peru's Troubled Universities', In *Chronicle of Higher Education* 49:3 pp.41-43.

Ehsan J. & G. Wilders (2007), 'Wij zullen nooit zwijgen', In *De Volkskrant* 27 september 2007.

Eriksen, T. H. (2002), *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives (2nd edn.)* London: Pluto Press

Fanelli de, A.G., Moguillansky, M., Rezaval, J. & A. Trombetta (2007), *Reduciendo la brecha de oportunidades para los estudiantes universitarios de origen indígena: Evaluación de Pathways to Higher Education en la Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cusco (Perú)* Buenos Aires: CEDES.

García, M. E. (2005), *Making Indigenous Citizens: Identity, Development and Multicultural Activism in Peru* Stanford: Stanford University Press.

Hale, C. R. (2004), 'Rethinking Indigenous Politics in the era of the "Indio Permitido"', In *Nacla Report on the Americas: Report on Race* 1 pp.16-21.

MacCannell, D. (1973), 'Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings', In *The American Journal of Sociology* 97: 3 pp.589-603.

Mendoza, Z. S. (2000), *Shaping Society through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Peruvian Andes* Chigago: The University of Chigago Press.

NRC Handelsblad (2007), 'Oranjebond: Máxima vergist zich over identiteit', 8 oktober 2007.

Pink, S. (2001), *Doing Visual Etnography: Images, Media and Representation in Research* London: Sage.

Remy, I.R. (1994), 'The Indigenous Population and the Construction of Democracy in Peru',

In Van Cott, D.L. (ed.) *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America* New York: St. Martin's Press.

Robus, D. & C. Macleod (2006), '"White excellence and black failure": The reproduction of racialised higher education in everyday talk', In *South African Journal of Psychology* 36: 3 pp.463-480.

Sen, A. (2006), *Identity and Violence: The illusion of destiny* New York/ London: Norton.

Smith, V. L. (ed.) (1989), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism* Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

Stinson, D. (1993), 'Police Break Up Student Protest in Lima', In *Chronicle of Higher Education* 40:4 pp.42-43.

Stromquist, N.P. (1988), 'Feminist Reflections on the Peruvian university politics', In *Higher Education* 17 pp.581-601.

Thompson, D. (1995), 'Missionaries of a Modern Age', In *New Scientist* 147 pp.49-51.

Thurner, M. (1997), *From Two Republics To One Divided: Contradictions op Postcolonial Nationmaking in Andean Peru* Durham: Duke University Press

Torres Lezama, Vicente (2007), 'Necesitamos una diversidad de respuestas para la diversidad de nuestros problemas', *Geschreven door lid Hatun Ñan in opdracht van Marco Villasante*.

Post, D. (1991), 'Peruvian Higher Education: Expansions amid Economic Crisis', In *Higher Education* 21:1 pp.103-119.

Van Cott, D.L. (2000), 'Latin America: Constitutional Reform and Ethnic Right', In *Parliamentary affairs* 53: 1 pp.41-55.

Villasante, Marco (2007), 'Los estudiantes indígenas en la Universidad Peruana: La experiencia de la Universidad del Cusco', In *http://ISEES. fundacionequitas.org.*

Wimmer, Andreas (2002), *Nationalist exlusion and ethnic conflict. Shadows of modernity.*

Cambridge: Cambridge University Press.

Winter, de L. (2007) 'Oh is Máxima verkeerd geciteerd? Lees even mee', *www.elsevier.nl* 12 oktober 2007.

Yashar, D. J. (1998), 'Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America', In: *Comparative Poltitics* 31:1 pp.23-42.

Yrigoyen Fajardo, R. (2002), 'Peru: Pluralist Constitution, Monist Judiciary - A Post-Reform Assessment', In Sieder, R. (ed.) *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy.*

Geraadpleegde websites:

Ford Foundation	http://www.fordfound.org/	op: 20 augustus 2008
Fulbright Perú	http://www.fulbrightperu.info/	op: 20 augustus 2008
Programa Hatun Ñan	http://hatunnan.unsaac.edu.pe/	op: 19 augustus 2008
RIDEI	http://www.pucp.edu.pe/ridei/	op: 20 augustus 2008

Televisieprogramma's

Nova Politiek	12 oktober 2007
Buitenhof	7 oktober 2007

Bijlage 1: Reflectie

Van 11 februari tot 6 juli 2008 heb ik onderzoek gedaan op de Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco in Peru. In 2005 kwam ik voor het eerst in Peru en ik was direct verkocht. Ik besloot in 2006 terug te gaan voor mijn bacheloronderzoek. Ik deed onderzoek naar de invloed van ecotoerisme op de identiteitsconstructie van boeren in een klein dorpje vlakbij Huaraz, een stad in het Andesgebergte, ten noorden van Lima. Tijdens het verblijf in de stad ontmoette ik mijn huidige vriend en zo kwam het dat ik in 2007 twee keer voor langere tijd 'op vakantie' ging naar Peru. Mijn persoonlijke interesse in het land heeft mijn academische interesse en het onderzoek beïnvloed.

Enerzijds is deze invloed positief, doordat ik meermalen langdurig in het land verbleef voordat ik aan dit onderzoek begon had ik een goede kennis van de taal, daarnaast kon ik één en ander al in een context plaatsen door eerdere ervaringen. Ik heb het onderzoek in Nederland goed kunnen voorbereiden omdat ik in de zomer van 2007 twee maanden doorbracht in Cuzco. Tijdens deze periode sprak ik met veel mensen over mijn plannen voor een masteronderzoek in Cuzco. Zo kwam ik in contact met Marco Villasante, de directeur van Hatun Ñan, die zich direct positief uitliet over een eventueel onderzoek. Later nam ik de beslissing het onderzoek inderdaad op de universiteit te laten plaatsvinden en had ik al een redelijk concreet beeld van de context waarin mijn veldwerk zou plaatsvinden.

Anderzijds zit er een gevaar in de presumptie dat voorafgaande ervaringen in hetzelfde land het makkelijker maken om bepaalde situaties te begrijpen. Voor antropologisch onderzoek is een open blik vereist. Ik heb mijzelf soms tot orde moeten roepen als ik te snel tot een oordeel kwam en onvoldoende vragen stelde. Al snel merkte ik dat iedere situatie nieuw is en dat mijn eigen te snelle gedachten of de oordelen van mijn vriend (die tenslotte Peruaan is) me vaak op het verkeerde been zetten. De informanten waren in deze de beste leermeesters.

Tevens konden voorafgaande ervaringen mij niet behoeden voor de teleurstelling bij de constatering dat de planning zoals ik deze in Nederland had gemaakt niet haalbaar was. Stakingen, bureaucratie en niet nagekomen afspraken maakten dat ik voor mijn gevoel maar niet aan het onderzoek kon beginnen. Ondertussen merkte ik niet dat het veldwerk al in volle gang was, echter niet zoals ik dit tevoren had bedacht. Het contact met medewerkers van Hatun Ñan kwam moeizaam tot stand in vergelijking met het contact met de studenten. Medewerkers bejegenden mij wantrouwend. Van het enthousiasme van de directeur bij ons eerste gesprek in augustus 2007 was al snel niets over. Voorzichtigheid en volhouden waren

geboden om mijn plaats als onderzoeker binnen het project te behouden en ook met de medewerkers een dusdanige relatie op te bouwen dat ik kon blijven participeren en interviews kon afnemen. Hoewel ik doelstellingen en strategieën steeds heb moeten bijstellen heb ik mijn onderzoeksplan altijd als belangrijke leidraad kunnen gebruiken. De volgende vraag vormde in mijn voorstel de centrale vraagstelling:

Hoe kan de identiteitsconstructie van inheemse studenten in Cuzco worden beschreven en verklaard en hoe manifesteert dit zich in sociaal-culturele praktijken?

Ik had deze vraag opgedeeld in vier deelvragen. De eerste deelvraag luidde: 'Wat houdt het project Hatun Ñan in?' Deze deelvraag diende om een algemeen beeld te krijgen van Hatun Ñan. De tweede deelvraag diende om het project in een bredere context te plaatsen: 'Wat is de plaats van het project binnen de universiteit?' De derde deelvraag was als volgt geformuleerd: 'Welke betekenis geven inheemse studenten aan inheemse identiteit en identiteitspolitiek?' Deze deelvraag diende om inzicht te krijgen in de constructie van identiteit door inheemse studenten en de sociaal-culturele praktijken waarin deze constructie vorm krijgt. De laatste deelvraag luidde: 'Wat is de invloed van het project Hatun Ñan op de betekenis die inheemse studenten geven aan inheemse identiteit en identiteitspolitiek?' Deze vraag diende om inzicht te krijgen in de manier waarop medewerkers van het project inheemse identiteit definiëren en de invloed die deze definitie heeft op de betekenis die studenten geven aan inheemse identiteit. De operationalisering van deze vragen bleek lastig omdat inheemse identiteit en identiteitspolitiek dynamisch van karakter zijn en het project bol staat van ambiguïteiten. Toch was het voorstel zoals ik dat in Nederland had geschreven hanteerbaar tijdens het veldwerk.

Bijlage 2: Informanten

David Ugarte	Medewerker *Instituto Nacional de Cultura*
Franco	Student antropologie
Flores Ochoa	Docent antropologie
Jim Magee	Docent politicologie, Fulbright-programma
Jonathan	Student economie
Lauro Enciso Rodas	Academische vice-rector
Marco Villasante Llenera	Directeur Hatun Ñan
Martin Alatrista	Organisación Uyway
Patricia Muñiz	Journaliste
Roman	Student geschiedenis
Victor Raúl Aguilar Callo	Rector
Walter	Student natuurkunde
Studenten Hatun Ñan:	
Adolfo	Student civiele techniek
Casiano	Student pedagogiek
Carlos	Student rechten en leider van studievereniging
Eber	Student antropologie
Elias	Student geschiedenis
Feliciano	Student mijntechniek
Gerben	Student antropologie
Guido	Student civiele techniek
Jaminson	Student communicatie
Jermani	Student communicatie en voorzitter van de studentenraad van Hatun Ñan
Juan	Student pedagogiek en lid van de studentenraad van Hatun Ñan
Lucía	Studente toerisme
Margot	Studente verpleegkunde
Mariela	Studente pedagogiek
Mario	Student elektronische techniek
Marleny	Studente geschiedenis
Nestor	Student mijntechniek
Olga	Studente antropologie en secretaris van de studentenraad van Hatun Ñan
Roby	Studente economie
Roger	Student geschiedenis
Roni	Student metaaltechniek
Roy	Student landbouwtechniek
Samuel	Student antropologie
Sheyla	Studente verpleegkunde
Vicente	Student antropologie
Christoph	Student rechten en leider van *Federación Universitario*
Yulisa	Studente verpleegkunde

Bijlage 3: Bijgewoonde bijeenkomsten en cursussen

Datum	Plaats	Organisatie	Onderwerp
13- 02-2008	Vergaderzaal Hatun Ñan, Cuzco	Hatun Ñan	Overleg directeur en studentenraad
21-02-2008	Centrale plein van Cuzco	Lucha Indígena	Forum Solidariteit
25-02-2008	Collegezaal Universiteit van Cuzco	Studentenraad Hatun Ñan	Algemene studentenvergadering over carnavalsviering
12-03-2008	Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco	UNRISD en CBC	Forum Identiteit, macht en rechten van de inheemse bevolking
24-03 tot 28-03-2008	Museo Inka	Fulbright en Hatun Ñan	Cursus: Leiderschap en politiek systeem van de Verenigde Staten
07-04-2008	Colegio Pukllasunchis	Fundación Equitas	Forum Sociale insluiting en gelijkheid binnen hoger onderwijs
22-04-2008	Collegezaal Universiteit van Cuzco	Studentenraad Hatun Ñan	Algemene studentenvergadering
08-05 en 09-05-2008	Collegezaal Universiteit van Cuzco	Red Internacional de Estudios Interculturales, La Catholica	Cursus: Intercultureel burgerschap
25-05-2008	Collegezaal Universiteit van Cuzco	Studentenraad Hatun Ñan	Algemene studentenvergadering
16-06 tot 27-06-2008	Collegezaal Universiteit van	Hatun Ñan	Cursus: Leiderschap