

Terug naar Macondo - Over de oorsprong



Carlos Fuentes wist het dus al. In zijn kritiek uit 1970, geschreven nauwelijks drie jaar na de publicatie van de roman *Cien años de soledad* (1967, of *Honderd jaar eenzaamheid*, 1972) van zijn persoonlijke vriend, schreef Fuentes dat “op het eerste gezicht de enorme populariteit van dit werk in Latijns-Amerika kan worden verklaard door de

directe schok van de herkenning.”**[i]**

Maar er is een tweede lezing nodig, een “tweede gezicht”, die voor Fuentes de “ware” lezing zou moeten zijn. Die tweede lezing zou de lezer *achter* de directe gebeurtenissen in Macondo brengen en daarom dichter bij de kern van een algemeen Latijns-Amerikaanse cultuur. Macondo is het fictieve dorp waarin de belevenissen van *Honderd jaar eenzaamheid* zich afspelen en dat later beschreven werd als de plaats van de spiegels of spiegelingen. De roman van de Colombiaan stelde inderdaad de vragen naar de identiteit van Macondo als die van de miljoenen Latijns-Amerikanen die zich in de roman herkenden. Juist het succes van de roman rechtvaardigt de studie van een letterkundig product – dus fictief en geschreven door één man – door een sociaal-wetenschapper op zoek naar harde bewijzen voor het bestaan van een Latijns-Amerikaanse cultuur.

Maar al lezende stuitte ik op een raadsel dat de herkenning van die identiteit door een buitenstaander bemoeilijkt. Dit raadsel verwoordt García Márquez in de slotzin van zijn roman:

Sin embargo, antes de llegar al verso final ya había comprendido que no saldría jamás de ese cuarto, pues estaba previsto que la ciudad de los espejos (o los espejismos) sería arrasada por el viento y desterrada de la memoria de los hombres en el instante en que Aureliano Babilonia acabara de descifrar los pergaminos, y que todo lo escrito en ellos era irreplicable desde siempre y para siempre, porque las estirpes condenadas a cien años de soledad no tenían una segunda oportunidad sobre la tierra.

[Maar nog voordat hij bij het laatste vers was gekomen had hij al begrepen dat hij deze kamer nooit meer zou verlaten, want het stond geschreven dat de stad van de spiegels (of spiegelingen) door de wind weggevaagd en uit de herinnering der mensen weggewist zou worden zodra Aureliano Babilonia de perkamenten tot het einde toe ontcijferd had en dat alles, wat daarin beschreven stond, voor altijd en eeuwig onherhaalbaar was, omdat de geslachten, die gedoemd zijn tot honderd jaar eenzaamheid, geen tweede kans krijgen op aarde.]

Het lijkt heel duidelijk. We zien Aureliano Babilonia, de een-na-laatste van het geslacht der Buendía's uit Macondo, actief bij het ontcijferen van enige oude teksten. We weten dan al dat de Buendía's door de Colombiaanse schrijver waren gestraft met eenzaamheid, *soledad*, voor het essentiële gebrek aan solidariteit, *solidaridad*, en gebrek aan liefde in hun wereld. De Buendía's konden op de keper beschouwd nauwelijks kinderen uit liefde verwekken, de laatste Aureliano was er één van maar hij werd geboren met een varkensstaart en stierf uitgedroogd, opgegeten door de mieren omdat zijn vader, Aureliano Babilonia, hem na de geboorte was vergeten uit liefdesverdriet voor zijn moeder, die de geboorte niet had overleefd. Maar Aureliano Babilonia had minimaal twee voorouders waarvan het hart op de juiste plaats moet hebben gezeten: Kolonel Aureliano Buendía die streed voor gerechtigheid en onafhankelijkheid van Macondo gericht tegen de "zwendelaars" van conservatieve huize; en José Arcadio Segundo die vakbondsman werd en een staking organiseerde voor betere arbeidsomstandigheden voor de arbeiders van de bananenplantage gericht tegen de "uitbuiters" uit Noord-Amerika die de plantage beheerden. Het raadsel steekt in de nagedachtenis van deze mannen want ook zij behoren tot het geslacht dat gedoemd was tot honderd jaar eenzaamheid. García Márquez staat bekend als socialist. Waarom zijn deze twee karakters verdoemd?

Zeker is dat het lot van de Buendía's dat van de elites van Latijns-Amerika reflecteert. Voor García Márquez vond de ellende van het continent haar bron in het gebrek aan solidariteit en naastenliefde dat de intellectuele, sociale, economische en politieke leiders van het continent kenmerkte. Niettemin gloorde



er hoop. Het continent zelf was niet voor eeuwig verdoemd, zie slotzin van zijn Nobelrede van 1982:

Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra.

[Een nieuwe en wervelende utopie van het leven, waarin niemand iets te zeggen heeft over anderen, zelfs niet over zijn manier van sterven, waarin de liefde werkelijk bestaat en het geluk mogelijk zal zijn, en waarin de geslachten, die gedoemd zijn tot honderd jaar eenzaamheid, eindelijk en definitief een tweede kans krijgen op aarde.][ii]

De zo noodzakelijke solidaridad kon worden begunstigd door de eigen “wervelende utopie van het leven” die de Latijns-Amerikanen een “tweede kans op aarde” te bieden. In deze begunstiging van de eigen identiteit, de eigen kijk op de werkelijkheid van de Latijns-Amerikanen, speelt de kennis van de eigen geschiedenis een hoofdrol. En ook daar ligt een probleem, grotendeels toe te schrijven aan “eenzaamheid”: er wordt veel vergeten. García Márquez:

De geschiedenis van Latijns-Amerika is ook een geheel van mateloze en zinloze inspanningen en drama’s, die bij voorbaat tot vergetelheid zijn gedoemd. De pest van het vergeten bestaat ook bij ons. Na verloop van tijd ontkent iedereen de massamoord onder de arbeiders van de bananenmaatschappij, of herinnert niemand zich kolonel Buendía nog.**[iii]**

Vergetelheid, geheugenverlies, gebrek aan naastenliefde. Hiertegen is het wapen van *Honderd jaar eenzaamheid* ingezet. Maar dit inclusief tegen de sociale strijders onder de Buendía’s?

Cuernavaca

Waar heeft García Márquez zijn informatie vandaan? Uit Colombia natuurlijk, zeker. Maar misschien is Colombia minder belangrijk dan wordt gedacht. García Márquez woonde vanaf juli 1961 in Mexico-Stad. Hij verdiende er zijn brood als

redacteur van kleine tijdschriften en later ook als scenarioschrijver in de bloeiende Mexicaanse filmindustrie. Sommige scenario's schreef hij samen met Carlos Fuentes. Hij vond in Mexico-Stad, met zijn vrouw en zoon Rodrigo, het huiselijke geluk waarnaar hij op zoek was:

*Wij hadden besloten in deze stad die toen nog een menselijke omvang, een glasheldere lucht en bloemen met fantastische kleuren langs zijn avenida's had, te blijven wonen [...]. Ik was tweeëndertig, ik had een korte journalistieke carrière in Colombia beleefd, ik had drie zeer nuttige en moeilijke jaren in Parijs en acht maanden in New York achter de rug en ik wilde nu filmscripts schrijven in Mexico. De wereld van de Mexicaanse schrijvers leek in die tijd sterk op die in Colombia en ik voelde me heel prettig bij hen.***[iv]**

Volgens de Spaans-Colombiaanse biograaf Dasso Saldívar – *García Márquez. El viaje a la semilla* (1997), *Gabriel García Márquez. Terug naar de oorsprong* (1998) – was García Márquez naar Mexico gekomen op aanraden van zijn Colombiaanse vriend Álvaro Mutis, een balling, die er voor een filmstudio werkte. Het schijnt dat García Márquez pas definitief voor Mexico koos toen hij met Mutis een korte reis had gemaakt naar de Caraïbische kust van Veracruz om de geur van guave/guyaba op te snuiven.**[v]** Belangrijker misschien is dat Mutis hem en zijn gezin een onderkomen bezorgde en hem opnam in zijn kennissenkring zodat García Márquez het *crème de la crème* van de Mexicaanse intelligentsia leerde kennen: Juan José Arreola, María Luisa Elio, Fernando Benítez, Carlos Fuentes, Elena Poniatowska en vooral Juan Rulfo (1918-1986).

Rulfo was een Mexicaanse schrijver die bekend werd door zijn minimalistische maar zeer mythisch onderlegde kleine boeken over de Mexicaanse Revolutie van 1917: de verhalenbundel *El Llano en Llamas* (*De vlakte in vlammen*, 1946) en de roman *Pedro Páramo* (1955). García Márquez herinnert zich de kennismaking met het werk van Rulfo nog erg goed. Het was in de tijd dat hij serieus zat te tobben over een overtuigende en poëtische manier om de verhalen in zijn hoofd aan het papier toe te vertrouwen.

Zo stond de zaak ervoor toen Álvaro Mutis met grote stappen de zeven verdiepingen naar mijn appartement opkwam met een pak boeken onder zijn arm, het kleinste en dunste van de stapel nam en stikkend van het lachen tegen me zei: “Hier, moet je dit ding verdomme lezen, daar kun je nog wat van leren!”. [of: “Lees die *vaina* maar, en geen gezeik meer, want dan weet je hoe je moet schrijven.”] Het was *Pedro Páramo*.

Die avond kon ik niet slapen voordat ik het voor de tweede keer had gelezen. Sinds de fantastische avond dat ik *De gedaantewisseling* van Kafka had gelezen in een luguber studentenpension in Bogotá – bijna tien jaar eerder – had ik nooit meer zo’n schok gehad. De volgende dag las ik *El llano en llamas* [*De vlakke in vlammen*], en de verbijstering bleef. [...] De rest van dat jaar kon ik geen enkele auteur meer lezen, want ik vond ze allemaal slecht. **[vi]**

Rulfo was werkzaam als redacteur van het Departamento Editorial van het Instituto Nacional Indigenista – de uitgeverij van het Nationaal Indigenistisch Instituut, dat de belangen van een pro-amerindiaanse culturele en sociale ontwikkeling moest stimuleren en begeleiden. In zijn werk trachtte Rulfo tot een verbeelding van de amerindiaanse ziel van zijn land te komen. De naam *Pedro Páramo* heeft voor de hoofdpersoon van Rulfo’s roman een symbolische waarde. Een *páramo* is kaalslag, woeste grond, braakland, het desolate niets, precies de term voor het landschap waarin Rulfo zijn boek situeerde; een landschap waarin alles ontworteld is, letterlijk uitgerukt alsof het heden is afgesneden van het verleden. Het is ook het landschap van de mesties, los van zijn amerindiaanse wortels. In dat landschap wonen de personages die in de roman optreden, of liever: die de lezer hoort spreken. Het boek is vol van gefluister, gepraat en geschreeuw. Het is het geluid van de overledenen in een soort vagevuur. De roman wordt uitsluitend bevolkt door geesten. Mede hierom wordt de roman *Pedro Páramo* algemeen beschouwd als een model voor *Honderd jaar eenzaamheid*. García Márquez meldde in 2003, bij de herdenking van vijftig jaar *El Llano en Llamas*, dat hij hele stukken van Pedro Páramo uit zijn hoofd kon opzeggen, op verzoek zelfs achterstevoren. Dit laatste was niet alleen het gevolg van de vele herlezingen, maar ook van zijn werk bij de filmindustrie, waar hij betrokken was bij de verfilmingen van een verhaal van Rulfo en zelfs van *Pedro Párama*. “Ik wist precies op welke bladzijde van mijn uitgave welke episode te vinden was, en er was geen karaktertrek van een enkel personage die ik niet haarfijn kende.” Door dit werk was hij gedwongen “nog meer door te dringen in een oeuvre dat ik nu ongetwijfeld beter kende dan de auteur zelf”. Het diepgaande onderzoek van het werk van Juan Rulfo, voegde de Colombiaan toe, had hem de weg gewezen “die ik zocht om met mijn eigen boeken te kunnen doorgaan.” **[vii]**

Een scenario dat García Márquez had geschreven op basis van een van Rulfo’s verhalen werd afgewezen omdat de dialogen te Colombiaans waren. Mutis stelde

hem toen voor aan Carlos Fuentes om dit euvel op te lossen. Enige jaren eerder, in 1962, had Fuentes de roman *La muerte de Artemio Cruz* (1962, *De dood van Artemio Cruz*) gepubliceerd. De hoofdfiguur, Artemio Cruz, was een opportunist die profiteerde van de chaos tijdens en vooral na de Mexicaanse Revolutie (1910). Vanaf zijn sterfbed kijkt hij terug op belangrijke episodes uit zijn leven; of liever: luistert hij terug, want het is een roman vol stemmen uit het verleden. Fuentes liet Cruz alsmaar rijker en machtiger worden, en dit gebeurde als het ware langs de route van Veracruz naar Mexico-Stad, de route die de Spaanse conquistadores hadden genomen. De geschiedenis van de hoofdpersoon loopt parallel aan de Mexicaanse geschiedenis en in principe ook aan die van Latijns-Amerika in het geheel. In die periode vereenzaamt Cruz zienderogen. Hoe rijker en hoe machtiger, hoe eenzamer. Dit thema beviel García Márquez uitstekend. De Colombiaan leefde mee met de lotgevallen van zijn vriend en met de ontvangst van zijn werk. Toen er kritiek kwam op een los eindje in de roman van Fuentes – Fuentes had het personage van Lorenzo Gavilán onaangekondigd laten verdwijnen uit de roman – had de Colombiaan tegen zijn vriend gezegd dat hij het wel zou oplossen. Gavilán figureerde inderdaad kort in *Honderd jaar eenzaamheid*, en stierf in Macondo. Maar zelfs een grap als deze heeft gevolgen want dankzij Gavilán's aanwezigheid werd Macondo verbonden met Fuentes' Mexico-Stad en de geschiedenis van Mexico sedert de Spaanse verovering tot ver na de Mexicaanse Revolutie. *Honderd jaar eenzaamheid* werd op deze wijze een echo van *De dood van Artemio Cruz*.

Bij García Márquez ontstaat een boek naar aanleiding van een beeld, een visuele ervaring. Niet voor niets lijken zijn eerste romans wel uitgewerkte filmscenario's. Voor *Honderd jaar eenzaamheid* was dit het beeld van een oude man die een jongetje meeneemt om hem voor het eerst van zijn leven ijs te laten zien, dat als kermisattractie stond uitgesteld. Als scenarioschrijver leerde hij omgaan met de factor tijd en ritme in zijn werk met geen ander doel dan te voorkomen dat de lezer "ontwaakt" uit het verhaal. De schrijver moet zijn lezer als het ware hypnotiseren. Echter, dit bracht hem evenmin veel succes en teleurgesteld liet hij de film weer voor wat die was en nam de pen weer op. Hij werkte al zo'n zeventien jaar met onderbrekingen aan *Honderd jaar eenzaamheid* maar wist domweg niet hoe de woorden op de gewenste wijze op papier te zetten. Hij beschikte niet over *método*, verteltechniek. Bovendien beseftte hij dat de film meer mensen zou bereiken en meer uitdrukkingsmogelijkheden had dan de literatuur. Echter, de film heeft beperkingen van technische aard die de literatuur

niet heeft; dit gold zeker in die tijd, toen de computeranimaties nog niet bestonden. Zijn eerdere romans hadden tot die tijd weinig succes opgeleverd – en dus weinig inkomsten. Dat de schrijvers niet van hun scheppingen konden leven, was niets nieuws in Latijns-Amerika. Er waren wel beroemde schrijvers, denk aan de Venezolaan Rómulo Gallegos (1884-1969), de Chileense Gabriela Mistral (1889-1957), winnares van de Nobelprijs voor literatuur in 1945, de Guatemalteek Asturias, de Argentijn Jorge Luis Borges (1899-1986) of de Cubaan Alejo Carpentier (1904-1980), maar geen van allen bereikte het grote vooral Latijns-Amerikaanse publiek dat García Márquez voor ogen stond. Later zou García Márquez verklaren dat de voorgaande schrijvers vooral hun hoop hadden gevestigd op vertalingen om een lezerspubliek te vinden maar dat hij juist zijn lezers op het eigen continent zocht. De literatuur had nog geen inbedding in de cultuur van het continent gevonden.

De Colombiaan was zich hiervan bewust sedert die ene reis in 1950 die hij maakte met zijn moeder, terug naar Aracataca om het huis te verkopen waar hij was geboren en de eerste acht jaren van zijn leven met zijn grootouders had gewoond. Daar in Aracataca met zijn moeder hervond García Márquez in één cruciaal moment een wereld die hij voorgoed verloren had gewaand. Toen begreep hij dat de heimwee naar die wereld de bron zou vormen van zijn oeuvre. Van *De Gedaanteverandering* (1916) van de Tsjech Franz Kafka (1883-1924) – “Toen Gregor Samsa op een ochtend uit onrustige dromen ontwaakte, merkte hij dat hij in zijn bed in een reusachtig insect was veranderd.” – leerde hij dat hij de wereld uit het huis in Aracataca wel degelijk onder kon brengen – “Verdomme, zo praatte mijn grootmoeder ook!” **[viii]** – met al zijn bovennatuurlijke kenmerken dwars door de platte dagelijksheid van de gebeurtenissen. Het bleek dus mogelijk een serieuze roman te schrijven waarin alles kon gebeuren, waarin fantasie, bijgeloof en angsten naast de kille werkelijkheid van het tikken van de tijd konden bestaan. Later, als een aanvulling, bij de Noord-Amerikanen Ernest Hemmingway (1899-1961) en vooral William Faulkner (1897-1962) vond hij meer echo’s van de droom die hij najoeg. Zo ontdekte hij een grote overeenkomst tussen de romanschrijvers uit het zuiden van de Verenigde Staten, waar de slavernij en de grote plantages dominant waren geweest, en de werkelijkheid die hij kende uit Aracataca. De verblijven die de United Fruit Company had gebouwd in of grenzend aan bestaande dorpen deden denken aan die in het zuiden van de Verenigde Staten. Faulker’s wereld groeide aldus uit tot een belangrijke analogie. García Márquez was bewogen door het werk van Faulkner maar hij weet niet of

dit komt door wat de Noord-Amerikaan schreef of doordat dit werk hem aan Aracataca en zijn jeugd deed denken.

Het grootste probleem was inderdaad de aansluiting met de door de mensen beleefde werkelijkheid. De beschreven wereld van de schrijvers kwam ondanks alle goede bedoelingen niet overeen met die van hun potentiële of gewenste lezers. García Márquez verklaarde hierover:

*De Latijns-Amerikanen verwachten van een roman iets meer dan de onthulling van onderdrukking en onrechtvaardigheid, want die kennen ze al goed genoeg. Veel van mijn militante vrienden, die zich vaak gedwongen voelen de schrijvers regels te dicteren over wat ze wel en niet mogen schrijven, nemen daarmee, misschien zonder zich er rekenschap van te geven, een reactionaire positie in, omdat ze beperkingen opleggen aan de creatieve vrijheid. Ik geloof dat een liefdesroman evenveel waard is als wat voor roman dan ook. Eigenlijk is het de plicht van een schrijver, en het is ook zijn revolutionaire plicht als je wilt, goed te schrijven.***[ix]**

Hierin lijkt García Márquez op de Engelse communistische historicus Eric Hobsbawm, die meende dat een progressieve wetenschapper meer kon bereiken door te publiceren in 'bourgeois' tijdschriften dan in progressieve tijdschriften omdat het preken voor eigen parochie waarschijnlijk weinig nieuwe aanhangers zal opleveren. Kortom, het eigen lezerspubliek kon pas veroverd worden als de figuren in de romans even herkenbaar zouden zijn als die in de films, als de boeken het leven en de ervaringen van het 'volk' zouden weerspiegelen. Elke alinea van zijn boek moest op de werkelijkheid zijn gebaseerd, geworteld zijn in de bestaande ervaringen van de Latijns-Amerikaan als een poëtische omzetting van de werkelijkheid, als een gecodeerde weergave ervan.

De werkelijkheid van zijn tijd was García Márquez maar al te duidelijk. Hij had tussen 1948 en 1953 als journalist gewerkt voor de dagbladen *El Herald*o en *El Nacional* uit Baranquilla, voor *El Universal*, een krant uit Cartagena de Indias (Baranquilla en Cartagena zijn steden aan de Colombiaanse kust), en korte verhalen gepubliceerd in *El Espectador*, een krant uitgegeven in Bogotá waarvoor hij werkte vanaf februari 1954. Die krant had hem al na ruim een jaar naar Europa gestuurd – in feite om te voorkomen dat hij zou worden vermoord vanwege zijn opvattingen geuit in een feuilleton over een mislukte schipbreukeling. Colombia verkeerde ook toen al in een spiraal van politiek

geweld die bekend staat als *La Violencia, Het Geweld*, en dictatoren konden beschikken over een mensenleven naar willekeur. In Europa volgde hij een cursus regisseren in Rome, reisde door communistisch Oost-Europa, en vestigde zich tijdelijk in Parijs omdat de krant in Bogotá was gesloten door het regime. In Parijs schreef hij onder meer de roman *El coronel no tiene quién le escriba* (later gepubliceerd in het Colombiaanse Medellín, 1961; *De kolonel krijgt nooit post* – in feite: “De kolonel heeft niemand die hem schrijft”). Via Caracas (1957), Colombia (1958), Cuba (1959, tijdens de Revolutie daar), weer Colombia (1959) en de Verenigde Staten (1961, in dienst van een pro-Cubaanse nieuwsagentschap) landde García Márquez in 1961 in Mexico. In de tussentijd waren de romans *La hojarasca* (Bogotá 1955; *Afval en dorre bladeren*), *La mala hora* (Madrid 1962; *Het kwade uur*), en *Los funerales de la Mamá Grande* (Xalapa 1962; *De uitvaart van Mamá Grande*) gepubliceerd, minstens een hiervan op initiatief van zijn vrienden omdat hij zelf onvoldoende zelfvertrouwen over had om manuscripten op te sturen.

Na zeventien jaar nadenken en werken aan *Honderd jaar eenzaamheid* – lange tijd onder de werktitel *La Casa, Het Huis* – wist García Márquez plotseling hoe het moest. Als een slag bij heldere hemel vond hij de oplossing voor het gebrek aan aansluiting met de door de mensen beleefde werkelijkheid. Het verhaal is bijna een legende op zich geworden: in de zomer van 1965 was García Márquez met zijn familie onderweg in een oude Opel van Mexico-Stad naar de badplaats Acapulco aan de Grote Oceaan toen hij een heftig moment van inspiratie kreeg: *Honderd jaar eenzaamheid* stond ineens als een huis in zijn hoofd.

*Op een dag, toen ik met Mercedes en de jongens naar Acapulco ging, kreeg ik een ingeving: ik moest het verhaal vertellen zoals mijn grootmoeder mij haar verhalen had verteld, en beginnen bij die middag waarop de jongen door zijn vader wordt meegenomen om het ijs te leren kennen. [...] Voor [mijn grootmoeder] maakten de mythen, de legenden en de dingen die de mensen geloofden op heel natuurlijke wijze deel uit van haar dagelijks leven. Aan haar denkend besepte ik opeens dat zij niets verzong, maar eenvoudigweg een wereld van voortekens, therapieën, voorgevoelens, bijgeloven als je wilt, opving en doorvertelde, die heel erg van ons was, heel erg Latijns-Amerikaans. Denk bijvoorbeeld aan die mensen in ons land die in staat zijn door gebeden de wormen uit het oor van een koe te halen. Ons hele dagelijks leven in Latijns-Amerika zit vol met dit soort dingen. Dus de vondst die mij in staat stelde *Honderd jaar eenzaamheid* te schrijven, was eenvoudig de*

vondst van een realiteit, de onze namelijk, gezien zonder de beperkingen die rationalisten en stalinisten van alle tijden haar hebben proberen op te leggen, zodat het hen minder moeite kostte haar te begrijpen.[x]

García Márquez zou later verklaren dat het verhaal zo rijp was dat hij het direct woord voor woord aan een typist had kunnen dicteren. Hij keerde subbiet zijn oude Opel en vroeg zijn vrouw Mercedes om de huishouding voor zes maanden draaiende te houden zodat hij het boek kon schrijven. Het werden er achttien. De auto werd verkocht en diverse huishoudelijke apparaten waaronder de televisie, de radio en een klok bij de lommerd ondergebracht in ruil voor huishoudgeld voor voedsel en sigaretten. Paffend aan zijn sigaretten werkte de schrijver elke dag van negen uur in de ochtend tot drie uur in de middag aan de typemachine. Na die achttien maanden – en een schuld van tienduizend dollar rijker – waren honderden pagina's typewerk onderweg naar de uitgever in Buenos Aires.

Dit overdenkende zie ik hem die bewuste dag rijden door de zeer traditionele amerindiaanse streken onderweg in de deelstaat Guerrero. De slingerweg via Cuernavaca in zuidelijke richting langs de oude mijnstad Taxco verbond het ene amerindiaanse dorp na het andere, plaatsen waar de tijd leek stil te staan. Denkend aan die ene grote roman over het lot van Latijns-Amerika, speelde, naast de toon van de grootmoeder, Lorenzo Gavilán een rol en de belofte aan zijn vriend Fuentes? Speelde de magische wereld van de doden in *Pedro Párama* een rol bij zijn ingeving?

Volgens biograaf Saldívar – maar afgaande op enkele ingezonden brieven van García Márquez familieleden in een Colombiaanse krant is zijn *Terug naar de oorsprong* (1998/97) op punten onbetrouwbaar – moeten we *Honderd jaar eenzaamheid* beschouwen als een kroniek van een aangekondigd succes want García Márquez was door een samenloop van omstandigheden aan het werk gegaan. Inderdaad, hij moet in juni en juli 1965 overspoeld zijn geworden door jeugdherinneringen door het werken aan het Rulfo-script met Fuentes. Maar er was ook het bezoek van de Chileens-Amerikaanse schrijver Luis Harss aan Mexico-Stad in juni van dat jaar. Harss was bezig aan zijn boek *Los nuestros* (1966) over de “nieuwe” Latijns-Amerikaanse schrijvers en had een afspraak met Fuentes voor een interview. Fuentes raadde hem aan ook García Márquez in zijn lijst op te nemen, ofschoon de Colombiaan toen nog niet bekend was. García Márquez was verguld met het interview maar sprak nog niet over *Honderd jaar eenzaamheid*, waarschijnlijk omdat hij er nog niet aan begonnen was. Niettemin

moet het gesprek met Harss de druk verhoogd hebben om eindelijk eens dat “meesterwerk” te schrijven dat in zijn hoofd zat en waarover hij zo vaak met zijn vrienden sprak. Hij zou Harss nadien per brief wel op de hoogte houden van de vorderingen van zijn meesterwerk. Het gesprek met Harss had plaats in Pátzcuaro, in de westelijke deelstaat Michoacán, te midden van destijds een nog zeer amerindiaanse omgeving. García Márquez was als scenarioschrijver betrokken bij de film *Tiempo de morir* (1965) van regisseur Arturo Ríptstein die toen in dit land van de Purépecha (Tarasken) werd gedraaid. Kortom, de ingeving op de weg langs Cuernavaca was als het ware door deze samengestelde situatie afgedwongen. **[xi]** García Márquez liet zelf later aan iedereen horen die het hem vroeg dat de ingeving was dat hij zijn verteltrant moest opzetten zoals zijn grootmoeder dit altijd had gedaan, zoals Rulfo schreef, en wellicht begreep hij ook dat deze in de lijn lag van de amerindiaanse manier van vertellen: met een stalengezicht de meest wonderlijke gebeurtenissen inpassen in een realistisch verhaal alsof ze werkelijk plaatshadden.

Hoe dan ook, zijn vriend Plinio Mendoza, schrijver en journalist net als García Márquez zelf, die hoofdredacteur was van tijdschriften uit Venezuela, Colombia en Frankrijk, en met wie García Márquez door Oost-Europa reisde, schreef in 1982 in het interviewboek *De geur van guave* (1983/82), dat hij eindelijk hoorde dat *Honderd jaar eenzaamheid* in de maak was. “Hij lijkt op een bolero,” zei García Márquez tegen hem. De bolero kennen wij als een alsmaar meer opzweepend muziekstuk van de Franse componist Maurice Ravel (1875-1937), maar in Latijns-Amerika is de bolero een smartlap, populair in de eerste helft van de twintigste eeuw, vooral in Mexico, gecomponeerd op romantische, sentimentele muziek. De bolero roept een traan op maar geeft ook een knipoog, een overdrijving die met een gevoel van humor begrepen moet worden. “Tot nu toe,” had García Márquez tegen Mendoza gezegd, “heb ik met mijn boeken de veiligste weg bewandeld. Zonder risico’s te nemen. Nu voel ik dat ik langs de rand moet lopen.” Onderwijl had hij zijn vingers op de tafel gezet en liet ze er eerst dwars overheen lopen, maar daarna met grote evenwichtsproblemen langs de rand. “Stel je voor. Als een van de personages van het boek wordt doodgeschoten, loopt er een stroompje van zijn bloed door het hele dorp, tot aan de plaats waar de moeder van de dode zich bevindt.” Zo zou het boek worden, wankelend op de grens van subliem en overdreven. “Net als de bolero.” Dit is opmerkelijk want in de Caraïbische streek van Colombia waaruit García Márquez afkomstig is wordt gezegd dat *Honderd jaar eenzaamheid* de wereld presenteert

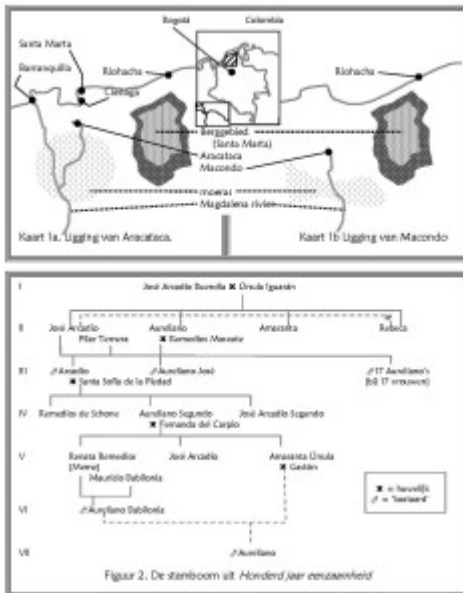
als een *vallenato*. Dit is een muzieksoort gespeeld op een Europese accordeon begeleid door de Afrikaanse trom en de amerindiaanse *guacharaca* of *carrasca* waarmee het geluid van vogels werd nagebootst. De vallenato is het product van de culturele versmelting van de Caraïben. De teksten bestonden uit troubadourpoëzie waarin werd verhaald over recente gebeurtenissen, roddels en andere wetenswaardigheden van de mondelinge en dus nog niet literaire cultuur. In deze zin lijkt de vallenato veel op het culturele gebruik dat sedert minimaal de achtste eeuw voor onze jaartelling – denk aan Homerus' *Ilias en Odyssee* – in Europa gebruikelijk was maar ook in Afrika en Azië een bekende manier was om nieuws en roddels te verspreiden. Ofschoon García Márquez een groot liefhebber en pleitbezorger van de vallenato was – en altijd is gebleven – prefereerde hij in die oerdagen van zijn meesterwerk juist tegen zijn Colombiaanse vrienden een vergelijking met de bolero.**[xii]**

De twijfel van García Márquez over zijn werk bleek spoedig onterecht. De lezer zag *Honderd jaar eenzaamheid* als subliem. Er waren enige voorpublicaties geweest in kranten en tijdschriften in enkele Latijns-Amerikaanse landen maar García Márquez wilde graag dat het boek zou verschijnen bij de destijds al roemruchte uitgeverij Editorial Sudamericana in Buenos Aires. De eerste druk dateert van mei 1967. Binnen een week waren alle achtduizend exemplaren uitverkocht. Dit was alleen in hoofdzaak in Argentinië. De tweede druk van tienduizend exemplaren was ook binnen de kortste keren uitverkocht. Daarna volgden dat jaar drie herdrukken, en zes in 1968. In 1969 was het boek al toe aan de twaalfde herdruk. Elke twee maanden weer een herdruk, het boek ging als warme broodjes over de toonbank – nu ook in Mexico en Colombia. De letterkundige Gene Bell-Villada geloofde dat er in 2002 zo'n twintig miljoen exemplaren van de Spaanstalige editie waren verkocht, zo'n 570.000 per jaar.**[xiii]** Omdat dit ongetwijfeld exemplaren zijn die door de kopers gedeeld worden met familieleden en vrienden is het echte lezerspubliek ongetwijfeld een veelvoud geworden. De deurbel van García Márquez' huis in Mexico-Stad klonk destijds vrijwel onophoudelijk, bijvoorbeeld omdat journalisten interviews met hem wilden houden of omdat vrouwen vroegen om een foto met handtekening. De schulden konden worden afbetaald. Juist vanwege het grote succes in Latijns-Amerika zelf was het inmiddels duidelijk dat García Márquez met *Honderd jaar eenzaamheid* de ziel van zijn continent had geraakt. Gekleurd door de Mexicaanse ervaring was zijn roman over het leven in Macondo een Latijns-Amerikaans verhaal geworden. De mensen hadden het herkend en gewaardeerd. Hij was

geslaagd. García Márquez vertrok in 1968 met zijn gezin naar Barcelona om een boek over een dictatuur in zijn nadagen te schrijven; dat werd *El otoño del patriarca* (Barcelona 1975; *De herfst van de patriarch*) – het kwam zeven jaar later uit. De nieuwe roman leunde op de ervaringen in Venezuela en Colombia maar ook op het Spanje van Generaal Francisco Franco (1892-1975). Daarna keerde het gezin van García Márquez naar Mexico-Stad terug, ofschoon hij ook huizen in Colombia en Europa kocht.

Laat er geen misverstand over bestaan: Macondo ligt in de boeken van García Márquez. Hij noemde het geen plaats maar een gemoedstoestand. Het ging hem erom een “integrale, literaire uitweg [te] vinden voor alle ervaringen die mij op de een of andere manier in mijn jeugd hebben getroffen.” Op de kaart van Colombia kan Macondo niet gevonden worden, al is er een bananenplantage geweest die zo heette. Wel is Aracataca te vinden, het geboortedorp van de schrijver, zie Kaarten 1a en 1b. García Márquez schreef onlangs:

Ik heb altijd grote bewondering gehad voor lezers die op zoek gaan naar de werkelijkheid die achter mijn boeken schuilgaat. Maar ik heb nog meer bewondering voor de mensen die deze werkelijkheid ook vinden, want daar ben ikzelf nooit in geslaagd. In mijn Caribische geboortedorp Aracataca is dit blijkbaar dagelijks werk. In de laatste twintig jaar is daar een generatie slimme jongetjes opgegroeid die de mythenjagers op het spoorwegstation opwachten en hen meenemen om hun de plaatsen en de dingen en zelfs ook de personages uit mijn romans te laten zien: de boom waar José Arcadio de oude was vastgebonden, of de kastanjeboom waaronder kolonel Aureliano Buendía is gestorven, of het graf waar Ursula Iguarán – misschien wel levend – in een schoenendoos werd begraven.**[xiv]**



In *Honderd jaar eenzaamheid* komt er een moment waarop Macondo niet meer op Aracataca lijkt maar op een stad; op Barranquilla, meer noordelijke aan de Magdalena rivier. Dan worden er ook personages verwerkt in de roman die de schrijver in Barranquilla heeft gekend.

Belangrijker echter dan het verband met Aracataca en Barranquilla (of zelfs Cartagena) is de aanduiding van *gemoedstoestand*: Macondo is een herschepping van de verhalen die García Márquez hoorde van zijn grootouders. En voor minimaal de helft hiervan – de verhalen van zijn grootmoeder – moeten we verder naar het noordoosten van Colombia, naar de overwegend amerindiaanse landstreek de La Guajira. In de roman werd Macondo gesticht door José Arcadio Buendía [I] en zijn echtgenote tevens nicht Úrsula Iguarán [I]. (Ik zet achter de namen een Romeinscijfer om de generaties aan te duiden, zie Figuur 2.) De familie van Úrsula [I] was afkomstig uit een plaats aan de noordoostkust van Colombia, Riohacha. De familie Iguarán – in de roman was de echtgenoot van Úrsula's betovergrootmoeder oorspronkelijk afkomstig uit Aragón, Spanje; in werkelijkheid was Iguarán de achternaam van García Márquez' grootmoeder – vestigde zich daarna, in de woorden van de vertaler, "in een vreedzaam indianendorp dat in de uitlopers van het gebergte lag". García Márquez had het over een *ranchería*, en dat is gewoonlijk een verzameling van *ranchos*, kleine boerderijen, en niet noodzakelijk bewoond door amerindianen. Het genoemde gebergte zal de *Sierra Nevada de Santa Marta* zijn geweest, een van de grootste losstaande bergen ter wereld, 5775 meter hoog; *sierra nevada* wil zeggen een met sneeuw bedekte bergrug. Niettemin, La Guajira, de streek in Noordoost-Colombia, was het woongebied van het inheemse Wayúu volk – vroeger de

Guajiros genoemd. De Wayúu cq Guajiros werden in feite de belangrijkste erflaters aan *Honderd jaar eenzaamheid*. Letterkundigen Elsa Cajiao Cuéllar en Juan Moreno Blanco wezen erop dat de verhalen van deze inheemse bevolking via de grootmoeder en haar amerindiaanse personeel in het werk van García Márquez zijn beland. De eigen werkelijkheid van Latijns-Amerika, waarover García Márquez zo vaak spreekt en schrijft, begon met die van de amerindiaanse bevolking. García Márquez heeft deze bron van zijn schrijverschap altijd erkend.^[xv] Aldus is er, weliswaar via een omweg, een aanwijsbaar verband met de inheemse wortels van Latijns-Amerika. De gemoedstoestand die Macondo heet is niet 'magisch-realistisch', zoals zo vaak wordt beweerd, maar in grote mate amerindiaans. En, suggereerde García Márquez, de Latijns-Amerikaan voelt zich eenzaam zolang men buiten zijn continent deze gemoedstoestand niet erkent.

Herinnering

De gemoedstoestand is vooral nostalgie. Het is inmiddels algemeen bekend dat in 1950 García Márquez met zijn moeder naar Aracataca reisde, het dorp waar hij geboren was en waar hij had geleefd in het huis van zijn grootouders. Ze gingen dat huis nu verkopen. Deze reis was beslissend voor de jonge schrijver: hij ontdekte er het verhaal dat hij altijd wilde schrijven. In Aracataca, in dat huis, had hij acht jaar gewoond, de eerste jaren van zijn leven. De herinneringen aan zijn kinderjaren waren geen gesloten boek maar veel details was hij kwijt. Hij wist dat de nachten er bevolkt werden door de geesten van de overledenen, dat er zaken waren gebeurd die het rationele deel van zijn innerlijk niet begreep, en dat als hij naar het leven op straat keek hij niets anders waarnam dan verval en eenzaamheid. Maar toen hij er in 1950 terugkeerde met zijn moeder beseftte hij dat hij zijn kindertijd moest reconstrueren om het gehele verhaal van zijn herinnering te kunnen vertellen. Hij begon zijn moeder te ondervragen, ook andere familieleden, kennissen en bekenden, om te kunnen doordringen tot de tijd van zijn grootouders, van de amerindiaanse bedienden in het huis en tot de La Guajira waar zij allen vandaan kwamen. In de tijd die volgde bezocht hij de geboortestreek van zijn grootouders en de amerindiaanse bedienden enige malen, zag er het landschap en hoorde er de verhalen.

Inmiddels weten we veel van de herinneringen van García Márquez. Er zijn interviews gepubliceerd in diverse tijdschriften en in het interviewboek samengesteld door Plinio Mendoza, *De geur van guave*, en er zijn de memoires van de schrijver, *Vivir para contarla* (i, 2002). Voor het onderstaande gebruik ik

de ruim zeventuizend woorden uit twee interviews die García Márquez heeft gegeven; dat met Mendoza uit 1981 of 1982, en een met de Nederlandse journalist en schrijver Wim Kayzer uit 1988 of 1989. Ook heb ik een vraaggesprek uit 1977 gebruikt van Gene Bell-Villada met de Colombiaan, gepubliceerd in *The Virginia Quarterly Review* in 2005.**[xvi]** Ook aan Wim Kayzer vertelde García Márquez over die reis van 1950:

Ik durfde niet naar Aracataca te gaan. Ik was er bang voor. Toen ik in Barranquilla woonde, zei mijn moeder op een dag dat ze het huis van mijn grootouders in Aracataca wilde verkopen. Ze wilde graag dat ik met haar meeging. Dus ging ik met haar mee. We kwamen om 12 uur in Aracataca aan. Om die tijd kwam de trein altijd aan. Ik dacht toen dat ik al schrijver was want er waren zo'n zes of zeven verhalen van mij in tijdschriften gepubliceerd. Maar toen ik in Aracataca kwam besepte ik dat ik pas op dat moment schrijver werd. Het contrast tussen de werkelijkheid en mijn herinneringen was de meest dramatische ervaring van mijn leven... Ik herinnerde me elke plek, elke deur en elke vlek op de muren in Aracataca. Maar ik had het gevoel of ik door een spookdorp liep. Het dorp was precies zoals ik het me herinnerde. Maar het maakte nu een totaal andere indruk op me. Iets dat onherroepelijk was afgelopen en dat ik nooit terug zou vinden. Die dag besepte ik dat je de tijd niet kunt terughalen. Dat je je herinneringen niet kunt terughalen. Dat je je heimwee niet kunt terughalen. Dat dit alles onherroepelijk had opgehouden te bestaan en dat die wereld nooit meer een deel van mij zou zijn. Ik besepte hoe fataal heimwee kon zijn. [N&W 3:3.]

*Mijn moeder en ik liepen door het dorp dat op dat uur totaal verlaten was. Ik herinnerde me hoe druk het er vroeger was, overal muziek en lawaai, en dat er schoten klonken. Het zag er nu totaal verlaten uit. Er waren geen mensen meer. Het dorp leefde niet meer. Het was morsdood. Terwijl mijn moeder en ik door het dorp liepen, kwamen we langs een huis waar een vrouw zat te naaien. Het was een vroegere vriendin van mijn moeder. Ze ging naar binnen en zei haar naam. Ze omhelsden elkaar en barstten beiden in tranen uit. Ze huilden wel een half uur. Ik zat erbij en keek toe. We bleven er twee dagen. Toen ik drie dagen later in Barranquilla terug was, gaf ik alles op en schreef mijn eerste roman; Afval en dorre bladeren. In die roman zijn de ervaringen uit mijn jeugd het sterkst aanwezig. Toen ik die dag terugkwam, had ik stijl en toon gevonden. [N&W 3:4.]**

Zonder deze reis hadden we wellicht weinig van García Márquez gehoord. Zijn jeugdvriend Plinio Mendoza stelde in een officieel interview in 1981 of 1982 de

volgende vraag:

- *Wat was je plan toen je ervoor ging zitten om Honderd jaar eenzaamheid te schrijven?*
- Een integrale, literaire uitweg vinden voor alle ervaringen die mij op de een of andere manier in mijn jeugd hebben getroffen.
- *Veel critici zien in het boek een parabel of een allegorie van de geschiedenis van de mensheid.*
- Nee, ik wilde alleen een poëtische weergave van de wereld van mijn jeugd, die zich, zoals je weet, afspeelde in een groot en heel treurig huis, met een zusje dat aarde at, een grootmoeder die de toekomst voorspelde en talloze familieleden met allemaal dezelfde voornaam, die nooit veel onderscheid maakten tussen het geluk en de waanzin.
- *Critici vinden er altijd veel ingewikkelder bedoelingen in.*
- Als die bestaan, moeten ze er onbewust in gekomen zijn. Maar het kan ook wel zo zijn dat critici, in tegenstelling tot romanschrijvers, niet in boeken vinden wat ze kunnen, maar wat ze willen vinden. **[xvii]**

Inderdaad, als die ingewikkelder bedoelingen bestaan, die de letterkundigen in de roman hebben gelezen, moeten ze er onbewust in gekomen zijn. Daar gaat het in dit boek over.

Vanwege mijn déjà vu vermoed ik dat ik de amerindiaanse context van de roman niet had willen vinden maar er onverwacht mee werd geconfronteerd. De eerste alinea's (pp. 7-8) van *De geur van Guave klinken*, in de woorden van Mendoza, als volgt:

De trein, die in zijn herinnering later altijd geel, stoffig en in een verstikkende rookwolk gehuld zou zijn, kwam elke dag om elf uur in de ochtend in het dorp aan, na een lange tocht door de uitgestrekte bananenplantages. Over stoffige wegen naast de rails reden trage ossenkarren beladen met trossen groene bananen, en de atmosfeer was heet en vochtig, en op het uur dat de trein in het dorp aankwam was het al snikheet, en de vrouwen die op het station wachtten, beschermden zich met kleurige parasollen tegen de zon.

In de eersteklas-wagons waren rieten stoelen, en in de derdeklas, waarin de dagloners reisden, harde houten bankjes. Soms was er een extra wagon aangekoppeld, die blauwe ruiten had en geheel gekoeld was, en daarin reisden de hoge functionarissen van de bananenmaatschappij. De mannen die uit die wagon stapten hadden noch de kleren, noch de mosterdkleur, noch het slaperige gezicht van de mensen die je in de dorpsstraten tegenkwam. Zij waren zo rood als

kreeften, en blond en groot, en ze kleeadden zich als ontdekkingsreizigers, met kurken helmen en beenkappen, en hun vrouwen, zo ze die meebrachten, zagen er heel breekbaar en bijna verbijsterd uit in hun lichte mousseline jurkjes.

“Noord-Amerikanen,” legde zijn grootvader, de kolonel, hem uit met een spoor van minachting in zijn stem, hetzelfde soort minachting dat de oude families in het dorp aan den dag legden tegenover alle nieuwkomers.

Toen Gabriel werd geboren waren er nog sporen over van de bananenkoorts die jaren daarvoor het hele gebied had geteisterd. Aracataca had iets van een wildwest-dorp, niet alleen door zijn trein, zijn oude houten huizen en zijn kokendhete straten vol stof, maar ook door zijn mythen en legenden. Omstreeks 1910, toen de United Fruit zijn tenten had opgeslagen in het hart van de schaduwrijke bananenplantages, had het dorp een periode van luxe en verspillig gekend. Het geld stroomde. Naar men zei dansten naakte vrouwen de *cumbia* voor de ogen van magnaten, die bankbiljetten in het vuur hielden om hun sigaar aan te steken.

Later in het boek werden over *Honderd jaar eenzaamheid* een paar punten besproken die van belang zijn voor de interpretatie van de werkelijkheidswaarde van de roman en vooral hoe belangrijk de herinneringen van de schrijver waren. Ongetwijfeld met de *De geur van guave* in zijn hoofd wilde Kayzer doorvragen waar Mendoza was gestopt. En daar, zo zullen we zien, beëindigde García Márquez ten slotte het gesprek. (Ik zal ter onderscheid van de woorden van García Márquez de commentaren van Kayzer in cursief opnemen.)

Wim Kayzer:

De schrijver ontmoeten we in Havana. Magisch bolwerk van een revolutie, van welks leider hij de intieme vriend is. De leider met wie hij over visgerechten en boeken filosofeert, maar – naar hij zegt – nooit over politiek. De ontmoeting vindt plaats in een villa, die ooit eigendom was van een weduwe. Er wordt gefluisterd, dat ze nog eens de minnares van Lorca zou zijn geweest. Als in het mortuarium in de buurt een mooi dood meisje werd binnengebracht, ging zij er heen en bleef er dan uren. Gabriel García Márquez is de zoon van zijn grootvader. Daarmee is veel gezegd. Nog steeds kunnen boeken waarin zijn grootvader, de kolonel, een prominente rol speelt, niet worden verfilmd, omdat hij de acteurs niet op zijn idool en voorbeeld vindt lijken. Opgegroeid in de plaats, die zowel de inspiratie als de droefenis van zijn boeken zal worden: Aracataca, Colombia. Zeg maar Macondo. In Aracataca ruiken de zondagen naar pasgeslachte dieren. Het is net

of de zondagen gevierendeeld worden opgehangen. "Angst voor de dood is de as die overblijft van het geluk", zegt iemand in een van zijn boeken. Maar wat overheerst er in Aracataca als hij vijf, zes jaar jong is? De angst voor de dood of de angst voor de doden? [N&W 1:2 &13.]

Gabriel García Márquez:

Ik herinner me dat ik in de wieg lag. Ik was onrustig omdat ik een vieze luier had. Ik ging staan en begon wanhopig te krijsen. Ik heb het gevoel of die herinnering recenter is dan andere. Maar in feite kunnen er geen oudere zijn. Toen ik later die wieg zag besepte ik, dat ik toen hoogstens twee jaar geweest kan zijn. Ik herinner me, hoe wanhopig ik huilde omdat ik een schone luier wilde. Maar ik weet dat ik nog niet kon praten. [N&W 1:2.]

Mijn levendigste en sterkste herinnering is niet die aan de mensen, maar aan het huis in Aracataca. Het is een steeds terugkerende droom die ik nog altijd heb. Sterker nog, ik word iedere dag van mijn leven wakker met de, valse of echte, indruk dat ik heb gedroomd dat ik in dat huis ben. Niet dat ik er terug ben, maar dat ik er ben, niet op een bepaalde leeftijd of om een speciale reden, maar alsof ik nooit uit dat enorme oude huis ben weggegaan. [GvG 16.]

Wat ik me van mijn grootvaders huis het best herinner, de sterkste herinnering die ik eraan heb, is de angst. Want mijn grootmoeder en alle vrouwen in mijn omgeving wilden dat ik me's avonds rustig hield. Ze zeiden dat er spoken in deze kamer zaten en doden in die kamer. Ik bleef dus de hele avond roerloos wachten tot ze me naar bed brachten, doodsbang voor de spoken. Die angst leeft nog in me, want ik ben doodsbang in het donker. Ik wil altijd dat er een licht brandt, zoals in dat huis. Anders verbeeld ik me dat de spoken uit mijn jeugd terugkeren. [N&W 1:13.]

Het was iets dat aan het eind van de middag onvermijdelijk kwam opzetten, en dat me zelfs tijdens het slapen bleef hinderen, totdat ik het licht van de nieuwe dag weer door de kieren van de deur zag. Ik kan het niet erg goed definiëren, maar ik geloof dat die angst een concrete oorsprong had, en wel het feit dat's nachts alle fantasieën, voorspellingen en herinneringen van mijn grootmoeder gestalte kregen. Mijn relatie met haar was zo: een soort onzichtbare draad, waardoor wij allebei communiceerden met een bovennatuurlijk universum. Overdag vond ik de magische wereld van mijn grootmoeder fascinerend, leefde ik er middenin, was het mijn eigen wereld. Maar's nachts was ik er doodsbang voor.

García Márquez wilde net als zijn grootvader zijn – realistisch, dapper, zelfverzekerd, met twee benen op de grond – maar hij kon de verleiding om zich in zijn grootmoeders wereld te begeven niet weerstaan. Zijn grootmoeder vertelde hem de vreselijkste dingen met een strak gezicht, alsof het iets was dat zij zojuist had gezien. Wanneer hij nu, bijna vijftig jaar later, midden in de nacht wakker wordt in een hotel in Rome of Bangkok, schrijft Mendoza, voelt García Márquez weer heel even die oude doodsangst uit zijn jeugd: overal doden die de duisternis bevolken. **[xviii]**

García Márquez:

Ik besef nu dat Aracataca een gevaarlijk oord was. Het was wat ze in de Verenigde Staten een *boomtown* noemen. Een stad die plotseling tot bloei was gekomen door de bananenteelt en die avonturiers uit de hele wereld aantrok. De mensen die daar woonden, zoals mijn familie, voelden zich overspoeld door die lawine van mensen uit de hele wereld. Ze trokken zich dan ook terug in hun huizen. Dat huis vertegenwoordigde dus voor mij twee werelden, de wereld van mij en de vrouwen, en de wereld daarbuiten met zijn gevaren. [N&W 1:14.]

Een van mijn vroegste herinneringen uit mijn jeugd is dat ik mensen op straat hoorde rennen. Er was iets aan de hand. Ze voerden een man mee wiens hoofd was afgekapt met een machete. Het was een bananendorp: de arbeiders werkten met machetes en liepen er ook altijd mee rond. Elke zaterdagavond waren ze dronken en dan kapten ze soms eikaars hoofd af. Ik weet nog heel goed dat ik naar buiten ging en zag dat ze een man zonder hoofd meevoerden. Ik weet ook nog, maar dat heb ik niet zelf gezien, dat een man op een ezel het dorp kwam binnenrijden met afgesneden hoofd. Maar hij zat nog op de ezel. De ezel liep gewoon door naar huis, met de man zonder hoofd. Het nieuws dat we hoorden was altijd gewelddadig. [N&W 1:21.]

Tussen al die berichten kwam het nieuws over de slachting op de bananenplantage. Die episode heb ik zo getrouw mogelijk weergegeven in *Honderd jaar eenzaamheid*. Het leger schoot op een grote menigte arbeiders waarbij een groot aantal doden viel. Niemand weet precies hoeveel. Ik was nog maar een kind. Maar die gebeurtenis maakte zo'n indruk, dat er jaren over is gesproken. Er werden troepen gelegerd. Het dorp werd gemilitariseerd. Ik heb dus heel weinig, laten we zeggen, idyllische herinneringen aan dat dorp. Het

waren altijd gewelddadige herinneringen. Ik heb het idee dat dit een stempel op mijn boeken heeft gedrukt. [N&W 1:22.]

Wim Kayzer:

Nog zijn we in Aracataca, de eerste acht jaar van zijn leven. Het leven in een dorp, waar alles overrompeld en bedorven wordt door de bananenexploitanten. Waar Santiago Nassar, zijn jeugdvriendje, later vermoord zal worden door de gebroeders Vicario, die hun moordplannen overal rondbazuinen, in de hoop dat iemand de moord zal voorkomen, en waar niemand iets doet. Hij wordt rooms-katholiek opgevoed maar waar bleef God? Wat was het beeld van God dat de "zwartrokken die op Indianen reden in plaats van op muilezels", hem doorgaven? De Hemel is een spel met de pastoor en de hel op straat is vrijelijk te bezichtigen. "Alles wat ik heb geschreven is een noodlottige poging om Aracataca weer terug te krijgen. Die herinnering, die wereld die voorbij is", zou hij later zeggen. "Een noodlottige poging omdat de herinneringen veranderen zodra ik ze beschrijf, zodat ik wel de geschiedenis beschrijf maar telkens een andere." [N&W 1:8.]

Gabriel García Márquez:

Mijn herinneringen aan Aracataca zijn onlosmakelijk verbonden met het huis. Het huis van mijn grootvader. Het was een enorm huis, waarin veel vrouwen woonden en één man. Die man was mijn grootvader. *Honderd jaar eenzaamheid* begint met een episode, waarin een grootvader zijn kleinzoon laat kennismaken met het ijs. Die episode, die zoveel aandacht trok, is echt gebeurd. Mijn grootvader liet me kennismaken met het ijs. Want ze hadden het ijs naar Aracataca gebracht. Het werd op een bepaalde plek verkocht. Hij nam me heel vanzelfsprekend mee. Daarom zei ik, dat ik niets verzin en dat ik geen verbeelding heb. Ik ben alleen maar getuige van de geschiedenis. [N&W 1:10.]

Mijn grootvader betekende kracht, veiligheid en realiteit. Want mijn grootmoeder leefde in een onwerkelijke, fantastische wereld. Een gefantaseerde wereld, die haar werkelijkheid was. Vervolgens heb ik als schrijver haar idee van de werkelijkheid overgenomen. Zij dacht dat de dingen die zij zich verbeelde deel uitmaakten van de dagelijkse werkelijkheid. Zo ging ze er ook mee om. Maar mijn grootvader, die gewond was geraakt in de burgeroorlogen (hij was kolonel tijdens de liberale revolutie van de negentiende eeuw) vertegenwoordigde de dagelijkse realiteit. Ik laveerde tussen die twee levensopvattingen door. Opvattingen die elkaar niet aanvulden maar eerder tegengesteld aan elkaar waren. Aracataca is voor mij de spanning tussen die twee werelden. Hij leidde me een andere wereld

binnen. Er overkwamen hem dingen die een grote literaire waarde hadden. Een bepaalde episode zal ik nooit vergeten. Ik heb er nooit over geschreven. Maar hij is literair gezien heel interessant. We zaten op een keer op een boot die van Barranquilla naar Ciénaga voer. Toen we in de morgen aankwamen stond mijn grootvader zich nog te scheren. De vorige avond was ik alleen in de hut gebleven. Heel laat die avond hoorde ik een enorm geschreeuw. Het klonk als een geweldige ruzie. Ik schrok een beetje, maar lette er verder niet op. Mijn grootvader was niet in de hut. Toen hij zich de volgende dag bij de deur stond te scheren was ik bezig me aan te kleden. Toen kwam er een man, die tegen mijn grootvader zei: “Don Nicolás, iemand wilde u gisteravond in het water gooien.” Mijn grootvader zei: “Als iemand me had aangeraakt, had ik hem neergeschoten.” Hij had altijd een wapen op zak. Ze zouden elkaar hebben gedood. [N&W 1:11.]

Ik dacht dat ik die geschiedenis was vergeten. Vele jaren later, eens kijken, twintig jaar later, zat ik met een zoon van mijn grootvader te eten. Tijdens het eten kwam die geschiedenis ter sprake. Zijn zonen beschermden hem altijd, want ze hielden veel van hem. Twintig jaar na zijn dood kwam die geschiedenis ter sprake. Zijn zoon waarschuwde zijn broers, mijn ooms dus. Ze wilden weten wie die man was met wie mijn grootvader had staan praten. Want als ik me kon herinneren wie die man was dan konden zij die avond reconstrueren. Ze wilden weten wie die man was om hem die belediging betaald te kunnen zetten. Een paar maanden lang werd ik door mijn ooms ondervraagd. Ze wilden weten wie die man was om zich op hem te kunnen wreken. Dat geeft een aardige indruk van mijn grootvaders karakter. Het geeft ook een indruk van de wereld waarin ik in die tijd leefde en van het soort materiaal dat als basis diende voor een ervaring die ik later in mijn boeken verwerkte. Tot mijn achtste jaar was mijn grootvader de belangrijkste man uit mijn leven. [N&W 1:12.]

Ik herinner me een lied dat me altijd heeft achtervolgd. Het is een kinderliedje en het heet: “Mambrú trok ten oorlog”. Het is een lied van de hertog van Marlborough, dat je vaak hoort. “Mambrú trok ten strijde, wat een verdriet, wat een verdriet.” Dat herinner ik me heel goed uit mijn jeugd. Ik herinner me ook nog een liedje dat mijn grootmoeder zong. Ik heb het ergens opgeschreven. Maar ik weet niet meer precies hoe het ging. Maar dit vergeet ik nooit: “Mambrú trok ten strijde, wat een verdriet.” Ik stelde me voor dat het over dezelfde oorlogen ging als die waarover mijn grootvader vertelde. [N&W 1:6.]

Er waren liederen, en die bestaan nog steeds, die een verhaal vertelden. Je had

toen een soort troubadours die van dorp tot dorp trokken. Ze vertelden hun verhalen terwijl ze zichzelf begeleidden op de accordeon. Ze bezongen gebeurtenissen die zich in andere dorpen hadden voorgedaan. Ik weet nog, dat ze naar ons huis kwamen met een accordeon en een trommel en dat ze dan zongen. Er waren ook momenten dat we in mijn grootvaders huis een beetje overvoerd waren met verhalen. Zoals de verhalen van mijn grootmoeder en de *Duizend-en-één-nacht*, die ik in een klerenkast vond. En toen nog die liederen waarin verhalen werden verteld. Fantastische verhalen over mensen die verdwenen, of over tweekoppige muildieren die ergens werden geboren. Die verhalen zijn in Colombia bewaard gebleven en zijn nog steeds populair. Dat zijn de zogenoemde *vallenatos* die je overal in Colombia hoort. [N&W 1:5.]

Meer dan door enig boek werden mij de ogen geopend door de vallenatos. Ik heb het over zo'n dertig jaar geleden toen de vallenato nauwelijks bekend was buiten het Magdalena gebied. Wat vooral mijn aandacht trok was de vorm van de liedteksten, de manier waarop ze een feit vertelden, een verhaal. Allemaal zo volkomen natuurlijk. Die vallenatos vertelden zoals mijn grootmoeder dat deed. [VQR.]

Een enkele geur kan een heel tijdperk oproepen. De geur die mij van vroeger in Aracataca het sterkst is bijgebleven, is de geur van jasmijn. De geur van de jasmijnbomen, die in de tuin van ons huis stonden. De warme nachten van Aracataca zijn een onvergetelijke herinnering. Later namen ze me mee naar de dodenwaken waar jasmijnbloemen stonden. Dat heeft mijn herinneringen verward. Want als ik nu aan Aracataca denk, dan denk ik aan de dodenwaken en aan de doden in Aracataca. En ik ben een beetje op mijn hoede als ik jasmijn ruik. Want die geur is voor mij verbonden met de herinnering aan de doden. De geur van de ochtend is voor mij verbonden met warme melk, met koemelk. De koeien liepen vlak bij de huizen. En's morgens rook je altijd de geur van warme melk. De geur van het middaguur was de geur van gebakken vis. Bij mijn grootouders werd altijd vis gegeten. Elke dag aten we gebakken vis. Ik heb die gewoonte overgenomen en ik eet ook dagelijks vis. Ik eet geen rood vlees, alleen maar vis. Dat was al zo nog voordat ik me kan heugen. En het moet gebakken vis zijn, want dat is de geur die mij het dierbaarst is. [N&W 1:7.]

Tussen al die geuren domineert de geur van de katholieke rites. Altijd was er wel een naamdag van een heilige, altijd wel een processie. Maar er is nog een andere associatie, die veel complexer is. Die is zo aanwezig in mijn boeken, omdat ze zo

aanwezig is in mijn leven. Ik heb bijvoorbeeld wel eens iets gezegd, dat voor mij heel duidelijk was. Ze gaven mij een kop thee, een thee die heel lang getrokken had. “Die thee smaakt naar processies”, zei ik. Dat is een heel gecompliceerde associatie. Want ik weet niet waarom die thee voor mij dezelfde geur had als die om processies hangt. En ga zo maar door... Een soep die naar raam smaakt, een broodje dat naar hutkoffer smaakt. Volgens mij begrijpt iedereen wat dat betekent. Ook al lijkt het verwarrend en of het er met de haren is bijgesleept. Een broodje dat smaakt naar hutkoffer is voor iedereen iets volkomen normaal. [N&W 1:8.]

Ik diende bij de mis in het Latijn. Ze hebben me nooit uitgelegd wat die Latijnse woorden betekenden die de priester en ik uitspraken. Het was voor mij een spel waarin de priester iets onbegrijpelijks zei en ik iets onbegrijpelijks terug zei. Het was een soort codetaal die we gebruikten. Ik begreep ook niets van wat er gebeurde in de mis. Ik wist dat ik na een bepaalde zin moest bellen. Hij zei iets en dan moest ik bellen. Het was het leukste spel uit mijn jeugd. Leuker dan voetbal of honkbal. Het was een fout van de volwassenen dat ik het niet met God kon verbinden, noch met een geloofsovertuiging of een gevoel. Het was een leuk en gezond spelletje. Dat is mijn herinnering eraan. Hetzelfde met de processies. Ik liep met de monstrans en in het koorkleed van de misdienaar. Het was een ceremonie waaraan ik deelnam, zoals ik later toneelspeelde. Het had voor mij niets te maken met God, godsdienst of gevoel. Niet dat ik me er speciaal tegen verzette. Maar niemand legde me uit wat de betekenis van de mis was. Ik moest naar de mis. Ik verveelde me als ik tussen de kerkgangers zat. Die priesters hielden eindeloze preken en ik begreep er niets van. [N&W 1:20.]

Ik was vooral een angstig kind dat een last geschiedenissen met zich meotorste die in mijn grootvaders huis werden verteld. De geschiedenis van Colombia, de geschiedenis van de familie en de verzinsels van mijn grootmoeder waren zo verstrengeld dat ik nooit goed wist wat werkelijkheid was en wat verbeelding. Ik had veel verbeeldingskracht. Ze vertelden mij geen kinderverhalen. Ze waren echt gebeurd, zeiden ze. Ik weet nog niet wat werkelijkheid en wat fantasie was. Ik kon dat niet uit elkaar houden. [N&W 1:16.]

Ik ontwikkelde een obsessie waar ik nooit meer van af gekomen ben: een obsessie voor woordenboeken. Ik heb begrepen dat mijn grootvader cultureel bijzonder onderlegd was. Ik denk dat hij alleen lagere school heeft gehad en dat hij meteen daarna de oorlog in ging, want hij was toen piepjong. Misschien wist hij daarom

wel geen antwoord op alle vragen die ik hem stelde. Dus gaf hij me het woordenboek. Hij leerde me dat ik altijd het woordenboek moest raadplegen. Sindsdien ben ik zo verzot op woordenboeken, dat ik in mijn bibliotheek een muur vol allerhande woordenboeken heb. [N&W 1:18.]

Toen ik nog niet kon schrijven, vertelde ik met tekeningen. Mijn grootvader had altijd tekenpapier en potloden klaarliggen. Ik probeerde altijd verhalen te tekenen. Mijn eerste getekende verhaaltjes waren stripverhalen, die ik uit de krant probeerde na te tekenen. Toen ik later leerde lezen, las ik als eerste boek de *Duizend-en-één nacht*. Ik vond in een hutkoffer een paar schriften. Ik begon te lezen en kwam in een wereld van fantastische verhalen. Die verhalen leken op die van mijn grootmoeder. Het was allemaal zoals mijn grootmoeder had verteld. Vliegende tapijten, geesten die uit een fles kwamen en diamanten in de buik van een vis. De verhalen die ik in die schriften vond, kwamen ook in de wereld van mijn grootmoeder voor. Ik stapte dus probleemloos vanuit de werkelijkheid in de literatuur, zonder dat er iets voor mij veranderde. Pas toen ik alles gelezen had, en veel later, als volwassene, besepte ik dat het de *Duizend-en-één-nacht* was. Ik dacht dat het gewoon krantenberichten waren. [N&W 1:17.]

Toen ik acht was vertelde mijn grootvader me verhalen over alle oorlogen waaraan hij had deelgenomen. In de belangrijkste mannelijke personages in mijn boeken zit veel van hem. [GvG 57.]

Nee, Kolonel Aureliano Buendía is het tegenovergestelde van het beeld dat ik van mijn grootvader heb. Die was dik en had een rood hoofd en hij was verder de meest vraatzuchtige man die ik me kan herinneren, en de meest mateloze neuker, zoals ik later hoorde. Maar kolonel Buendía heeft niet alleen de magere gestalte van generaal Rafael Uribe Uribe, maar ook diens neiging tot soberheid. Die generaal was de leider van de liberalen in Colombia en hoofd van de strijdmacht die in 1899 in opstand kwam tegen de conservatieve regering. [GvG 18.]

Ik was er niet toen mijn grootvader stierf [1936, ao]. Ik was in een ander dorp met mijn ouders. Daar hoorde ik dat hij dood was. Niemand vertelde het aan mij. Ze hielden het verborgen. Maar aan tafel ving ik een gesprek op. Op dat moment maakte het niet zo'n diepe indruk op me. Ik besef nu dat ik geen enkele voorstelling van de dood had. Ik beschouwde de dood niet als iets verschrikkelijks. Dood was dood. Maar toen ik terug was in het dorp voelde ik hoe ik hem miste. Ik voelde me volkomen verloren in huis. Vanaf dat moment was het

huis voor mij een totaal ander huis. Ik miste hem en wist me geen raad. Ik had alleen maar mijn grootmoeder. Ik miste hem vreselijk. Ik was van de kaart en mijn ouders namen me mee. Ik was ongeveer een jaar of acht. Zijn dood betekende voor mij het einde van het huis van mijn jeugd, alles. Aan een etappe van mijn leven was op dat moment een einde gekomen. [N&W 1:22.]

Ik weet nog precies wanneer ik haar leerde kennen. Ze zeiden tegen me dat mijn moeder in die kamer was. Ik kwam binnen en weet nog precies hoe ze er uitzag. Ze droeg een klokhoed. Die waren in die tijd, de jaren dertig, in de mode. Ze omarmde me en toen rook ik een parfum dat we later geen van beiden konden thuisbrengen. Maar ik herinner me dat nog heel goed. En altijd als ik aan haar denk, dan denk ik aan die onbestemde parfumgeur. Ik heb jarenlang geprobeerd uit te zoeken wat voor geur dat was. Vooral toen ik *Liefde in tijden van Cholera* schreef. In feite is dat het liefdesverhaal van mijn vader en moeder. Ik wilde dus dat mijn personage, Fermina Daza, hetzelfde parfum gebruikte als mijn moeder. Maar zij kon zich niet meer herinneren wat voor parfum ze gebruikte. Dat parfum was voor mij dus onbenoembaar. Het was de geur die bij mijn moeder hoorde. [N&W 2:2.]

Wim Kayzer:

De kolonel, aan één oog blind door groene staar, de man die tientallen buitenechtelijke kinderen verwekte; de kolonel die in het huis ballingen ontving uit Venezuela, ballingen die het huis dat toch al bevolkt was met de geesten van de doden nog verder vulden met de souvenirs van hun martelingen; de kolonel die altijd sprak over zijn oorlogen – “Weet je wel hoe zwaar een lijk is, Gabo?” – en zijn grootvader was; die kolonel was dood. García Márquez blijft nog even in Aracataca wonen. Dan zal hij met zijn ouders verhuizen naar een stad op de nevelige hoogvlakten, ver weg van de beslissende jeugd met zijn grootvader, die het echte leven was. En van zijn grootmoeder, voor wie fantasie en werkelijkheid een-en-hetzelfde waren. Hij vertrekt over de rivier de Magdalena, gitaarspelend, naar een tochtig dorp bij de zoutmijnen, vlak buiten Santa Fe de Bogotá. Hij krijgt een beurs en gaat studeren in een klooster zonder verwarming en zonder bloemen. [Zipacquirá. ao] Hij krijgt er les van marxisten die door het regime zijn verbannen naar het dorp bij de zoutmijnen. Op zondag, als iedereen vrij is, blijft Gabriel García Márquez in het klooster om niet geconfronteerd te hoeven worden met het verre, lugubere dorp erbuiten. Hij brengt de zondagen door in de bibliotheek waar hij leest en leest en leest. [Maar nog geen romans, vooral poëzie.

García Márquez verbeeldde zich toen nog dat hij een dichter was. ao] Het is een periode waarover eigenlijk niet veel meer te vertellen valt dan dit. In dit jezuïetenklooster, vlakbij de zoutmijnen, zal hij langzaam schrijver worden. Daarna, in het jaar na de Tweede Wereldoorlog, verhuist Gabriel García Márquez om in Bogotá rechten te studeren en daar een ontdekking te doen die zijn schrijversplannen bezegelt. Hij keert ook terug naar het bananendorp met de ezelman die zonder hoofd het dorp kwam binnenrijden. Het dorp van de kolonel die visjes van goud maakte en hem het wonder van het ijs liet voelen. [N&W 2:2,6]

Gabriel García Márquez:

Voordat mijn grootvader stierf, waren mijn ouders teruggekeerd naar Aracataca. Maar ze woonden in een ander huis. De familie maakte toen een fout. Ze wilden me een laxeermiddel geven en brachten me naar mijn ouders. Die gaven me het laxeermiddel. Toen ze me naar het huis van mijn ouders brachten om daar te slapen, wisten ze dat ik een laxeermiddel zou krijgen. Voor mij was mijn ouderlijk huis dus voor altijd verbonden met laxeermiddelen. Een huis, waar ik alleen kwam voor een laxeermiddel. Toen mijn grootmoeder stierf en het huis in Aracataca werd leeggehaald, kwam ik bij mijn ouders wonen, in een andere stad. En het duurde heel lang voordat ik dat akelige gevoel kwijt was, dat ze me daar alleen maar brachten voor een laxeermiddel. [N&W 2:4.]

Ik was eraan gewend dat ik het enige kind in huis was. De koning eigenlijk, want voor de vrouwen was ik een koning. Ik kwam vervolgens in een huis waar ik mijn bevoorrechte positie moest delen met veel andere mensen. Ik voelde me toen behoorlijk anoniem en verward. Ik had het in het begin nogal moeilijk met mijn vader. Want hij had een heel andere opvatting over gezag dan mijn grootvader. Mijn vader vond dat je kinderen moest behandelen als kinderen. Hij is nooit op een volwassen manier met ons omgegaan. Ik voelde me dus heel eenzaam. Ik vergeleek hem met mijn grootvader. Ik had natuurlijk mijn broers en zusters. Maar mijn verhouding tot de volwassen wereld veranderde grondig want ik had geen goed contact met mijn vader. Hij eiste discipline en orde van me. Dat strookte niet goed met de manier van leven waaraan ik gewend was. Met mijn moeder had ik wel contact. Maar het was geen relatie van een moeder met haar kind. Meer een relatie tussen twee mensen die eenzaam waren. [N&W 2:4.]

De confrontatie met Bogotá was een grote schok voor mij. Want ik kwam vanuit het Caraïbische Gebied naar een stad in de Andes. Het was een grijze, donkere,

lelijke stad, met mannen in zwarte kleren. En nergens zag je vrouwen. In Bogotá zag je toen geen vrouwen op straat. De mannen droegen zwarte kleren en een hoed. Ik kende bijna alle grote steden van de wereld. Maar geen stad maakte zoveel indruk op me als Bogotá, de hoofdstad. Ik kwam uit het Caraïbische Gebied, uit een totaal andere wereld en cultuur. Ik ging naar een lekenschool, een staatsschool, die gevestigd was in een oud zeventiende-eeuws klooster, het Liceo de Zipaquirá. [Een stad op 48 km van Bogotá, ao.] Ik kwam opeens vanuit het Caraïbische Gebied, vanuit het Caraïbische licht en de Caraïbische zon, vanuit de Caraïbische vrijheid en de Caraïbische herrie in een sombere kloostersfeer die mij totaal vreemd was. Toen begon het heimwee naar de Caraïbische kust aan me te knagen. Dat heimwee heb ik altijd met me megedragen, over de hele wereld. [N&W 2:6.]

Op die school ontwikkelde zich mijn literaire roeping want het was daar zo'n saaie boel en in mijn vrije tijd verveelde ik me zo dat ik me opsloot in de bibliotheek en alles las. Er waren niet veel boeken maar ik las ze in de volgorde waarin ze stonden. Er was van alles. Waarschijnlijk een complete verzameling Colombiaanse literatuur maar ook twee delen met het volledige werk van Freud. Toen ik veertien was, las ik het werk van Freud zonder dat ik er iets van begreep. Maar de verhalen van de patiënten interesseerden me. Freud presenteerde klinische gevallen en dat vond ik heel interessant. Merkwaardig genoeg ben ik als schrijver niet beïnvloed door Freud, of door de psychoanalyse, maar ik besef, dat ik al heel jong kennis maakte met dat materiaal en dat het me fascineerde. Want ik bestudeerde de klinische gevallen en de analyses van Freud. Maar ik begreep niet wie Freud was of wat hij bedoelde. Het klonk gewoon als *Duizend-en-één-nacht*. [N&W 2:7.]

We beseften al snel, dat we de Spaanse ballingen in Latijns-Amerika aan de Spaanse Burgeroorlog te danken hadden. Dat was heel positief. Er kwamen natuurlijk goede en slechte mensen. Het waren republikeinen met moderne politieke ideeën, veel moderner dan die van ons. Het waren onderwijzers en docenten van de universiteit. Er kwam een ander soort boekhandelaren. Het betekende een opbloei van de uitgeverijen en de universiteiten. De Spaanse ballingen in Latijns-Amerika droegen bij aan een nieuw cultureel elan. Later zijn ze, politiek gezien, bij ons achtergebleven. Maar we hebben heel veel aan hen te danken. Mijn vorming is juist in die periode begonnen. Ik herinner me de leraar filosofie. En misschien ook iemand die Engels gaf. Ze drongen je niets op. Ze

probeerden geen communisten van ons te maken. Ze probeerden ons een andere kijk op het leven te geven. Ik had er veel aan. Ik ben geen marxist, geen communist. Ik hoor bij geen enkele partij. Maar ik ben mijn marxistische leermeesters veel verschuldigd. Want zij leerden me anders denken. Niet de manier van denken die mij in Aracataca was geleerd, door de pastoor, door katholieke families en scholastici. Dat marxisme leek op het liberalisme van mijn grootvader, vond ik. [N&W 2:9.]

Mijn vader was een conservatief. Hij was aanhanger van Franco. Hij was dat zonder veel kennis van de situatie en zonder geestdrift. Hij was op de hand van Franco omdat deze zich beschouwde als de verdediger van het katholicisme. Veel katholieken, die geen enkel benul hadden van de situatie, waren aanhangers van Franco omdat hij het katholicisme verdedigde. Daar kwam nog bij dat het voor de kinderen heel verwarrend was dat de franquisten rebellen werden genoemd. Want ze waren in opstand gekomen tegen de republikeinse regering. Wij jongeren waren altijd vóór rebellen. Je moest voor de rebellen zijn, vonden we, en tegen de gevestigde orde. Het was heel verwarrend. [N&W 2:4.]

Het lyceum in Zipaquirá zat vol docenten die op de normaalschool waren opgeleid door een marxist in de tijd dat president Alfonso López, de oude, regeerde, die links was. Op dat lyceum onderwees de algebraleraar ons in de pauze het historisch materialisme, de scheikundeman gaf ons boeken van Lenin te leen en de geschiedenisman vertelde over de klassenstrijd. Toen ik uit dat ijskoude cachot kwam wist ik niet waar het noorden of het zuiden was, maar van twee dingen was ik wel al diep overtuigd, namelijk dat goede romans een poëtische omzetting van de werkelijkheid moeten zijn, en dat het socialisme de onmiddellijke bestemming van de mensheid is. [GvG 106-107.]

Op een avond, ik herinner het me nog heel goed, ik woonde toen in een ijskoud studentenpension in Bogotá, leende een vriend me *De Gedaanteverwisseling*. Ik was negentien, het was 1947. Ik trok mijn pyjama aan, ging op bed liggen, deed het boek open en las: "Toen Gregor Samsa op een ochtend wakker werd, ontdekte hij dat hij was veranderd in een reusachtige kever." Misschien verbaast u zich over wat ik nu zeg. Ik moest meteen aan de verhalen van mijn grootmoeder denken en aan de verhalen uit *Duizend-en-één-nacht*. Ik weet nog uit mijn kinderjaren dat in boeken alles mogelijk was, dat je alles mocht vertellen en alles geloven. Toen ik later de Klassieken, de Romantici en de Modernen las was ik dat idee over de vertelkunst kwijtgeraakt. Nadat ik Kafka had gelezen, dacht ik: "Als

dit kan, dan heb ik óók iets te vertellen.” Ik geloof, dat ik toen meteen mijn eerste verhaal heb geschreven. [N&W 3:2.]

Het was een goede school en ik heb er veel geleerd. Het enige dat ik ooit serieus heb gedaan is dat ik die school heb afgemaakt. Die zes jaar waren moeilijk want ik moest in die tien vakken gemiddeld 7,2 halen om mijn beurs niet kwijt te raken. Ik heb dat tot het eind toe volgehouden. Ik denk dat ik daardoor ben gehard. Ik was achttien toen ik van school kwam en ik stond al stevig in mijn schoenen. Ik was niet bang voor het leven. Ik kon me heel goed redden, alleen. Mijn vakanties bracht ik natuurlijk aan de Caraïbische kust door. Dat was nog steeds mijn wereld maar ik wist nu hoe ik verder moest gaan. [N&W 2:10.]

Wim Kayzer:

Na zijn rechtenstudie in Bogotá wordt García Márquez journalist en schrijver Barranquilla, waar hij in een bordeel woont. Elke avond is er het vertier en overdag de rust om te schrijven. Zijn politieke visie is gevormd door de marxistische leraren op de middelbare school; een visie op de wereld die, naar hij zegt, sindsdien nooit meer zou veranderen. Hij schrijft voor de krant en, vooral, verhalen. Hij ontdekt zijn drie grootste leermeesters: Hemingway, Faulkner en Kafka. [N&W 3:4.]

Gabriel García Márquez:

Het marxisme... Het belangrijkste is dat alles betrekkelijk is. Dat geen enkel idee een absolute waarde heeft. Dat alles relatief is. Dat is het allerbelangrijkste. Dat is voor mij het marxisme. Als je dát weet, houd je voor altijd op dogmatisch te zijn. Je ontdoet je van gevestigde ideeën. Je weet dat alles kan veranderen, dat alles van de omstandigheden afhangt. Dat is het enige dat voor mij echt belangrijk is. Voor mijn visie op de wereld en op het leven. Verder het besef dat de rijkdom in de wereld ongelijk verdeeld is, dat het geluk ongelijk verdeeld is. Dat is wat me interesseert. [N&W 3:5.]

Hemingway zegt in zijn beschrijving van een stierengevecht dat de stier zich omdraaide als een kat die de hoek om gaat. Dat lijkt grote onzin maar ik besepte dat een kat inderdaad op die manier om een hoek komt. Die stier draaide zich precies zó om. Ik realiseerde me toen dat ik beter moest letten op allerlei dingen waar ik vroeger geen aandacht aan schonk. Goed, dat was Hemingway. Wat Faulkner betreft geloof ik dat het absoluut onmogelijk is om van hem een verhaaltechniek te leren. Hij lijkt geen methode te hebben. Want hij laat een

stroom woorden los, over allerlei ideeën en over allerlei mensen, waarbij hij de lijnen van het verhaal door elkaar hutselt. Hemingway laat dus zien hoe je het leven ruwweg moet beschrijven, maar niet hoe je het moet inrichten om te kunnen schrijven. Met Kafka zit het heel anders. Kafka leert ons dat we ons nergens over moeten verbazen. Dat alles mogelijk is en heel vanzelfsprekend kan zijn. Kafka is de belangrijkste schrijver van die drie, en ook van deze eeuw. [N&W 3:8.]

Men zegt Kafkaans, zonder te weten wat dat inhoudt. Als aanduiding van iets dat merkwaardig of surrealistisch is. Met het magisch-realisme is hetzelfde aan de hand. Alles wat in het Caraïbische Gebied of Latijns-Amerika gebeurt, of wat vreemd en ongewoon is, noemen ze magisch-realisme.

In feite is er geen magisch-realisme in de literatuur. Wel een magische werkelijkheid, die je in het Caraïbische Gebied kan vinden. Daarvoor hoef je alleen maar de straat op te gaan. Met die magische werkelijkheid zijn wij opgegroeid. Maar die magische werkelijkheid is ook aanwezig in Europa en in Azië. Jullie Europeanen worden echter gehinderd door je culturele vorming. Alle Europeanen zijn uiteindelijk Cartesianen. Ze verwerpen alles wat niet binnen dat rationele denken valt. Je gaat naar Europa en ziet er even uitzonderlijke dingen gebeuren als in onze landen. Bovendien kun je zeggen dat veel van die magische invloeden ons vanuit Europa, Azië of Afrika hebben bereikt. Wij zijn uiteindelijk een mengeling van jullie allemaal. Alles heeft dus een grond van werkelijkheid. Wij geven ons alleen gemakkelijker over aan die werkelijkheid. Wij zijn er deel van, we aanvaarden haar. Jullie systeem van denken dwing je om die werkelijkheid af te wijzen. Het is jullie heel goed gegaan in het leven. Maar ik geloof dat jullie je minder amuseren dan wij. [N&W 3:10.]

Het dagelijkse leven in Latijns-Amerika toont ons dat de werkelijkheid vol buitengewone zaken zit. [...] Nadat ik *Honderd jaar eenzaamheid* had geschreven, verscheen in Barranquilla een jongen die bekende dat hij een varkensstaart had. Je hoeft de kranten maar open te slaan om te zien dat er iedere dag ongelofelijke dingen bij ons gebeuren. Ik ken heel gewone mensen die met veel genoeg en heel aandachtig *Honderd jaar eenzaamheid* hebben gelezen, maar die in het geheel niet verbaasd waren, want per slot van rekening vertel ik hun niets dat niet lijkt op het leven dat zij leiden. [GvG 39-40.]

Als ik *Afval en dorre bladeren*, de eerste roman, bekijk, herken ik precies wat ik

heb gelezen in die tijd. Moeiteloos. Pas toen ik al die intellectuele verhalen achter me kon laten realiseerde me dat het in mijn eigen handen lag, in het dagelijkse leven, in de bordelen, de steden, de muziek... Ik denk terug aan de vallenatos. Ik ging samenwerken met Rafael Escalona [een beroemde vallenato-componist, ao] en we maakten een waanzinnige reis door La Guajira, vol gebeurtenissen die herkenbaar in mijn werk te herkennen zijn. Er is een tocht van Eréndira die hierop terug te voeren is. [*De ongelooflijke maar droevige geschiedenis van de onschuldige Eréndira en haar harteloze grootmoeder en andere verhalen* (1975/72). ao]

In Bogotá wist ik wat ik aan het doen was. Ik was me er zo bewust van dat ik beseftte dat ik de Magdalena-rivier moest afzakken tot aan Riohacha, het Guajira schiereiland op. Deze route was precies de tegenovergestelde van die van mijn familie, die uit Riohacha afkomstig was, via Guajira naar het bananenland. Het was een soort terugkeerreis, terug naar de bron, bedoeld om referentiepunten van het verleden in te kunnen vullen, gedachten die tot me spraken over mijn grootouders. Die wereld was nog schimmig voor me en die schimmigheid verdween in Valledupar. Het bleek dat mijn grootvader een man had gedood. In Valledupar stapte ineens een man op me af, een lange vent met een cowboyhoed op. "Ben jij een Márquez?" Ik zei, "Ja...". Hij begon mij aan te staren en zei toen tegen me: "Jouw grootvader heeft mijn grootvader gedood!" Ik scheet in mijn broek. Ik keek hem aan en wist niets uit te brengen. Hij beval me tegen de muur te gaan staan. En begon me het verhaal te vertellen. Hij heette José Prudencio Aguilar. Die reis duurde ruim een jaar. Ik financierde de reis door encyclopedieën te verkopen, de *Encyclopedia Utea*. Op die reis vond ik alle ingrediënten voor *Honderd jaar eenzaamheid*. Daarna ging ik werken voor *El Espectador*. Mijn literaire opleiding was compleet. [VGR.]

Ik geloof dat bijgeloof, of wat bijgeloof wordt genoemd, verband kan hebben met natuurlijke eigenschappen die het rationalistische denken, zoals dat in het Westen overheerst, heeft besloten af te wijzen. Zolang er gele bloemen in mijn huis staan kan mij niets kwaads overkomen. Om veilig te zijn moet ik gele bloemen, het liefst gele rozen, om me heen hebben, of vrouwen.

- [Mercedes zet altijd een roos op je schrijftafel", reageerde Mendoza.]

- Altijd. Het is me heel vaak overkomen dat ik zit te werken zonder dat er wat uit komt, ik verscheur dan het ene vel na het andere. Dan draai ik me om, kijk naar de bloemenvaas en ontdek de oorzaak: er is geen roos. Ik geef een schreeuw, de bloem wordt gebracht en vanaf dat moment gaat alles goed. [GvG 123.]

Wim Kayzer:

Gabriel García Márquez staat aan de vooravond van “de moedigste beslissing uit mijn leven”, zoals hij schrijft. Hij wordt uitgezonden door de krant, naar Europa. Hij kent geen voord Frans, maar gaat. Hij zal drie jaar in Europa blijven. In Parijs zal hij definitief besluiten broodschrijver te worden, en een ontdekking doen. Beschrijft hij in zijn boeken niets anders dan de werkelijkheid van het Caraïbische Gebied, de Europeanen zullen die beschrijvingen houden voor magisch realisme. De woorden blijven intussen dezelfde. Zij zijn geduldig. Na een tijdje bezoekt hij Oost-Europa en Rusland. “De schrijver bezoekt in feite altijd weer de eerste plaats van zijn droefenis”, zal hij zeggen. Hij doolt rond in Oost-Europa, waar – temidden van wat de nieuwe wereld zou moeten zijn – alles en iedereen een starre, afgeleefde, wanhopige indruk maken. Het is, alsof Aureliano na jaren terugkeert naar Macondo. Zijn omzwervingen voerden hem naar de uitgestorven rosse tuurt, waar men in vroeger tijden bundels bankbiljetten had verbrand om de feesten op te vrolijken, en die nu nog slechts bestond uit een wirwar van straatjes, erger, geteisterder, en armoediger dan elders, met nog een paar brandende rode lampen, en met verlaten danszalen, versierd met flarden van guirlandes, waar magere en dikke niemandsweduwen, Franse overgrootmoeders en weelderige manwijven nog altijd zaten te wachten naast hun grammofoons. Het is een zaterdagmiddag in Havana als ik hem vraag waarom hij niet ingaat op de vraag om zijn bezoek aan Auschwitz te beschrijven. [N&W 2:11.]

Gabriel García Márquez:

Dat spreekt vanzelf, dat hoef je niet eens te vragen. Dat is iets dat je uit de grond van je hart moet verafschuwen. Het hoort bij je opvoeding, te weten dat het bestond en dat het nooit meer mag gebeuren. Het is iets essentieels in je leven. Daar moet je niet te veel over filosoferen. Het was een collectieve moord. Klaar. [N&W 2:13.]

Ik bedoelde daarmee – en dan heb ik het over het geweld in Latijns-Amerika – dat je in boeken van het geweld niet per definitie de gruwelen hoeft te beschrijven. Belangrijker is dat je met inzicht weet te beschrijven wat voor uitwerking dat geweld heeft op de mens. Al die tijd die gaat zitten in het beschrijven van het geweld kun je beter besteden aan uit te zoeken wat het effect ervan is. Uiteindelijk is toch de mens de maat van alle dingen. [N&W 2:12.]

Ik beleefde de moeilijkste periode van mijn leven. Als we over financiële problemen praten, was dat de moeilijkste tijd. Maar het was ook een gelukkige

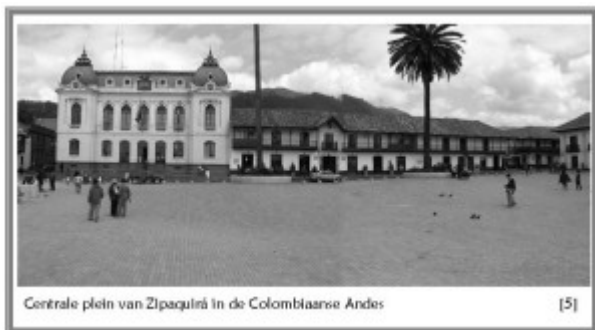
periode. Ik had geen cent. Het geld voor mijn terugreis naar Latijns-Amerika lag in een la. Ik maakte het op toen ik *De kolonel krijgt nooit post* schreef. Ik kon geen baantje vinden. Maar er was veel solidariteit onder de Latijns-Amerikanen in Parijs. Dat hielp mijn problemen op te lossen. Als je het een keer heel moeilijk had, ging je op een terras zitten en bestelde je iets te eten. Zonder een cent op zak. Passerende Latijns-Amerikanen gaven je dan een paar francs om te betalen. Soms had je zelf net genoeg voor alleen spaghetti en van het geld dat je kreeg betaalde je de saus. Mijn geldzorgen losten zich dus vrij gemakkelijk op. Ik was in die tijd best gelukkig. [N&W 3:12.]

Ik heb twee keer gevangen gezeten. De eerste keer werd ik gearresteerd toen ik *l'Escale* verliet, een bekende Zuid-Amerikaanse nachtclub in de Rue Monsieur le Prince. Een aantal Algerijnen werd bij elkaar gedreven. Zonder enige verklaring werd ik in een kooi gezet. Op het politiebureau van Saint-Germain-des-Prés moest ik de hele nacht uitleggen dat ik geen Algerijn was, maar een Zuid-Amerikaan. De volgende dag kwam de consul van Colombia me eruit halen. De tweede keer ging alles heel snel. Ik liep een café binnen in de Zuid-Amerikaanse buurt. Ze wezen je zo aan: jij, jij en jij! Het waren allemaal Algerijnen, behalve ik. [N&W 3:12.]

In Europa leerde ik een beetje Italiaans spreken, maar vooral Frans en Engels. Ik had maar tijd voor één taal per jaar. Het belangrijkste voor mij was dat ik er Latijns-Amerika leerde kennen. In een café in Parijs ontmoette ik Argentijnen, Uruguayanen, Midden-Amerikanen en Mexicanen. Zo reisde ik door Latijns-Amerika, zonder het café uit te hoeven gaan. In Latijns-Amerika kreeg je in die tijd de kans niet om mensen uit andere Latijns-Amerikaanse landen te ontmoeten. Voor mij is het van fundamentele betekenis geweest, dat ik in Europa Latijns-Amerika heb leren kennen. [N&W 3:12.]

Urenlang waren ze al bezig, die zaterdag in Havana, in 1988. Kayzer en García Márquez raakten aan de praat over de Cubaanse revolutie van 1959. García Márquez ontwikkelde een intense vriendschap met Fidel Castro. Kayzer sprak over het bootje waarmee Castro met 88 volgelingen vanuit Mexico naar Cuba vertrok, terwijl er slechts plaats was voor 28. Het bootje stond nu tentoongesteld onder plexiglas. Nee, zou García Márquez hem geïrriteerd antwoorden: die overkapping is geen metafoor van de verstoffing van de revolutie, het dient slechts om het scheepje voor verval te behoeden. Ze spraken over de roem die het schrijverschap met zich meebrengt. “Het is soms ondragelijk”, zei García Márquez op waarschuwende toon. Kayzer wilde details weten. Waarom wist de

schrijver na het lezen van een verhaal van Hemingway plotseling hoe hij de patriarch moest beschrijven? Is *De kroniek van een aangekondigde dood* wellicht een metafoor voor de menselijke onverschilligheid? Het boek gaat over de gebroeders Vicario, die hun varkens bloemennamen gaven en die de jeugdvriend van de schrijver, Santiago Nassar, wilden vermoorden omdat Santiago Nassar hun zus zou hebben ontmaagd, waardoor ze, toen haar echtgenoot dat in de huwelijksnacht merkte, door hem verstoten werd. Het gaat over een toekomstige moordaanslag die de gebroeders overal in het dorp rondbazuinden in de hoop dat iemand hun plannen zou voorkomen. Maar het dorp deed niets. Santiago Nassar stierf. Dus de vraag over de onverschilligheid lag voor de hand. Maar het was ineens genoeg...



Gabriel García Márquez:

De bewegingen van de patriarch, zijn gelaatsuitdrukking, ik had geen idee. Ik kon me geen voorstelling van dat personage maken. Maar toen ik erachter kwam hoe olifanten zich gedragen, wist ik hoe de patriarch liep en hoe hij de mensen aankeek. Ik kan dat verder niet uitleggen. Het overkomt je gewoon. Tijdens het schrijfproces gebeuren er dingen die je zelf niet begrijpt. Opeens zijn er situaties waar je niet uit kunt komen. Het is moeilijk om tijdens een interview daarvan voorbeelden te bedenken. Soms zit ik vast. Dan hoor ik opeens een melodie, ik ruik een geur, ik hoor een woord of zie iemand, en plotseling weet ik hoe mijn boek moet worden. [N&W 4:2.]

De handen van Stalin waren heel smal. Dat paste niet bij hem. Want het beeld dat we van Stalin hadden, was dat van een beer. En een beer heeft geen smalle handen. Ik had me voorgesteld dat hij enorme, harige handen met puntige nagels zou hebben. Hij had waarschijnlijk normale handen. Maar ze waren niet zoals ik ze me, op grond van de verhalen over hem, had voorgesteld. In *De Herfst van de Patriarch* gaf ik de patriarch dezelfde handen. [N&W 3:8.]

Onverschilligheid? In wezen is dat hetzelfde. Die mensen waren zo onverschillig omdat ze het als een rituele moord beschouwden. En een rituele moord moest voltrokken worden. Wanneer zo'n misdaad als ritueel wordt beschouwd, kun je aannemen dat zoiets diep geworteld is in de cultuur van een samenleving. In laatste instantie is dat een drama van de collectieve verantwoordelijkheid. Het hele dorp is dan voor die moord verantwoordelijk. In zekere zin is het een variatie op het drama van *Fuente Ovejuna*. Maar de oorzaak van alles is het feit, dat een vrouw, die geen maagd meer is, wordt teruggestuurd en dat haar broers dat willen wreken, alsof het een verschrikkelijke misdaad was. Dat is de oorzaak. Uiteindelijk gaat het om de collectieve verantwoordelijkheid. Weet u, ik heb geen kritische kijk op mijn boeken. Ik ben niet in staat om kritiek te leveren op mijn boeken. Dat laat ik aan de critici over. Het is gewoon het verhaal over een dorp dat een moord laat gebeuren... [N&W 4:3.]

Ach, ik weet echt niet zoveel als u denkt. U heeft waarschijnlijk een overdreven idee van wat een schrijver is. U verwacht meer van mij dan ik kan bieden. Het is voor mij volstrekt onmogelijk iets aan mijn verhaal toe te voegen. Maar ik wil u nog één ding zeggen. Als ik de indruk had, dat dit een mislukt interview was en dat het niets zegt over hoe ik denk en hoe ik ben, dan zou ik niet durven zeggen wat ik nu zeg: Stoppen.

Ik weet namelijk zeker dat dit interview langer is dan al mijn interviews op televisie bij elkaar. Bovendien heb ik in dit interview meer gezegd dan in andere. Ik vind dat het genoeg is en dat er geraffineerdere martelmethoden zijn dan deze. Ik heb mijn best gedaan om aardig te zijn – niet voor jullie maar voor mijn lezers – en om zo goed mogelijk te schrijven. Ik vind dat ik het verdiend heb om niet langer op de pijnbank gelegd te worden... Ik ben jullie dankbaar dat jullie me in staat hebben gesteld om op jullie diepzinnige vragen te mogen antwoorden. Zulke denkbelden heb ik zelf echter niet. Ik ben maar een schrijver en ik schrijf alleen boeken. Maar ik heb net een besluit genomen. Ik zal nooit meer een televisie-interview geven. Ik ben volslagen uitgeput. Het is dan ook heel terecht als ik nooit meer een televisie-interview geef. Dit was mijn allerlaatste, al word ik 120 jaar. [N&W 4:4.]

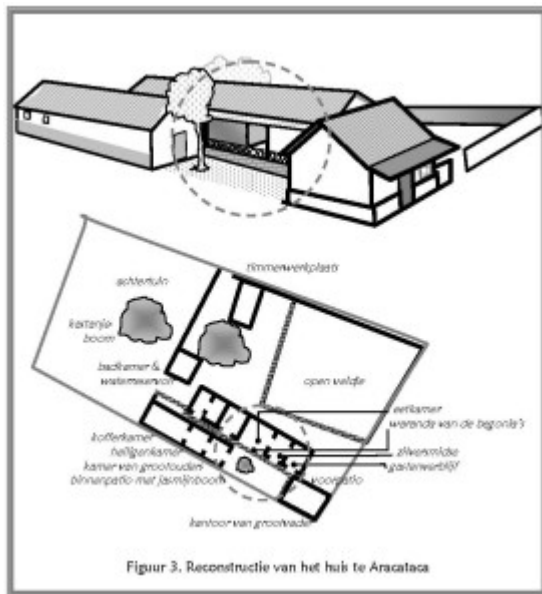
Het woord *macondo* is overigens van Afrikaanse oorsprong. Het werd gebruikt in het oostelijke deel van Centraal-Afrika, in het Bantoe: *makonde* is het meervoud van het substantief *likonde*, en het betekent 'banaan' en 'voedsel voor de duivel'.

De slaven namen het woord mee naar Colombia. Aldaar kreeg een United Fruit plantage in de buurt van Ciénaga de naam Macondo. Maar het is ook de naam van een lange gladde boom, ook wel bongo genoemd, met de takkenbos hoog boven de grond. De boom lijkt wel wat op de ceiba van de Maya's, de levensboom die het centrum vormde van hun schepping en de kringloop van hun tijd. Macondo is ook de naam van een kansspel dat veel in de streek werd gespeeld in de vorm van een soort bingo. Er is een rad rond een zeskantige tol met daarop zes plaatjes. Als de tol op een bord werd rondgedraaid kon men wedden op de plaatjes. Kwam het plaatje met de macondoboom boven te liggen dan kreeg de speler die op deze afbeelding had ingezet de meeste punten. García Márquez moet het woord diverse keren hebben gehoord.**[xix]**

Guajiros

De grootouders van García Márquez vestigden zich niet bij toeval in Aracataca maar uit vrije keuze. Natuurlijk, de grootvader had in een duel een oude vriend van hem gedood in het dorp waar de familie voorheen woonde en kon daarom beter vertrekken. Maar dat de keuze viel op een dorp in een vruchtbare streek, het epicentrum van de bananenteelt, waar vrienden en oude strijdmakkers van de grootvader woonden, was allerm minst onwillekeurig. Het huis dat ze bouwden was bovendien niet alleen voor hen beide. Het was er druk. Naast het echtpaar Márquez Iguarán woonden er hun drie wettige kinderen Juan de Dios, Margarita en Luisa Santiago, Gabriel's moeder. Na verloop van tijd verlieten de kinderen het huis – Margarita overleed op jonge leeftijd – en kwamen twee kinderen van Luisa Santiago tot grote vreugde van in elk geval de grootvader er de ruimte opvullen: Gabriel en zijn zusje Margot. Verder stond er een bed voor de zeer geliefde nicht van grootvader Francisca Cimodosea Mejía (bijnaam: tante Mamá); voor de lievelingszus van grootvader Wenefrida Márquez (tante Nana), voor de buitenechtelijke dochter van grootvader die door grootmoeder als een eigen dochter werd beschouwd Elvira Carrillo Márquez (tante Pa), en voor Sara Márquez, een buitenechtelijke dochter van grootvader's zoon Juan de Dios en bijgevolg een volle nicht van de jonge Gabriel – ze was geboren in 1910 en was dus tien jaar ouder. De kleine Gabriel – Gabito – werd door zijn drie 'tante's' opgevoed en dat liet zijn sporen na. In een film van Yves Billon & Maricio Martínez-Cavard zei hij hierover dat hij samen met zijn grootvader de enige twee mannen waren in een huis vol vrouwen en dat hij daarom een heel veel vreemd leven had: “Want de vrouwen, mijn grootmoeder voorop, leefden in een bovennatuurlijke wereld. Een fantasiewereld waarin alles mogelijk was. Waarin

de wonderlijkste dingen alledaags waren. En ik nam hun denkwijze over. De grootvader daarentegen leefde in de meest concrete en nuchtere wereld en omdat hij de meeste tijd met me doorbracht leefde ik in twee werelden.



In de wereld van de vrouwen was ik vooral in de avonduren. Toen mijn grootmoeder overleed, verdween die wereld voorgoed. We gingen weg uit Aracataca. Ik ging voor het eerst bij mijn ouders wonen. Dat was een andere werkelijkheid, een andere cultuur.” Oom Juan de Dios en tante Mamá waren Gabito’s peetouders. Volgens biograaf Saldívar was dit “geheel volgens de gewoonte van de Guahira-stam, die zegt dat oudere familieleden nieuwe leden geestelijke en materiële bescherming moeten bieden.” **[xx]**

In Aracataca waren destijds bijna alle huizen van leem en riet verstevigd met hout en bakstenen (*adobe*) afgewerkt met kalk of verf en bedekt door daken van palmbladeren. Alleen de huizen van de welvarenden waren van hout en baksteen en werden bedekt met een dak van zinken platen. Dasso Saldívar wist voor zijn biografie een reconstructie te maken van het huis, zowel in de vorm van een beschrijving door familieleden als, in 1992, door drie studenten bouwkunde van de Universiteit van Bogotá, zie Figuur 3. Saldívar schrijft:

De eerste opvallende conclusie is dat het huis van de grootouders er precies zo uitzag als dat in *Afval en dorre bladeren* en, met een paar kleine wijzigingen, als dat in *Honderd jaar eenzaamheid*. Hoe kon het ook anders. Terwijl zich in dat huis het bewuste en het onbewuste leven van de schrijver ontwikkelden, en zijn hedonistische, emotionele en affectieve herinneringen vorm kregen, ontstond

daar ook de ruimte voor zijn toekomstige werk. De bewoners en de verhalen, de voorwerpen, smaken, geuren, kleuren en geluiden van het huis zijn door zijn herinnering gefilterd en vervolgens door een machtige verbeelding omgezet in gedenkwaardige verhalen en romans. [...] Het huis was niet alleen het grote spook uit zijn kindertijd, maar ook het onuitroeibare fantoom van de rest van zijn leven en een groot deel van zijn boeken.**[xxi]**

Dit is het huis dat García Márquez naar eigen zeggen nog vrijwel dagelijks bezoekt in zijn dromen. Het echte huis was van hout met een schuin zinken dak. Het had ramen met gaas en ijzeren tralies. De vloer was van gladgeschuurd cement en het plafond van hout. In de roman is de zilversmidse van grootvader een woonkamer. In de eetkamer stond een rechthoekige tafel voor zestien personen waar wildvreemde passagiers konden aanschuiven. Aan de galerij lagen verder een slaapkamer, een voorraadkamer en een open keuken. De binnenpatio was een bonte tuin beschenen door de middagzon. Er stonden een jasmijn, een rozenstruik, diverse bloemen en kruiden. Op de waranda stonden begonia's op een houten balustrade. Hier zaten de vrouwen te borduren; in Macondo waren dat Amaranta en haar adoptiezuster Rebeca. García Márquez sliep in de 'heiligenkamer', samen met zijn zusje Margot en tanta Mamá. Er stond het huisaltaar met diverse heiligen. Het licht van kaarsen palmolielampen deed de ogen van de heiligen opflikkeren, alsof zij getuigen waren van de dagelijkse gang van zaken. De kastanjeboom waaraan in Macondo stichter José Arcadio Buendía werd vastgebonden in de nadagen van zijn leven en waartegen Kolonel Aureliano Buendía al plassende zou sterven stond in de achtertuin. Daar liepen kippen, varkens en Guajira-geiten.

De wereld van grootvader Nicolás Ricardo Márquez Mejía, bijgenaamd Papalelo, speelde zich overdag af, in het zonlicht en, vaak aan zijn hand wandelend, buiten op straat. Van heinde en ver waren er mensen naar Aracataca toegestroomd: uit het Caraïbische Gebied, uit de La Guajira, uit Venezuela, Spanje, Frankrijk, Italië en de gebieden in het Midden-Oosten die op hun beurt leden onder de Franse en Engelse koloniale machten zoals Turken, Syriërs (Libanezen) en Palestijnen. Allen zochten een bestaan in de smokkelhandel, de gouddelving of, na 1905, de bananenteelt. De wereld van grootmoeder Tranquilina Iguarán Cotes, bijgenaamd Mina, en de andere vrouwen begon na zonsondergang, thuis in het huis, op de waranda, in de eetkamer en vooral de slaapkamer. De kinderen moesten naar hun slaappleats voordat de geesten tevoorschijn kwamen. Grootmoeder was klein en

had last van staar. Ze deelde bij voortduring orders uit aan de bedienden, onder andere om voldoende eten te maken voor de middagmaaltijd. Ze kookte ook zelf en ze leidde de huisbakkerij die grote faam in de streek genoot. Ze was van Galicische – Keltische! – afkomst en was opgegroeid in de La Guajira, temidden van de amerindiaanse bevolking met haar eigen kijk op het leven. Vanuit deze kijk beschermde ze het gezin tegen het veronderstelde kwaad. Er mochten geen zwarte vlinders binnenkomen want dan zou er iemand van de familie sterven. Niemand mocht zout morsen want dat bracht ongeluk. Een vreemd geluid werd veroorzaakt door heksen, een zwavelgeur door de duivel.

Grootmoeder zag de schommelstoelen vanzelf schommelen, het spook van de kraamvrouwenkoorts de slaapkamers van kraamvrouwen binnendrongen, een willekeurig op de grond gevallen touw het getal aannemen dat de eerste prijs zou winnen in de loterij, en rook ze aan de geur van de jasmijn dat er een geest in de burt was. Ze had veel last van Gabito's gewoonte overal vragen over te stellen. "Verdorie dit kind is een voortdurende kwelling!" Pas maar op dat tante Petra of oom Lázaro niet uit hun kamer komen... En Gabito bleef stokstijf op zijn stoel zitten, "ademend op het ritme van de altijd rondwarende geesten". Eerder in de avond beantwoordde ze met een stalen gezicht vanuit haar bijzondere wereldbeschouwing de vele vragen van de kleine jongen met allerlei fantastische verhalen die bevolkt waren door doden, geesten en andere bovennatuurlijke verschijnselen. Tante Nana stierf voordat de jonge Gabito haar echt had leren kennen maar hij wist nog wel dat er bij haar een heks werd uitgedreven, door "een aardige vrouw die gekleed was volgens de laatste mode en die met een bosje brandnetels de kwade sappen uit haar lichaam dreef terwijl ze een bezwering zong die net een slaapliedje leek". Daarna begon het lichaam van tante Nana heftig te kronkelen door een zware stuiptrekking en vloog er een vogel zo groot als een kip van tussen de lakens omhoog – tante Nana herstelde echter niet van haar kwalen en stierf spoedig.**[xxii]**

In de heiligenkamer breidde de spookwereld zich uit, nu gedirigeerd door tante Mamá. Tante Mamá had de feitelijke leiding in het huis. Ze was ongetrouwd gebleven, een eeuwige maagd. Ze droeg het haar als een amerindiaanse, in twee lange vlechten, die ze opstak als ze de straat opging. Ze bemoeide zich overdag met de kinderen. Ze baadde ze, ze gaf ze eten, stuurde ze naar school, hielp ze bij het huiswerk en sliep met Gabito en Margot in de heiligenkamer tussen enige rooms-katholieke heiligen met hun strenge gezichten. Gabito sliep in de hangmat

naast tante Mamá. Hij schreef in zijn memoires dat hij doodsbang was voor de knipogende heiligen in het schijnsel van het lampje van Jezus, dat pas uitging toen iedereen was overleden en het huis verlaten. Tante Mamá kon langdurig zitten bidden voor de heiligenbeelden – “[...] die realistischer en geheimzinniger waren dan die in de kerk.” Ook zij geloofde nog in de magische wereld en ook zij ging daarmee om met een stalen gezicht en een gedrag alsof de meest vreemde verschijnselen tot de dagelijkse gang van zaken behoorden. Als de melk zuur was, de ogen van de kinderen van kleur veranderden, de sloten verroestten, de kinderen slecht droomden, dan waren er geesten actief die op de bodem van waterkruiken woonden. En in de ochtend was grootmoeder er weer om de dromen van de kinderen op haar eigen wijze uit te leggen.

Het mannelijke overdag en het vrouwelijke in de nacht, in de zon en uit de zon: onbedoeld is ook dit een zeer amerindiaans kenmerk. Maar het is niet de bedoeling dit soort kenmerken er met de haren bij te slepen, vooral omdat het niet nodig is. Het personeel bestond uit drie ‘echte’ Wayúu/Guajiros die grootvader voor driehonderd peso had gekocht in een tijd dat er allang geen slavernij meer behoorde te zijn: Alirio, Apolinar en Meme, later, toen er twee waren vertrokken, kwamen Néctar en Lucía. Deze Wayúu/Guajiros hielpen actief mee aan de sociale en economische activiteiten in het huis en eventueel daarbuiten en becommentarieerden de omstandigheden en gebeurtenissen als gelijken. García Márquez kan zich alleen Apolinar herinneren. “Maar ik heb altijd gehoord”, schreef hij in zijn memoires, “dat de manier van praten bij ons thuis het meest door [de Wayúu/Guajiros] is gelardeerd met woorden uit hun moedertaal.” **[xxiii]** En derhalve met hun concepten over de wereld, want, herinnert de Colombiaanse letterkundige Juan Moreno Blanco ons in een uitgebreid betoog, zo werkt de taal. García Márquez vertelde in een van zijn interviews hierover: “Maar ik leefde meer op het niveau van de indios en zij vertelden me verhaaltjes en plantten hun bijgeloof in mij, gedachten waarvan me opviel dat grootmoeder ze niet had, want die had andere [...]”. **[xxiv]**

Toen in de vroege jaren negentig de Colombiaanse journaliste Silvia Galvis negen broers en zusters van Gabriel García Márquez te spreken kreeg, zei Gabito's broer Eligio tegen haar: “Wat de bijgelovigheid van het gezin betreft, Jaime [een andere broer, ao] heeft zijn eigen theorie: die komt van de guajiro cultuur, die teruggaat op de Wayúu, en dat moet wel waar zijn want ik ben erg, erg bijgelovig en ik geloof dat wij allen, in deze zin, dezelfde zijn, inclusief Gabito.” Ook zus

Ligia vertelde haar dat de angst voor het bovennatuurlijke de kinderen was ingefluisterd door de amerindiaanse bedienden met hun angstwekkende verhalen “Daarom sliepen Gustavo en ik zo toegedekt dat zelfs ons gezicht nauwelijks te zien was, uit pure angst.” Jaime zelf zei tegen Galvis:

*Toen mijn vader stierf in 1985 verliet mijn moeder het huis op tribale gronden, want in de La Guajira is het gewoonte dat wanneer een van de echtelieden sterft ze het huis verbranden [...] dat de herinnering aan de geliefde, die blijft voortleven in het huis, de overlevende van alle liefde berooft.***[xxv]**

De grootmoeder was in dat grote huis derhalve niet de enige die de werkelijkheid op een “magische” wijze invulde. Het is belangrijk deze afkomst van de familie te benadrukken want Aracataca staat bekend als een gebied met een tamelijk grote Afro-Colombiaanse bevolking en dus een belangrijk Afrikaans element. Dit ontbrak in de La Guajira en bijna daarom ook in het huis waar de jonge García Márquez opgroeide. Niettemin waren de Afro-Colombianen bepaald niet de enige bananenarbeiders. Alleen al in het toch kleine Aracataca woonden bijvoorbeeld al meer dan tweehonderd Wayúu/Guajiros. De armoede in de La Guajira was zo groot dat er op den duur meer Wayúu/Guajiros buiten de streek kwamen te wonen dan erin. Een klein deel van deze mensen vertrok om andere redenen. Ze waren bijvoorbeeld schuldig aan een misdaad. In de opvatting van de Wayúu/Guajiros werd een moordenaar bijvoorbeeld dubbel gestraft: door de overlevenden in de vorm van eerwraak of straf door de gemeenschap enerzijds en door de gedode persoon anderzijds waarvan de geest de dader blijft achtervolgen waar deze zich ook meent te kunnen verbergen. Precies dit laatste overkwam de stichter van Macondo – José Arcadio Buendía [I] als Wayúu...

Nu is het leven met de doden en het geloof in geesten en spoken nagenoeg universeel en derhalve zijn de doden in Macondo niet specifiek toe te schrijven aan de erfenis van de La Guajira in García Márquez’ hoofd. Ook de Afro-Colombianen gaan ervan uit dat de doden een tijdje op aarde rondzwerven en dat de duivel zijn trawanten over de aarde zendt. En wat te denken van onze eigen opvattingen over de dood? Er zijn in ons land nog altijd mensen die geloven in de mogelijkheid om met de overledenen contact te hebben. Het magische is in het geheel niet uit onze cultuur verdwenen ondanks de grote onttovering die al enige eeuwen aan de gang is. In de bekende *telenovela* – in goed Nederlands: soap – *Goede Tijden Slechte Tijden*, die op Rtl 4 wordt uitgezonden, werd kunstmagnaat ‘Ludo Sanders’ doodgeschoten. Na een operatie in het buitenland blijkt hij echter

springlevend. In de Noord-Amerikaanse telenovela *The Bold and the Beautiful*, ook uitgezonden op Rtl 4, komt 'Macy Alexander' om bij een auto-ongeluk. Ondanks de begrafenis bleek later in de serie dat ze naar Italië was gevlucht en dus kon terugkeren. Een ander personage, Taylor Hayes, werd recht door het hart geschoten maar keerde ook levend in de serie terug. Opstaan uit het dodenrijk is in telenovelas volkomen normaal geworden. De kijker denkt ongetwijfeld: "Dit kan niet", maar stoort zich er verder blijkbaar niet aan. In Nederland werden de sessies of 'healings' van het 'genezend medium' Jomanda (Joke Damman) in de Evenementenhal te Tiel in de periode 1992-1999 bezocht door tienduizenden mensen. Ook meldt zij aan haar cliënten met regelmaat en op verzoek contact te hebben met hun dierbaren die zijn overleden.

Uiteraard is dit niet hetzelfde als de omgang met de overledenen onder de Wayúu/Guajiros. Per cultuur gaan de mensen niettemin verschillend met de doden om en dat is voldoende om er een andere levenshouding aan te verbinden. Zo is het gebruikelijk onder de Wayúu/Guajiros om de beenderen van overleden familieleden mee te nemen bij een verhuizing om op deze wijze de geesten van de voorouders bij zich te houden. Een Wayúu/Guajiro gemeenschap weet pas dat het een *vaste* woonplaats heeft gevonden als er doden zijn begraven. De doden zijn niet zomaar geesten maar als het ware personen in een andere dimensie waar desondanks mee kan worden gesproken of die direct reageren op de materiële wereld. In de dromen spreken de doden tot de levenden. Ook is het mogelijk dat de levenden de toekomst kunnen voorspellen, al dan niet met behulp van de doden. Dit alles gebeurt in *Honderd jaar eenzaamheid* met grote regelmaat en precies zoals bij de Wayúu/Guajiros gebruikelijk is. Zo meldt zich het meisje Rebeca met de beenderen van haar ouders bij het huis van de Buendía's. García Márquez' eigen moeder nam de beenderen van haar in de stad Sucre begraven moeder (Gabito's grootmoeder) mee naar Cartagena. Nog een voorbeeld: de stichter van Macondo, José Arcadio Buendía [I], denkt dat zolang er geen doden zijn begraven in Macondo hij nog kan verkassen naar een andere plaats. Of: als Kolonel Aureliano Buendía plast tegen een boom waarvoor een geest zich schuilhoudt – die de Kolonel niet kan zien – staat de geest op en vertrekt. En: de Dood zit braaf mee te borduren bij de hoogbejaarde Amaranta [II] in het huis totdat de tijd van Amaranta was gekomen. Amaranta spreekt intussen met de Dood en laat dit bovendien weten aan de dorpelingen, die brieven voor overledenen bij haar mochten achterlaten zodat zij ze kon doorspelen aan de Dood. Aureliano Buendía, de latere Kolonel, en Aureliano Babilonia kunnen in de

toekomst kijken. De stichting van Macondo komt tot José Arcadio Buendía in een droom. Enzovoorts.

Echter, dit soort details drijven aan de oppervlakte van een gedachtegoed dat dieper op de plaats was geworteld waar García Márquez opgroeide en dat hem een denkwijze verschaftte en aldus een narratieve structuur vol inheemse narratemen. Aan de hand van de details leerde hij ook de manier van verhalen vertellen van de amerindiaanse bedienden, van zijn grootmoeder en, later, van de vallenatos. Ook dit gebeurt bij ons want menig trouwe kijker van Duitse krimi's kan tamelijk vroeg in het verhaal voorspellen wie de dader is omdat hij zeer vertrouwd is met de structuur van de plot. Veel Noord-Amerikaanse films - en misschien wel uit de populaire filmindustrie in het algemeen - drijven eveneens op een narratieve structuur die de kijker door en door kent. Zelfs mijn dochter, negen jaar jong, kan het verloop van een voor haar nieuwe Disney film tamelijk goed voorspellen. Tot de narratieve structuur die García Márquez opstak van de Wayúu/Guajiro erfenis in het huis te Aracataca behoren naast de tastbaarheid van het bovennatuurlijke vooral de cyclische tijdopvatting en het belang van het scheppingsverhaal. Meer dan de details maken deze laatste structurele kenmerken van *Honderd jaar eenzaamheid* een sterk amerindiaanse roman. En het zijn deze kenmerken ook die de grotendeels vermestiseerde bevolking van Latijns-Amerika, als *criollos* of ingeborenen met een amerindiaanse inborst, herkenden en van de roman een succes maakten.

Ten slotte

Aan het huis in Aracataca hield García Márquez een steeds terugkerende droom over. Elke dag wordt hij wakker, zei hij keer op keer tegen zijn interviewers, met de, valse of echte, indruk dat hij droomde in dat enorme oude huis te zijn geweest, alsof hij er niet was weggegaan. De geschiedenis van Colombia, de geschiedenis van de familie en de verziensels van de grootmoeder waren zo verstrengeld dat hij niet goed wist wat werkelijkheid was en wat verbeelding. Die werkelijkheid van de grootmoeder en de amerindiaanse bedienden nam hij als schrijver over. En ze kwamen er weer uit: "Tijdens het schrijfproces gebeuren er dingen die je zelf niet begrijpt." Met zijn herinneringen, zijn ervaringen in het leven, het sociale geheugen opgebouwd tijdens zijn reizen en zijn verblijf in diverse Latijns-Amerikaanse steden en in Europa, reconstrueerde García Márquez in ruim vier maanden een 'gemoedstoestand' - zoals hij het tegen Mendoza noemde - die hij Macondo noemde.

* Om een ingewikkelde annotering te vermijden, duid ik de citaten uit *De Geur van guave* in de tekst zelf aan met GvG en die uit *Nauwgezet en wanhopig* met N&W. Het vraaggesprek met Gene Bell-Villada wordt aangegeven met VQR. De cijfertjes verwijzen naar de paginanummers.

NOTEN

[i] Fuentes, "García Márquez" (2002).

[ii] Zie de rede van de vertegenwoordiger van de Zweedse Academie, Lars Gyllensten, "The Nobel Prize in Literature 1982," te vinden op het Internet via het Url (adres): [nobelprize.org/ literature/ laureates/ 1982/ presentation-speech.html](http://nobelprize.org/literature/laureates/1982/presentation-speech.html) (gezien in 11- 2003).

[iii] P. Mendoza, *De geur van guave*. Gesprekken met Plinio Apuleyo Mendoza, Amsterdam 1983, vertaling van *El olor de la guayaba* (1982), p. 80; vertaald door Mariolein Sabarte Belacortu. Vreemde titel eigenlijk, want het woord guayaba ken ik wel maar guave niet.

Over en van García Márquez: de romans *Honderd jaar eenzaamheid*, vertaald door C.A.G. van den Broek, Amsterdam 1972, orig. *Cien años de soledad*, 1967, en, *De kolonel krijgt nooit post*, vert. door Barber van de Pol, Amsterdam 1973, alsmede het 'Nobelboekje', *La soledad de América Latina. Brindis por la poesía*, Cali 1983 (met de rede uitgesproken bij de uitreiking van de Nobelprijs in 1982), en het interviewboek Mendoza, *Geur* (1983/82); Aangezien ik erg veel citeer uit *Honderd jaar eenzaamheid* was het praktisch nauwelijks te doen om tot precieze pagina verwijzing over te gaan; wellicht zou driekwart van de bladzijden genoemd moeten worden. Met het boek in de hand is gemakkelijk terug te vinden waar de citaten staan. (Ik heb overigens de ongewijzigde 41ste druk uit 1997 van *Honderd jaar eenzaamheid* in mijn bezit, hetgeen neerkomt op 1,6 drukken per jaar. Dus in Nederland is het boek een enorm succes. Eind 2006 kwam er wederom een herdruk uit.) Verder is het eerste deel van de autobiografie van Gabriel García Márquez van belang, *Vivir para contarla*, Barcelona 2002. Ik heb ook de vertaling gebruikt: *Leven om het te vertellen*, Amsterdam 2003, vertaald door A. Glastra van Loon, M. Sabarte Belacortu, A. van der Wal & M. Westra.

Verder heb ik gebruikt: G.R. McMurray, "Reality and Myth in García Márquez' *Cien años de soledad*," *The Bulletin of the Rocky Mountain Modern Language Association* 23:4 (1969), pp. 175-181; R. Gullón, "Gabriel García Márquez and the Lost Art of Storytelling," *Diacritics* 1:1 (1971), pp. 27-32; L.I. Mena, "La huelga bananera como expression de 'lo real maravilloso' Americano en *Cien años de soledad*," *Bulletin Hispanique* 74 (1972), pp. 379-405, en, *La función de la historia*

en "Cien Años de Soledad," Barcelona 1979; E. Rodríguez Monegal, "One Hundred Years of Solitude: The Last Three Pages," *Books Abroad* 47 (1973), pp. 485-489; A. Cueva, "Para una interpretación sociológica de 'Cien años de soledad'," *Revista mexicana de sociología* 36:1 (1974), pp. 59-76; C. Arnau, *El mundo mítico de Gabriel García Márquez*, Barcelona 1975; A.M. Taylor, "Cien Años de Soledad: History and the Novel," *Latin American Perspectives* 2:3 (1975), pp. 96-112; M. Corrales Pascual, red., *Lectura de García Márquez. Doce Estudios*, Quito 1975; D.L. Shaw, "Concerning the Interpretation of Cien años de soledad," *Ibero-Amerikanisches Archiv II* 3:4 (1977), pp. 318-329; A. Pizarro, "De la ficción a la historia: Cien años de soledad," *Neohelicon* 4:1-2 (1976), pp. 125-146; J. Franco, "From Modernization to Resistance: Latin American Literature 1959-1976," *Latin American Perspectives* 5:1 (1978), pp. 77-97; M. López-Baralt, "Cien años de soledad: cultura e historia latinoamericanas replanteadas en el idioma del parentesco," *Revista de Estudios Hispánicos* 6 (1979), pp. 153-175; G. Álfaro, *Constante de la historia de Latinoamérica en García Márquez*, Cali 1979; W. Herzog, "Geschichtliche und geografische Hintergründe im Werk Hundert Jahre Einsamkeit," *Iberoamericana* 1 (1979), pp. 68-77; H. Ter-Nedden & J. Iven, *Uit de bek van de hel. Schrijvers in Latijns-Amerika*, Leuven 1980, pp. 194-207; A. León Guevara, *Nacimiento y apoteosis de una novela. Estudio de la novelística de García Márquez*, Mérida Venezuela 1981; V. Farías, *Los manuscritos de Melquíades. Cien años de soledad: Burguesía latinoamericana y dialéctica de la reproducción ampliada de negación*, Frankfurt 1981; Ch.S. Halka, *Melquíades, Alchemy and Narrative Theory: The Quest for Gold in Cien años de soledad*, Lathrup Village 1981; R.L. Sims, "The Creation of Myth in García Márquez' 'Los funerales de la Mama Grande'," *Hispania* 61:1 (1978), pp. 14-23, *The Evolution of Myth in Gabriel García Márquez*, Miami 1981, "Periodismo, ficción, espacio carnavalesco y oposiciones binarias: La creación de la infraestructura novelística de Gabriel García Márquez," *Hispania* 71:1 (1988), pp. 50-60, en, "Dominant, Residual, and Emergent: Recent Criticism on Colombian Literature and Gabriel García Márquez," *Latin American Research Review* 29:2 (1994), pp. 223-234; O. Collazos, *García Márquez: la soledad y la gloria. Su vida y su obra*, Esplugues de Llobregat 1983; M. Palencia-Roth, "Los pergaminos de Aureliano Babilonia," *Revista Iberoamericana* 123-124 (1983), pp. 403-417, en, "The Art of Memory in García Márquez and Vargas Llosa," *Mln* 105:2 *Hispanic Issue* (1990), pp. 351-366; A.M. Penuel, "Death and the Maiden: Demythologization of Virginity in García Márquez's Cien años de soledad," *Hispania* 66:4 (1983), pp. 552-560; R. González Echevarría, "Cien años de soledad: The Novel as Myth and Archive,"

Mln 99:2 Hispanic Issue (1984), pp. 358-380, vertaald opgenomen in: H. Bloom, red. Gabriel García Márquez, New York 1989, pp. 107-123; M.A. Arango, Gabriel García Márquez y la novela de la violencia en Colombia, Mexico-Stad 1985; E. García Aguilar, García Márquez: la tentación cinematográfica, Mexico-Stad 1985; M.E. Montaner Ferrer, "Falaz Gabriel García Márquez: Úrsula Iguarán, narradora de Cien años de soledad," Hispanic Review 55:1 (1987), pp. 77-93; K. Sangari, "The Politics of the Possible," Cultural Critique 7 (1987), pp. 157-186; G.R. McMurray, red., Critical Essays on Gabriel García Márquez, Boston 1987; S. Minta, García Márquez. Writer of Colombia, New York 1987; S.J. Stern, "Reply: Ever More Solitary," The American Historical Review 93:4 (1988), pp. 886-897; J.J. Deveny & J.M. Marcos, "Women and Society in One Hundred Years of Solitude," Journal of Popular Culture 22:1 (1988), pp. 83-90; E.A. Giordano, "Play and Playfulness in García Márquez' One Hundred Years of Solitude," Rocky Mountain Review of Language and Literature 42:1 (1988), pp. 217-229; M. Randall, "When the Imagination of the Writer is Confronted by the Imagination of the State," Latin American Perspectives 16:2 (1989), pp. 115-123; G. Bell-Villada, García Márquez. The Man and His Work, Chapel Hill 1990, en, red., Conversations (2006); M.E. de Valdés & M.J. Valdés, red., Approaches to Teaching García Márquez's One Hundred Years of Solitude, New York 1990; I. Álvarez Borland, "An Approach Using History, Myth, and Metafiction," in: de Valdés & Valdés, red., Approaches (1990), pp. 89-96; M. Wood, Gabriel García Márquez: One Hundred Years of Solitude, Cambridge 1990; L.M. Jaeck, "Cien Años de Soledad: The End of the Book and the Beginning of Writing," Hispania 74:1 (1991), pp. 50-56; R. Janes, One Hundred Years of Solitude. Modes of Reading, Boston 1991; N. Urbina, "Las mil y una noches y Cien años de soledad: falsas presencias e influencias definitivas," Mln 107:2 Hispanic Issue (1992), pp. 321-341; E. Poniatowska, "Memory and Identity: Some Historical-Cultural Notes," Latin American Perspectives 19:3 (1992), pp. 67-78; E. Aizenberg, "Historical Subversion and Violence of Representation in García Márquez And Ouologuem," PMLA 107:5 (1992), pp. 1235-1252; F. Calderón, "Latin American Identity and Mixed Temporalities; Or, How to Be Postmodern and Indian at the Same Time," boundary 2 20:3 (1993), pp. 55-64; M. Bell, Gabriel García Márquez: Solitude and Solidarity, Londen 1993; A.F. Seguí, La verdadera historia de Macondo, Frankfurt am Main 1994; M. Steenmeijer, Mythenbouwers van de Nieuwe Wereld. Over de literatuur van Spaans-Amerika, Amsterdam 1996, en dan vooral natuurlijk het hoofdstuk "Gabriel García Márquez, schrijver van historische romans," pp. 47-58, maar ook van belang is "Geluiden, stemmen, geruchten. Pedro Páramo van Juan

Rulfo," pp. 121-136; S. Galvis, *Los García Márquez*, Mexico-Stad 1997; D. Saldívar, *García Márquez. El viaje a la semilla. La biografía*, Madrid 1997, gelezen in vertaling als *Gabriel García Márquez. Terug naar de oorsprong*, Amsterdam 1998; E. Posada-Carbó, "Fiction as History: The Bananeras and Gabriel García Márquez's *One Hundred Years of Solitude*," *Journal of Latin American Studies* 30:2 (1998), pp. 395-414; D. Cohn, "'The Paralysis of the Instant': The Stagnation of History and the Stylistic Suspension of Time in Gabriel García Márquez's *La hojarasca*," *College Literature* 26:2 (1999), pp. 59-78; A. Sghirianzoni & F. Carella, "The Insomnia Plague: A Gabriel García Márquez Story," *Neurological Science* 21 (2000), pp. 251-253; J. Krapp, "Apathy and the Politics of Identity: García Márquez's *One Hundred Years of Solitude* and Contemporary Cultural Criticism," *LIT* 11 (2001), pp. 403-427; C. Kline, *Fiction and Reality in the Works of Gabriel García Márquez*, Salamanca 2002; E. K. Cheng, "The Melancholia of the Solitary Man: History, Memory and Identity in *One Hundred Years of Solitude*," Ma.Diss. University of Hong Kong 2002; P. Anderson, "A Magical Realist and His Reality," *The Nation* January 26 (2004), pp. 23-29; S.F. Quiroz, "El poder del texto y la transformación del personaje en *Cien años de soledad*," Ma. Honors Thesis (LL) The University of Texas at El Paso 2004; S. Boldy, "One Hundred Years of Solitude by Gabriel García Márquez," in: E. Kristal, red., *The Cambridge Companion to the Latin American Novel*, Cambridge 2005, pp. 258-269; J. Browitt, "From *La hojarasca* to *Cien años de soledad*: Gabriel García Márquez's Labyrinth of Nostalgia," *Flinders University Languages Group Online Review* 2:2 (2005) Url: ehlt.flinders.edu.au/deptlanfulgor/volume2i2/papers/fulgor_v2i2_rowitt.pdf (gezien 02-2005). Van belang is verder nog de Internetsite: Sparknotes op Url: www.sparknotes.com/lit/solitude/ (04-2004). Ten slotte mogen we niet vergeten: M. Vargas Llosa, *García Márquez. Historia de un deicidio*, Barcelona 1971. Uit de bundel van B. McGuirk & R. Cardwell, red., *Gabriel García Márquez. New Readings*, Cambridge 1987, de volgende bijdragen: E. Williamson, "Magical Realism and the Theme of Incest in *One Hundred Years of Solitude*," pp. 45-63, A. González, "Translation and Genealogy: *One Hundred Years of Solitude*," pp. 65-79, C. Griffin, "The Humour of *One Hundred Years of Solitude*," pp. 81-94, en G. Martin, "On 'Magical' and Social Realism in García Márquez," pp. 95-116. Uit de bundel van Bell-Villada, red., *Casebook* (2002), de volgende bijdragen: G.H. Bell-Villada, "A Conversation with Gabriel García Márquez," pp. 17-24; Fuentes, "García Márquez"; J. Higgins, "Gabriel García Márquez: *Cien años de soledad*," pp. 33-51; L.E. Roses, "The Sacred Harlots of *One Hundred Years of Solitude*," pp. 67-78; M. Wood, "Aureliano's Smile," pp.

79-89; J. Franco, "The Limits of Liberal Imagination: One Hundred Years of Solitude and Nostromo," pp. 91-107; I.M. Zavala, "One Hundred Years of Solitude as Chronicle of the Indies," pp. 109-125; G.H. Bell-Villada, "Banana Strike and Military Massacre. One Hundred Years of Solitude and What Happened in 1928," pp. 127-138; B. Conniff, "The Dark Side of Magical Realism: Science, Oppression, and Apocalypse in One Hundred Years of Solitude," pp. 139-152.

[iv] G. García Márquez, "Nostalgische notities over Juan Rulfo," in: J. Rulfo, Pedro Páramo, vertaling J. Lechner, met een epiloog van de schrijver en een nawoord van Gabriel García Márquez, Amsterdam 1989, pp. 168-173, citaten pp. 168 en 169. (Opstel van García Márquez vertaald door Mariolein Sabarte Belacortu.)

[v] Saldívar, Terug (1998), pp. 366-367.

[vi] García Márquez, "Nostalgische notities" (1989), pp. 170, 171 en 173, ook verderop in de alinea; tevens, Boldy, "One Hundred Years," p. 261. Tussenhaakjes de versie die Saldívar, Terug (1998), p. 369, las in een interview met de Colombiaan.

[vii] Zie de Mexicaanse krant El Tiempo van 19 september 2003; en Mendoza, Geur(1983/82), p. 29.

[viii] Saldívar, Terug (1998), p. 154, Boldy, "One Hundred Years," p. 258.

[ix] Mendoza, Geur (1983/82), pp. 64-65.

[x] Mendoza, Geur (1983/82), pp. 65 en 81.

[xi] Saldívar, Terug (1998), pp. 389-390; L. Harss, Los nuestros, Buenos Aires 1966, waarschijnlijk eerst in het Engels geschreven, maar later pas uitgebracht met als titel: Into the Mainstream. Conversations with Latin American Writers, New York 1967.

[xii] Mendoza, Geur (1983/82), p. 77; Saldívar, Terug (1998), pp. 242-243.

[xiii] G.H. Bell-Villada, "Introduction," in: Bell-Villada, red., Casebook (2002), pp. 3-16; Saldívar, Terug (1998), p. 411.

[xiv] Fotoboek: Een dagreis naar Macondo, Amsterdam 1992 ook uitgegeven als: Una jornada en Macondo op Url: www.zonezero.com/exposiciones/fotografos/hannes/ (06-2000). De woorden van García Márquez zijn in het Nederlands van de Website geplukt – en dus niet door mij vertaald. Het originele Spaans van de Colombiaanse schrijver ziet er als volgt uit:

Siempre he tenido un gran respeto por los lectores que andan buscando la realidad escondida detrás de mis libros. Pero más respeto a quienes la encuentran, porque yo nunca lo he logrado. En Aracataca, el pueblo del Caribe donde nací, esto parece ser un oficio de todos los días. Allí ha surgido en los últimos veinte años una generación de niños astutos que esperan en la estación

del tren a los cazadores de mitos para llevarlos a conocer los lugares, las cosas y aun los personajes de mis novelas: el árbol donde estuvo amarrado José Arcadio el viejo, o el castaño a cuya sombra murió el coronel Aureliano Buendía, o la tumba donde Úrsula Iguarán fue enterrada -y tal vez viva- en una caja de zapatos. De kaarten zijn gebaseerd op Map 1 en Map 2 uit Wood, Gabriel García Márquez (1990), pp. 25 en 26.

[xv] E. Cajiao Cuéllar, "La realidad como fundamento de la imaginación en La cándida Eréndira," Url: www.themodernword.com/gabo/gabo_paper_cajiao2.html (05-2006); Moreno Blanco, Cepa (2002). Ook: Mendoza, Geur (1983/82), pp. 81, 85; Williamson, "Magical Realism" (1987), vanaf p. 48.

[xvi] Mendoza, Geur (1983/82), p. 79.

[xvii] Gevonden op het Internet, Url:

www.vqronline.org/printmedia.php/prmMediaID/9129 (11-2005).

[xviii] Mendoza, Geur (1983/82), pp. 9, 33.

[xix] Saldívar, Terug (1998), p. 79, ook pp. 99-101.

[xx] De genoemde film: Yves Billon & Maricio Martínez-Cavard, regie, Gabriel Garcia Marquez, l'écriture sorcière, 52 minuten, Parijs 1998, in vertaling uitgezonden door de TROS op Nederland 2, onder de titel: Gabriel García Márquez. Hypnose door woorden; voor het citaat: Saldívar, Terug (1998), pp. 72-73. Voor deze paragraaf over de erfenis van de La Guajira in het 'huis' heb ik naast de al eerder genoemde boeken - vooral van Saldívar, Terug (1998), nu pp. 35, 40-41, 44, 59, 476 noot 1; Galvis, Los García Márquez (1997), p. 160; en, Moreno Blanco, Cepa (2002), pp. 34-63, zie vooral 50-51 - de volgende literatuur gebruikt. Natuurlijk: García Márquez, Vivir (2002), in vertaling: Leven (2003), pp. 44, 45 (citaat enige alinea's verderop tussen gedachtenstreepjes), 86-101. Over de La Guajira: Fray J.A. de Barranquilla, Así es la Guajira, Riohacha 1946; R.E. Crist, "Acculturation in the Guajira," Annual Report of the Smithsonian Institution 1958 (1959), pp. 481-499; M. Perrin, The Way of the Dead Indians. Guajiro Myths and Symbols,

Austin 1987, orig. 1976, "'Savage' Points of View on Writing," in: E. Magaña & P. Mason, red., Myth and the Imaginary in the New World, Amsterdam 1986, pp. 211-231; G. Ardilla, red., La Guajira. De la memoria al porvenir. Una visión antropológica, Bogotá 1990; N. Leal González, J. Alarcón Puentes & M. Leal Jérez, "Relaciones de poder y nuevos liderazgos en el pueblo wayuu," Boletín Antropológico 21:58 (2003), pp 187-208; S.A. Sæther, Identidades e independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850, Bogotá 2005; L.A. Pérez, "Los wayuu: tiempos, espacios y circunstancias," Espacio abierto 15:1-2 (2006),

pp. 403-426. Ter contrast met deze amerindiaanse invloed: N.E. Whitten, Jr., *Black Frontiersmen. A South American Case*, New York 1974; N.S. de Friedemann, *La saga del negro. Presencia africana en Colombia*, Santa Fe de Bogotá 1993; P. Wade, *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Baltimore 1993, en, *Music, Race, & Nation. Música Tropical in Colombia*, Chicago 2000.

[xxi] Zie Saldívar, Terug (1998), pp. 74-78, 435 illustratie 13, 436 illustratie 14, en 481 noot 26, citaat op p. 74, aangevuld met een zin van p. 75.

[xxii] Saldívar, Terug (1998), p. 79, ook pp. 78-82. García Márquez, *Leven* (2003), p. 91 (citaat), 91-92.

[xxiii] García Márquez, *Leven* (2003), p. 93.

[xxiv] Moreno Blanco, Cepa (2002), p. 51, citaat uit M. Cardona Vallejo & M.Á. Florez, "La edad de palabras," *Gaceta* 22 (Bogotá 1994), pp. 34-38.

[xxv] Galvis, Los García Márquez (1997), pp. 260 (citaat Eligio), 169 (citaat Ligia), en 58 (citaat Jaime direct); beide ook in Moreno Blanco, Cepa (2002), p. 58.

Terug naar Macondo - Over de roman



Voordat ik dieper inga op de vraag hoe het kan dat een narratieve structuur zich ongemerkt in je hersenen nestelt eerst een andere vraag: Hoe stak *Honderd jaar eenzaamheid* in elkaar? Een verhaal volgt gewoonlijk een duidelijke chronologie en die zou in dit geval een periode van honderd jaar kunnen beslaan. In zijn *La verdadera historia de Macondo (De ware geschiedenis van Macondo)* doet Agustín Seguí zijn best om aan de hand van de roman en de geschiedenis van Colombia die chronologie te documenteren.[i] Dat blijkt nog knap moeilijk. In de eerste plaats is García Márquez niet erg nauwkeurig geweest. Dat hoeft natuurlijk ook niet want het gaat hier om fictie en we zouden bij wijze van spreken niet eens hoeven te weten

of de dagen in Macondo wel 24 uur duren. Toch laat García Márquez doorschemeren dat het boek oorspronkelijk in dit opzicht nauwkeurig was want hij stelde veel later bij lezing vast dat er 42 fouten in staan. Tijdens het proces van herschrijven, bijwerken, uitbreiden en schrappen zijn mogelijk de oorspronkelijke chronologie en nauwkeurigheid gesneuveld. Een Italiaanse vertaler had hem eerder al over zes heel grote fouten bericht. Seguí telde ook meer dan veertig fouten en slippers: een enkele keer ging het om onjuist gebruik van termen als oom en neef en er waren de plaatsing van de ouders van Rebeca in de genealogie, kenmerken van hoofdpersonen die op latere leeftijd zijn opgekomen terwijl ze voor die personen al op jongere leeftijd waren benoemd, de leeftijd van de inwoners van Macondo die logischerwijze al in het begin voor minstens enkele boven de dertig moet zijn geweest, enzovoorts. Verder vallen op dat toen de zigeuners in Macondo aankwamen met het ijs er meer dan twintig huizen moeten hebben gestaan. Tevens is het niet mogelijk dat de dertig of vijfendertig stichters binnen enige jaren tot meer dan driehonderd inwoners waren uitgegroeid. Er wordt een opmerking gemaakt over de vroegere humor van Kolonel Aureliano Buendía terwijl de lezer daar niets van heeft gemerkt. De leeftijden van enkele van de zeventien Aureliano's, van Pilar Ternera, Remedios de Schone en Santa Sofía de la Piedad kloppen niet. Maar dit alles gaat er dus vanuit dat de tijd in Macondo feitelijk reconstrueerbaar is terwijl we mogen aannemen dat juist door toevoegingen en het schrappen van passages dit in feite onmogelijk werd.

Maar er is nog iets: die 'honderd jaar' uit de titel. Deze geven in feite geen indicatie van de levensduur van het geslacht Buendía, noch wordt er een periode van een eeuw in Macondo beschreven. In tegendeel, die 'honderd jaar' geven de periode aan dat het manuscript van Melquíades niet ontcijferd kon worden. Dit heeft twee gevolgen. In de eerste plaats was er een periode voorafgaande aan de 'honderd jaar' omdat Melquíades pas later in het boek aan zijn werk aan het manuscript begon. In de tweede plaats mogen we zelfs dan nog 'honderd jaar' als een metafoor beschouwen in de zin van 'eeuwig' of 'langdurig' – en dan gaat alle precisie verloren. De 'eenzaamheid' is verbonden met die 'honderd jaar' en lijkt terug te verwijzen naar de periode eraan voorafgaand als een zonder eenzaamheid. Als dit correct is, moeten we aan die voorafgaande periode een bijzonder gewicht toekennen.

Begin

Na de stichting ontstond in de *ranchería* van de roman, gelegen in de uitlopers van het gebergte, een band tussen de Iguarán's en de familie van een lokale tabaksplanter, Don José Arcadio Buendía, de betovergrootvader van de stichter van Macondo. García Márquez noemt de tabaksplanter een Creool (*criollo*), een in Latijns-Amerika geboren Spanjaard. Uit de zakelijke verbinding tussen de Aragonees en de Creool ontstond een familiale band met als gevolg dat José Arcadio Buendía [I] en Úrsula [I] neef en nicht waren. Deze band suggereert vooral dat de Buendía's uit de roman een soort van adel waren. Immers, de Spanjaarden pochten dat zij optraden als de edelen van het nieuwe continent en de Buendía's zouden zich er inderdaad naar gedragen.

Maar tot het zover was had Úrsula [I] angst gehad om het bed te delen met haar echtgenoot omdat het verhaal ging dat kinderen geboren uit incest een varkensstaart zouden hebben. Het gedrag van Úrsula [I] raakte in het boerendorp bekend en de mannen begonnen de spot te drijven met José Arcadio Buendía [I]. Deze spot dreef laatstgenoemde tot grote woede. In een duel doodde hij een zekere Prudencio Aguilar met een speer – een amerindiaans wapen. Daarna kwam de geest van deze Prudencia Aguilar José Arcadio Buendía [I] geregeld bezoeken – hij leek fysiek aanwezig, alles behalve een mistige schim – en om de geest niet meer onder ogen te hoeven komen besloten José Arcadio Buendía [I] en Úrsula Iguarán [I] de *ranchería* te verlaten. De overeenkomst met de verdrijving van Adam en Eva uit de Bijbel ligt voor de hand, maar meer nog met de zogenaamde trekverhalen die alle amerindiaanse volken vertellen waarin de symboliek centraal staat van de afkomst van de 'eerste mensen' van de 'berg'. Immers, de Adam-en-Eva metafoor lijkt te sneuvelen als we letten op de omvang van het aantal mensen dat de 'oerberg' verliet. Het waren diverse echtparen, sommige met kinderen, en een paar losse individuen. Zo'n groepsgewijze vertrek is een narrateem uit de scheppingsverhalen van de amerindiaanse volken waarin de amerindio's aan volgende generaties 'doorgaven' waar ze meenden vandaan te komen; een soort mondelinge geschiedschrijving.

Macondo was in die eerste 'paradijselijke' periode een twintig adobehuizen groot, "een gelukkig dorp waar niemand ouder was dan dertig jaar en waar nog nooit iemand was gestorven". Macondo werd regelmatig bezocht door een troep rondtrekkende zigeuners onder leiding van een zekere Melquíades, "een dikke man met een woeste baard en handen als mussenpootjes".* Melquíades bood José Arcadio Buendía [I] telkens koopwaar aan; allerlei nieuwigheden en handige

uitvindingen van elders. De stichter van Macondo was vooral geïnteresseerd in curiosa die een wetenschappelijke belofte inhielden, zoals een magneet, een lens, een geheugenmachine en een alchemistenlaboratorium. Hij meende dat men zich van deze nutteloze uitvindingen zou kunnen bedienen om onder andere het goud aan de schoot der aarde te ontrukken – ook al bezwoer Melquíades dat het instrumentarium daarvoor niet geschikt was. De zigeuners leken Arabieren te zijn en met deze groep werd de ruilhandel en later een soort van mercantilisme geïntroduceerd in Macondo.

Ofschoon de stichter in principe hier niet afwijzend tegenover stond, trok José Arcadio Buendía [I] zich terug in een apart kamertje. Met de magneet zocht hij naar goud – als een soort Don Quijote – en in het laboratorium probeerde hij het te maken. Hij wenste de zigeuners te overtreffen en in feite uit de werkelijkheid, de droomwereld, te breken van de *Duizend-en-één-nacht* waarin zij – en Macondo – zich bevonden, maar vreemd genoeg met middelen die hij alleen via de zigeuners kon betrekken. Niettemin, omdat de zigeuners de buitenwereld introduceerden veranderde Macondo beetje bij beetje en niet in het minst vanwege de nieuwsgierigheid van de Macondanen.

Op een dag nam José Arcadio Buendía [I] rillend van de koorts van opwinding plaats aan het hoofd van de tafel en verkondigde een huiveringwekkende ontdekking, gedaan met instrumenten en kaarten van Melquíades: “De aarde is zo rond als een sinaasappel.” Toen verloor Úrsula [I] haar geduld: “Als je zo nodig gek moet worden, doe het dan op je eentje maar probeer je zigeunerideeën niet op te dringen aan de kinderen.” Maar José Arcadio Buendía [I] hield vol:

Una tarde se entusiasmaron los muchachos con la estera voladora que pasó veloz al nivel de la ventana del laboratorio llevando al gitano conductor y a varios niños de la aldea que hacían alegres saludos con la mano, y José Arcadio Buendía ni siquiera la miró. “Déjenlos que sueñen – dijo. Nosotros volaremos mejor que ellos con recursos más científicos que ese miserable sobrecamas.”

[Op een middag vergaapten de beide jongens zich weer aan het vliegende tapijt, dat ter hoogte van het raam van het laboratorium voorbijzweefde, beladen met de zigeunerbestuurder en verschillende kinderen van het dorp die vrolijk wuifden. Maar José Arcadio Buendía keek er niet eens naar. “Laat ze maar dromen,” zei hij. “Wij zullen beter vliegen dan zij en met wetenschappelijker hulpmiddelen dan die miserabele beddensprei.”]

In de eerste jaren na de vlucht ontwikkelde José Arcadio Buendía [I] zich van een soort jeugdig patriarch, “die instructies gaf bij het zaaien en goed raad uitdeelde voor het fokken van vee en kinderen en die met iedereen samenwerkte, ook in lichamelijke arbeid”, tot een wetenschapper in de dop.**[ii]**

Bij een volgend bezoek van de zigeuners werd gezegd dat Melquíades was overleden. Zijn stam “was van het aanschijn der aarde weggevaagd omdat ze de grenzen van het menselijk kennen hadden overschreden”. Echter, Melquíades zou vele doden sterven en toch later weer gewoon opduiken in Macondo. De zigeuners toonden José Arcadio Buendía [I] wat ijs was, volgens José Arcadio Buendía [I] de mooiste uitvinding van de mensheid. Hij hoopte dat Macondo ooit muren van spiegelglas zou hebben. Spiegels die min of meer tegenover elkaar staan herhalen het oorspronkelijke beeld tot in het oneindige, zodat de stichter zichzelf in vele, vele gedaanten weerspiegeld had kunnen zien. Hoe dan ook, in die eerste fase waren er geen doden in Macondo; en zolang dat niet het geval was, bestonden er nog geen definitieve wortels. Het was een dorp van noeste werkers die ordelijk leefden. Het echtpaar van de stichters kreeg drie kinderen: José Arcadio [II], Aureliano [II],* en Amaranta [II]. Er was geen kind met een varkensstaart tussen; wel had José Arcadio [II] een zeer groot geslachtsdeel. Interessant is dat José Arcadio [II] zijn vaders krachten erfde, zijn stugge haar, het wisselvallige karakter en hetzelfde vierkante hoofd had maar niet zijn verbeeldingskracht, terwijl Aureliano [II] een raadselachtige, dromerige figuur was, mager, schriel bijna, stil, in zichzelf teruggetrokken en met een intense blik in de ogen. Aureliano [II] had bovendien last van voorgevoelens. Op dag zei hij: “Er gaat iemand komen.” En toen kwam Rebeca [II], de dochter van een inmiddels overleden bevriend echtpaar uit een dorp in de buurt van Riohacha; ook al meenden de Buendía's dat zij haar ouders niet kenden. Het gezin nam haar als adoptiefdochter op. Rebeca [II] was elf jaar oud.

Wat de stichter nastreefde in deze eerste jaren was Macondo een plaats in de geschiedenis te geven, als het ware ‘in de tijd op te nemen’. Ook dit is een narrateem uit de amerindiaanse scheppingsverhalen: de schepping van de tijd. Om die reden leidde José Arcadio Buendía [I] een expeditie op zoek naar andere dorpen, in noordelijke richting omdat ten westen van Macondo een groot moeras lag en ten oosten een hoge bergrug. De mannen volgden de rivier stroomafwaarts, kwamen langs een plaats waar enige jaren eerder een oud Spaans harnas was gevonden en verdwaalden toen in een welig tropisch

regenwoud, waar ze blauwe papegaaien, apen en vele insecten zagen. Op een ochtend ontwaarden ze tussen de varens en planten, wit en stoffig in het ochtendlicht, een geweldig Spaans galjoen. "Het bouwsel leek een geheel eigen terrein te beslaan, een ruimte vol eenzaamheid en vergetelheid, ontoegankelijk voor de tand des tijds en de gewoonten van de vogels." Een stuk verderop vonden ze de zee. Toen bedacht de stichter dat het niet anders kon of Macondo was een eiland. Hij had alleen de eenzaamheid van de vergeten geschiedenis gevonden. Een stilstaande tijd. De expeditie was wat hem betreft mislukt. Macondo leek buiten de tijd te staan. García Márquez vertelde later aan zijn vriend Mendoza dat hij eenmaal bij het galjoen aangekomen in zijn vertelling wist dat de toon en het verhaal goed waren. Hij had toen pas het vertrouwen gekregen dat het goed zou komen met het boek.**[iii]** Nu kon hij zich wijden aan het moment dat de tijd wel zou beginnen. Indirect zou dit ook het galjoen zijn grandeur kosten. Want waar het galjoen bij die eerste ontdekking de schoonheid en mysterieuze magie van de stichting van Macondo weerspiegelde – zoals het heet: met zijn eigen ruimte, immuun voor de ondeugden van de tijd en aantasting door de vogels – was de ontmoeting van Kolonel Aureliano Buendía [II], de zoon van de stichter die op oorlogspad was, er een met een verbrand karkas midden in een veld van klapprozen, de bloemen die subiet verwelken als ze worden geplukt.

Aldus bedacht José Arcadio Buendía [I] een plan om te verhuizen. Kwam de beschaving niet naar Macondo, dan zouden de Macondanen maar naar de beschavingen moeten gaan. Maar dit mogelijke groteske plan werd tegengehouden door zijn vrouw Úrsula [I], die niet opnieuw alles wilde afbreken en elders weer opbouwen.

"Puesto que nadie quiere irse, nos iremos solos." Úrsula no se alteró. "No nos iremos – dijo -. Aquí nos quedamos, porque aquí hemos tenido un hijo. "Todavía no temos un muerto – dijo él -. Uno no es de ninguna parte mientras no tenga un muerto bajo la tierra." Úrsula replicó, con suave firmeza: "Si es necesario que yo me muera para que se queden aquí, me muero." José Arcadio Buendía no creyó que fuera tan rígida la voluntad de su mujer.

["Aangezien verder niemand wil vertrekken, gaan wij alleen." Úrsula wond zich niet op. "We gaan niet," zei ze. "We blijven hier, want hier hebben we een zoon gekregen." "Maar we hebben nog geen dode," zei hij. "Zolang je geen dode onder de aarde hebt, hoor je nergens thuis." Úrsula antwoordde met kalme vastbeslotenheid: "Als ik soms moet sterven om ze hier te laten blijven, dan sterf

ik.” José Arcadio Buendía kon niet geloven dat het verlangen van zijn vrouw zo onwrikbaar was.]

De stichter toonde zich verbitterd dat ook de anderen in het dorp geen trek hadden in een zoektocht naar een andere vestigingsplaats voor Macondo.

“Nunca llegaremos a ninguna parte se lamentaba ante Úrsula. “Aquí nos hemos de pudrir en vida sin recibir los beneficios de la ciencia.”

[“Nu komen we nooit ergens,” klaagde hij tegen Úrsula. “Hier moeten we levend wegrotten zonder de zegeningen van de wetenschap te ontvangen.”]

Kortom, er restte hem niets anders dan zelf de wetenschap te ontwikkelen.

De nederlaag van José Arcadio Buendía [I] en de weigering van Úrsula [I] verder te trekken hadden als gevolg dat de inwoners van Macondo afhankelijk werden van Melquíades of voortaan alles zelf moesten uitvinden. De gevolgen voor de stichter persoonlijk waren heftig: “Toen gebeurde er iets in zijn binnenste, iets geheimzinnigs en beslissends wat hem uit het huidige tijdbestek wegsleurde en hem op drift deed raken door een ongekend gebied van herinneringen.” Zo begon de tijd er rondjes te draaien, elke generatie leek hetzelfde te beleven. De tijd die stilstaat wordt cyclisch. Na de eerste cyclus van stichting (opkomst), bloei (de rust in paradijselijke omstandigheden) uitlopend in de expeditie en dan de neergang na de mislukking van de expeditie wortelde de stichter zich in de stilstand van de eeuwige tijd. Ofschoon de schepping, de stichting, werd vergeten – in elk geval door José Arcadio Buendía [I] – bleef er een verhaal van die eerste periode over want generaties van Buendía’s maakten met deze verhalen in het hoofd de keuzes in hun leven, gewoonlijk onbewust alsof het in de sterren stond geschreven.

De eerste tekenen van een turbulente tijd toonden zich aan; of beter: van een opening in de tijd. Tijdens de wetenschappelijke experimenten werd José Arcadio Buendía [I] bijgestaan door zijn zoon Aureliano [II]. De oudste zoon José Arcadio [II], die met de grote penis, liet zich verleiden door de prostituee, kaartenlegster en waarzegster Pilar Ternera. De vrouw, die had deelgenomen aan de stichting van Macondo, werd zwanger en zou een zoon baren, die ook José Arcadio heette maar die om verwarring te voorkomen Arcadio [III] werd genoemd. Hij werd enigszins onwelwillend in het huishouden van de Buendía’s opgenomen, als vierde kind. Het kind was nagenoeg van dezelfde leeftijd als zijn tante Amaranta [II].

Ironisch genoeg, zeker voor Úrsula [I], zou het geslacht van de Buendía's zich juist voortplanten via een kind dat ze naar de normen van die tijd als bastaard beschouwden – want geboren uit ouders die niet waren gehuwd volgens de wet noch in de kerk en dus voor de Rooms-Katholieke Kerk in zonde leefden. De overige kinderen van de stichters bleven zonder wettelijke nakomelingen. Aureliano [II] zou eveneens vooral bastaarden verwekken. Amaranta [II] bleef ondanks exotische liefdesrelaties maagd. Het verhaal van José Arcadio [II] had een eigen plot. Eerst was hij verliefd geworden op een zigeunermeisje en had hij zich bij de troep aangesloten, ruim voor de geboorte van zijn zoon. Verscheurd door verdriet ging Úrsula [I] naar hem op zoek. Na een tocht van vijf maanden had ze haar zoon niet gevonden, maar wel een ander dorp aan de andere kant van het moeras, waarmee overigens de oude wens van José Arcadio Buendía [I] in vervulling ging, want zij had “de route gevonden die haar echtgenoot niet had kunnen ontdekken op zijn mislukte speurtocht naar de grote uitvindingen”. Had zij nu de ‘tijd geopend’?

Zeker, zo lagen de verhoudingen tussen mannen en vrouwen in Macondo, temeer daar de stichter zelf inmiddels de moed zo ver in de schoenen was gezonken dat hij de eenzaamheid van zijn gedachten prefereerde boven nieuwe activiteiten te ondernemen.

Úrsula [I] introduceerde een groep nieuwkomers in Macondo. Dus de Macondanen bestonden ineens uit twee groepen: stichters en nieuwkomers. Dit was het begin van de tweede cyclus. De stichters stonden onder leiding van José Arcadio Buendía [I]. Hij was enthousiast over de immigratie. Zijn gezag was ook onder de nieuwkomers groot. Er werd besloten dat José Arcadio Buendía [I] de verdeling van de grond op zich zou nemen zodat er geen fundament werd gelegd en geen schutting opgericht zonder dat hij werd geraadpleegd. Hij gaf het traject van de straten en de ligging van de huizen zo aan dat niemand kon genieten van voorrechten als het zonlicht waarvan ook niet de anderen genoten en dat iedereen even gemakkelijk water uit de rivier kon halen. Dit is een voortzetting van het paradijselijke Macondo, bewoond door stichters en nieuwkomers die allen even verbaasd waren over de curiosa uit de ‘buitenwereld’ die de zigeuners er introduceerden. Er bleef echter wel een sociaal, misschien wel ‘etnisch’, onderscheid bestaan in Macondo, want de nieuwkomers werden bijvoorbeeld niet uitgenodigd voor bepaalde feesten in het huis van de Buendía's. De letterkundige John Krapp suggereerde dat de nieuwkomers wellicht weinig keuze hadden dan het gezag van de stichter te accepteren.**[iv]** Macondo was immers van de

Buendía's? De onderdanigheid van de nieuwkomers was daarom wellicht eerder een gevolg van ondergeschiktheid en een zekere mate van apathie. Later zou blijken dat de nieuwkomers niet overal aan zouden of wensten meedoen.

We kunnen de rol van José Arcadio Buendía [I] op twee manieren interpreteren, ofschoon beide interpretaties elkaar niet uitsluiten. In de eerste plaats lijkt het alsof hij een soort van *cacique* of *kuraka* werd, een soort amerindiaanse vorst, edelman of leider, herboren in de nieuwe tijd met de oude tijd weggestopt in de herinneringen. Dankzij zijn echtgenote, die de nieuwkomers had meegebracht, kon hij zijn gemeenschap een plaats in de tijd geven. Ook dit is een narrateem uit amerindiaanse scheppingsverhalen. In de tweede plaats lijkt hij op de lokale grootgrondbezitter – een zogenaamde *latifundista* – die zijn onderdanen land gunt. Voor deze rol bezaten de Buendía's in het begin echter niet voldoende kapitaal. Omdat we weten dat de voorouders van Spaanse komaf waren, brengen beide interpretaties samen ons bij een cacique in de huid van een latifundista: de mesties als karakteristiek voor de Latijns-Amerikaan. Immers, al vanaf de eerste alinea's lijkt *Honderd jaar eenzaamheid* te draaien om de oorsprong van het hedendaagse Latijns-Amerika. In de roman wordt getracht antwoord te geven op de vraag: Waar komen wij vandaan? En dan niet gesteld door de mensheid maar gesteld door de Latijns-Amerikaan. Dit is de identiteitsvraag van een continent. Echter, in Macondo waren het die 'inheemse' Spanjaarden – de Creolen – die de rol aannamen van amerindianen die zich na een soort van 'oerberg' verlaten te hebben en na een lange trektocht een vestigingsplek gevonden hadden. De kronieken van de conquistadores versmolten in *Honderd jaar eenzaamheid* met de scheppingsverhalen van de amerindio's. Verschillende Latijns-Amerikaanse schrijvers probeerden in de eerste helft van de twintigste eeuw zo'n 'scheppingsroman' te schrijven – waaronder Carpentier in zijn *El reino de este mundo* (1949), een van García Márquez' grote voorbeelden – zodat de indruk bestaat dat de Latijns-Amerikaanse bevolking behoefte had aan een scheppingsverhaal. Zulke scheppingsverhalen noemen we vaak 'mythen'. Gezien de imposante verkoopresultaten van *Honderd jaar eenzaamheid*, juist in Latijns-Amerika, was García Márquez er wellicht als eerste in geslaagd het geletterde algemene publiek zo'n scheppingsmythe aan te bieden. Het is in dit kader belangrijk te beseffen dat een identiteit voor een belangrijk deel neerkomt op de eigen herinnering aan vroegere ervaringen, van een persoon, een groep of een volk, en dat een roman in de vorm van een 'scheppingsmythe' wel slaagde deze identiteit onder woorden te brengen waar wetenschappelijke auteurs, vooral historici, blijkbaar hadden gefaald.

Na de komst van de nieuwkomers werd het zo druk in Macondo, en tegelijkertijd in het huis van de Buendía's, dat de zorg van de kinderen werd overgelaten aan een amerindiaanse bediende, Visitación. Visitación, genoemd naar de engel die in de Bijbel aan María vertelt dat zij zwanger is van Jezus, sprak met de kinderen in haar eigen taal, het Guajiro. "Zo gebeurde het dat Arcadio en Amaranta de Guajiro-taal eerder spraken dan het Spaans en hagedissensoep en spinneneieren leerden eten zonder dat Úrsula [I] dat te weten kwam, want ze had het veel te druk met een veelbelovende handel in suikerbeesten." Úrsula [I] hield vanwege haar zeer succesvolle bakkerij van suikerbeesten te weinig tijd over om zich om het kroost te bekommeren. Zij was de kostwinner van het gezin. Bijgevolg kregen haar kinderen dezelfde opvoeding als García Márquez zelf. En, overigens, ook als Arguedas had genoten, die daarna zijn leven lang hoopte zijn Peruaanse cultuur te kunnen verzoenen met haar amerindiaanse wortels. Visitación was samen met een broer haar volk ontvlucht omdat het ten prooi was gevallen aan een schijnbaar ongeneeslijke slapeloosheidplaag die het geheugen zou aantasten. Zonder het te weten droegen zij het virus over op de inwoners van Macondo – Rebeca [II], ook afkomstig uit de La Guajira, werd als eerste ziek.

De mensen vonden het eerst niet zo erg dat ze niet konden slapen. Er was nog zoveel te doen in Macondo. Maar toen spoedig alles gedaan was kregen ze een voor een heimwee naar hun dromen. Het geheugenverlies was intens. Om niet te vergeten hoe alles heette begonnen ze in navolging van de Buendía's overal papiertjes op te hangen. Het geheugenverlies zorgde derhalve voor de introductie van het schrift in Macondo. Waar het schrift komt, zo weten we, sneuvelt gewoonlijk de mondelinge cultuur. Verhalen vertellen wordt verhalen schrijven. De Macondanen kwamen terecht in een schier ongrijpbare werkelijkheid, "die voor het ogenblik in woorden gevangen was maar die hen onherroepelijk zou ontglippen als ze de betekenis van het schrift zouden vergeten".**[v]** Dit geheugenverlies maakte van Macondo een soort Comala, het dorp van de fluisterende en pratende doden uit Rulfo's *Pedro Páramo*. Immers, de Macondanen raakten ontworteld, werden gerukt uit het verleden dat hun voedingsbodem was geweest. Ook in het Mexico van Octavio Paz (1914-1998) gold in de jaren vijftig en zestig van de afgelopen eeuw dat de mesties die het land bevolkte niemand anders was dan een amerindio die was afgesneden van zijn prekoloniale wortels. Net op tijd verscheen Melquíades in Macondo met een tegengif. Wederom was er een cyclus van opkomst, bloei en ondergang verlopen. De bloei reflecteerde zich in het succes van de bakkerij en de groei van de

bedrijvigheid in Macondo. Deze bloei was al intenser dan in de eerste cyclus. De ondergang was dieper dan alleen de vergetelheid van de stichter aan het eind van de eerste cyclus; nu viel het hele dorp ten prooi aan geheugenverlies.

Mogelijk was het geen toeval dat Melquíades in Macondo opdook toen de nederzetting van José Arcadio Buendía [I] tot de wereld van het schrift was toegetreden. Er was iets speciaals aan de hand met deze ziener. Melquíades verklaarde dat hij was overleden, “maar was teruggekeerd omdat hij de eenzaamheid niet kon verdragen”. Hij was echter wel van alle bovennatuurlijke vermogens beroofd als straf voor zijn trouw aan het leven. Toen hij bovendien werd verstoten door zijn stam had hij besloten zich te vestigen in “dat hoekje van de wereld dat door de dood nog niet ontdekt was” en zich daar te wijden aan de ontwikkeling van de daguerreotype, een fototoestel – een visueel instrument trouwens, geen schriftelijk. Maar het schrift kreeg spoedig de overhand. Melquíades deelde een laboratorium met Aureliano [II], die er waarschijnlijk een vorm van alchemie uitoefende. Naast de zwijgzame Aureliano [II] waren José Arcadio Buendía [I] en Melquíades druk in de weer, al schreeuwend, “met luide kreten [...] onophoudelijk stoten met ellebogen en voeten”, met de uiteenrafeling van de voorspellingen van Nostradamus (1503-1566). Deze zestiende-eeuwse Europese astroloog voorspelde de komst van de antichrist, die zou arriveren uit noordelijke richting. Meer specifiek: in Macondo zouden noorderlingen arriveren die het begin van het einde zouden inluiden – de Noord-Amerikanen die een bananenplantage zouden stichten. Melquíades bevestigde voor Macondo deze voorspelling, waarmee hij de rol van Nostradamus begon over te nemen en bijvoorbeeld net als de Europeaan een tekst kon schrijven die zo ingewikkeld was dat deze eerst moest worden ontcijferd alvorens gelezen te kunnen worden. Hij koos, zo zou later blijken, voor zijn eigen taal het Sanskriet, de ‘moedertaal’ der Indo-Europese talen, inclusief het Spaans. Melquíades keerde daarmee terug naar een soort oertijd. Al doende zou Melquíades echter snel verouderen en nagenoeg blind worden. Er werd voor hem apart een kamertje aan het huis gebouwd. Zo nu en dan kwam hij in contact met de anderen en was zelfs bereid, wereldvreemd als hij leek te zijn geworden, om iets van zijn geheimen over te dragen op de Buendía’s:

Sólo iba al taller de Aureliano, donde pasaba horas y horas garabateando su literatura enigmática en los pergaminos que llevó consigo y que parecían fabricados en una materia árida que se resquebrajaba como hojaldres. [...]

Años después, frente al pelotón de fusilamiento, Arcadio había de acordarse del temblor con que Melquíades le hizo escuchar varias páginas de su escritura impenetrable, que por supuesto no entendió, pero que al ser leídas en voz alta parecían encíclicas cantadas.

[Hij begaf zich nog slechts naar het atelier van Aureliano, waar hij lange uren bezig was zijn raadselachtige letterarbeid neer te krabbelen op de vellen perkament die hij had meegebracht en die vervaardigd leken van dorre stof waarin kleine barstjes kwamen als in bladerdeeg. [...]]

Jaren later, staande voor het vuurpeloton, zou Arcadio terugdenken aan de sidderende ontroering waarmee Melquíades hem liet luisteren naar een aantal bladzijden uit zijn ontoegankelijke geschrift, bladzijden waarvan hij natuurlijk niets begreep maar die, hardop voorgelezen, leken op gedeclimeerde encyclieken.]

Hij wist: "Ik heb de onsterfelijkheid bereikt." Spoedig werd Melquíades de eerste dode in Macondo, al bleef zijn geest onzichtbaar en geruisloos dwalen door het huis. Er werd een begraafplaats ingericht voor zijn lichaam. In de visie van de stichter zorgde Melquíades dus voor de definitieve 'worteling' van de Macondanen in hun woonplaats: met deze dode onder de aarde hoorden ze er thuis.

Het samengaan van mythe en geschiedenis is volgens de Engelsman Gerald Martin, een literatuurwetenschapper, geschiedenis die de mythe respecteert. Dit betekent respect voor een 'magische' wereldvisie die vooral in onze tijd niet-Westers is; Westers is dan een onttoverde wereldvisie. Respect betekent het serieus nemen en dus niet belachelijk maken of met een zeker *dédain* beschrijven. Dit lukte García Márquez door elke gebeurtenis coherent en consequent als werkelijk neer te zetten. De werkelijkheid vertelt in een scheppingsverhaal staat soms veraf van de werkelijkheid vertelt door de historicus. De werkelijkheid van de historicus is 'bewezen' terwijl het scheppingsverhaal wordt 'geloofd'. Deze tegenstelling wordt door de schrijver van *Honderd jaar eenzaamheid* overbrugd. Dat hij juist hier slaagde, dacht Martin, zou het grote literaire succes van de roman in Latijns-Amerika kunnen verklaren.**[vi]** Toch blijft de roman erg dicht op de huid van de geschiedenis. Neem de interpretatie van de García Márquez kenner Bell-Villada:

Beginnend met 'de schepping' in de eerste jaren van de Europese aanwezigheid in Amerika zet Honderd jaar eenzaamheid de traditie van de koloniale

ontdekkingsliteratuur voort maar doet dit op een andere manier, zet die op haar kop. [...] García Márquez schildert op kundige wijze de geschiedenis van de Nieuwe Wereld met de Spaanse kolonisten in de rol van inheemsen waar beslag op wordt gelegd door ambtenaren van de Kroon, de bekeringsijver van een priester, en Yankee kapitalisten, die allen het vreedzame Macondo in hun wijde mondiale schema willen opnemen.[vii]

Het gaat hier om een omkering, schrijft de literatuurwetenschapper Maarten Steenmeijer - “[...] wat voor ons wonderbaarlijk is, is voor de inwoners van Macondo gewoon, en omgekeerd [...]” - waarmee García Márquez “de ‘magische’ *Weltanschauung* uit de precolumbiaanse tijd in ere” herstelt. Maar: “[h]et merkwaardige is dat de personages die hij hiervoor in het leven heeft geroepen geen indianen zijn, maar afstammelingen van de Spanjaarden.” Steenmeijer wijst er ook op dat er een ‘verdrijving *naar* het Paradijs’, plaatshad, naar ‘land dat aan niemand was beloofd’, dat de Macondanen het ijs als heet beschouwden, zagen dat een (automatische) pianola werd bespeeld door een onzichtbare en keken naar een film als documentaires waardoor ze in grote woede ontstaken toen ze bemerkten dat een persoon die was overleden in een film in de latere film weer meedeed. Ze keken echter niet op van vliegende tapijten of van de Hemelvaart van een van de vrouwelijke Buendía’s. De Macondanen interpreteerden en decodeerden alles wat van buiten kwam vanuit hun eigen kosmologie om het in eigen wereld te kunnen inpassen. Bell-Villada schreef nog dat García Márquez niet voor niets het verhaal niet door een Europeaan liet vertellen maar als het ware door iemand van binnen uit, behorend tot de ‘stam’ der Macondanen. De mensen die regelmatig van buiten Macondo bezochten en ze ‘spiegels en kralen’ trachtten aan te smeren waren geen blonde mannen maar donkere zigeuners van Arabische afkomst. Daarnaast werd door de Macondanen het gewone vreemd gevonden en het vreemde weer gewoon.

Dat Úrsula [I] 120 jaar oud kon worden, en Pilar Ternera nog ouder, was volkomen normaal terwijl een trein, machines maar ook ijs werden beschouwd als de grootste wonderen op aarde. Dit zou in overeenstemming kunnen zijn met een amerindiaans blikveld maar het bleek vooral herkenbaar voor de Latijns-Amerikaanse lezers. Ook het gebruik van elementen uit de amerindiaanse kosmologie draagt volgens mij aan die herkenbaarheid bij. De Spanjaard als amerindiaan voorstellen is voor een Latijns-Amerikaan op zich al een buitengewoon grappige satire op de kolonisten en de mondialisering en dan heb

ik nog niet eens over de vele koddigheden afgewisseld met goede grappen die de auteur gebruikt om de roman te vertellen.[viii]

Revolte

De derde cyclus begon met de verdere uitbreiding van het huis van de Buendía's. De ene kamer na de andere werd erbij gebouwd. Dit was het werk van Úrsula [I], want haar echtgenoot deed immers niets anders dan wetenschappelijke proefjes en experimenten. Midden in deze nieuwe bloeitijd arriveerde in alle stilte een burgemeester uit de hoofdstad en bracht de Staat naar Macondo. De man heette Don Apolinar Moscote. Hij was *corregidor*. Dit was de titel van een Spaanse ambtenaar maar ook van een negentiende-eeuwse Colombiaanse. José Arcadio Buendía [I] vond zijn komst overbodig, "want er valt hier niets te corrigeren!" Hij pakte de *corregidor* op en zette hem over de dorpsgrens. Tevergeefs. De *corregidor* keerde terug met zijn gezin met zeven dochters en zes soldaten. Hij bemerkte spoedig dat niet iedere Macondaan tegen hem was, want de stichter had alleen de groep achter zich gekregen die met hem meegetrokken waren vanuit de *ranchería* en niet de nieuwkomers die Úrsula na haar reis bij zich had. Het bleek dat de macht van José Arcadio Buendía [I] beperkt was en niet volledig werd onderschreven door de nieuwkomers. Wellicht is het daarom niet vreemd dat de stichter de *corregidor* toestond in Macondo te blijven, "uit achting voor uw echtgenote en uw dochters". Maar hij voegde hem wel toe: "U en ik, wij zullen vijanden blijven". Dit past opnieuw de amerindiaanse cacique eerder dan de Spaanse latifundista. De onderworpenen in Macondo - vooral de stichters - en de onderwerpers van buiten konden wel door één deur maar niet als vrienden. En, interessant, Don Apolinar Moscote, die zich ontpopte tot een welwillende regent, "was als autoriteit slechts een versiersel". De Buendía's bleven heer in hun huis.

Deze fase in de roman kan een spiegeling zijn van een vroeg-negentiende-eeuwse verandering die uitdrukking gaf aan de grotere bemoeienis van de nationale staat met de uithoeken van de republiek. Het proces van natievorming kwam immers in de negentiende eeuw op. De fase zou daarentegen ook gespiegeld kunnen zijn aan een eerdere periode: de komst van de kolonisatie door kerk en staat, of wellicht - gezien de snelle ontsporing op politiek terrein die erop volgde - aan de zogenaamde *reformas borbónicas* of hervormingen van het Huis Bourbon in de achttiende eeuw die in Latijns-Amerika algemeen worden beschouwd als voorbode van de onafhankelijkheid. De Habsburgse koning Karel ii (1661-1700) was kinderloos gestorven. Het Franse Huis Bourbon kon een erfgenaam leveren,

Philips van Anjou (1683-1746; vorst als Filips v, 1713-1746), ook al moest er nog een oorlog met de Europese supermachten worden uitgevochten; de Spaanse Successieoorlog (1702-1713). Toen de Kroon eenmaal was opgezet voerde het Huis Bourbon een reeks van staatkundige, fiscale en economische hervormingen door die neerkwamen op een vergroting van de efficiëntie van het staatsbestuur (centralisering) en de belastinginning. De *reformas* waren in vooral Zuid-Amerika de inleiding tot een zeer opstandige periode. In Colombia, bijvoorbeeld, woedde in 1780 de revolte van de *comuneros* of stedelingen tegen nieuwe belangheffingen.

Hoe dan ook, in Macondo volgden inderdaad snelle veranderingen al waren die in de eerste plaats op het persoonlijke vlak. Bijvoorbeeld, Aureliano [II] werd verliefd op Remedios Moscote, de zeer jonge dochter van de corregidor. Hij zou haar inderdaad huwen, maar zij zou vroeg sterven. Melquíades leefde toen nog. De oude zigeuner zat tot zijn dood onafgebroken achter zijn schrijftafel waar hij niet te ontcijferen 'hanenpoten' neerkrabbelde op ruw perkament. Aureliano [II] kreeg wat van het perkament van Melquíades in gebruik om liefdesgedichten te schrijven in de tijd dat hij op zijn huwelijk zat te wachten. In diezelfde periode bezocht hij bordelen en verwekte hij een zoon bij Pilar Ternera. Dit kind, Aureliano José, werd geadopteerd door Remedios Moscote en na haar dood kwam hij onder de hoede van Úrsula [I]. De dochters Amaranta [II] en Rebeca [II] werden verliefd op een Italiaanse immigrant, Pietro Crespi, "wiens hoofd vol glanzende lokken bij de vrouwen een onweerstaanbare behoefte opwekte om te zuchten". Sterker, ze werden welhaast gek van verlangen – maar ook van jaloezie op elkaar. Rebeca [II] viel echter als een blok voor de reusachtige José Arcadio [II] met de vierkante schouders en het immense geslachtsdeel toen deze terugkeerde van zijn wereldreis met de zigeuners. Tegen Úrsula's wil in huwden de twee. Amaranta [II] had nu kunnen trouwen met Crespi maar voelde zich tweede keus en weigerde een huwelijksaanzoek te honoreren. Zij zou de eeuwige maagd van Macondo blijven. José Arcadio [II] begon aan de opbouw van een *latifundio*, een grootgrondbezit in particulier eigendom. Hij nam met behulp van zijn geweer en zijn hond de inwoners van Macondo hun land af. De Buendía's groeiden uit tot grootgrondbezitters.

Aureliano José [III], de bastaardzoon van Kolonel Aureliano Buendía en Pilar Ternera, werd hartstochtelijk verliefd op zijn eenzame tante Amaranta [II], die in de praktijk de rol van stiefmoeder had vervuld. De twee deelden het bed zonder

gemeenschap te hebben maar zoenden hartstochtelijk. Toen ze bijna werden ontdekt door de oude Úrsula [I] verbrak Amaranta [II] de relatie. Aureliano José [III], die met behulp van kaartlezing was voorspeld dat hij lang en gelukkig zou leven werd niet lang daarna gedood door “een kogel die werd bijgestuurd door een foutieve lezing van de kaarten”. Voorspellingen worden in de roman gewoonlijk als een strikte toekomstige werkelijkheid gepresenteerd maar komen gewoonlijk niet uit, terwijl dagelijkse gebeurtenissen en gewone handelingen lijken te zijn vastgelegd in een gepredestineerd verloop van de tijd. De stokoude José Arcadio Buendía [I] werd langzaam gek door al zijn mislukte experimenten. Bovendien kwam wederom de geest van Prudencio Aguilar bij hem langs. Hij kreeg het gevoel dat elke dag dezelfde was geworden. Dit bezorgde hem razernijen en op een dag begon hij uit woede het huis te slopen. Er waren twintig man nodig om hem weg te halen uit het huis en hem vast te binden aan de kastanjeboom in de tuin. Daar zou hij de rest van zijn leven slijten. Macondo was zijn onschuld kwijt. Welhaast tussen neus en lippen door had Pater Nicanor Reyna, “een oude man, gehard door de ondankbaarheid van zijn ambt”, zich in Macondo gevestigd als vertegenwoordiger van de Rooms-Katholieke Kerk. Hij was aanvankelijk uit een ander dorp gehaald om het huwelijk van Aureliano [II] met Remedios Moscote te voltrokken maar had besloten niet meer terug te keren naar zijn oude dorp omdat hij meende dat de zonde in Macondo zo groot was dat er orde op zaken gesteld moest worden. Hij werd echter net zo genegeerd als de corregidor en het duurde zeer lang voordat het kerkgebouw gereed was voor gebruik.

Het einde van de derde cyclus en het begin van de vierde had plaats toen Aureliano [II] zich uit de rouwperiode ophief als een politiek activist. Verontwaardigd over verkiezingsfraude van de conservatieven, waarvan hij getuige was, besloot hij het bewind met het zwaard te bestrijden. Aureliano [II] sloot zich aan bij de vijanden van de conservatieven, de liberale partij. Hij had van Don Apolinar Moscote, zijn schoonvader, begrepen dat de liberalen onder andere aan natuurlijke kinderen dezelfde rechten wensten toe te kennen als aan wettig geborenen en daarvoor had hij begrip kunnen opbrengen. Maar er school geen andere motivatie achter deze keuze dan de verontwaardiging over verkiezingsfraude. Aureliano [II] kon zelfs het verschil tussen de twee partijen niet goed uitleggen. Hij had in die tijd contact met de arts van Macondo, Alirio Noguera, een fanatiek liberaal die tegen zijn medische gelofte in van plan was elke conservatief te doden om de liberale zege af te dwingen. De conservatieven

uit de hoofdstad zonden een leger naar Macondo. Een brute bezetting volgde. Aureliano [II] riep vervolgens een groepje jongemannen bij elkaar, eerstgeboren nakomelingen van de generatie van de stichters, waaronder zijn vriend Gerineldo Márquez, en trok actief ten strijde. Wederom deden de nieuwkomers – en hun nakomelingen – niet mee.

Aureliano [II] werd Kolonel Aureliano Buendía. Hij verjoeg de conservatieven en trok daarna het land in. Het eerste idee dat García Márquez had over Kolonel Aureliano Buendía was een veteraan uit de Colombiaanse burgeroorlogen die stierf terwijl hij onder een boom stond te plassen.**[ix]**

De Kolonel was lang en mager. De dikke snor met de opgedraaide punten verleende extra nadruk aan de hoekigheid van zijn jukbeenderen. García Márquez typeerde de nieuwbakken kolonel in de eerste alinea van hoofdstuk zes als volgt, met een reeks kenmerken die daarna in een groot deel van de roman zouden worden uitgewerkt:

El coronel Aureliano Buendía promovió treinta y dos levantamientos armados y los perdió todos. Tuvo diecisiete hijos varones de diecisiete mujeres distintas, que fueron exterminados uno tras otro en una sola noche, antes de que el mayor cumpliera treinta y cinco años. Escapó a catorce atentados, a setenta y tres emboscadas y a un pelotón de fusilamiento. Sobrevivió a una carga de estricnina en el café que habría bastado para matar un caballo. Rechazó la Orden del Mérito que le otorgó el presidente de la república. Llegó a ser comandante general de las fuerzas revolucionarias, con jurisdicción y mando de una frontera a la otra, y el hombre más temido por el Gobierno, pero nunca permitió que le tomaran una fotografía. Declinó la pensión vitalicia que le ofrecieron después de la guerra y vivió hasta la vejez de los pescaditos de oro que fabricaba en su taller de Macondo. Aunque peleó siempre al frente de sus hombres, la única herida que recibió se la produjo él mismo después de firmar la capitulación de Neerlandia que puso término a casi veinte años de guerras civiles. Se disparó un tiro de pistola en el pecho y el proyectil le salió por la espalda sin lastimar ningún centro vital. Lo único que quedó de todo eso fue una calle con su nombre en Macondo.

[Kolonel Aureliano Buendía gaf de aanzet tot tweeëndertig gewapende opstanden en verloor ze allemaal. Hij kreeg zeventien zonen van zeventien verschillende vrouwen, maar ze werden stuk voor stuk in één enkele nacht uitgeroeid nog voordat de oudste vijfendertig jaar was geworden. Hij ontkwam aan veertien aanslagen, drieënzeventig hinderlagen en het vuurpeloton. Hij overleefde een

dosis strychnine in zijn koffie die voldoende zou zijn geweest om een paard te doden. Hij weigerde het Kruis van Verdienste dat hem door de president van de republiek werd toegekend. Hij bracht het tot opperbevelhebber van de revolutionaire troepen, zodat zijn jurisdictie en zijn bevelsgebied van grens tot grens reikte en hij beschouwd werd als de man die door de regering het meest werd gevreesd, maar nooit stond hij toe dat men een foto van hem nam. Hij wees het pensioen van de hand dat hem na de oorlog werd aangeboden en leefde tot in hoge ouderdom van de gouden visjes die hij vervaardigde in zijn atelier in Macondo. Ofschoon hij altijd meevocht aan het hoofd van zijn troepen, liep hij slechts één verwonding op en die bracht hij zichzelf toe na de ondertekening van de capitulatie van Neerlandia, welke een eind maakte aan een reeks burgeroorlogen die bijna twintig jaar hadden geduurd. Hij vuurde een pistool af op zijn eigen borst zonder een vitaal lichaamsdeel geraakt te hebben. Het enige wat hij aan dit alles overhield, was een straat met zijn naam in Macondo.]

De latere generaties in Macondo zouden zich overigens niets meer herinneren van het personage dat achter die ene straatnaam stak. Helden worden vergeten. In de roman bespreekt García Márquez niet alle 32 oorlogen van de Kolonel. Het perspectief is immers vanuit Macondo. Daar hoorde men over de krijgstochten en de gebeurtenissen of men ondervond het gezag van de Kolonel – dat steeds harder en verbitterder werd – aan den lijve als hij zich weer eens in zijn geboorteplaats vestigde, vol teleurstelling, en zich terugtrok in het grote huis van zijn familie.

Ofschoon het succes de Kolonel bepaald niet toelachte, volgden zijn activiteiten een patroon van telkenmale intensere activiteiten, een ‘bloei’ van oorlogvoering. Deze ‘bloei’ kwam trapsgewijs tot stand, na elke intensivering een terugval. Meestal was Macondo in handen van de conservatieven. De enige winst bestond uit zeventien zonen, allen Aureliano [III] genoemd, verwekt bij even zoveel vrouwen in het land. Op een dag zou hij ze op Aswoensdag een askruisje op hun voorhoofd geven dat er niet meer af te halen bleek. Voor de vijanden van de Kolonel waren deze kruisjes een mooi richtpunt voor hun geweren. De zeventien zonen werden een voor een geëxecuteerd. Al eerder was de Kolonel zelf aan de beurt geweest om voor het vuurpeloton te verschijnen. Dit moment bracht García Márquez de lezer al onder ogen in de eerste zinnen van de roman:

Muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el coronel Aureliano Buendía había de recordar aquella tarde remota en que su padre lo llevó a

conocer el hielo. Macondo era entonces una aldea de veinte casas de barro y cañabrava construidas a la orilla de un río de aguas diáfanas que se precipitaban por un lecho de piedras pulidas, blancas y enormes como huevos prehistóricos. El mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo.

[Vele jaren later, staande voor het vuurpeloton, moest kolonel Aureliano Buendía denken aan die lang vervlogen middag, toen zijn vader hem meenam om kennis te maken met het ijs. Macondo was toen een dorp van twintig huizen, opgetrokken uit leem en riet aan de oever van een rivier vol doorschijnende wateren die zich hals over kop naar beneden stortten door een bedding van stenen, glad en wit en reusachtig als voorhistorische eieren. De wereld was nog zo jong dat vele dingen nog geen naam hadden en om ze te noemen, moest je ze aanwijzen met je vinger.]

Kolonel Aureliano Buendía dacht in die dagen van wanorde, chaos en dood terug aan de schepping van Macondo, aan die onschuldige dagen van zijn kindertijd. De soldaten die Kolonel Aureliano Buendía moesten doodschieten deden het welhaast in hun broek van angst. De dorpelingen zouden zich wel eens kunnen wreken op het vuurpeloton. De vrouwen van lichte zeden hadden ze niet naar hun slaapkamer willen meenemen. “Ze willen niet naar bed met een man van wie ze weten dat hij sterven gaat.” Echter, geen Macondaan wenste voor Kolonel Aureliano Buendía zijn leven te wagen. Behalve, onverwacht, zijn broer José Arcadio [II], de grootgrondbezitter. Deze stak de straat over met zijn geduchte jachtgeweer in de aanslag. De Kapitein van het vuurpeloton toonde zich opgelucht: “Niet schieten. U komt als door de Goddelijke Voorzienigheid gezonden.” De Kapitein sloot zich direct aan bij de Kolonel voor een nieuwe veldtocht ver buiten Macondo. Later in deze cyclus stierf José Arcadio [II] plat voorover in zijn slaapkamer. Er liep een straaltje bloed uit zijn rechteroor. Het ging onder de deur door, stak de kamer over, kroop over straat in een rechte lijn over kleine muurtjes en de hoek om, de trap op het huis in recht naar de keuken – vlak langs de muren om de tapijten niet te besmeuren – waar Úrsula [I] stond. “O Allerzuiverste Maagd!” Na korte tijd stierf ook de oude José Arcadio Buendía [I], de stichter, na jaren vastgebonden te hebben gezeten aan de boom in de tuin. Op dat treurige moment daalde een druilregen van minuscule gele bloemen neer in een geruisloze stortbui en bedekte geheel Macondo onder een dikke laag. De stichter was dood maar de tijd draaide door. In die periode was de Kolonel overal en nergens, leed zestien van de 32 nederlagen en trok rond “met tweeduizend

uitstekend bewapende indianen uit Guajira". García Márquez kwam tijdens het schrijven in de verleiding de Kolonel de macht te laten grijpen in de republiek. De roman zou dan als het ware zijn overgegaan in *De herfst van de patriarch*, zijn volgende grote roman. Hij wist zich in te houden.

Dit alles had García Márquez gemodelleerd naar de burgeroorlogen die Colombia teisterden aan het einde van de negentiende eeuw, met name naar de Duizenddaagse Oorlog, 1899-1902. Deze tijd van geweld herhaalde zich als La Violencia, het Geweld, tussen 1946 en 1965. Sedertdien is de vrede in Colombia ver te zoeken. Linkse en rechtse guerrillalegers controleren al decennia lang grote delen van het land, tegenwoordig niet zelden in nauwe samenwerking met de drugsbaronnen die cocaïne produceren voor de export naar de Verenigde Staten, Europa en andere delen van de wereld. De onverwachte ontwikkeling van Aureliano [II] als politiek activist was in de roman een reactie op stemmenfraude in Macondo door de conservatieven maar draagt alle sporen van de strijd van regionale leiders tegen het centralisme van de staat, zoals bijvoorbeeld de Creolen tegen de Spaanse Kroon en de liberalen versus de conservatieven in de negentiende eeuw. De conservatieven, destijds vaak pro Spaans, zouden gemodelleerd kunnen zijn naar de Spaanse kolonisten. Niet geheel zonder reden suggereerde García Márquez een belangrijke continuïteit tussen de Spaanse tijd en de negentiende eeuw. De eerste revolutie van Kolonel Aureliano Buendía zou daarom een onderdeel of een direct gevolg van de onafhankelijkheidsoorlogen tussen 1810 en 1825 geweest kunnen zijn.

Overigens heeft García Márquez zelf meermalen gezegd dat de Kolonel weliswaar was geïnspireerd op de verhalen van zijn grootvader maar niet op diens persoon. Het voorbeeld, zowel naar het fysiek als naar zijn daden, was Rafael Uribe Uribe (1859-1914), een liberale held uit de Duizenddaagse Oorlog en afkomstig uit de Colombiaanse landadel die vele veldtochten zag eindigen in een nederlaag en op de Hacienda Neerlandia een vredesverdrag met de conservatieven sloot. Uribe Uribe staat verder bekend als een politicus die streefde naar een socialer Colombia.

De Kolonel benoemde nog voor zijn vertrek uit Macondo zijn halfneef Arcadio [III] als burgemeester. "We laten Macondo achter onder jouw hoede", zei de Kolonel. "We laten het achter in goede staat, probeer te bereiken dat we het in nog beter staat terugvinden." Arcadio [III] gaf aan die aanbeveling een zeer persoonlijke uitleg. Hij was tot zijn benoeming als burgervader een brave huisvader en

onderwijzer geweest maar als liberale bestuurder zou hij zich ontpoppen als een wreed en willekeurig dictator, geobsedeerd door orde en regelmaat. Hij hield van verordeningen en “las er dagelijks wel vier voor om alles af te kondigen en te beschikken wat maar in zijn hoofd oprees”. Aldus groeide hij uit tot het spiegelbeeld van de Kolonel, de twee zijden van dezelfde liberale medaille: vrijheidsstrijder en diktator. Ofschoon Arcadio [III] naar de termen van die tijd als een bastaard werd beschouwd, was hij opgenomen in het gezin van Remedios Moscote en beschouwde hij Aureliano [II] als zijn vader. Net als in het Oud-Griekse drama *Oedipus Rex* van Sophocles (496-406 vC) trachtte Arcadio [III] het bed te delen met zijn moeder, Pilar Ternera, zonder van deze genealogische kennis op de hoogte te zijn. Pilar Ternera wendde echter de incest af door op het moment van het *rendez-vous* een meisje naar hem toe te sturen, Santa Sofía de la Piedad (Heilige Sofie van de Godsdienstigheid, een meer katholieke naam is nauwelijks denkbaar). Arcadio [III] merkte dit natuurlijk maar was niettemin met de keuze in zijn sas. Hij zou haar huwen en drie kinderen verwekken: het meisje Remedios de Schone [IV] en de tweeling Aureliano Segundo [IV] en José

Arcadio Segundo [IV]. (*Segundo* betekent ‘de Tweede’.) Arcadio [III] gebruikte zijn macht om de heerschappij van de familie te vergroten, onder andere door het land te legaliseren dat zijn echte vader, José Arcadio [II], met zijn hond en geweer geroofd had. Ook greep hij uit de staatskas door belastinggelden te gebruiken voor de bouw van zijn eigen woning. De macht van Arcadio [III] als dictator werd uiteindelijk gebroken door Úrsula [I] maar pas toen zij wilde voorkomen dat Apolinar Moscote in zijn opdracht zou worden geëxecuteerd. Tegen het andere machtsmisbruik had zij niets ondernomen. Vanaf dat moment en van achter de schermen regeerde Úrsula [I] in Macondo. Na herovering van Macondo brachten de conservatieven Arcadio [III] voor het vuurpeloton. De ‘dictator van Macondo’, Arcadio [III], had slechts een legertje van vijftig sjofel bewapende mannen op de been weten te brengen. De rest van Macondo liet de strijd om de macht links liggen, al leidden de burgeroorlogen wel tot een algehele economische malaise.

Onverwacht meldde de Kolonel zich op een dag weer in Macondo. Dit keer zonder bombarie, zonder soldaten, ondanks de hitte gewikkeld in een deken die na de meedogenloze strijd de kilte van zijn hart moest verwarmen en in gezelschap van drie vrouwen die hij gebruikte voor “een rudimentaire bevrediging”. Hij legde zich te ruste in een hangmat en keerde zich abrupt tegen de liberale legers, tegen zijn strijdmakkers, om definitief een einde te maken aan de oorlogen. Hij

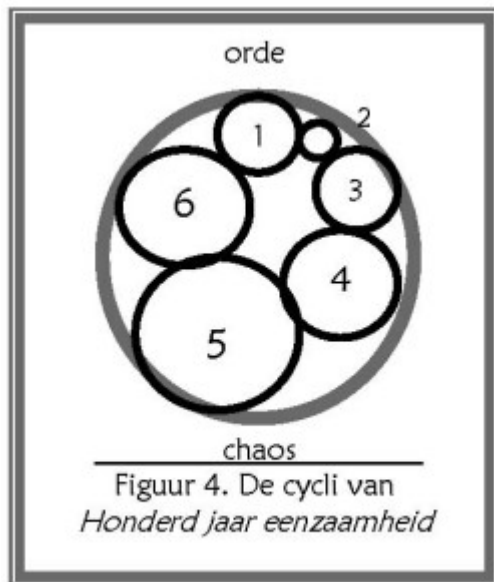
overwoog zelfs om zijn strijdmakker en jeugdvriend Gerineldo Márquez te executeren omdat die hem vanwege zijn vredesplannen van verraad had beschuldigd. Maar toen Úrsula [I] hem in woede had toegebeten dat zij hem, haar eigen zoon, eigenhandig zou vermoorden als hij het dodelijke schot zou laten klinken, liet hij Gerineldo Márquez vrij, na een nacht vol slapeloosheid waarin hij urenlang krabde “aan de harde korst van zijn eenzaamheid, in een wanhopige poging om die te doorbreken”. Het vredesakkoord stelde hem weliswaar niet tevreden maar in plaats van opnieuw ten strijde te trekken richtte de Kolonel het wapen op zichzelf. Hij wist niet meer waar in zijn hart de plek zich bevond waar zijn vermogen tot genegenheid moest zijn weggerot. De kogel vloog dwars door zijn lichaam zonder vitale lichaamsdelen te raken. Úrsula, gelukkig met deze afloop, zette zich aan het werk om het huis in oude glorie te herstellen. Een gruwelijke periode van oorlogen, dood en verlies aan menselijke waarden leek ten einde. De tijd was verlopen van orde en de rust van de eerste dagen van Macondo naar chaos en de verwoestende dagen van de eindeloze veldtochten en de sterfgevallen in de familie. Een lange periode van verlies aan onschuld en afdaling in de chaos en het drek van de wereld vooral gepersonifieerd in de loopbaan en handelingen van Kolonel Aureliano Buendía [II], was ten einde gekomen. Een dieper verval, zo leek het, was niet mogelijk. De vierde cyclus was voorbij. Dit is halverwege het boek.

Segundo

Het tiende hoofdstuk begint met een echo van de openingszin. “Jaren later, op zijn doodsbed, zou Aureliano Segundo terugdenken aan de regenachtige junimiddag dat hij de slaapkamer binnentrad om kennis te maken met zijn eerste kind.” Dit was het begin van tien hoofdstukken van herhalingen van de cycli die Kolonel Aureliano Buendía [II] had doorgemaakt. Deze herhalingen hadden Aureliano Segundo [IV] en zijn tweelingbroer José Arcadio Segundo [IV] tot hoofdfiguren. De herhaling begon ook de personages in de roman op te vallen. Bepaald niet onverwacht zei Aureliano Segundo [IV] bij die eerste kennismaking met zijn zoon: “Hij zal José Arcadio heten”. García Márquez schreef dat deze keuze bij Úrsula [I] een vaag gevoel van verontrusting opriep:

En la larga historia de la familia, la tenaz repetición de los nombres le había permitido sacar conclusiones que le parecían terminantes. Mientras los Aurelianos eran retraídos, pero de mentalidad lúcida, los José Arcadio eran impulsivos y emprendedores, pero estaban marcados por un signo trágico.

[Het hardnekkig herhalen van de namen in de lange geschiedenis van de familie had haar tot enkele gevolgtrekkingen gebracht die naar haar mening onontkoombaar waren. De Aureliano's waren in zichzelf gekeerd, maar beschikten over een helder denkvermogen; de José Arcadio's waren doortastend en impulsief, maar waren getekend door een tragisch lot.]



Pilar Ternera zou zich op hoge leeftijd eveneens realiseren dat de familiegeschiedenis uit een eindeloze herhaling van cycli bestond. Aan het einde van de roman waren er vier mannen met de naam José Arcadio, drie met Aureliano, een Arcadio, een Aureliano José, zeventien Aureliano's buiten Macondo. En er waren drie vrouwen met de naam Remedios, twee met Amaranta, twee met Úrsula. Een José Arcadio had een noeste, mannelijke kop en een groot geslacht. Hij was lichamelijk krachtig maar bezat weinig fantasie. Een fysieke persoonlijkheid, sensueel; Spaans, zouden we mogen denken. De José Arcadio's lijken op de Spaanse Latijns-Amerikanen, op zoek naar een paradijs (een *arcadia*) zonder het te vinden. De José Arcadio's zouden lijfelijk reageren in de roman, zoekend naar bevrediging van de lusten, zonder veel rationeel overleg. Ze hadden de neiging zich zo nu en dan terug te trekken uit de wereld om kennis te vergaren of om de eenzaamheid te ontvluchten die ze tijdens het feestvieren ondervonden. Ze kregen geen nakomelingen. Een Aureliano daarentegen was helder denkend, temperamentvol, helderziend soms. De Aureliano's werden geboren met hun ogen open. Zij hadden een geestelijke persoonlijkheid, sober, rationeel, koel en afstandelijk maar inspirerend; amerindiaans, zouden veel Latijns-Amerikanen zeggen. De meer introverte Aureliano's overdreven hun rationaliteit, doken op als geboren leiders en ondernemers. Hun seksueel gedrag was hierbij vergeleken

bijzaak. Ze waren in hun introversie echter toch actief, maar dan gewoonlijk zelfzuchtig, individualistisch en machtszuchtig. Een Aureliano stierf met de ogen open, het brein volledig in takt. Zij kregen de nakomelingen. De belangrijkste uitzondering is José Arcadio Buendía, die beide elementen in zich verenigde. En misschien ook Aureliano Babilonia [VI], de laatste actieve Buendía, die opvallend veel kenmerken van de beide lijnen van zijn voorvaders had. De mannen die een afwijkende naam hadden zouden ook een afwijking van het bijbehorende kenmerk dragen.

Aureliano Segundo [IV] belichaamde het narrateem van een lange periode van opklimming vanuit de chaos terug naar de orde en de onschuld. Dit opklimmen, de opkomst van de vijfde cyclus, uitte zich in de vorm van her-stichtingen, opnieuw beginnen, opruimen, opknappen, iets nieuws beginnen. Op dit punt in het boek lijkt het bovendien dat de eerste vier cycli samen het eerste gedeelte van een grote cyclus vormden, verlopend van opkomst (de eerste cyclus), bloei of 'orde' (de tweede en derde cyclus), en verval (de vierde cyclus); zie Figuur 4 voor een impressie van de cycli. De eerste helft van de grote cyclus stond in feite in het teken van orde en onschuld; een onschuld die langzaam maar onherroepelijk verloren ging. Het tweede gedeelte van de grote cyclus kwam in het teken van de chaos te staan; een chaos die langzaam overwonnen moest worden. De intensiteit van de avonturen en gebeurtenissen namen toe in die laatste twee cycli. Cyclus nummer 5 was die van de boom van de bananenteelt en de buitenlanders; de Yankees. Deze eindigde in een groot drama. De zesde cyclus stond in het teken van het behoud van de herinnering. Aldus konden de twee gedeelten van de grote cyclus het gehele boek beslaan. Echter, een herschepping aan het einde van de totale cyclus had logischerwijze alleen kunnen plaatshebben als de totale cyclus zou worden vernietigd. Macondo moest dus ten onder gaan na de laatste kleine cyclus om te kunnen herrijzen. Dat laatste gebeurde in de roman niet, tenzij we *Honderd jaar eenzaamheid* zelf en het effect dat het lezen bij de lezer teweegbrengt als herrijzenis interpreteren.

Bij de doopplechtigheid van Aureliano Segundo en José Arcadio Segundo werden de kinderen verwisseld, zodat zij het hun leven lang met de identiteit en derhalve de karaktertrekken en het temperament van de ander moesten doen. In feite was Aureliano Segundo dus een en José Arcadio, en was José Arcadio Segundo een Aureliano. (Dit bracht mij ertoe ja en a aan hun stamboomcode IV toe te voegen.) De verwisseling zou bij hun begrafenis weer worden goedgeemaakt toen opnieuw

een omwisseling plaats had. Als jongeman had Aureliano Segundo [IVja] het kamertje van Melquíades ontdekt. Het kamertje was schoon, zonder spinrag of stof, aangeveegd en ordelijk. Ofschoon het vertrek jarenlang op slot was geweest, leek de lucht er zuiverder dan in de rest van het huis. Op de planken lagen de ongerept gebleven manuscripten en de boeken die gekaft waren in een kartonachtig materiaal, “zo bleek als gelooide mensenhuid”. In het kamertje werd Aureliano Segundo [IVja] veelvuldig bezocht door de geest van de oude zigeuner. Zijn lust liet Aureliano Segundo [IVja] bevredigen door zijn bijslaap Petra Cotes, die voor deze generatie Buendía’s werd wat Pilar Ternera voor de eerste was; al leverde Petra Cotes de familie geen nakomelingen. Volgens García Márquez zou het wel eens zo kunnen zijn dat de persoonlijkheid van Petra Cotes ook “veel te maken heeft met die van Úrsula, maar een Úrsula met een nog veel rauwer realiteitsgevoel”.**[x]** Aureliano Segundo [IVja] huwde met Fernanda del Carpio, een meisje uit een sterk verarmd oud aristocratisch geslacht uit een naburig plaatsje. Fernanda [IV], nu lid van de familie, zou haar hele leven in Macondo proberen het grote huis op te knappen, opnieuw in te richten, kortom, naar haar hand te zetten in een conservatieve en aristocratische zin, daarbij regelmatig gedwarsboomd door Úrsula [I]. Ze was streng religieus en hooghartig en bestierde het huishouden met een ijzeren hand, kil en formeel. Het echtpaar kreeg drie kinderen, Renata Remedios, die door iedereen Meme [V] werd genoemd, José Arcadio [V], en, veel later, Amaranta Úrsula [V]. De zoon zou volgens Úrsula [I] naar Rome moeten gaan omdat hij volgens haar voorbestemd was tot Paus te worden verkozen. Overigens konden de echtelieden slecht met elkaar opschieten en woonde Aureliano Segundo [IVja] in de praktijk meer bij zijn bijslaap Petra Cotes met wie hij zo’n heftig liefdesleven ontwikkelde dat de vruchtbaarheid oversloeg naar hun vee en hij een imposante veestapel kon opbouwen. Zo groeide Aureliano Segundo [IVja] als een typische negentiende-eeuwse *latifundista* uit tot de rijkste man van Macondo – hij leek de reïncarnatie van José Arcadio [II]. De Buendía’s waren nu waarlijke landadel geworden, en steenrijk bovendien.

Met financiële steun van Aureliano Segundo [IVja] was de eerste spoorweg aangelegd tussen Macondo en de buitenwereld. De energie van de vernieuwing. Macondo was op de weg terug naar ‘orde’. Daarna volgde de inrichting van een door Noord-Amerikanen geëxploiteerde bananenplantage. Macondo werd onverwacht aangesloten op de wereldmarkt. In het kielzog hiervan werd het plaatsje zowaar modern: een bioscoop opende de deuren, er kwamen

luxegoederen uit de hele wereld, inclusief grammofoons, en natuurlijk de onvermijdelijke hoeren. De bloeiperiode van de vijfde cyclus was ingetreden. Van het gezag van de oude Kolonel Aureliano Buendía [II] bleef niets over toen de bananenplantage een eigen politiemacht in Macondo liet opereren. Deze politie trad brutaal op, zelfs tegen de kleinste overtredingen. Aldus werd een nieuwe tweedeling in Macondo geïntroduceerd, die tussen plantage-eigenaren en bananenwerkers – een klassentegenstelling. Ofschoon het onduidelijk blijft of er Macondanen werkten op de plantage beschikte de plantage wel over een nederzetting vol schamele hutten om de arbeiders te huisvesten. Hoe dan ook, van het idyllische dorp uit de stichtingstijd was niets meer over. Het natuurlijke milieu werd vernietigd en de sociale relaties leden ernstig onder de willekeur van de nieuwe tijd. Alleen de jonge Remedios de Schone [IV] bleef onaangedaan. Zij leek niet in de gaten te hebben wat er gebeurde en was evenmin op de hoogte van de gevolgen van haar dodelijke schoonheid onder de mannelijke bevolking. Op een bepaald moment steeg ze op naar de hemel – maar misschien was ze wel gewoon met een aanbieder vertrokken – en verdween ze uit Macondo en bijgevolg uit het boek. Het laatste symbool van de originele onschuld van Macondo was verdwenen.

De oude Kolonel Aureliano Buendía [II] was depressief gestopt met de goudsmederij waarmee hij zich in leven hield. Althans met het produceren van nieuwe goudvissen want vervolgens smolt hij de visjes om zodra er een paar klaar waren om van het oude goud weer nieuwe te smeden. Hij begon elke nacht dezelfde droom te krijgen. Net als bij zijn vader José Arcadio Buendía [I] sleet hij zijn laatste dagen in een oneindige herhaling van dagelijkse activiteiten. Op een ochtend trof men hem aan bij de boom, gestorven tijdens het plassen tegen de boomstam. García Márquez, die zich als zoveel schrijvers laat leiden door de gebeurtenissen, had het moment van de dood van de kolonel voor zich uit geschoven. De dood van zijn personage greep hem zeer aan:

Ik wist dat ik hem op een gegeven moment moest doden, maar ik durfde niet. De kolonel was al oud en hij was altijd maar met die gouden visjes bezig. Op een middag dacht ik: “Nu is het afgelopen met hem!” Ik moest hem doden. Toen ik het hoofdstuk af had ging ik trillend naar boven, waar Mercedes was. Ik ging op het bed liggen. Toen ze mijn gezicht zag wist ze wat er was gebeurd. “Hij is dood.” Ik heb twee uur liggen huilen.[xi]

Kort daarop volgde het overlijden van Amaranta [II], die stierf toen zij haar

doodskleed af had. Úrsula [I] trok zich vervolgens terug in haar slaapkamer en verliet nog nauwelijks haar bed. García Márquez kon haar niet laten sterven, ondanks haar inmiddels hoge leeftijd, uit angst dat het evenwicht, of beter, de kracht van het evenwicht, een rol die de vrouw voortdurend had gespeeld, uit het boek zou verdwijnen. Hij besloot haar in leven te houden totdat Macondo zou desintegreren.

Het begin van het einde had zich aangekondigd. Dit ontwikkelde zich verder toen de frivole Meme [V], de dochter van Fernanda del Carpio [IV] en Aureliano Segundo [IVja] zich in het moderne leven stortte, samen met een paar Noord-Amerikaanse meisjes. Ze leerde wat Engels en ze sloeg een brug tussen de oude elite van Macondo en de nieuwe van de plantage-eigenaren. Daarna ontmoette zij een monteur in dienst van de bananenplantage, Mauricio Babilonia. Deze jongen was blijkbaar geen Macondaan en behoorde zeker niet tot de elite. Toen Fernanda del Carpio [IV] de twee betrapte tijdens een hartstochtelijk zoenen werd Meme [V] opgesloten in het huis. De jongen werd bij een geheim bezoek beschoten en leefde nadien verder als invalide, buiten het verhaal om. Ver weg van Macondo, in een klooster in de geboorteplaats van Fernanda del Carpio [IV], beviel Meme [V] van een zoon. Zij zou nooit meer een woord spreken. Dit was het eerste kind in de familie die werd geboren uit liefde. Het einde werd onafwendbaar, blijkbaar, want het hoofdstuk waarin van deze episode werd verhaald opende García Márquez met:

Los acontecimientos que habían de darle el golpe mortal a Macondo empezaban a vislumbrarse cuando llevaron a la casa al hijo de Meme Buendía.

[De gebeurtenissen die Macondo de genadeslag zouden geven begonnen zich vaagjes af te tekenen, toen de zoon van Meme Buendía werd thuisbezorgd.]

De jongen, Aureliano Babilonia [VI], werd in het huis van Fernanda del Carpio [IV] in Macondo opgenomen.

De gebeurtenissen luidden het verval van de vijfde cyclus in en hadden plaats tegen de achtergrond van groeiende arbeidsonrust. Na de meeste intense bloei van alle cycli was natuurlijk de diepste val onvermijdelijk. Lange tijd was José Arcadio Segundo [IVa] in dienst van de plantage als voorman. Hij had in zijn jeugd eveneens het bed gedeeld met Petra Cotes, totdat hij bij haar een geslachtsziekte opliep. Hij had een weinig gestructureerd leven. Men vond hem

nutteloos, “van wie men placht te zeggen dat hij alleen maar nuttig was geweest om het dorp met Franse hoeren te vullen”, maar hij brak nu met één slag uit de anonimiteit. Net als zijn grootvader Kolonel Aureliano Buendía [II] – en indirecte naamgever – kon hij niet tegen onrecht. José Arcadio Segundo [IVa] stapte onverwacht over van het kamp van de werkgevers naar dat van de werknemers en organiseerde samen met een aantal vakbondsleiders een staking van bananenplukkers. Aldus toonde hij zich de ware Aureliano die hij diep van binnen was. García Márquez kon hem echter nimmer laten uitgroeien tot de vakbondsleider die hij eerst in zijn hoofd had, een ‘reïncarnatie’ van de Kolonel in modernere tijden.**[xii]** Eerst reageerde de politie met de arrestatie van de vakbondsleiders, inclusief José Arcadio Segundo [IVa] en “een zekere Lorenzo Gavilán, een kolonel uit de Mexicaanse revolutie die in Macondo in ballingschap verbleef en beweerde dat hij nog getuige was geweest van het heldhaftige optreden van zijn goede vriend Artemio Cruz” – de verwijzing naar de roman van Carlos Fuentes. De staking was uiterst effectief. “De bananenteelt bleef halverwege liggen, de vruchten verkommerden aan hun takken en de treinen van honderdtwintig wagons bleven staan op de zijlijnen. De straten raakten overspoeld met werkeloze arbeiders.”

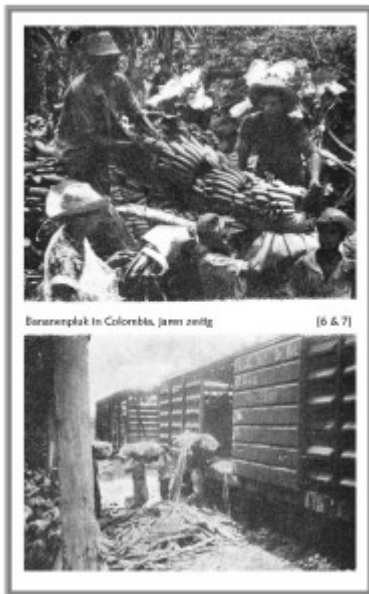
Het welhaast anonieme en massale geweld dat Latijns-Amerika zou domineren in de twintigste eeuw kende García Márquez uit zijn eigen omgeving. In 1948, als jongeman van nauwelijks twintig jaar oud, was hij getuige van de uitslaande brand die in Colombia de La Violencia wordt genoemd; het Geweld. Het leven in die tijd schetste García Márquez in de romans *Afval en dorre bladeren* (1955), *Het kwade uur* (1962) en *Liefde in tijden van cholera* (1985). De staking in Macondo was echter gemodelleerd naar de staking van 32.000 arbeiders in zijn geboortestreek in het najaar van 1928, gericht tegen de plantage van de Noord-Amerikaanse United Fruit Company. De Noord-Amerikaanse agro-multinational had zich in de late negentiende eeuw in Colombia gevestigd, gelokt door de grote winsten die de nieuwe markten in Europa en de Verenigde Staten voor exotisch fruit beloofden.

Voor het eerst hadden dit soort bedrijven zulke grote economische belangen in Latijns-Amerika gekregen dat zij niet langer aanpassingen of bedreiging van hun bedrijfsvoering duldden. Dit was een waterscheiding in de geschiedenis van het continent. De politieke en economische elites in veel landen – maar soms ook individuele politieke leiders – hoopten te kunnen delen in de verwachte winsten

en stelden grote stukken land ter beschikking en voerden infrastructurele en administratieve maatregelen door die de nieuwe bedrijven zouden helpen, zoals lage belastingtarieven. Deze landen werden schertsend *bananenrepublieken* genoemd. Colombia schijnt deze naam niet gekregen te hebben – dat waren vooral Guatemala, Honduras, Nicaragua – maar de Caraïbische kusten van het land werden wel bestuurd als ware zij bananenrepublieken. De komst van deze bedrijven riep ook vakbonden in leven, die – samen met linkse politieke partijen – spoedig actief begonnen te werven onder de arbeiders. In de late jaren twintig slaagden zij erin stakingen tegen de slechte arbeidsomstandigheden en de onderbetaling te organiseren. Deze werden met geweld onderdrukt.

De stakers van 1928 eisten betere hygiëne, zondagsrust, de oprichting van ziekenhuizen in de streek, en de betaling in harde munt in plaats van in kredietbonnen waarmee ze uitsluitend terecht konden in de winkels van de United Fruit. Die gedwongen winkelnering bracht ook hogere prijzen met zich mee, zodat via een omweg de eigenaar een deel van de loonkosten weer terugkreeg. Het was wellicht de grootste staking die het land in de tijd had gezien. Het conservatieve bewind van Miguel Abadía Méndez (1867-1947) in Bogotá reageerde met een militaire bezetting van het gebied door Generaal Carlos Cortés Vargas onder het voorwendsel van de bestrijding van ‘Sovjet-infiltratie’. De soldaten werden als stakingsbrekers aan het werk gezet op de plantages zodat de United Fruit geen verliezen zou lijden. Dit verhoogde de onrust. Op 5 december dat jaar werd de staat van beleg uitgeroepen. Er werd later die dag geschoten op stakers die zich hadden verzameld op het stationsplein van het bananendorp Ciénaga. Het ging waarschijnlijk om een paar honderd doden. García Márquez zei hierover:

De ontwikkeling volgt nauwkeurig de feiten van de United Fruit staking van 1928 [...]. De enige overdrijving zit'm in het aantal doden, al is dat in overeenstemming met de proporties van de roman. Dus, in plaats van honderden doden, kwam ik met duizenden. Maar let op, een Colombiaanse journalist refereerde onlangs over "de duizenden die stierven tijdens de staking van 1928". Zoals mijn patriarch zegt: het is niet belangrijk of het waar is, want in de loop van de tijd zal het dat worden.[xiii]



Getuigen verklaarden dat ze hadden gezien dat er doden in vrachtwagens werden gegooid en naar zee gebracht. Onder deze getuigen bevond zich Nicolás Márquez, de vader van de romanschrijver. De massaslachting was een gebeurtenis die tegelijkertijd gezien kan worden als bijzonder en toch ook weer niet. Toen Bell-Villada in augustus 1982 in Aracataca aan een oude werknemer van United Fruit vroeg naar deze staking, kreeg hij als antwoord dat het allemaal verzinsels waren. “Leugens. Het is nooit gebeurd. Het enige dat *ik* hoorde was over twee doden. Kijk, als er echt zoveel doden waren, waar zijn dan hun lichamen? Het is gewoon een verhaaltje.” Maar in Ciénaga staat wel een monument voor de slachtoffers.

Net als in Ciénaga werd naar aanleiding van de staking in Macondo de staat van beleg uitgeroepen. Ook daar stuurde het bewind uit de hoofdstad het leger af op de staking en liet soldaten werken als stakingsbrekers om de plantage in bedrijf te houden. Daarop begonnen de stakers “deze sabotage te saboteren”: plantagegebouwen en bedrijfswinkels werden in brand gestoken, rails vernield, en de draden van telegraaf en telefoon doorgesneden. De autoriteiten riepen, officieel om een vredesakkoord voor te stellen, de stakers bijeen op het plein in Macondo. José Arcadio Segundo [IVa] stond samen met Kolonel Gavilán als afgevaardigde tussen de menigte. Naast hem stond een dikke vrouw, blootsvoets en met twee jongetjes van vier en zeven jaar. Ze tilde de jongste op en vroeg aan hem om de andere jongen op te tillen zodat de kereltjes alles goed konden zien. Vele jaren later zou het jongetje blijven volhouden, ook al wilde niemand hem geloven, dat hij gezeten op de schouders van José Arcadio Segundo [IVa] met eigen ogen had gezien hoe de autoriteiten een decreet voorlezen waarin stond dat de stakers werden gezien als een bende misdadigers – cursief gedrukt in de

roman, als een van de weinige woorden – zodat het leger toestemming had ze de kogel te geven; hoe na een kreet van José Arcadio Segundo [IVa] – “Schoften!” – de soldaten waren begonnen te schieten.; en dus hoe alle drieduizend stakers de dood vonden, behalve de aanstichter en het jongetje op zijn schouders die op miraculeuze wijze het noodlot werden bespaard. Aureliano Babilonia [VI] zou het jongetje later leren kennen als Gabriel, een schrijver die de alterego van de auteur van *Honderd jaar eenzaamheid* in zijn jeugd lijkt te zijn. Vele jaren later ontmoette Aureliano Babilonia [VI] deze Gabriel in een boekhandel te Macondo die ook open was als literair café. Gabriel wist niet alleen van de massamoord, hij was gedreven om erover te berichten en een geheugen actief te houden dat door het vergeten dreigde te worden gewist. De lijken werden in zee gedumpt. José Arcadio Segundo [IVa] had ook Lorenzo Gavilán tussen de doden ontdekt. Door deze massamoord was Macondo moreel dieper gevallen dan in de tijd van de burgeroorlog. Dit werd nog versterkt toen, terug in Macondo, José Arcadio Segundo [IVa] merkte dat niemand zich ook maar iets van het gebeurde wist te herinneren. Misschien wisten de Macondanen überhaupt niet wat er op de plantage speelde. José Arcadio Segundo [IVa] werd niet geloofd.

Naar eigen zeggen construeerde García Márquez zijn *Honderd jaar eenzaamheid* rondom deze gebeurtenis: rondom het gebrek aan solidariteit met de stakende arbeiders dat zich vooral uitte in het geheugenverlies dat daarna optrad. Daarmee sprak hij de heersende klasse aan op hun ethische en politieke verantwoordelijkheid: hij strafte ze met eenzaamheid. Voortdurend maakte García Márquez diverse toespelingen op het falen van de Colombiaanse historici en journalisten om de echte massamoord in 1928 op te nemen in de nationale geschiedschrijving. Alsof de Colombianen hun geheugen hierover hadden uitgewist. Daarom moeten misschien de voorgaande ontwikkelingen in de geschiedenis van Macondo uitsluitend worden beschouwd als een aanloop tot de massamoord.**[xiv]** Niet voor niets, zo lijkt het, duikt juist in deze tijd de auteur zelf in het boek op. Ook Aureliano Babilonia [VI] werd rond deze tijd op de wereld gezet. Nu lijkt de geschiedenis van de ouders van deze jongen – Meme [V] en Maurico Babilonia – op de liefdesgeschiedenis van de ouders van García Márquez, maar belangrijker is dat het moment dat de jongen werd opgenomen in het huis van de Buendía's in de roman de 'eerste fatale slag voor Macondo' wordt genoemd, een profetische uitspraak over de bedoeling van de roman: de eenzaamheid van de Buendía's aan de kaak te stellen en uiteindelijk op te heffen; en indirect dus een pleidooi voor solidariteit te houden, alsmede voor

gerechtigheid voor het Latijns-Amerikaanse volk. Aureliano Babilonia [VI] zal aan het einde van het boek Melquíades' geschriften ontcijferen, aangespoord door zijn grootvader José Arcadio Segundo [IVa] die vond dat de nagedachtenis aan de drieduizend doden levend gehouden moest worden en aan de vergetelheid moest worden onttrokken. *Honderd jaar eenzaamheid* moest slagen waar de geschiedschrijving faalde.

Er waren in Colombia politieke leiders die deze eenzaamheid hadden kunnen vermijden of doorbreken door solidariteit te tonen. De Violencia escaleerde na de moord op de voorman van de liberale politieke partij, Jorge Gaitán (1898-1948). Hij was bekend geworden tijdens de stakingen van 1928 en gebruikte de massaslachting om een politiek offensief in te zetten tegen het conservatieve bewind. Met succes, want de liberalen wonnen in 1930 na dertig jaar de verkiezingen. Ook de verkiezingen van 1934, 1938 en 1942 werden door de liberalen gewonnen. Gaitán was parlementariër, minister van onderwijs en minister van arbeid, korte tijd burgemeester van Bogotá en in de jaren 1934-1935 de gekozen leider van de Unión Nacional Izquierdista Revolucionaria (Unir, Nationale Linkse Revolutionaire Eenheid). Hij besloot zich kandidaat te stellen voor de presidentsverkiezingen van 1946, maar was voor de leiding der liberalen te radicaal. Met de liberalen verdeeld, wonnen de conservatieven het presidentiële ambt terug. Gaitán wist daarna de liberale partij wel volledig achter zich te krijgen, maar hij werd op 9 april 1948 vermoord. Het nieuws van zijn dood leidde tot een volksopstand in Bogotá - de *bogotazo* genoemd - en daarmee escaleerde de Violencia; de erkende begindatum is 1946. Het gerucht ging dat de Verenigde Staten achter de moord zaten. De moordenaar werd op straat gelynacht zonder dat duidelijk kon worden waarom hij tot zijn daad was gekomen. Liberalen, gesteund door de politie, en conservatieven, gesteund door het leger, vochten hun strijd om de macht opnieuw gewapend uit.

García Márquez gebruikte op de dag van de moord de lunch op een steenworp afstand van de bewuste plaats en zag hoe de mensen de moordenaar lynchten. Ook Fidel Castro was in Bogotá die dag, voor het Latijns-Amerikaanse Jeugd Congres. Ook hij was getuige. Vreemd genoeg zijn de gebeurtenissen van 1928 dankzij de moord op Gaitán nimmer vergeten. Gaitán is uitgegroeid tot een soort martelaar van het geweld en van de Noord-Amerikaanse infiltratie in Colombia. Het zou kunnen zijn dat García Márquez in de jaren zestig vond dat de massaslachting in de vergetelheid dreigde te raken - en dus *Honderd jaar*

eenzaamheid schreef om dit te voorkomen - maar de professionele geschiedschrijving heeft in het onderzoek naar de Violencia en de voortgaande geweldspiraal in Colombia tot aan de dag van vandaag voor de persoon van Gaitán en de staking van 1928 een prominente plaats ingeruimd.

Was er een alternatief voor geslachten als de Buendía's? In 1957 was García Márquez in Europa en ging hij een kijkje nemen achter het IJzeren Gordijn. Een Latijns-Amerikaan keek in die tijd anders naar de communistische regimes dan de meeste Europeanen. De communisten hadden veel sympathie verspeeld door de Russische inval in Boedapest in 1956. Dit gold niet noodzakelijkerwijze voor een Latijns-Amerikaan, maar op de Nederlandse televisie zei García Márquez:

Laten we Boedapest als voorbeeld nemen. Wat me daar het meest trof, was dat het verzet tegen de inval van de Sovjets en tegen de Sovjet-overheersing een verzet vanuit het volk was. Dat bleek duidelijk uit de leuzen op de toiletten, op de openbare urinoirs, en in de cafés en bars. Bedenk wel dat ik dat zag met de ogen van een Latijns-Amerikaan. Een Latijns-Amerikaan die zichzelf essentiële politieke vragen stelde. Dat speelde zich af in 1957. Perón was aan de macht in Argentinië; Odría in Peru, Rojas Pinilla in Colombia, Pérez Jiménez in Venezuela, Trujillo in Santo Domingo. Batista in Cuba, Somoza in Nicaragua. Misschien sla ik er een paar over. Wij, Latijns-Amerikanen, hadden maar één gedachte: "Hoe bevrijden we ons uit dat moeras van dictators." Sommigen van ons, die een democratie voor ogen hadden, vestigden hun hoop op de socialistische landen. Toen we daar dezelfde leuzen op de muren zagen als bij ons, tegen een systeem dat wij als onze redding beschouwden, waren wij uiteraard diep geschokt. Ik moest die artikelen dus wel schrijven. Ze waren trouwens niet zo scherp. Daarvoor heb ik me altijd gehoed. Vooral in de journalistiek. Maar die overeenkomst tussen de Latijns-Amerikaanse realiteit en die van de socialistische landen was voor mij ontmoedigend.

De verschillende soorten propaganda stonden haaks op elkaar.

De Amerikanen beweerden dat het een hel was; de Sovjets en de communistische partijen van de hele wereld beweerden dat dit het paradijs was. Het was hel noch paradijs. Het stelde me teleur dat het geen paradijs was. Want de communistische propaganda was voor mij geloofwaardiger dan die van de Amerikanen. Ik verwachtte bovendien dat de communistische propaganda klopte. Ik was geschokt toen ik ontdekte, dat Readers Digest, een tijdschrift dat ik verafschuwde om wat ze over de socialistische landen schreven, juist veel waarheid bevatte. Dat het in feite nog erger was dan ze beweerden. Ik heb met veel behoedzaamheid over de

situatie geschreven. Want het twintigste partijcongres, met Chroetsjov, was net achter de rug. De indruk bestond dat er een opening was naar een werkelijk socialisme en dat het stalinisme had afgedaan. Daarop hadden veel mensen hun hoop gevestigd, ikzelf ook. Ik schreef die artikelen in de zekere overtuiging dat alles spoedig zou veranderen. Geen paradijs, maar wel een rechtvaardiger systeem dan het kapitalisme.

De sfeer was echter buitengewoon triest. De mensen kwamen om zich te amuseren, maar maakten een verveelde indruk. Ik was in die tijd geneigd om alle kwalen te wijten aan de tekortkomingen van het systeem. Vooral omdat ik zo geschokt was door de somberheid van alles. Het waren trieste landen. Later beseftte ik dat de Slavische landen inderdaad triest zijn. Op je zestigste bekijk je de dingen wat rustiger. In de Slavische landen hangt een sfeer van droefheid en melancholie die niet te vergelijken is met de Latijns-Amerikaanse sfeer.[xv]

Velen in Latijns-Amerika kozen destijds wel voor het socialisme. De sociale beweging, vaak geleid door socialisten, groeide in de jaren zestig en zeventig. Dit leidde tot grote onrust in de Verenigde Staten en onder de heersende klasse in veel Latijns-Amerikaanse staten. Het duurde niet lang voordat de reactie zich manifesteerde. Er vertoonde zich nieuw addergebroed in de presidentiële paleizen. Enkele namen klinken zelfs internationaal nog steeds als die van de zwarthemden van het continent: Augusto Pinochet (1915-2006, staatsgreep: Chili 1973), Jorge Videla (Argentinië 1976), Romeo Lucas García (Guatemala 1979) en José Efraín Ríos Montt (Guatemala 1982). Deze lieden waren een nieuw soort dictator. Zij gaven leiding aan een welhaast corporatieve dictatuur, die van de strijdkrachten als geheel, van het leger als instituut. Het dodental dat onder hun slagershanden viel is ook veel groter, vooral in Guatemala. De overdreven beschrijving van de reactie op de bananenstaking in Macondo bleek nauw aan te sluiten bij de werkelijkheid later in de twintigste eeuw. Mede daarom is *Honderd jaar eenzaamheid* een profetisch boek gebleken en in vele landen spoedig herkenbaar voor een nieuwe generatie Latijns-Amerikanen.

Direct na de moord begon het hard te regenen. Vier jaar, elf maanden en twee dagen lang. In de roman wordt gesuggereerd dat de bananenmaatschappij ook hierin de hand moet hebben gehad om de herinnering aan de massaslachting letterlijk weg te spoelen. Ging het hier om een welhaast bijbelse zondvloed, met zijn zuiverende werking: weg met de uitbuiting, terug naar het begin? Niet voor niets moest Úrsula [I] terugdenken aan de eerste grote crisis na de stichting van

Macondo, toen het hele dorp aan geheugenverlies leed:

Se desempedaba el cielo en unas tempestades de estropicio, y el norte mandaba unos huracanes que desportillaron techos y derribaron paredes, y desenterraron de raíz las últimas cepas de las plantaciones. Como ocurrió durante la peste del insomnio, que Úrsula se dio a recordar para aquellos días, la propia calamidad iba inspirando defensas contra el tedio.

[De hemel verbrokkelde in een paar loeiende stormen en het noorden zond een paar orkanen die stukken van de daken rukten en muren omver bliezen en de laatste bananenaanplantingen met wortel en tak omploegden. Zoals ook gebeurd was tijdens de slapeloosheidsplaag, waaraan Úrsula in die dagen alsmaar moest denken, was het de ramp zelf die eenieder inspireerde tot afweermaatregelen tegen de verveling.]

Net als tijdens de slapeloosheidplaag werd ook nu het geheugen van Macondo gewist. Het vergeten ging samen met introversie, een terugtrekken in zichzelf. Het geheugenverlies als uiting van de eenzaamheid was een onderdeel van de uiteindelijke ondergang van Macondo. De regen spoelde elk bewijs van de massamoord weg, inclusief de herinnering aan de tijd die ertoe had geleid. Maar ook de mogelijkheden van de plantage om het werk weer op te starten. En alle andere commerciële, sociale, politieke of algemeen culturele activiteiten van de mensen in Macondo. Zie daar de boodschap van de regen. Als deze interpretatie juist is, dan draait *Honderd jaar eenzaamheid* om dezelfde as van geweld en zinloze moorden als de geschiedenis van Latijns-Amerika in algemene zin. De scheppingsmythe, die in de roman besloten ligt, dient dan ter verklaring van dit geweld als centraal probleem van de continentale identiteit. Geschreven in het decennium voorafgaand aan de waanzin in Guatemala, El Salvador, Chili, Argentinië, Uruguay en Brazilië in de twintigste eeuw, werd in *Honderd jaar eenzaamheid* een voorspelling van de nabije toekomst geschetst. García Márquez als een moderne Nostradamus...

Storm

Afgelopen? Nee. Er volgde nog een zesde cyclus. Toen bekend werd dat José Arcadio Segundo [IVa] de slachting had overleefd, werd hij als een gevaarlijke getuige beschouwd. De soldaten die hem zochten kwamen tot in het kamertje van Melquíades. Ze zagen José Arcadio Segundo [IVa] niet zitten ofschoon hij er wel degelijk was. De 'bibliotheek' was bedompt, stoffig en vervallen. De tijd had er

stilgestaan. Voor enkele Buendía's waren de vertrekken van Melquíades echter nog precies als vroeger. Voor hen had de tijd geen grip op het kamertje van Melquíades. In het kamertje heerste een lineaire tijd, zo leek het voor ze. Het was er altijd maandag en altijd maart, de meest wrede dag volgens García Márquez en de meest wrede maand. Maar José Arcadio Segundo [IVa] was zich hiervan niet bewust. Angstig voor de soldaten bleef hij daarom in die vertrekken wonen en wierp zich op de ontcijfering van Melquíades' geschriften. Zijn geïsoleerde bestaan dreef hem welhaast tot waanzin. Hij leefde alleen nog voor de ontcijferingen en om de herinnering aan de drieduizend doden levend te houden. Het kamertje van Melquíades was in feite de bibliotheek van het huis en daarmee een soort archief van Macondo. Maar het was ook een soort van sacrale ruimte waar Melquíades zijn geschriften had geschreven en de Buendía's in achtereenvolgende generaties aan het werk togen. Dit eindigde met de ontcijfering en tegelijkertijd met het einde van Macondo en van de roman. In het kamertje was de wetenschap van de geschiedenis thuis.

Melquíades was tijdens zijn schrijfwerk uitgegroeid van de bron der wijsheid tot het wandelend geheugen van Macondo. Als kenner van het verleden en de verteller van lokale scheppingsverhalen werd Melquíades ook een soort inheemse magiër, een amerindiaanse sjamaan. Teruggekeerd uit de dood was Melquíades een soort mensgod geworden. Maar men hoorde hem, dicht bij aarde, ook mompelen over het werk van Alexander von Humboldt (1769-1859), geograaf en wetenschappelijk auteur van reisboeken over Latijns-Amerika en andere toch zeer aardse auteurs. Er lagen in de 'bibliotheek' ook de zogenaamde *Engelse Encyclopedie* en de *Duizend-en-één-nacht*, een raamvertelling vol oude verhalen uit het Midden-Oosten. Moderne critici wijzen er daarom op dat zijn kamertje veel weg heeft van de bibliotheek van de Argentijnse schrijver Borges. Daarmee lijkt Melquíades te zijn gemodelleerd naar Borges en zijn geschriften naar het werk van de Argentijn, even raadselachtig, erudiet en welhaast alchemistisch.[xvi] En tevens presenteerde García Márquez daarmee Borges als de Latijns-Amerikaanse Nostradamus. We zien hier bovendien Borges als herinneringbewaarder van de Latijns-Amerikaanse cultuur... en de schepping van Latijns-Amerika door het woord, of beter: Latijns-Amerika als tekst.

De kern van de verhalen uit de *Duizend-en-één-nacht* is het Perzische boek *Hezar-afsana* (*Duizend mythen*), gebaseerd op de verhalen die Sheherazade (*Sjahrazaad*), gehuwd met koning Sjahriaar van Perzië, aan haar echtgenoot

vertelde omdat hij haar de huwelijksnacht wilde laten doden. Om aan de executie te ontkomen vertelde Sheherazade de koning in die huwelijksnacht een verhaal dat niet af was en om te weten hoe het zou aflopen spaarde de koning haar. Dit hield Sheherazade 1001 nachten vol. Ze vertelde over Aladdin en de Wonderlamp, Sinbad de Zeeman, Ali Baba en de veertig rovers, Prins Ahmed en de fee Pari Banoe, Prins Kamar Alzaman en Boedoer, de Bochel, de Visser en de Geest, enzovoorts. Ondertussen schonk ze de koning kinderen. Ze kreeg uiteindelijk gratie. Het gaat echter niet om de verhalen uit *Duizend-en-één-nacht* die we terugvinden in *Honderd jaar eenzaamheid*, maar om de algemene sprookjesachtige sfeer en specifieke verschijnselen als vliegende tapijten.

De Nicaraguaanse hispanist Nicasio Urbina toonde aan dat García Márquez uit *Duizend-en-één-nacht* vooral een soort fetisj met cijfers had overgenomen. We lezen niet alleen over de regen van 4 jaar, 11 maanden en 2 dagen, maar ook over 3408 dode stakers; over Macondo als gehucht van 20 adobehuizen gesticht na een voettocht van 26 maanden; over Úrsula die 36 eieren gebruikte voor het brood; over Kolonel Aureliano Buendía die 32 opstanden leidde, ontsnapte aan 14 aanslagen en 73 hinderlagen, hij was ook een keer op veldtocht vertrokken met 20 mannen waarvan er 14 sneuvelden en 6 gewond raakten, en die 17 nakomelingen had met dezelfde voornaam; over een schat van 72 gouden baren die een voor een op tafel werden gezet; over een heiligbeeld gevuld met 200 kilogram goud; over een wedstrijd eten tussen de Olifant (een dikke dame) en Aureliano Segundo [IVja] waarbij elk 50 sinasappelen, 8 liter koffie, 30 rauwe eieren, 2 varkens, 1 tros bananen en 4 kisten champagne verorberde; enzovoorts.**[xvii]** De *Engelse Encyclopedie* bracht in huize Buendía kennis in plaatjes en korte stukjes tekst, gerubriceerd op alfabet. De wijsheid is hier dat de rampspoed aan het begin van de lezing ervan staat; de Apocalyps wordt immers besproken onder de 'A'. Aan het begin van *Honderd jaar eenzaamheid* bedreigde de rampspoed van een kind met een varkensstaart de stichters van Macondo. Dat kind werd ook de Apocalyps van Macondo, maar pas aan het einde. Als je een Aureliano bent en je leest de *Engelse Encyclopedie* van de eerste tot de laatste bladzijde – alsof het zo gelezen moet worden – dan is het niet onlogisch te beginnen met de 'chaos', het oermoment dat in een cyclische opvatting ook het einde is, de Apocalyps. Deze lezing van de *Engelse Encyclopedie* bevestigde het narrateem van het cyclische tijdsverloop.

Toen de regen eindelijk stopte was Macondo verwoest. De zon bracht hitte, een

eindeloze hitte die tien jaar duurde. Iedereen die er zich in de tijd van de modernisering had gevestigd was vertrokken. De achterblijvers waren hun bezittingen kwijt, inclusief de Buendía's. Er waren alleen nog de herinneringen aan de bananenwelvaart. De Buendía's dienden hun bestaan opnieuw op te bouwen, net als in de tijd van stichter José Arcadio Buendía [I]. Úrsula [I] besepte dit en kwam haar bed uit. Er viel echter weinig te redden. De oude dame stierf, 120 jaar oud. Ook Aureliano Segundo [IVja] en zijn tweelingbroer José Arcadio Segundo [IVa] stierven.

De laatste had nog wel Aureliano Babilonia [VI] ingewijd in de geschriften van Melquíades en de geschiedenis van Macondo, inclusief de herinnering aan 3408 doden. Aureliano Babilonia [VI] toog vlot aan het werk in het kamertje van Melquíades, in de 'bibliotheek', en maakte snel vorderingen met de ontcijferingen, vooral dankzij de hulp van Melquíades zelf, die als geest aan hem verscheen. Het manuscript bleek geschreven te zijn in het Sanskriet, een taal die Aureliano Babilonia [VI] niet beheerste en die hij zich eerst eigen moest maken. Hij leefde, net als zijn familieleden, van de voedselpakketten die Petra Cotes hem zond en werd onverwacht heftig verliefd op zijn tante maar leeftijdsgenote Amaranta Úrsula [V], dochter van Aureliano Segundo [IVja] en Fernanda del Carpio. Dwalend door Macondo in verliefde wanhoop ontdekte Aureliano Babilonia [VI] dat niemand meer wist wie de Buendía's waren. Het geslacht der stichters was vergeten. Het huis in Macondo raakte nog verder in verval, mede omdat Amaranta Úrsula [V] en Aureliano Babilonia [VI] alleen maar oog hadden voor elkaar. De droge hitte had horden rode mieren aangelokt en die krioelden nu overal rondom het huis. Amaranta Úrsula [V] beviel van een zoon, Aureliano [VI], een kind met een varkensstaart. De incestvoorspelling was eindelijk uitgekomen. Tijdens de bevalling bloedde Amaranta Úrsula [V] echter dood. Overmand door verdriet vergat Aureliano Babilonia [VI] zijn jong geboren zoon. Deze stierf in de hitte en werd vervolgens aangevreten door mieren.

Toen kwam de cirkel rond. Het verdriet bezorgde ook Aureliano Babilonia [VI] zijn portie eenzaamheid. De dood van zijn zoon had hem doen denken aan een zin van het manuscript. Hij besepte dat het over Macondo ging en over de geschiedenis van zijn eigen familie. "De eerste van het geslacht is vastgelegd aan een boom en de laatste wordt opgevreten door de mieren", las hij. Het manuscript ontpopte zich aldus tot een klassieke *mise en abyme*, een roman-in-de-roman die uiteindelijk wordt ontcijferd en grotendeels hetzelfde verhaal vertelt als de tekst

die wij kennen als *Honderd jaar eenzaamheid*. Om de door Melquíades voorspelde toekomst werkelijk te laten worden, stortte Aureliano Babilonia [VI] zich op zijn werk in de 'bibliotheek' en slaagde er daadwerkelijk in om het geschrift van Melquíades te ontcijferen, precies honderd jaar nadat Melquíades het laatste woord ervan had opgeschreven.

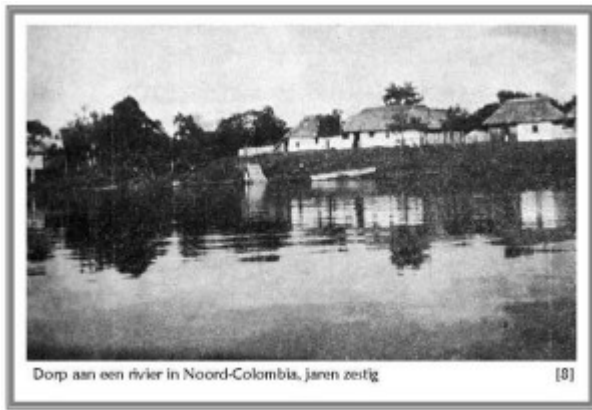
Aureliano Babilonia [VI] bracht zijn ochtenden door in de 'bibliotheek' en zijn middagen in de vele bordelen en bij voorkeur bij Nigromanta, een Antilliaanse dame van lichte zeden. Het ontcijferen van teksten en het seksuele plezier gingen bij hem hand in hand, maar ook dat was een herhaling. Immers, José Arcadio [II] had al de liefde bedreven met een zigeunermeisje dat hij niet kon verstaan en toen hij terugkeerde in Macondo was zijn imposante geslachtsdeel vol getatoeëerd met allerlei spreuken. Pietro Crespi had getracht de meisjes in het huis van de Buendía's te verleiden terwijl hij bezig was met een vertaling van het werk van Francesco Petrarca (1304-1374). Meme [V] had de seksualiteit ontdekt terwijl ze van Noord-Amerikaanse meisjes Engels leerde. Verder werkend aan de ontcijfering, onderwijl Nigromanta bevredigend, begreep Aureliano Babilonia [VI], de laatste der Buendía's, dat de tekst beschreef hoe zijn familie het manuscript ontcijferde en de vaak incestueuze liefde had bedreven, maar ook hoe de geschiedenis van Macondo zich feitelijk had ontwikkeld. We begrijpen nu waarom Melquíades het gevoel had dat hij de onsterfelijkheid had bereikt: hij had de macht van het geschreven woord ontdekt, de schepping van het geheugen op papier, het scheppingsverhaal. Hij voelde zich als een profeet die zijn woorden waarheid ziet worden. Zijn naam betekent dan ook zoiets als: "het geschreven woord boven het gesproken woord". Nu blijkt voor de lezer dat de tekst van Melquíades de roman mogelijk maakt, dat het bestaan van Macondo dankzij het woord terug te voeren is op het feit dat Melquíades erover schreef. Melquíades leek wel de ware stichter te zijn geweest van het Macondo zoals wij het kennen omdat hij het op papier had gezet.

In deze fase van de roman introduceerde García Márquez een paar nieuwe personages die met de ontcijfering van het manuscript te maken kregen. In de eerste plaats was er de Catalaanse boekhandelaar waar Aureliano Babilonia [VI] literatuur kocht die hij voor zijn werk in de 'bibliotheek' nodig had. De boeken die hij meenam waren vooral studies over de Europese Middeleeuwen. Er zat geen studie tussen over zijn eigen tijd. Met de boeken over die oude tijd zocht Aureliano Babilonia [VI] vooral bevestiging van wat hij inmiddels wist. Er kwamen

weinig nieuwe feiten boven. In de boekhandel ontmoette Aureliano Babilonia [VI] ook Gabriel die nog bij zijn oom José Arcadio Segundo [IVa] op de schouders had gezeten toen een hoge militair de opdracht gaf tot de massamoord. De slachting stond deze Gabriel nog levendig voor de geest zodat Aureliano Babilonia [VI] in hem een medestander had gevonden. Gabriel was de achterkleinzoon van Gerineldo Márquez, de wapenbroeder van Kolonel Aureliano Buendía [II]. In de gesprekken tussen de twee nieuwe vrienden kreeg het project gestalte om de massamoord aan de vergetelheid te ontrukken. Gabriel vertrok echter naar Europa. De lezer denkt nu waarschijnlijk: om de herinnering op te schrijven. En daar lijkt het ook op. Gabriel had de cyclische cultuur van de Buendía's in Macondo gedeeld totdat hij besloot die wereld gedag te zeggen. Bevrijd van de ketenen die hem in Macondo aan de tijd bonden – en in zekere zin ook bevrijd van het manuscript van Melquíades – zal hij inderdaad tijdens (of na) zijn bezoek aan het buitenland erin slagen de cycli van de generaties chronologisch achter elkaar te zetten in een roman die begint met de stichting en eindigt op de laatste bladzijde met het einde van Macondo. Dankzij de cyclische opzet is de tekst uit als we terugzijn bij het begin. Macondo werd ook weer afgesloten van de wereld, net als in de begintijd. De wind stak op toen Aureliano Babilonia [VI] aan zijn laatste regels begon. Een heftige, apocalyptische wind die alles wegblies. Maar Aureliano Babilonia [VI] merkte er weinig van. Hij las over zichzelf, hoe hij in het manuscript aan het lezen was totdat hij bij de laatste letters kwam en het Macondo waarin hij leefde niet meer bestond, weggewaaid. De roman van García Márquez was begonnen met Aureliano de krijger die voor het vuurpeloton stond maar de Aureliano die echt geëxecuteerd werd was Aureliano Babilonia [VI], de onderzoeker, aan het einde van de tekst.

Wat rest is Macondo als tekst, verspreid over de wereld in miljoenen exemplaren in verschillende talen. Tot in onze tijd komt Macondo weer tot leven, in de hersenpan van de lezer. Voor García Márquez leverde het zetten van de laatste punt achter de laatste zin na achttien maanden hard werken prompt een diepe leegte op:

*Ik wist ongetwijfeld dat het de laatste werkdag zou zijn. Maar het boek kwam toch geheel onverwacht aan zijn natuurlijke eind, om ongeveer elf uur's ochtends. Mercedes was niet thuis en ik belde naar allerlei mensen om het te vertellen, maar niemand was thuis. Ik herinner me mijn wanhoop als de dag van gisteren: ik wist niet wat ik aan moest met de tijd die ik over had, en ik probeerde iets te bedenken om tot drie uur's middags in leven te blijven.***[xviii]**



Dorp aan een rivier in Noord-Colombië, jaren zestig

[8]

García Márquez zou het slot van *Honderd jaar eenzaamheid* in zijn Nobelrede gebruiken als begin van een mogelijke nieuwe toekomst van Latijns-Amerika. Toen hij moest nadenken over de inhoud van zijn rede, beseftte hij de potentie ervan. Tegen journalisten zei hij: "Ik moet proberen door de clichés over Latijns-Amerika heen te breken. De supermachten

en anderen hebben eeuwenlang over ons gevochten op een manier die niets met onze problemen te maken heeft. In werkelijkheid staan we alleen." **[xix]** Wat betekende het dat García Márquez de eenzaamheid of *soledad* ziet als het spiegelbeeld – in de 'stad der spiegels' Macondo – van de solidariteit of *solidaridad*? De Buendía's mislukken en Macondo waait weg in de wind uit gebrek aan solidariteit van de elites met de 'gewone' man, gebrek aan gemeenschappelijkheid en reciprociteit. García Márquez beschouwt de eenzaamheid als destructief en vol frustratie, een kracht die het leven wrikt uit de gemeenschappelijke ontwikkeling van de mensheid; niet alleen van de Buendía's, want heel Macondo verdwijnt immers van de aardbodem. Meer solidariteit ter voorkoming van eenzaamheid had de ondergang van Macondo kunnen verhinderen. De honderdjarige eenzaamheid van de elite van Macondo was te catastrofaal om een gemeenschappelijke Latijns-Amerikaanse kracht te ontwikkelen, alsof de twee 'stromen' van de Aureliano's en de José Arcadio's geen gezamenlijke nakomelingen mochten verwekken. De loop der generaties verliep via de José Arcadio's; inclusief de 'valse' José Arcadio genaamd Aureliano Segundo [IVja] en zijn dochter Meme [V]. Het geslacht der Buendía's zou genetisch erfelijk beschouwd in de termen van García Márquez' schets daarmee lichamelijk krachtig zijn zonder fantasie, fysiek zijn en sensueel, Spaans ook, zoekend naar bevrediging van de lusten zonder veel rationeel overleg, de neiging hebbend zich zo nu en dan terug te trekken uit de wereld om kennis te vergaren of om de eenzaamheid te ontvluchten.

Ten slotte

Het is al ter sprake gekomen: de narratieve vorm van *Honderd jaar eenzaamheid* volgt die van het scheppingsverhaal. De tocht van de stichters van Macondo is niet zo zozeer een verdrijving uit het Paradijs maar sluit beter aan bij de inheemse narratemen van het verlaten van de oerberg op zoek naar de 'navel van

de aarde', zoals de Amerindio's het zouden noemen, het centrum van de Schepping. Het zou kunnen dat het contact van García Márquez met de grote kenner van de Mexicaanse amerindiaanse cultuur, Juan Rulfo, hier zijn vruchten afwierp. In dat geval zou hij in de verhalen van zijn grootmoeder en de wereld van de Wayúu/Guahiros dezelfde narratemen hebben gevonden. Dat neemt niet weg dat in de roman zelf de 'vlucht' van de 'oerberg' enerzijds in feite een vlucht is van José Arcadio Buendía [I] om aan de geest van zijn dode belager te ontkomen – dus niet om gearresteerd te worden voor de moord of doodslag op die belager – maar anderzijds uitpakt als een rebellie tegen de normen en waarden die incest verbieden.

Interessant is overigens dat er voor de familie Buendía een direct model lijkt te bestaan. Toen de Duitse filmer en journalist Werner Herzog navorsing deed naar de bouwstenen van Macondo, stuitte hij op de geschiedenis van de familie Henríquez uit Ciénaga.**[xx]** Dit plaatsje, waar in 1928 de trieste dood van de stakers plaats had, werd ook de stad der spiegels genoemd omdat de welvarende inwoners spiegels en kroonluchters in Europa hadden aangeschaft. Barranquilla heeft, net als Macondo, een 'Turkenstraat'. Deze 'Turken' waren inwoners van Arabische afkomst uit vooral Libanon. De hedendaagse popmuzikante Shakira stamt van deze mensen af. In de Turkenstraat leefden de 'Arabieren' en Libanezen bij elkaar en hadden er onder andere textielwinkeltjes. García Márquez woonde er in de buurt. De familie Henríquez was nauw verbonden met de clan van Generaal Ramón Demetrio Morán (1874-1967). Hun voorouders waren sefardische joden die zich in het begin van de negentiende eeuw in de streek vestigden. In Curaçao hadden ze voor het Nederlandse koninkrijk gewerkt. Don Jacobo Henríquez werd rijk in Ciénaga. Zijn nakomelingen waren knap en sterk. De burgers uit het plaatsje koppelden hun dochters aan de jongens om, zoals het heette, 'het bloed te veredelen'. Don Jacobo had naast de vijf kinderen uit zijn huwelijk ook zestig buitenechtelijke kinderen. De vrouwen uit het geslacht, zo hoorde Herzog, hadden een 'mannelijk' karakter. Door een aantal huwelijken was de familie Henríquez intiem verbonden met die van Morán. Zo ontstonden er minimaal tien echtparen die neef en nicht van elkaar waren. Herzog hoorde ook van twee incestueuze verhoudingen, die van Jacobo Henríquez II met een nichtje uit de Morán clan en die van Generaal Ramón Demetrio Morán die tussen de vele bastaarden die hij had verwekt er ook een had geproduceerd bij zijn tante. Diverse nazaten participeerden actief in de Colombiaanse politiek, inclusief de burgeroorlogen. Een van de buitenechtelijke

Henríquez', Ruperto, was zoals Aureliano Buendía groot en sterk en had een opmerkelijk treurige blik. De families waren rijk geworden tijdens de *bananenboom*. Bovendien geloofde men dat joden een varkensstaart zouden hebben; mogelijk deelden de niet-joodse leden van de familie de angst van Macondo's stichtster Úrsula Iguarán de Buendía.

* Later bleek dat Melquíades in het Sanskriet schreef, ook wel Devanâgarî, een taal uit het oude India.

* Bedenk dat het cijfer II hier slechts staat voor de tweede generatie Buendía's in Macondo; deze specifieke Aureliano was immers de eerste. De Romeinse nummering is afgeleid van Figuur 2 op bladzijde 25.

NOTEN

[i] Seguí, Verdadera (1994).

[ii] Williamson, "Magical Realism" (1987), vanaf p. 48.

[iii] Mendoza, Geur (1983/82), p. 85.

[iv] Krapp, "Apathy" (2001).

[v] De epidemie lijkt een omkering van de geschiedenis, want in werkelijkheid brachten de Europeanen ziekten onder de amerindianen. De ziekte die dood en verderf zaaide in Latijns-Amerika was in Macondo natuurlijk uiterst licht.

[vi] Martin, "On 'Magical'" (1987), pp. 102-113.

[vii] Bell-Villada, García Márquez (1990), p. 115.

[viii] Steenmeijer, Mythenbouwers (1996), p. 53.

[ix] Mendoza, Geur (1983/82), pp. 36-37.

[x] Mendoza, Geur (1983/82), p. 84.

[xi] Tekst samengesteld uit: Mendoza, Geur (1983/82), p. 37, en "Journey Back to the Source. An Interview with Gabriel García Márquez," G.H. Bell-Villada, The Virginia Quarterly Review, Url: www.vqronline.org/printmedia.php/prmMediaID/9129 (11-2005).

[xii] Mendoza, Geur (1983/82), p. 84.

[xiii] Bell-Villada, "Conversation" (2002), p. 20. Over de staking ook: Bell-Villada, "Banana Strike" (2002), p. 136, citaat later in alinea.

[xiv] Martin, "On 'Magical'" (1987), pp. 107-113.

[xv] Vpro uitzending, Nauwgezet en wanhopig, 16 april 1989, transcript Vpro Publiek Service pp. 15 en 19.

[xvi] González Echevarría, "Cien años de soledad" (1984).

[xvii] Dit vooral in Urbina, "Mil y una noches" (1992). De rest van deze alinea, en

de vorige, gaat grotendeels terug op González Echevarría, "Cien años de soledad" (1984).

[xviii] Mendoza, Geur (1983/82), p. 85.

[xix] Zie M. Simons, "A Talk With Gabriel García Márquez," The New York Times. Books 5 december 1982.

[xx] Herzog, "Geschichtliche"; Ter-Nedden & Iven, Uit de bek (1980), pp. 196-201.

Terug naar Macondo - Over de nesteling



Net als de Kolonel ga ik mij nu ook verwijderen van Macondo op zoek naar hogere doelen. Later in het boek keer ik weer terug naar Macondo. De narratemen, inclusief de personages, wil ik morfologisch contextualiseren. Ik begin bij de theorie en dan vooral met de vraag hoe de narratieve structuur die García Márquez opdeed in het huis te Aracataca zich in zijn hersenen had kunnen nestellen en tijdens die uitbarsting na de tocht voorbij Cuernavaca zich had kunnen materialiseren tot de roman *Honderd jaar eenzaamheid*. Al abducerend kom ik terecht bijde werking van de hersenen en het creatieve proces van het schrijven. De reconstructie van zijn kinderjaren die García Márquez op latere leeftijd uitvoerde heeft alles weg van een truc die de Italiaanse missionaris Matteo Ricci (1552-1610), een jezuïet, had ontwikkeld om geheugenverlies te voorkomen: je bouwt als het ware een geheugenpaleis en je slaat al je kennis op in verschillende 'paleiskamers'. Om iets te herinneren hoef je daarna alleen maar te gaan zoeken in de kamers van het geheugenpaleis. Het 'paleis' was niet gebouwd met concrete objecten die letterlijk uit echte materialen waren vervaardigd. Het ging, zo zullen we zien, om herinneringssleutels. In 1596 probeerde hij de Chinezen te leren hun herinneringen vast te leggen in geheugenpaleizen. Ricci vertelde zijn toehoorders dat dit een aloude Westerse traditie was, ooit bedacht door de Griekse dichter

Simonides van Keos (556?-486 vC). Deze dichter, “de nobele Xi-mo-ni-de” (Ricci probeerde de naam van de dichter zo goed mogelijk in Chinese klanken om te zetten), zo vertelde Ricci, was lang geleden met vrienden en verwanten bijeen voor een drinkgelag in het paleis, te midden van een grote hoeveelheid gasten. Toen hij de menigte verliet om even in de buitenlucht te verpozen, stortte de grote zaal in door een plotselinge rukwind. Alle feestvierders werden verpletterd en hun lichamen waren dusdanig verminkt en uiteengereten, dat zelfs hun eigen familieleden niet in staat waren hen te herkennen. Xi-mo-ni-de echter herinnerde zich de exacte volgorde waarin zijn vrienden en verwanten hadden aangezeten, en terwijl hij hen één voor één voor de geest haalde, konden hun lichamen worden geïdentificeerd. Dit kunnen we beschouwen als het ontstaan van de geheugenleer, zoals die aan volgende generaties werd doorgegeven.**[i]**

We weten niet hoe de Chinezen reageerden op het verschrikkelijk lot van de verwanten en vrienden van de Griekse dichter maar wel dat ze de geheugentechniek interessant vonden. In de tijd van Ricci was deze vaardigheid uit de Europese Oudheid tot een techniek geworden om de totaliteit van iemands kennis van wereldse en religieuze onderwerpen te ordenen, en als rooms-katholiek missionaris verwachtte Ricci dat de Chinezen, wanneer ze zijn mnemotechnische vermogens eenmaal op waarde hadden leren schatten, hem zouden vragen over de godsdienst die zulke wonderen mogelijk maakte. Dan had hij ze waar hij als missionaris wilde zijn. Mogelijk hadden de Chinezen zelf, net alle volkeren op aarde, reeds soortgelijke technieken onder de knie. In 1883 schreef de Britse ontdekkingsreiziger en aardrijkskundige Francis Galton (1822-1911) over het enorme geheugen van een Eskimo/Inuït die een gehele kustkaart van meer dan tienduizend kilometer lang uit zijn hoofd kon tekenen. De kaart bleek uiterst nauwkeurig. Maar er wordt ook veel vergeten. In 1864 vocht een groep Australische Aboriginals met veedrijvers. De strijd had de dood van zo’n dertig Aboriginals tot gevolg. Ruim zeventig jaar later kwam een antropoloog dit onderzoeken maar kon niemand vinden die zich er iets van herinnerde. Nu konden de Aboriginals er natuurlijk voor gekozen hebben er niet met de antropoloog over te willen praten. Een andere groep Aboriginals wist echter met groot gevoel voor details een bezoek van Captain Cook aan hun gebied te beschrijven waarvan in de dagboeken van Cook juist weer niets is terug te vinden...**[ii]**

In dit hoofdstuk wil ik het hebben over herinneren en de daarvoor belangrijke

herinneringssleutels. Om dit gedegen te doen is het onvermijdelijk een theorie te bespreken waarin het gebruik van deze herinneringssleutels centraal staat en over hoe deze bewust en onbewust worden opgepakt uit de omgeving. De bewuste herinneringen van García Márquez zijn goed bekend. In de bibliotheek staan allerlei interviews en letterkundige onderzoeken waarin over zijn jeugd in Aracataca wordt gesproken. Hij woonde er tot aan zijn achtste levensjaar, want toen, in 1936, stierf zijn grootvader en namen zijn ouders hem op in hun huis. Een paar jaar terug begon García Márquez aan zijn memoires, *Vivir para contarla*, waarvan het eerste deel in 2002 verscheen en al direct een herdruk beleefde.^[iii] Dit eerste deel draait grotendeels om het moment dat hij zich die jongensjaren scherp voor de geest kreeg en begreep dat daar de wortels van zijn schrijverschap lagen. Het opmerkelijke aan de herinneringen van García Márquez is dat hij slechts put uit misschien twee of drie jaar van zijn leven want als we ervan uitgaan dat bewuste herinneringen ouder dan het vijfde levensjaar bij de meeste mensen ontbreken, dan heeft García Márquez voornamelijk een herinnering aan ervaringen die hij in zijn geheugen prentte tussen 1933 en 1936, dus toen hij tussen de vijf en acht jaar was. Deze herinneringen vulden als in een flits bij de eerste terugkeer naar Aracataca zijn hersenpan. Hij was toen 23. Hij bleef zich die flits en wat die bovenbracht herinneren en bedacht later dat zijn personage Melquíades zijn manuscripten ook vol zou pennen met gebeurtenissen die alle tegelijkertijd in één enkel moment plaatshadden.

Omdat García Márquez direct dit 'ene moment' begon uit te werken in de "conventionele menselijke" taal van de gebeurtenissen – en dus achterelkaar begon te zetten op zoek naar een lineair tijdsverloop – en daarna jaar in jaar uit voortging erover te schrijven en er mede daarom ook over ging dromen, bleven de herinneringen uit die korte periode van zijn leven in zijn werkgeheugen hangen, klaar om direct gebruikt te worden en om – tijdens die dromen – de dagelijkse gebeurtenissen tegen af te meten. Vanwege dit laatste werden ze in de loop van de tijd gecombineerd met, gekoppeld aan, en geïnterpreteerd door zijn latere kennis over de geschiedenis van Colombia, van Latijns-Amerika, en van de Latijns-Amerikanen die hij kende. In de loop van het hoofdstuk zal ik proberen uit te leggen dat de bewuste herinneringen en de onbewuste verwerking van García Márquez' ervaringen en aangeleerde kennis de roman *Honderd jaar eenzaamheid* hebben vormgegeven. Mede daarom geeft de roman veel weer van wat een reflecterende Latijns-Amerikaan van zijn eigen cultuur vindt; hoe hij zijn gedachten en gevoelens door zijn cultuur laat leiden. Maar naast de bewuste

herinneringen is er de onbewuste context. En die kwam mee bij die flits in Aracataca. Dat was de context van het 'stalen gezicht' van grootmoeder als zij haar verhalen vertelde maar ook van de werkelijkheid van de bedienden uit de La Guajira en misschien de stijl waarin de vallenatos werden geschreven. García Márquez bleek onbewust een enorm en gedetailleerd geheugenpaleis te hebben ingericht. Naar eigen zeggen loopt hij er nog steeds in rond.

Lenzen

Voor de theorie over het denken van de mens, die ingaat op het verschil tussen het bewuste en onbewuste, kunnen we beginnen met het boek van de bekende psychologe Sandra Bem, *The Lenses of Gender* uit 1993.**[iv]** Bem beschrijft hoe in de Verenigde Staten jongens en meisjes al vanaf de allerjongste leeftijd worden geconfronteerd met drie 'mechanismen': biologisch essentialisme, androcentrisme en *gender* polarisatie. Het biologisch essentialisme duikt op in de constante boodschap vanuit de samenleving dat er twee geslachten bestaan, en dat jongens zich als jongens moeten gedragen en meisjes als meisjes. De polarisatie tussen de geslachten komt tot uitdrukking in nagenoeg alle codes die de samenleving oplegt; in kleding, in wie de ander op de dansvloer nodigt, wie de sokken stopt, enzovoorts. Het androcentrisme bouwt hierop voort door het mannelijke als *neutraal* te beschouwen, als *standaard*, waardoor het vrouwelijke vanzelf *anders* wordt. Kortom, onze Westerse code gaat uit van een expliciet onderscheid tussen het mannelijke en het vrouwelijke, waarbij het mannelijke gewoonlijk de standaard is; de neutrale standaard, wel te verstaan. En juist het masker van dit neutrale doet ons onbewust concluderen dat het mannelijke te prefereren is.

Waarom overleeft deze gedachte de tijd? Bem werkt met de *Cognitieve Schema Theorie* van de cognitieve psychologie die draait om de wisselwerking tussen geheugen en gedrag. In het brein worden neuronen aan het werk gezet om het geleerde om te zetten in elektrische stroompjes die circuleren tussen de hersengedeelten - met 40 Hertz - die ontwikkeld werden om de signalen van de zintuigen te interpreteren. De elektrische stroompjes blijven vervolgens permanent aanwezig in het brein. Zij vormen het geheugen. In elk brein stromen duizenden elektronische circuits, verbonden aan de zintuiglijke elementen van bepaalde herinneringen. De 'inhoud' van deze circuits noemen we *schemata* en het zijn uitsluitend deze schemata die ervoor zorgen dat mensen elkaar begrijpen, elkaars taal 'verstaan', en elkaars gedrag 'correct' interpreteren. Het woord

‘raden’ geeft wellicht nog het beste aan wat hier wordt bedoeld. Veel schemata komen boven om te werken in het bewuste. Er zijn waarschijnlijk ook genetisch overgedragen schemata, bijvoorbeeld die waarmee voetgangers op de stoep worden geobserveerd en het motoriek sturen om ze te ontwijken. De schemata zijn in principe *onbewust*.

Het raden naar elkanders schemata wordt aangeleerd, gewoonlijk van jongs af aan, langs mimetische en discursieve weg. Het mimetische leren is in het algemeen de reconstructie van gedrag van anderen met behulp van waarnemingen en de reproductie van de daarbij behorende symbolen; als het ware ‘leren via de ogen’. Het discursieve werkt met bijvoorbeeld mythen, preken, toespraken, boeken en vertellingen; als het ware ‘leren via de oren’. De mimetische cultuuroverdracht komen we tegen in samenlevingen waar de ‘leerling’ direct wordt geconfronteerd met de intentie te participeren. De ontwikkelingspsycholoog Barbara Rogoff noemt dit *learning by intent participation*; de participerende methode, of: de voorbereidende praktijklessen. **[v]** Fietsen leer je door te kijken en na te doen, niet door erover te lezen in een leerboek. In ruraal Latijns-Amerika is het gebruikelijk dat zonen hun vader vergezellen tijdens het werken op het land. Zij krijgen werktuigen in de handen gedrukt en mogen imiteren, zonder verdere instructies. Als ze in de weg lopen of iets fout doen krijgen ze standjes. Dochters leren zo te weven, thuis bij hun moeders.

De mens beschikt over zogenaamde spiegelneuronen, hersencellen die geactiveerd worden *alsof* de geobserveerde handelingen werkelijk door de toeschouwer zelf zijn uitgevoerd. Als iemand het fietsen voordoet, worden bij hem een reeks hersencellen geactiveerd om deze handeling uit te voeren. Het kind dat observeert activeert op precies dezelfde plek in de hersenen soortgelijke cellen. Sterker, onze vingers gaan bijvoorbeeld jeuken als we een kind onhandig zijn veters zien strikken; en we schrikken als een onbekend iemand ernstig valt. Dat komt omdat in het brein van de toeschouwer ook bij dit soort gebeurtenissen deels dezelfde neuron actief worden. De spiegelneuronen zorgen ervoor dat we begrijpen wat een ander doet. Dit specifieke in het geheugen aangemaakte ‘elektrische geheugensteuntje’ vergemakkelijkt de werkelijke uitvoering van de handelingen van het kind daarna. Deze eigenschap van het brein zorgt er uiteraard wel voor dat de mimetische leerwijze altijd aanwezig is bij elk mens (en waarschijnlijk ook bij andere primaten). De discursieve weg daarentegen maakt

nagenoeg volledig gebruik van de taal.

Een cultuur wordt aangeleerd, in het gezin, de gemeenschap, het volk, de natie enzovoorts waarin een individu opgroeit – voor een jongen als Gabriel García Márquez in het huis van zijn grootouders. Hij lijkt mij vooral geluisterd te hebben. De discursieve wijze van leren hoort bij wat Rogoff de *learning by assembly-line instruction* noemt, lopende band leerwerk via de discursieve instructiemethode. Deze weg wordt gevolgd op scholen, in de kerk, en andere plaatsen waar het vooral draait om het woord. Het gevolg is een relatief grote afstand tot de arbeidstoekomst die het kind voor ogen heeft want het gaat dan om leerprocessen die losstaan van de leerplekken; los van school of thuis, bijvoorbeeld, want ze worden overal toegepast: thuis, school, op het veld, in de werkplaats. Modelmatig staan tegenover elkaar (Figuur 4):

	<i>Intent Participation</i>	<i>Assembly-line Instruction</i>
leerproces	participerende methode	lopende band leerwerk
	'ogen': praktijk	'oren': discursief
	gebaren van anderen	teksten van papier
	observatie van praktijk	oefeningen na instructie
motivatie	deelname ('erkenning')	beloningen ('cijfers')
	doelstelling direct zichtbaar	doelstelling weinig zichtbaar
	onderwijs en beroep door elkaar	beroep na onderwijs
deelname	begeleid door gidsen	begeleid door instructeurs
	horizontaal	verticaal
	samenwerkend	hiërarchisch
	collectief	individueel
	verantwoordelijkheden	rolverdelingen

Figuur 4

De twee leerssystemen van 'participatie' en 'lopende band' worden natuurlijk vaak gelijktijdig in een gemeenschap uitgevoerd. Ook in moderne stedelijke scholen, die werken via instructies, participeren de kinderen immers collectief in sommige leeropdrachten die erg lijken op *intent participation*. Daarnaast bestaan er andere leersystemen, zoals het socratische gesprek, het onderzoekend leren (*inquiry*), constructivistische ontdekkingen, enzovoorts. Maar de twee genoemde varianten komen het meeste voor; naast elkaar, na elkaar, door elkaar, maar zeker niet als dichotomieën, evenmin als tegenstelling. In veel culturen is er altijd een dominant. De Spanjaarden kwamen met onderwijssystemen die een opstap hadden moeten zijn voor de discursieve instructiemethode, maar het zou tot in onze mondialiserende stedelijke tijd duren voordat deze methode ingang zou vinden. Zolang Latijns-Amerika vooral een plattelandscultuur kende overheersten er de kenmerken van de linker kolom in het schema boven. In de moderne tijd, met de groei van het georganiseerde onderwijs, breiden de kenmerken van de rechter kolom zich uit.

Deze kwestie raakt aan de vraag van de zogenaamde algemene psychische eenheid van de mens. Immers, uit het voorgaande komt de vraag naar voren in welke mate we psychologische kenmerken van de mens als cultureel mogen beschouwen, en dus ruimtelijk beperkt. Van groot belang is het genetisch overgeleverde verleden, het zogenaamde temperament of 'karakter'. Uiteraard beschikte García Márquez ook over een grote dosis hiervan. De genetische basis van de herinnering onderschrijft het belang van overervingsfactoren. In het algemeen gaat het daarbij om eeuwenoude ervaringen die de mens succes brachten in de overlevingsstrijd. De evolutie gaat echter traag en daarom kunnen we mogelijk veel van deze eeuwenoude ervaringen direct in verbinding brengen met de prehistorie. Zou dit onze voorliefde voor gewelddadige films en televisie verklaren? Niettemin zou het kunnen zijn dat eeuwenlange ervaringen in bepaalde omstandigheden – dus cultureel gedrag in een bepaalde omgeving – onderdeel van een dergelijke erfenis zijn geworden. Dan zouden afstammelingen van poolmensen een ander ontwikkelingsmodel voor hun hersenen hebben dan mensen uit de tropen of uit het hooggebergte. Puur lichamelijk is dit zeker het geval. De bewoners van de Andes hebben bijvoorbeeld beslist een grotere longinhoud dan Europeanen en bezitten specifiek ontwikkelde spieren die ze nodig hebben in de steile bergen.

Toch zijn er algemeen menselijke kenmerken van het denken geïdentificeerd. Het brein kan als onderdeel van het lichaam op verschillende manieren worden geprogrammeerd, zelfs tijdens het leven regelmatig worden hergeprogrammeerd als de omstandigheden dat noodzakelijk maken. Niettemin gaan ook de bewoners van de Andes, bijvoorbeeld, door de kleutertijd, de puberteit en de adolescentie. En worden ze uiteindelijk bejaard. De *andinos* delen met alle mensen de emoties, misschien niet precies dezelfde maar boosheid, treurnis, vrolijkheid, depressie, enzovoorts kennen ze ook. Scheidingangst bij kinderen tussen negen en dertien maanden is zo'n emotie. De psycholoog Jerome Kagan heeft met twee medewerkers het percentage in kaart gebracht van kinderen uit die leeftijdsgroep die huilden bij het vertrek van de moeder uit de onderzoeksruimte: bij Guatemalteekse Maya's ging het om 62 procent van de kindertjes, bij kinderen uit Antigua, Guatemala, om 82 procent, bij Israëli's ging het om 60 procent, bij Bosjesmannen uit Afrika om 100 procent.**[vi]** En de Andino's, Maya's enzovoorts, denken natuurlijk in schemata als ieder ander.

De menselijke psyche ontwikkelt zich na de geboorte vanuit een hersenpan die

slechts dertig procent omvat van de omvang die wordt bereikt op volwassen leeftijd. Naast de motorische eigenschappen bevat deze dertig procent ook een op genetische basis berustend model voor ontwikkeling. Alle ervaringen worden in het zich ontwikkelende brein opgenomen, niet om een correct en compleet 'archief' bij te houden van de eigen geschiedenis, maar om het gedrag in het heden 'correct' te kunnen uitvoeren. Elke herinnering staat voor een zintuiglijke waarneming, voor emoties en voor gedrag in specifieke situaties. De psychologe Susan Fiske schreef: *"Thinking is for doing."* **[vii]** De herinnering dient om hedendaags en toekomstig gedrag in gewenste banen te leiden. Dat wijkt sterk af van de wijze van de herinnering die García Márquez gebruikte voor zijn romans en verhalen. Hij gebruikt immers zijn geheugen om het verleden in woorden te kunnen vatten en deze te verwerken tot literatuur. Daarom zijn schrijvers uitzonderlijk. Voor de meer gewone handelingen van alledag is die wijze van herinneren niet gebruikelijk want dan geldt het heden en de directe toekomst. De motorische gedeelten van de hersenen kunnen nauwelijks los van de cognitieve ontwikkeling worden gezien. Het is niet zo dat we eerst denken en dan iets gaan doen; bijvoorbeeld, eerst het denkproces van een stap omhoog en dan de beweging de trap op, nee: beweging en denkproces gaan samen. Zintuiglijke waarneming, motoriek, en geheugen (schemata) zijn geen gescheiden 'modulen' maar geïntegreerde onderdelen van het gehele netwerk in het brein, die wederzijds worden geactiveerd om een actie te ondernemen. De hersenen behoren ook tot het lichaam en ontwikkelen zich eveneens in directe relatie tot de omgeving. Dit wordt de 'ecologische ontwikkeling' genoemd; ontwikkeling in direct verband met de omgevingsfactoren. **[viii]**

Misschien kan een voorbeeld behulpzaam zijn om dit alles goed te begrijpen. Neem tweelingen. **[ix]** Na het bovenstaande mogen we aannemen dat de persoonlijkheidsvorming van tweelingen vergelijkbaar is met de cultuurvorming in een bepaald gebied. Onderzoek in Westerse samenlevingen heeft uitgewezen dat grofweg de helft van de menselijke persoonlijkheid is terug te voeren op genetische factoren en de andere helft op omgevingsfactoren; dat zal in niet-Westerse samenlevingen niet veel anders zijn, maar daar is nog te weinig onderzoek gedaan om zonder risico hetzelfde te mogen concluderen. Het onderzoek in het Westen vond plaats in gezinnen met geadopteerde kinderen en tweelingen. Immers, geadopteerde kinderen beschikken over anderen genen dan hun adoptieouders en eventuele adoptiebroers of -zusters en biologisch eigen kinderen van hun adoptieouders. Eeneiige tweelingen daarentegen hebben

identieke genen, maar kunnen apart van elkaar zijn opgevoed door verschillende adoptieouders of pleegouders. Het onderzoek wees uit telkens opnieuw dat de genen belangrijk waren voor erfelijke factoren aan de basisontwikkeling van de persoonlijkheid – temperament, karakter – maar dat de omgeving voor de gedetailleerde invulling van die ontwikkeling verantwoordelijk was. Eeneiige tweelingen, opgevoed in hetzelfde huis door dezelfde ouders of niet, ontwikkelen meestal sterk van elkaar verschillende persoonlijkheden omdat ze elk hun eigen pakket aan schemata opbouwen, ook al is hun temperament wellicht gelijk. Zo gaat het met de mensheid wereldwijd, met verschillende culturen op basis van algemenen biologische factoren.

Het klinkt als een open deur dat ondanks de culturele achtergrond van het leerproces elk mens een individuele verzameling aan schemata heeft opgebouwd. De volledige vrijheid in het aanleren van nieuwe schemata of het aanpassen van oude is eveneens gesneden koek. Een groot deel van de schemata is gecodeerd in de vorm van verhaaltjes en rollenspelen. Dit zijn de zogenaamde *scripts* of scenario's; mogelijke vormen van gedrag in de directe toekomst, in het 'volgende moment'. Sommige schemata zijn afgestemd op de emotionele en historische interpretatie van specifieke kenmerken en hun gevoelswaarde voor de persoon, zij ontwikkelen zich daarom in volstrekt subjectieve omstandigheden. Tot deze soort behoren de *stereotypen*, waarin mensen worden ingedeeld. In de stereotypen zijn rollen vastgelegd die anderen verwacht worden te spelen en dus hoe iemand zich tegenover die anderen kan opstellen. De schemata gevangen in scripts, scenario's, stereotypen en attitudes zijn dan ook een bonte mengeling van verstand en bijgeloof. Sommige zijn generaties lang doorverteld, geactiveerd en aangepast tijdens specifieke gebeurtenissen. Andere schemata werden in korte tijd opgebouwd en daarna doorgegeven of weer vergeten. Er kunnen bijzonder traditionele schemata zijn aangeleerd; zoals het dragen van veren of een hoed op het hoofd, een stropdas om de nek, of sandalen aan de voeten. Maar als bijvoorbeeld het gebruik van een draagbare telefoon de communicatie tussen mensen vergemakkelijkt, wordt het schema van de postduif, de rooksignalen of de brief in een enveloppe snel verlaten. Daarom is geen enkele cultuur volkomen traditioneel, noch, gezien de continuïteit van overerfde schema's, geheel modern. Door de bijzondere omstandigheden waarin García Márquez verkeerde in de jaren in het huis te Aracataca leerde hij langs deze weg een belangrijk aantal La Guajira schemata aan.

Juist het normgebonden subjectieve karakter van de schemata maakt ze tot essenties. Voor sommige omstandigheden beschikt een mens over slechts een enkel schema, voor andere omstandigheden is een geroutineerd gemiddelde ontstaan met diverse gereedliggende variaties die snel kunnen worden opgeroepen. Deze worden wel telkens gemodificeerd, maar als ze eenmaal goed gevormd zijn en hun nut hebben bewezen gebeurt dat niet meer ingrijpend. Daarom kan alsmaar opnieuw een scenario uit het geheugen worden geactiveerd, elke keer wederom in de vorm van een reconstructie van de ervaringen uit het verleden, al dan niet aangepast aan de nieuwe situatie. De rest wordt vergeten. Natuurlijk is dit een simplificatie. Over dit thema zijn honderden boeken en wetenschappelijke artikelen geschreven en volgen er jaarlijks nog altijd enige tientallen. Desondanks mogen we de werkwijze van vergeten en onthouden in de vorm van schemata voorlopig als theorie aanhouden, niet het minst vanwege de logica dat de schemata het de mens mogelijk maken om een grote hoeveelheid informatie te verwerken. Daarom denken mensen in essenties. De Belgische psychologen Vincent Yzerbyt, Steve Rocher en Georges Schadrone spraken van het Syndroom van Essentialistisch Categoriseren. **[x]**

Uit dit alles mogen we afleiden dat er clusters van specifieke schemata bestaan die voortdurend in dezelfde streken voorkomen. Dit zijn clusters van symbolische representatie gekoppeld aan scenario's. Vele hebben door de bank genomen een verbinding met artefacten en hebben vanwege hun continuïteit daarom een *woonplaats* gevonden. Met behulp van die artefacten kunnen zij zichzelf bij de mensen uit die streek opwekken. **[xi]** Zo kwam ook García Márquez aan zijn Guajiro-Caraïbische cultuur; en ik aan mijn Hollandse. Mijn Peruaanse adoptie dochter bracht genetisch een Peruaans temperament mee maar leert in Nederland de Nederlandse cultuur aan. De antropoloog Bradd Shore wijst zijn collega's op het feit dat cultuur zich juist in het particuliere denken van de mensen nestelt, als een persoonlijk kenmerk. Gezien de groei van de hersenen na de geboorte is dit nestelen in de hersenpan zelfs letterlijk op te vatten. In een ecologisch beperkt gebied zullen de mensen in het algemeen leren dezelfde schemata te ontwikkelen. Daarom zou een conglomeraat van schemata dat door hele groepen van mensen samen aan hun kinderen wordt doorgegeven als de cultuur van die mensen beschouwd kunnen worden. We zouden het ook mogen hebben over het innerlijk erfgoed. Vanuit dit innerlijk erfgoed worden gebeurtenissen in de samenleving, de instellingen van de samenleving, de leefgewoonten, de fysieke en mentale objecten tot aan de klederdrachten toe

geconstrueerd, beoordeeld of gereorganiseerd. Naarmate erg vreemde ervaringen of leerstellingen moeten worden opgenomen in de individuele schemata wordt er in eerste instantie gezocht naar een overeenkomst met een aanwezig schema uit het innerlijk erfgoed, pas daarna wordt een nieuw aangemaakt.

De geschiedenis staat vol van ontmoetingen tussen mensen met verschillende schemata, dus uit verschillende culturen. De geschiedenis van Latijns-Amerika kent vrijwel geen ander thema. Mijn leermeester, de historicus Bernard Slicher van Bath (1910-2004), zocht naar een systematiek in dit thema en wees in zijn Nijmeegse oratie uit 1983 op het bestaan van de barrières die bijvoorbeeld de Spaanse conquistador had te overwinnen:

De onverwachte en totaal vreemde wereld, waarmee de Spanjaarden en Portugezen in aanraking kwamen, de botsing van de culturen, leverden voor de kroniekschrijvers uit die tijd grote moeilijkheden op. Zij beschreven de nieuwe wereld en haar bewoners, gezien door hun ogen, in een Christelijk-Europese visie. Wij kunnen ons die visie nauwelijks bewust maken, omdat zij voor een groot deel ook nog de onze is.[xii]

Er is niet veel fantasie nodig om een invulling te bedenken voor de participanten aan de amerindiaanse zijde van deze ontmoeting. Aan beide zijden werd de ander geïnterpreteerd en beoordeeld met de eigen schemata, vol gedragsscenario's en scripts waarin mogelijke varianten van het gedrag van de ander werden beschreven en stereotypen over wie de ander was of zou kunnen zijn. Zulke ontmoetingen maken begrijpelijk dat zowel de amerindio's als de Spanjaarden vanuit het innerlijk eigen erfgoed een reeks gedrageregels over de eigen houding hadden ontwikkeld; wellicht onbewust, mogelijk bewust en in onderlinge afspraak. Zij gebruikten als het ware een *theorie over zichzelf*.

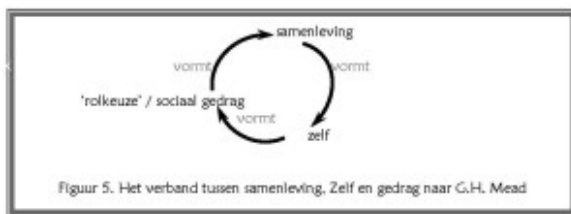
De theorie-over-jezelf is als theoretisch begrip onderdeel van de Cognitieve Schema Theorie. De theorie-over-jezelf bestaat uit een complex aan schemata. De schemata dienen om het gedrag in de sociale omgeving in de 'juiste' banen te kunnen leiden. Kortom, de omgevingsfactoren beïnvloeden de psychologische ontwikkelingen, vormen derhalve de theorie-over-jezelf. Daarom mogen we spreken van een Ecologisch-Cognitieve Schema Theorie. Nu we weten dat de ecologische component betekent dat een complex van schemata een woonplaats heeft - waar een bepaalde gemeenschap woont en leeft - mogen we de gedachte omdraaien. Zodra een persoon zich in een situatie begeeft of specifiek gezelschap

krijgt, worden zijn schemata geactiveerd om – aangestuurd door de emoties, zo zullen we bemerken – het sociaal correcte of persoonlijk gewenste gedrag te bewerkstelligen. De situatie of het gezelschap kennen om deze reden ook een duidelijke ecologische component: het is een klein, afgeperkt ‘territorium’ of een ‘habitat’ waar de schemata actief zijn; de Franse socioloog Pierre Bourdieu (1930-2002) sprak van een *habitus*. Vanaf het midden van de twintigste eeuw – dankzij het werk van de socioloog Erving Goffman (1922-1982) – is dit territorium als een *toneel* beschouwd, **[xiii]** worden de handelende of passieve mensen *acteurs* genoemd, en de activiteiten (al dan niet passief) een *rol*. De theatermetafoor is sindsdien onverwoestbaar gebleken in historische, sociologische, antropologische en psychologische analyses. Sterker, de gewone wetenschappelijke verslaggeving kan al niet meer zonder een woord als ‘rol’.

Decodering

Tegenwoordig wordt algemeen aangenomen dat de sociale structuur in grote lijnen wordt geconstrueerd met behulp van communicatie. De ‘leden’ van de sociale structuur vormen een virtueel netwerk waarin zij hun theorie-van-jezelf presenteren in gedrag en uitingen en communiceren daarover met de anderen. Aldus wordt hun identiteit vastgelegd en tegelijkertijd die van het virtuele netwerk. De psychologie wordt vaak gezien als een wetenschap die zich uitsluitend met individuen bezighoudt en weinig in te brengen heeft als het gaat over groepen en samenlevingen. Dit laatste veld is in principe gereserveerd voor sociologen. Dit beeld is niet correct. Individueel en samenleving zijn nauwelijks van elkaar te scheiden. In de afgelopen decennia hebben zowel sociologen als psychologen nadrukkelijk de samenwerking gezocht. Een van de terreinen waarop die samenwerking vruchtbaar uitpakt is juist dat van het identiteitsonderzoek. Lange tijd bestonden er twee tradities. In de eerste plaats was er de zogenaamde *sociale identity theory* van Henri Tajfel (1919-1982), die verwijst naar de identificatie van individuen met groepen, sociale categorieën of andere collectiviteiten. Door deze identificatie ontstaat een soort van gemeenschappelijke cultuur tussen de mensen behorend tot deze groepen, sociale categorieën of andere collectiviteiten. De mensen hebben hun schemata op elkaar afgestemd. In de tweede plaats was er de individuele traditie die verwijst naar de betekenis en waarde die mensen schenken aan de verschillende rollen die zij in de maatschappij spelen, waarbij in geval van conflict preferentie wordt gegeven aan een rol boven een andere. Deze traditie gaat terug op de Noord-Amerikaanse filosoof George Herbert Mead (1863-1931) en zijn theorie van *social*

interactionism. In zijn meest gesimplificeerde vorm kwam deze neer op *Figuur 5*, waarin tot uitdrukking komt dat samenleving, het sociaal gedrag en het zogenaamde *Zelf* – ook wel: het conglomeraat aan zelfschemas – een elkaar beïnvloedende kringloop vormen. Decennia van onderzoek brachten beide tradities echter steeds dichterbij elkaar. In 2000 publiceerden twee leidende onderzoekers van beide tradities, Sheldon Stryker en Peter J. Burke, samen een artikel in een vaktijdschrift om te pleiten voor een route die in samenwerking kan worden afgelegd, de *identity theory*.**[xiv]**



Figuur 5

Stryker en Burke namen Mead's vorm in feite over, en specificeerden de 'samenleving' als een mozaïek van relatief duurzame patronen van relaties en communicatie over en weer, gebaseerd in een veelheid aan groepen, organisaties, gemeenschappen en instellingen, en begrensd tussen onder andere klasse, ras, leeftijd, gender, en religie. Hier worden dus netwerken onder de loep gelegd en de betekenis van die rollen voor het individu geanalyseerd. De netwerken zijn begrenzend en buitensluitend. Vanwege de mogelijkheid dat mensen aan de netwerken deelnemen of er juist uitstappen – de grens passeren – vervangen Stryker en Burke 'sociaal gedrag' uit Mead's formule door 'rolkeuze'. Mensen namen een rol op zich, al dan niet bewust, en identificeerden zich met hun rol; de identiteit kreeg betekenis. Dit is een echo van het beroemde boek *Principles of Psychology* (1890) van de Noord-Amerikaanse filosoof-psycholoog William James (1842-1910), die al stelde dat mensen net zoveel zelfbeelden hebben opgebouwd als groepen waarin zij participeren. In de eeuw die volgde op James' werk heeft onderzoek uitgewezen dat deze verschillende identiteiten in een zekere hiërarchie zijn geplaatst door de individuen op betekenis en nut. Vooral de zelfschemas die in verschillende situaties bruikbaar zijn staan hoog op het lijstje. De theorie blijkt goed te werken – het centrale criterium om een theorie te kunnen beoordelen – zelfs om situaties te kunnen voorspellen. Het spreekt voor zich dat mensen die een bepaalde identiteit belangrijk vinden relatief veel tijd doorbrengen met gelijkgestemden, de bijbehorende activiteiten van de groep of samenkomst

uitvoeren en daaraan een bevredigend gevoel overhouden. Dit laatste versterkt hun zelfbeeld weer, waardoor ze bovendien bereid zijn meer offers te brengen dan bij activiteiten behorend tot andere identiteiten. Het verband tussen identiteit en gedrag ligt in de betekenis die wordt gegenereerd. Het gedrag zal in de meeste gevallen daarom betekenis bevestigend zijn, om de betekenis van het gedrag voor de identiteit en *vice versa* vast te houden of te versterken. Zo wordt de 'woonplaats' van de eigen schemata binnen een sociaal netwerk verankerd. Het valt nu reeds in te zien hoe belangrijk emoties zijn: positieve ervaringen en een bevredigend gevoel zijn nu eenmaal verbonden met positieve emoties, en frustraties, woede en andere negatieve gevoelens ontstaan als het gedrag en de identiteit niet meer op elkaar kunnen worden afgestemd. **[xv]**

Het is belangrijk om even stil te staan bij het kenmerk van begrensd en buitensluitend. De grenzen van de identiteiten zijn weliswaar doelbewust naar buiten en naar binnen toe gesloten maar er speelt natuurlijk een element van tijd en ruimte mee: de identiteitsvernieuwing van generatie op generatie of onder invloed van andere factoren bijvoorbeeld van buitenaf. Dan komen we in de buurt van een van de belangrijkste concepten van de Franse filosoof Jacques Derrida (1930-2004): *différance*. In de tekstsemiotiek van Derrida – eigenlijk semiotiek van het lezen – verwerft het te analyseren 'teken' zijn betekenis slechts door het onderscheid met alle andere tekens. De Spanjaarden zelf, hun artefacten, hun dieren, en hun gedrag waren zulke tekens voor de amerindiaanse bevolking. De amerindio's 'lazen' het gedrag van de Spanjaarden op overeenkomsten en verschillen. Volgens Derrida moet dit verschil uiteindelijk belangrijker zijn dan het samenvallen van teken en betekenis. In het veel genoemde doch weinig gelezen boek *Of Grammatology* (1976/67) vervangt Derrida het woord teken dan ook door spoor (*grammè*) – inderdaad: een uitwerking van het indiciën paradigma – en beschrijft de taal als een systematisch spel van sporen dat wordt geregeld door de *différance*. De term is bewust niet: *différence* of onderscheid, zoals bij andere semiotici. **[xvi]** Het systeem van de taal wordt volgens Derrida niet alleen bepaald door het verschil tussen de tekens onderling – de woorden bijvoorbeeld, of de gedragingen van iemand – maar bovendien door tijd en ruimte die de betekenis van de tekens beïnvloeden. De Italiaanse semioticus Umberto Eco heeft verschillende keren hetzelfde voorbeeld gebruikt om de veranderde betekenis in de tijd van een teken te illustreren. De volgende zin heeft een andere betekenis in het Latijn dan in het Italiaans:

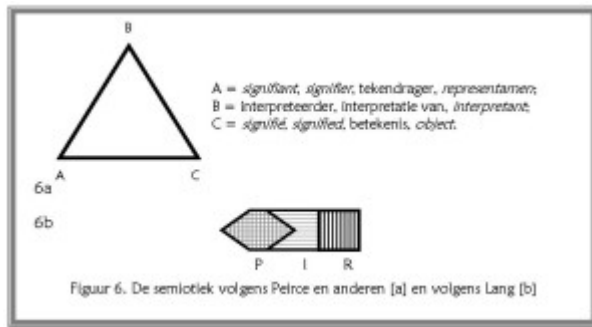
i vitelli dei romani sono belli

Latijn: "Ga Vitellius, naar het oorlogsgeluid van de goden van Rome."

*Italiaans: "... de kalveren van de Romeinen zijn prachtig."***[xvii]**

Eco voegt hieraan toe: "Hoe paradoxaal ook, dit voorbeeld zou als een allegorie of embleem van de basisnatuur van elke boodschap moet gelden." Boodschappen zijn multi-interpretabel. Omdat iedereen op zijn eigen wijze kan decoderen, moeten we rekening houden met een decodering die wordt gestuurd door de cultuur in tijd en ruimte van een persoon. In het concept van *différance* worden verschil, tijd en ruimte samengebracht om zowel de actieve als naar de passieve aspecten van het proces in beeld te brengen. Door de *différance* zijn teksten open, eindeloos. Als dit opgaat voor identiteiten zijn die ook open, eindeloos.

Deze conclusie noopt ons nog iets verder van Macondo weg te trekken, want al abducerend werpt de vraag zich op: wat is een teken? De Zwitserse taalfilosoof en semioticus Ferdinand de Saussure (1857-1913) wordt in dit verband veelvuldig aangehaald. De taal regelt de relatie tussen *signifié* of betekenis, in het Engels *signified*, het concept, en *signifiant* of tekendrager, de klank of uitbeelding, in het Engels de *signifier*. De klank kan ook een klankbeeld zijn, een klank die in de hersenen klinkt maar niet wordt uitgesproken. Wij lezen op die manier en vinden dit volkomen vanzelfsprekend. Maar de socioloog Ivan Illich (1926-2002) heeft erop gewezen dat in vroeger tijden altijd hardop werd gelezen. De Heilige Augustinus bijvoorbeeld bewonderde zijn leermeester Ambrosius omdat hij kon lezen zonder zijn lippen te bewegen. Het aantal tekens is schier oneindig. Sterker, de mens leeft bij tekens, alle communicatie verloopt via tekens. Tekens kunnen ook een fysieke aanwezigheid hebben natuurlijk, zelfs bergen bijvoorbeeld kunnen tekens zijn. Waar de mens ook komt, overal wordt zijn omgeving in tekens omgezet. Niet alleen de taalsemiotiek is daarom onvoldoende, ook moet de mens in het ontwerp van de semiotiek worden opgenomen. De Noord-Amerikaanse filosoof en semioticus Charles Sanders Peirce (1839-1914) begreep dat uitstekend en voegde als het ware zichzelf toe in de verhouding tussen tekendrager en betekenis. Hij noemde zichzelf *representamen*, de 'interpreteerder'. Eco bevestigde dat een teken alles is dat staat voor iets anders. Eco benadrukt het consumptieve aspect van de semiotiek, de decoderingsfactor dus.



Zonder mens, zonder interpreteerder, geen teken. Sterker, meende Peirce, tekens zijn sleutels tot het menselijk denken; tot de schemata van een cultuur, mogen we hieraan toevoegen. Door een analyse van tekens komen we tot inzichten over omstandigheden en betekenisgeving van de culturele ontwikkeling. De begrenzende en buitensluitende netwerken van Stryker en Burke 'staan' in de wereld met behulp van tekens. **[xviii]**

De semiotiek analyseert het proces waarin het teken ontstaat, dus dat een signifier/tekendragger via een interpretatie een signified/betekenis wordt. Omdat het aantal tekens in principe oneindig is, zal een categorisering onvermijdelijk zijn. Maar ook hier kun je ver of minder ver gaan. De meest gebruikte soorten zijn iconen, indices of sporen, en symbolen. Een icoon is 'een representatie van', een tekendragger die op zichzelf staat om naar een specifieke betekenis te verwijzen, zoals een kaart van Mexico verwijst naar Mexico maar toch zelfstandig blijft. Een symbool staat als tekendragger 'in de plaats van', en dit volgens afspraak of volgens conventie, zoals woorden, vlaggen, metaforen, verkeersregels, enzovoorts. Een index, indicium of spoor is een tekendragger die verwijst naar iets dat er echt is geweest en het spoor heeft achtergelaten, zoals voetsporen of rook. Voor Peirce was deze laatste tekendragger de belangrijkste. Een spoor of indicium verwijst rechtstreeks naar 'het zijn als huidige ervaring'. De semioticus Thomas Sebeok noemde de theorie van het indicium Peirce's belangrijkste bijdrage aan de semiotiek. Geen enkele wetenschappelijke uitspraak kan worden gedaan zonder dat een tekendragger is besproken die als indicium aan te merken is. Een icoon kan alleen in een tekst worden geïdentificeerd dankzij het spoor dat ervan door een tekst loopt. Dit toont al het ingewikkelde van de semiotiek, zonder daar nu verder op in te gaan: een bepaald teken zowel icoon symbool, als indicium kan zijn. Opnieuw geldt de ecologische beperking van omgeving, context, tijd en ruimte. Gewoonlijk wordt het proces geïllustreerd met een driehoek als in Figuur 6a. In dit Peirce-model ligt de nadruk op de interpretatie (b) waarin de semiotische relatie a-c van Saussure betekenis krijgt. Omdat er geen semiotiek

kan plaatshebben zonder interpretant, zou het kunnen zijn dat de basislijn van de driehoek zinloos is. Ofschoon het een zogenaamde triade is – een driehoeksverhouding – ligt het meer voor de hand uit te gaan van een rechte lijn a-b-c.[xix]

De Zwitserse semioticus Alfred Lang ontwierp daarom een triade in de vorm van een pijl, juist ook om de beweging aan te duiden die in het semiotische proces besloten ligt. De pijl noemde hij een *anaform*, zie Figuur 6b. In de pijl zien we vanuit de betekenis (*signified*, *signifié*, *object*) via de interpretering of ‘interpreteerder’ (*interpretant*) de tekendrager (*signifier*, *signifiant*, *representamen*). Dit is een proces om het heden – de tekendrager, het teken – te zien vanuit wat we weten, dus vanuit het verleden – en dat is de betekenis van het teken. Maar Lang zou geen semioticus zijn als hij niet zijn eigen afkortingen introduceerde. Het verleden van de tekendrager noemde Lang de structuur van referentie, de referent (r). Die is gelijk aan de c in Figuur 6a. De interpreteerder benoemde hij in zijn figuur met de letter i, en die is dezelfde als de b in Figuur 6a. Lang nam dus wel Peirce’s interpretant over. Het heden van de tekendrager, a in de Figuur 6a, heet bij Lang echter het heden, de presentant of p.[xx] De pijl krijgt dan een dynamische vorm van r via i naar p. Ofschoon er sprake is van één semiotisch proces kan de wetenschapper de drie elementen van de samenstelling uit elkaar halen en apart bespreken. Als twee ‘structuren’ of processen aantoonbaar met behulp van de semiotiek met elkaar in verband gebracht kunnen worden, dan zal het anaform altijd te herkennen zijn. Om dezelfde reden kan geen enkele presentant p zonder de pijl, het anaform. Het anaforme verband tussen twee structuren of processen is gebaseerd op structurele gelijkheid of complementariteit (icoon), op afspraak of traditie (symbool), of op een directe oorzaak of antagonisme (indicium of spoor).

FIGUUR 7

De semiotische pijl, het anaform, zien we terug in Figuur 7. Hiermee is echter pas de eerste steen gelegd van het semiotisch bouwwerk van Lang. Uiteindelijk ontwierp hij een ‘ecosysteem’ dat in feite een variant is van Mead’s model van drie bladzijden terug. Het anaform van Figuur 6b stelt de observatie voor van een tekendrager ‘in de wereld’, gedaan door een persoon. Met behulp van de betekenis die hij kent weet de persoon de tekendrager te decoderen; van r via i naar p. Dit noemde Lang *IntrO-semiose*; via de zintuigen (ogen, oren, reuk in dit voorbeeld) wordt als het ware een tekendrager geïntroduceerd bij de schemata

van het eigen denken. Dit is decodering. Vervolgens moet deze tekendrager worden beoordeeld, emotioneel en cognitief. De tekendrager wordt vergeleken met de informatie reeds aanwezig in het geheugen en een plaats gegeven. Dit is de codering in het brein. Dit was voor Lang ook een semiotisch proces, hij noemde het *Intra-semiose*, geheel intern (intra) in het brein. Gewoonlijk leidt dit denkproces tot gedrag. De persoon neemt een houding aan en handelt 'in de wereld'. Deze houding, dit handelen, is zo opgezet dat de anderen in de wereld het kunnen lezen; de bedoelingen van de persoon moeten immers duidelijk zijn. Daarom is de activiteit in de wereld ook weer een semiotisch proces, maar 'naar buiten toe' (extro): *ExtrO-semiose*. Ten slotte lezen de anderen in de wereld de activiteit van onze hoofdpersoon elk weer op eigen wijze maar wel sterk cultuur verbonden: *ExtrA-semiose*.**[xxi]**

Alle informatie die een persoon te verwerken krijgt, alles wat hij heeft meegemaakt, zijn totale ervaringswereld, ligt vast in het complex aan schemata dat hij in zijn hersenen heeft opgebouwd. Het coderen is het proces van opbouwen en onderhouden van de schemata. Informatie kan alleen door een 'ontvanger' worden begrepen of verstaan – dus van betekenis worden voorzien – als er schemata aanwezig zijn om te decoderen. Decoderen van informatie en coderen in de hersenen berusten op culturele afspraken. In hun inleiding in de sociale psychologie noemen Michael Hogg and Graham Vaughan vier stappen van coderen (*Intra-semiose*). Eerst vindt een soort omgevingsscan plaats: "Waar ben ik?" Dan wordt de aandacht gericht op de activiteiten die belangrijk worden gevonden; dit kunnen er verschillende tegelijk zijn. Die decodering gebeurt met hulp van de schemata over eerdere ervaringen met soortgelijke ervaringen. Deze decodering gebeurt in het gedeelte van de hersenen dat buiten het bewustzijn blijft, het onbewuste. In de derde plaats wordt aan de decodering emotionele betekenis gegeven. Ten slotte wordt de gedecodeerde informatie in het kader van ervaringen en kennis geplaatst, eventueel ook discursief verwerkt, om er een 'mening' over te vormen.**[xxii]**

De codering en decodering van informatie is onderdeel van de communicatie tussen mensen. Hiervoor is de ecologische component – de interactieve omgeving – opnieuw van fundamenteel belang. Hoe reageert de omgeving op vernieuwingen en veranderingen? Hoe sterk is de traditie? Bij decodering en codering ligt ook de mogelijkheid van nieuwe generaties om een eigen weg te zoeken. Het ecosysteem van Lang duidt op consumptie (*IntrO-* en *Intra-semiose*) en productie (*Intra-* en

ExtrO-semiose, ook de ExtrA-semiose) van tekendragers. Deze termen maken een interpretatie mogelijk met andere theorieën over consumptie en productie. De Engelse socioloog Stuart Hall was een kwart eeuw geleden wellicht de eerste die deze mogelijkheid toepaste. Hij schreef een beroemd opstel, "Encoding/Decoding", dat in 1973 eerst als onderzoeksrapport aan zijn collega's werd aangeboden en later aan een breder publiek in 1980. Hall schreef het opstel om een theorie op te stellen over de communicatie van televisieboodschappen. Hij vertaalde een formule van Marx, die de eenvoudige productie beschreef: C-M-C (*Commodities-Money-Commodities* of Goederen-Geld-Goederen), naar de communicatiewetenschap als Productie-Verspreiding-Productie (P-D-P, *Production-Distribution-Production*). Tegelijkertijd doorbrak hij het bestaande geloof in de context van de communicatie - Zender-Boodschap-Ontvanger - door op basis van P-D-P een veel ingewikkelder communicatiepatroon op te stellen, waarin zogenaamde *momenten* van codering en decodering belangrijk zijn. **[xxiii]**

De uitwerking verloopt als volgt. In de eerste plaats moet een boodschap aan de man gebracht worden. Dit is het C-M-model van Marx. Dit zou het moment zijn dat de Spanjaarden hun rooms-katholieke geloof probeerden 'te slijten' aan de amerindiaanse bevolking; het Z/B-moment; Zender/Boodschap (en de schuine streep '/' geeft het communicatiemoment aan). Maar dan volgt de consumptie van de boodschap, het B/O-moment; Boodschap/Ontvanger. Dit moment is geheel zelfstandig van de productie te beschouwen. Immers, het decoderen maakt gebruik van de schemata in de cultuur van de ontvangende partij. De amerindianen hadden in de zestiende eeuw een geheel ander geloof dan de Spanjaarden in Europa. De boodschap van de Spanjaarden over God, Jezus, de Heilige Drie-eenheid enzovoorts werd door de amerindianen 'verstaan' (gedecodeerd) vanuit hun eigen concepten over de godenwereld. Zodra mensen, die eerst als ontvanger dienst deden, de boodschap verder vertelden veranderden zij van ontvanger in zender, daarmee een nieuw Z/B-moment in het leven roepend, niet bij voorbaat gelijk aan het eerste, vooral niet als bijvoorbeeld amerindiaanse leiders in hun eigen taal over het rooms-katholicisme gingen praten met hun ondergeschikten. Dit soort communicatiemomenten, waarin de circulatie van de boodschap centraal staat, noemt Hall 'speciale vormpassages' die nadrukkelijk bekeken moeten worden door de cultuuronderzoekers. Volgens Hall had een boodschap de volgende vormpassages: *boodschapproductie* (P), *boodschapcirculatie* (C), *boodschapverspreiding en consumptie* (V), en *boodschapproductie* (R). Kortom, er zijn in deze opzet minimaal drie belangrijke

communicatiemomenten vast te stellen: eerst P/C, dan C/V, en ten slotte V/R.

Het gevolg is dat allerm minst zeker is dat de productie van tekendragers, de productie en verspreiding van informatie, leidt tot een letterlijke aanname van de boodschap, of zelfs maar tot de gewenste decodering. De consument van de informatie doet er het zijne mee. De rooms-katholieke boodschap van de Spanjaarden, bijvoorbeeld, werd in de amerindiaanse dorpen aangepast tot een soort amerindiaans-katholicisme waar geen rooms-katholiek zich in feite in zou kunnen herkennen. Dit proces noem ik *amerindianisering*. Natuurlijk proberen boodschapproductenten de drie momenten van de communicatie zodanig op te zetten dat hun informatie ongeschonden overkomt en zoveel mogelijk letterlijk wordt aangenomen. Als dit lukt, hebben we te maken met een perfecte informatieoverdracht. Dit is de ideale situatie voor alle boodschapproductenten. Maar het komt zelden voor. Er is geen automatische symmetrie tussen coderen en decoderen, de locale (ecologische) omstandigheden tussen boodschapproductie of boodschapproductenten en boodschapconsumptie en boodschapconsumenten moeten in ogenschouw worden genomen. Simpel gezegd, de boodschapproductent moet goede *marketing* kiezen om zijn boodschap te kunnen verkopen, bijvoorbeeld door goed aan te sluiten bij de cultuur en kennis (schemata) van de beoogde consument.

Het welslagen van de communicatie kan worden gerangschikt van sterk naar zwak. Bij een goed welslagen is er sprake van sterke decodering, van een dominante of hegemonische positie van de boodschapproductent. De boodschapper weet zijn boodschap perfect te verkopen. Dit kan via dwang, maar meestal werkt dat niet. De sterke communicatie vindt plaats in een hegemonische context. Dat wil zeggen dat de boodschapper en de ontvanger een geloof of de kennis delen zodat de ontvanger zonder meer gelooft wat de boodschapper communiceert. De betekenis van de informatie is alleen te analyseren binnen een bepaalde ecologische context, waarin allerlei cultuurspecifieke semiotische instrumenten worden gebruikt. De sterke communicatie is een conservatieve informatieoverdracht. De communicatiesocioloog John Fiske noemt de sterke communicatie dan ook anti-revolutionair: "Er wordt niet van ons verwacht dat we aan een tekendrager een betekenis toekennen die suggereert dat er iets mis is met de sociale structuur, dat die fout of onrechtvaardig is, en dat die omvergeworpen moet worden." **[xxiv]** In de sterke communicatie zijn de parameters van de codering direct bij de decodering overgenomen.

Maar, zoals gezegd, dit komt zelden voor. Meestal vinden er afwijkende decoderingen plaats, waaronder een decoding die gedeeltelijk de boodschapproducent volgt, een decoding die in zekere mate 'onderhandelt' over de betekenis van de informatie, of een decoding die ronduit het tegenovergestelde kiest van wat vermoed wordt dat de betekenis van de informatie is. Deze noemen we de hegemonisch-dominante decoding, de onderhandelende decoding en de oppositionele decoding. De laatste vorm is een ramp voor de boodschapproducent want dit betekent dat de boodschapproducent welhaast automatisch het tegenovergestelde verstaat (en doet) van wat boodschapproducent tracht over te brengen. De onderhandelende boodschap schijnt de meest voorkomende te zijn, met aftasten, aanpassen, inschatten en overtuigen. Opmerkelijk is wel dat de context van de boodschap eigenlijk niet ter discussie staat. De coderingsomstandigheden worden overgenomen, maar de boodschap wordt vervolgens verworpen of er wordt over onderhandeld. De ecologische inbedding van de communicatie is essentieel, in het gehele proces van P/C via C/V naar V/R. **[xxv]** Bedenk dat ook de Spaanse missionarissen uiteindelijk in amerindiaanse talen gingen prediken en amerindiaanse concepten gingen gebruiken omdat anders hun boodschap totaal niet overkwam. De grotendeels Guajiro-schemata van García Márquez zal ook zijn decoderingspraktijk hebben beïnvloed.

Dit brengt mij op de zogenaamde *aberrant decoding*, de vergissingsdecoding, en de *guerrilla decoding*. Beide concepten zijn bedacht door Eco in zijn creatieve semiotische jaren. Het eerste komt uit zijn analyse van de televisiekijker, voor het eerst gebracht in een lezing uit 1965. **[xxvi]** Vertaald in termen van een Latijns-Amerikaanse boodschaptopvanger gaat zijn omschrijving ongeveer als volgt. In geval van informatie 'verzonden' naar Latijns-Amerika moet er niet uitsluitend worden gekeken naar de coding van deze informatie maar vooral naar de wijze hoe de informatie wordt ontvangen en gedecodeerd. Dit zijn twee objecten van analyse: ontvangst duidt op de context, bijvoorbeeld een koloniale of neokoloniale verhouding, decoding duidt op de politieke activiteit en het politiek-cultureel bewustzijn van de Latijns-Amerikaanse consument. Beide kunnen leiden tot een vergissing in het decoderen, waarbij de gewenste coding van de boodschapproducent wel gevolgd zou kunnen worden maar door onbegrip onjuist wordt ontvangen. Zo'n aberrante of vergissings-decoding doet zich volgens Eco voor als de ontvanger een eigen traditie gebruikt bij het decoderen zonder acht te slaan op, rekening te houden met of zich rekenschap te geven van de

coderingstraditie waarin de informatie is gecodeerd. Vooral tamelijk 'gesloten' informatie die naar een willekeurig publiek wordt verzonden loopt het risico van aberrante decodering. Maar als de informatie opener wordt, dan betekent dit vrijwel zeker dat er wordt afgestemd en dus dat er rekening wordt gehouden met de denkwijze van de ontvanger. Dit opent direct een weg tot 'onderhandeling'. Boodschapproducenten verzenden hun informatie dan ook met de specifieke doeleinden volgelingen te krijgen en staan geen onderhandelingen toe. Voorbeelden van deze coderingswijze zijn de boodschappen van de religieuze missionarissen uit de rooms-katholieke Spaanse tijd en het evangelisch-protestantse heden, de politieke ideologieën van diverse pluimage, maar ook de psychoanalyse van Sigmund Freud (1856-1939).

Naast de vergissing is er de bewuste fout. De decodering wordt met directe intentie omgezet in het tegenovergestelde. Dit is natuurlijk de al genoemde oppositionele decodering. Maar Eco vindt deze term te zachtaardig voor wat er soms aan de hand is, aangezien de legitimiteit en geloofwaardigheid van de boodschapproducent volstrekt ten onder gaat. Voor Eco is de oppositionele decodering een revolutionaire activiteit omdat deze leidt tot een actieve opstellingen tegen de omstandigheden waarin de boodschapproducenten trachten op hegemonisch-dominante wijze een gewenste decodering af te dwingen. De guerrilla decodering is dan ook snel verbonden met de afwijzing van de sociaal-politieke en culturele context waarin de boodschappen-producent werkt. Een guerrilla decodering is een decodering die wordt gedeeld door groepen en klassen van mensen, meestal behorend tot het geknechte of onderworpen volksdeel van een samenleving. Er wordt binnen deze klasse of groep informatie uitgewisseld of de juiste oppositionele decodering van de informatie op een wijze die volgens Eco lijkt op guerrilla oorlogvoering. De boodschap wordt niet veranderd maar de lezing ervan leidt tot een volstrekt nieuwe informatie bij de boodschapconsument die vervolgens onderling weer nieuwe boodschappen gaat produceren over de te volgen handelswijze na de ontvangst van de boodschap van de heersende, dominante klasse. De codering van de boodschapproducent leidt tot een actieve oppositionele handelswijze. **[xxvii]** Kortom, de decoderingsvrijheid mag nimmer worden onderschat, zelfs niet in hegemonisch-dominante omstandigheden waarin de heersende groep of klasse de arena van de informatie-uitwisseling dusdanig beheerst dat zij de decodering van de ondergeschikten lijkt te kunnen sturen.

Deze opmerking over hegemonie en dominantie brengt mij op een zijweg – bedenk: we bevinden ons nog steeds achter de coulissen – maar die volg ik kort alvorens terug te keren op de hoofdroute. In de sociale wetenschappen is de afgelopen jaren de schijnwerper gericht op de Italiaanse politieke theoreticus en communist Antonio Gramsci (1891-1937). Zijn invloed is vooral groot op historici en antropologen in de Derde Wereld.*

In India bijvoorbeeld vormde zich onder leiding van de historicus Ranajit Guha een groep onderzoekers – informeel de Subaltern Studies Collective (Ssc) genoemd – die de geschiedenis van India wilde ‘onteuropéaniseren’, dat wil zeggen onttrekken aan de geschiedenis van Europa en de kolonisator en herplaatsen in het eigen domein van de geschiedenis van India, zodat het koloniale verleden niet meer zou zijn als slechts een van de historische perioden van de geschiedenis van het land.**[xxviii]** Het ging de Ssc natuurlijk om de bijdrage van de gekoloniseerden aan de geschiedenis van India. In de filosofie van Gramsci werden zulke gekoloniseerden besproken door het concept van de *subalterne*, een term uit de soldatenwereld overgeheveld naar de sociaal-politieke structuur. Volgens Gramsci stonden de belangen van de subalternen haaks op die van de nationale staat omdat de staat werd gebruikt door de elites om hun politieke hegemonie te vestigen. Gramsci dacht zelf voornamelijk aan de arbeiders maar liet het concept open ter aanduiding van andere groepen die een podium missen om te participeren, of zoals het heet bij hem: ‘om te spreken’. Daartoe behoorden boeren, vrouwen, en anderen. De subalternen konden in zijn filosofie per definitie geen eenheid vormen, geen ‘blok’, omdat de staat in handen was van de heersende klassen die de staat gebruikten om de samenleving te *domineren* met behulp van het monopolie van geweld. De heersende klasse kon ook *hegemonie* uitoefenen met behulp van de instellingen in de samenleving. De hegemonie kwam in feite voort vanuit de zogenaamde *civil society*, dat wil zeggen: de wereld van mensen die zich niet met behulp van overheidsinstellingen organiseren. Tegenwoordig zeggen we: particulier initiatief, vrijwillige samenwerking en maatschappelijke zelfregulering los van de overheid en de markt.

Bij Gramsci gaat het om de dominantie van een bepaalde groep of klasse(n) die niet op geweld maar op overtuigingskracht berust evenals op, laten we zeggen, de gewenste decodering van de boodschapproducenten uit de heersende klasse(n). Dit kan ook het geval zijn in een koloniale samenleving als bijvoorbeeld het juridische systeem wordt gebruikt door de gekoloniseerden om hun positie te

bestendigen en te verbeteren. Dat juridische systeem kan dan de instemming van de gekoloniseerden krijgen, die het vervolgens als 'hun' instrument gaan zien. Menig kolonisator zal echter de hegemonie op één of andere manier eenzijdig willen afdwingen of dwangmatig willen manipuleren via de belastinginning, de kerk, politieke instellingen en de economische regelgeving. De basis van de hegemonie is meestentijds natuurlijk cultureel, gericht op de aanpassing van waarden en normen. Via de weg van onderhandelende maar vaak ook aberrante decoderingen was in Spaans-Amerika een situatie van hegemonie tot stand gekomen die we indachtig het werk van Adriaan van Oss katholiek-kolonialisme mogen noemen.**[xxix]** Deze leidde bijvoorbeeld tot een amerindiaanse bewerking van het rooms-katholicisme die ik eveneens als koloniaal-katholicisme zou kunnen aanduiden, een tastbaar bewijs van hegemonie. In een hegemonische situatie wordt de sociale, culturele, politieke en economische orde als 'natuurlijk' ervaren, als 'legitiem', als 'de gewone gang van zaken'; dus de 'wereld-zoals-die-is'. Maar net als met Hall's decoderingswijze loert er in Gramsci's model voor de heersende klasse een potentieel gevaar om de hoek: de decoding is vrij en kan door de subalternen terstond worden geherdefinieerd in oppositionele of guerrilla decoderingen en uitlopen op revolutionaire activiteiten. Dit impliceert dat de hegemonie slechts de *tijdelijke* goedkeuring van de subalternen draagt.**[xxx]**

Daarnaast ligt het voor de hand een hegemonisch model te verwachten die de gekoloniseerden - of de subalternen in het algemeen - onderling als klasse hebben opgesteld. Daarin ligt de strategie besloten hoe om te gaan met de heersende klasse in het systeem, waar de punten liggen om van onderhandeling tot oppositie of tot guerrilla over te gaan. Voor de Ssc, die denken vanuit hun ervaringen met de Engelsen in India, was de 'subalterniteit' een speciale vorm van koloniale onderwerping waarin de dominantie - lees: het geweld - altijd de overtuigingskracht van de hegemonie overschaduwde. Eerst fysieke of militaire dwang, dan pas luisteren en in overleg treden. Voor de subalternen was er geen officieel podium ingericht waardoor in feite onophoudelijk oppositionele decoding van de boodschap van de kolonisator plaatshad. Ofschoon voor Latijns-Amerika de situatie enigszins anders lag, opende John Beverley zijn boek over de Subaltern Studies in Latijns-Amerika, *Subalternity and Representation* (1999), terecht met de zin: "Subaltern studies gaan over macht, wie het heeft en wie niet, wie er meer van krijgt en wie minder." De subalternen waren zich van deze reciprociteit bewust en waagden het voortdurend twijfel uit te spreken over de rechtvaardigheid ervan.**[xxxi]** In Macondo was de positie van de Buendía's

hegemonisch, en misschien zelfs de positie van de gehele groep der stichters. De nieuwkomers uit de eerste tijd accepteerden deze positie. Er was geen sprake van openlijk geweld van de kant van de Buendía's, al is uitsluiting, bijvoorbeeld door de nieuwkomers niet uit te nodigen voor feesten, natuurlijk ook als een uiting van dominantie te beschouwen. De conservatieven en de gezagsdragers van de bananenplantage waren dominant. Zij ontbeerden de hegemonie, al kan niet worden ontkend dat met name de latere generatie Buendía's zich lieten meeslepen door de nieuwe cultuur. Binnen de grotere 'Colombiaanse' context – al wordt die in de roman slechts aangeduid als de republiek of de staat – beschikten de Buendía's allerm minst over macht en zeker niet over hegemonie. De rebellie van Kolonel Aureliano Buendía [II] zou zelfs in termen van subalterniteit geduid kunnen worden.

Voelen

Een belangrijk middel van de communicatie en daarom van de sociale structuur is de emotie. Dit brengt me weer bij de meer technische kant van het denken. De vrijheid van decodering geldt niet alleen discursief opgestelde informatie. Alle zintuigen hebben deze vrijheid en kunnen de binnenkomende informatie via licht (ogen), reuk (neus), geluid (oren), smaak (tong) en tast (handen, voeten, lichaam) met behulp van de schemata in het geheugen decoderen volgens de genoemde vrijheden: op aberrante wijze, gewenst, onderhandelingsgericht, oppositioneel, of ingesteld op de guerrilla. De kracht van het coderingssysteem is enorm. Denk aan het visueel geheugen. Iedereen is in principe in staat om per dag duizenden beelden te herkennen door er slechts kort naar te kijken. Er zijn geen speciale geheugentechnieken nodig. De meer dan 100 miljard neuronen van de hersencellen zijn in staat elke andere hersencel te bereiken in slechts zeven stappen. Zonder enige twijfel is dit alles ontwikkeld in de duizenden jaren van de prehistorie, en wel volgens de evolutieleer. Stap na stap op basis van ervaringen raakten de hersenen vervolmaakt, ontstonden de gespecialiseerde gedeelten voor zintuiglijke informatieverwerking, geheugenopbouw en geheugenonderhoud, de verbindingen met de emoties, en dergelijke. Aangezien de evolutie traag verloopt zitten we in onze korte historische tijd van nauwelijks meer dan vijfduizend jaar nog met de hersenontwikkeling van de prehistorie. De aangeleerde response op de zintuigen, de emotionele huishouding en de contacten tussen de schemata zijn dus die van de prehistorische mens. Dit betekent uiteraard niet dat de ontwikkeling van elk individueel stel hersenen prehistorisch is; meer dan zeventig procent wordt immers opgebouwd na de geboorte. De hersenen zijn altijd actief,

al vallen sommige delen tijdens de slaap kort stil of werken op een lager niveau. De hersencellen 'vuren' drie tot vier keer per seconde hun neuronen af. Hooguit vertonen de golven waarin de circuits actief zijn verschillen in intensiteit. Vooral de circuits die betrokken zijn bij aandacht en actieve handelingen kennen een hoge intensiteit. **[xxxii]**

Al deze circuits – zelfs die van het meest abstracte denken – zijn verbonden met de emoties. De zintuiglijke ervaringen komen op een vroeg moment van de verwerking samen in de cortex, de buitenste hersenlaag. Het voorste gedeelte hiervan, de frontale cortex, is belangrijk voor hogere cognitieve vaardigheden zoals abstract denken en logisch redeneren, het plannen van taken, en ook waarschijnlijk het bewustzijn van de eigen persoon. In ons taalgebruik wordt meestal geschreven dat de hersenen de zintuiglijke waarnemingen met behulp van de schemata – het geheugen – in de cortex een representatie, representaties, of beelden construeren van de omgeving. Dit lijkt alsof er een film wordt gedraaid in onze hersenpan en dat is natuurlijk niet zo. De metafoor heeft zich echter zo in de menselijke taal genesteld dat zelfs blinden spreken van zulke 'beelden' in hun hoofd. Metaforen krijgen door veelvuldig gebruik een werkelijkheidswaarde die later moeilijk te bestrijden is. De Noord-Amerikanse filosoof Daniel C. Dennett windt zich terecht op over een oneigenlijk gebruik van zulke metaforen want daardoor kunnen heel vreemde theorieën ontstaan over het menselijk denken. Wie bedient bijvoorbeeld de projector achter die 'beelden'? Er zijn alleen hersencellen en elektronische circuits. **[xxxiii]**

De ervaring van de mens in de wereld wordt via de zintuiglijke ervaringen uit elkaar gehaald en bewaard in het geheugen als gescheiden zintuiglijke waarnemingen. Ze worden daarna als het ware teruggehaald bij de reconstructie van de ervaring. Dit noemen wij herinneren. Echter, bij de opslag blijven de beelden die bij een ervaring horen de beelden, de geluiden de geluiden, de reuk de reuk, de smaak de smaak en de tast de tast. Daarnaast wordt de ervaring aan het geheugen als het ware doorverteld, dus omgezet in een discours. Dit lijken twee geheugen componenten en sommige klinische psychologen behandelen ze ook zo **[xxxiv]**, maar bij de reconstructie van de ervaring, het herinneren, komen ze gewoonlijk terug als een geheel. De organisator van deze activiteiten lijkt de *hippocampus* te zijn, een zeepaard-achtig (hippocampus), sikkelvormige uitstulping op de binnenwand van de hersenkamers (cerebrale ventrikels). De hippocampus ligt globaal genomen tussen de slapen en achter de ogen. Het is een

sleutelcomponent in het systeem dat voor het leren van feiten wordt gebruikt, ofschoon de basale *ganglia* en de kleine hersenen onmisbaar zijn voor het aanleren van vaardigheden. Naast het organiseren van de 'projectiekamer' vormt de hippocampus bij voortduring nieuwe zenuwcellen (neuronen) die gebruikt worden voor het geheugen, bij de behandeling van hersenziekten als depressie en misschien ook bij herstel van hersenschade. Het woord organisator is wederom een gevaarlijke metafoor. Mogelijk kunnen we beter spreken van een rotonde waar de wegen samen komen richting de plaats waar de reconstructie van de herinnering plaatsheeft. De hippocampus 'maakt mogelijk', maar 'regisseert' niet. De informatie die in de buurt van de hippocampus opgeslagen ligt – geparkeerd staat? – blijft binnen bereik zo lang er gebruik van wordt gemaakt maar verdwijnt als het ware naar 'achteren' in het geheugen als de herinneringen van de zintuiglijke waarneming niet meer nodig is; niet elke waarneming apart noch de herinnering als geheel. De 'rotonde' die de hippocampus in deze metafoor is, lijkt een tunnel te zijn bestaande uit een complex aan schemata waarvan de theorie-over-de-wereld en de theorie-over-jezelf de belangrijkste zijn. De binnenkomende zintuiglijke ervaringen worden aan deze theorieën getoetst. Zonodig worden de theorieën bijgesteld in een dynamisch proces om het gedrag 'in de wereld' te kunnen sturen. Lang noemde dit de IntrA-semiose. De tekendragers die in gebruik zijn, en gewogen worden, zijn meer dan alleen van discursieve aard. De twee theorieën – over de wereld en over jezelf – komen samen in een totaal beeld over het functioneren van het lichaam. De taal staat weliswaar apart, maar heeft geen geprivilegieerde positie, immers: ook dieren ontwikkelen zulke theorieën en dit zonder taal. [xxxv]

De zintuiglijke ervaringen gaan niet alleen door de hippocampus voor toetsing aan de theorieën die de mens gebruikt – schemata – maar worden ook langs een 'controlepost' van de emoties gestuurd. De neurowetenschapper Joseph LeDoux heeft aandacht gevraagd voor de *amygdala* in dit proces. De amygdala is een amandelvormige verzameling zenuwkernen in het inwendige van de temporale kwabben. In tegenstelling tot wat vroeger werd gedacht is er geen anatomisch duidelijk af te bakenen deel van de hersenen geïdentificeerd dat aan alle emoties ten grondslag ligt. De acht basisemoties – angst, verbazing, droefenis, walging, woede, verwachting, vreugde en aanvaarding – hangen waarschijnlijk met eveneens acht verschillende subsystemen van de hersenen samen maar deze subsystemen hebben geen van alle een zuiver emotionele functie. De amygdala is daar een van. Deze werkt vooral met angst, inclusief schrik en vrees. De

amygdala is niet alleen nodig om te leren dat een bepaalde prikkel angst kan veroorzaken, maar hij is ook belangrijk om angst te ervaren in relatie met zo'n prikkel en zelfs om - uit een bepaalde gelaatsuitdrukking - te kunnen zien dat iemand anders angstig is. Geen enkele zintuiglijke waarneming wordt verwerkt zonder 'emotietoetsing', geen herinnering gereconstrueerd zonder emotionele verbindingen, geen schema ontwikkeld vrij van emoties. Althans, zo hoort het te gaan in 'normale' gevallen, want er zijn mensen met lagere emotiedrempels voor verschillende gedachten en activiteiten. Bovendien wordt de werking van emoties groter naarmate mensen zich duidelijker in een situatie bevinden die voorheen angst of andere emoties opriepen, die geen regels kennen, of die zij persoonlijk niet goed kennen. De selectie van welke emoties precies bij welke waarnemingen en herinneringen horen heeft plaatsgevonden in de loop van de menselijke evolutie. Ook onze emotionele huishouding is daarom prehistorisch. Dit betekent dat de emoties die zijn gebleven evolutionair geredeneerd de 'sterkste' waren, de 'fitste', schreef emotiedeskundige Nico Frijda een paar jaar terug. Kortom, het individuele geheugen is een reconstructie van wat die ene mens ooit meemaakte, beoordeeld met behulp van theorieën die in het sociaal-culturele leven zijn opgebouwd of genetisch overgeërfd, en gewogen met een emotionele huishouding van duizenden en duizenden jaren oud. [xxxvi]

De evolutionair psychologe Leda Cosmides en de antropoloog John Tooby schreven voor het *Handbook of Emotions* (2000) een opstel over de emoties van de mens vanuit dit evolutionaire perspectief. [xxxvii] De werking van de hersenen moeten we volgens hen beschouwen als een overbevolkte dierentuin ver in het verleden - alle auteurs hebben zo hun eigen metaforen - met de 'dieren' als gespecialiseerde delen van de hersenen, *microprograms*, die elk een eigen taak maar ook niet meer dan die taak konden uitvoeren. Die taak was ontstaan door een probleem dat opgelost moest worden. Denk aan de herkenning van gezichten, het zoeken naar voedsel en water, de keuze van een partner, de regulering van de hartslag, het biologische ritme van de slaap, enzovoorts. Elk van deze 'dieren' werd actief als er indrukken van buiten de dierentuin kwamen. Als deze 'dieren' min of meer tegelijkertijd menen dat bepaalde indrukken tot reactie nopen dan ontstaat er een immens conflict, want welk 'dier' gaat met de indrukken aan de haal? Een prehistorische mens kon niet tegelijkertijd in slaap vallen, wegrekken of gaan zingen wanneer hij onverwacht met een leeuw werd geconfronteerd. Zo ontwikkelde zich in de hersenen enige krachtigere programma's die in bepaalde gevallen andere programma's mochten uitschakelen; alsof machtiger 'dieren' in

de 'dierentuin' van Cosmides en Toolby anderen konden weggagen. Ook bleek samenwerking op deelgebieden een goede optie, eveneens geïnitieerd door een krachtiger programma. Emoties zijn zulke programma's. Er bestaat een nauwe samenhang tussen de totstandkoming van een bepaalde geestestoestand of een bepaald gedrag enerzijds en de activiteit van een beperkt aantal delen van de hersenen anderzijds. De emoties moeten ervoor zorgen dat de mens geen tegenstrijdige activiteiten ontplooit in reactie op specifieke zintuiglijke stimuli. Zij 'regeren' over waarneming, aandacht, afleiding, leren, geheugen, motivatie, categorisering, fysiologische reacties, reflexen, enzovoorts. Gedurende de evolutie hebben de emoties zich gehandhaafd die de beste oplossingen boden voor de overleving van de menselijke soort. Dit leidde tot de ontwikkeling van een soort emotioneel geheugen, hetgeen betekent dat een specifiek emotioneel gedrag altijd worden opgeroepen in bijbehorende situaties; huilen bij verdriet en verlies, woede bij frustratie, noem maar op. Maar ook angst en verstijving bij onbekende geluiden of plotselinge veranderingen.

Een potentiële angstprikkel volgt twee wegen door de hersenen; en dit geldt voor alle emoties. Neem de onverwachte ontmoeting met een leeuw. De zintuiglijke waarneming ziet, hoort en ruikt de leeuw. Die informatie wordt langs de eerste weg verwerkt via de gespecialiseerde hersengedeelten behorende bij de betreffende zintuigen, dan wordt de informatie langs de tweede weg vergeleken met de schemata over leeuwen en er wordt een handelwijze overwogen. Bij die vergelijking komt ook verdere analyse van de situatie in aanmerking. Is de ontmoeting in een dierentuin, dan kan die toch onverwacht zijn want niet iedere bezoeker hoeft te weten waar de leeuwenkooi staat of te weten dat de kooi zo dicht bij het looppad staat dat het beest op een meter of twee zichtbaar is. Maar de wetenschap van het verblijf in de dierentuin – de schemata – stelt de persoon gerust: de leeuw is ongevaarlijk in zijn kooi. In deze overweging is de amygdala even kort ingeschakeld, kort voor het moment dat het besef van de dierentuin kwam. Niettemin is tegelijkertijd met dit proces de zintuiglijke informatie ook direct langs de eerste weg via de amygdala verwerkt en heeft, onverminderd, snel tot een schrikreactie, hartkloppingen en zweten geleid. Deze schrik en angst zijn echter snel gecontroleerd na de eerste overweging die verliep via de 'gewone' kanalen langs de tweede weg. Om het simpel te houden: bij de eerste reactie is de cognitief rationele weg gevolgd, bij de tweede de genetisch overgeërfd emotionele weg. Interessant genoeg heeft het onderzoek op dit terrein de ideeën van William James bevestigd, gepubliceerd in het opstel "What Is An Emotion?"

uit 1884. Kortom, geen waarneming wordt alleen cognitief-rationeel verwerkt, zonder de emoties erbij te betrekken omdat de emoties een soort coördinerende controleprogramma's zijn. Ook zijn de emoties deels aangeleerd en deels genetisch-overerfd. Deze kunnen in tegenspraak zijn - zoals in het voorbeeld van de leeuw - maar gewoonlijk wordt er 'correct' gekozen. Sterker, onderzoek wees uit dat mensen die over geringe of geen emoties beschikken niet tot beslissingen kunnen komen. Twijfelaars raadplegen te weinig hun emoties. [xxxviii]

De Amerikaans-Portugese neuroloog Antonio Damasio benadrukte in een korte reeks samenvattingen van neurologisch onderzoek - *Descartes' Error* (1994), *Feeling of What Happens* (1999) en *Looking for Spinoza* (2003) - niet alleen het immense belang van de emoties als een van de grondleggers van de menselijke evolutie, hij pleitte ook tot een onderscheid tussen emoties en gevoelens. Emoties zijn, als tot nu toe besproken, de reacties op gevaren of andere stimuli die het lichaam registreert en die van belang zijn voor het voortbestaan. Bij deze reacties is het gehele lichaam betrokken, met name de versnelde hartslag, spiersamentrekkingen, en veranderde gezichtsuitdrukking, als een biologische thermostaat die de variaties meet op wat bekend is en dus geen gevaar of opwindning behoeft te veroorzaken. Damasio ziet een analogie met het immuunsysteem, dat antilichamen produceert in het bloed om virussen te bestrijden. De emoties zijn een soort van antilichamen tegen onbekende stimuli. Met behulp van deze evolutionair overgeërfde ervaringen kan een neurologische kaart worden gemaakt van de staat van het lichaam op elk willekeurig moment. De 'kleuren' op deze kaart van het lichaam geven gevoelens aan als vreugde, pijn, welbehagen, verdriet. Onderzoek heeft uitgewezen dat de hersenen voortdurend zulke kaarten maken van de emotionele meer permanente gevoelens waarin het lichaam voor relatief lange tijd verkeert. Deze kaart van de gevoelens huist dus in de hersenen en bestaat diensgevolge uit gedachten. Het zijn gedachten over de omstandigheden waarin de persoon zich bevindt. De kaart is onderdeel van de theorie-over-jezelf. Deze gedachten kunnen zijn ontstaan door aanhoudende emotionele reacties, maar dat hoeft niet zo te zijn. De langdurige staat van de gevoelens is een dynamische want in principe lijkt het systeem ingesteld op herstel van de goede gevoelens en verwijdering van trieste, sombere of angstige gevoelens. Als de kaart van de gevoelens gebruik maakt van gele kleuren voor goede en blauwe voor sombere gevoelens dan zullen de hersenen streven de kaart geel te maken. Kortom, de gevoelens reageren en reguleren de emoties, de hersenen reageren op en reguleren de staat van het lichaam. De theorie-over-

jezelf is in principe rooskleurig. Dit geografische aspect had de hersenwetenschapper Oliver Sacks al eerder naar voren gebracht. De mens ontwikkelt zijn plaats in de wereld - de theorie-over-jezelf - in ecologische zin: een ervaring in ruimte en tijd. Het lichaam - zijn gehele zintuiglijke functioneren - kan slechts een gevoel van 'persoon' ontwikkelen als het zich geplaatst weet in de ruimte van de omgeving, met een besef van verleden, heden en toekomst. **[xxxix]**

De corrigerende naar het optimisme neigende werking van de gevoelens is in brede zin vastgesteld en wordt ervaren als in tegenspraak met theorieën over de van nature sombere inborst van de mens en zijn neiging of behoefte tot lijden. Maar waar emoties erop zijn ingesteld directe bedreigingen te neutraliseren - al is dit door wegrennen: vandaar de verhoogde hartslag, dat maakt een goede start mogelijk - zijn de gevoelens aantoonbaar ingesteld op het zoeken naar welbehagen en geluk. De hersenen hebben het gehele lichaam tot hun beschikking - zijn er onderdeel van - om elk negatief gevolg van een emotionele reactie te bestrijden en te verwijderen. Zoals een virus wordt bestreden. Het lukt niet altijd en soms zijn er chemische middelen nodig, medicatie, maar de intentie is er. Als gevolg van een evolutionaire ontwikkeling die heel ver terug gaat in de tijd is er een gedetailleerde kennis opgebouwd in het menselijke brein over allerlei negatieve emoties en gevoelens en hoe deze te bestrijden. Zeg maar dat er een of twee kleuren geel zijn op de kaart van onze gevoelens en tientallen kleuren blauw. Maar zoals bij alle gedachten is de herinnering aan de gevoelens - dus het 'archief' van oude 'kaarten' - altijd een reconstructie van vroegere gevoelens en emoties. Deze reconstructie is sterk onderhevig aan vergeten van details en aan vervanging of erosie van bepaalde zintuiglijke kennis uit het verleden. De herinnering aan bijvoorbeeld een aardbeving van tien jaar geleden wordt bijgekleurd door de herinnering aan de aardbeving van vorig jaar. Deze instabiliteit van het geheugen komt voort uit het niet gericht zijn op correcte feitenkennis van het verleden maar op een correct gedrag in heden en toekomst - vandaar dat recente herinneringen belangrijker worden gevonden. Bovendien heeft het brein de neiging de negatieve ervaringen hoe dan ook te 'positiveren' zodra het de kans krijgt. Daartoe worden er meer details van de negatieve ervaring opgeslagen zodat de hersenen de kans krijgen al die details stuk voor stuk te evalueren en te vervangen door details uit een latere, minder traumatische, ervaring. Alleen als de ervaring zo negatief en traumatisch is dat voor overleving van de persoon in het heden of de toekomst de herinnering eraan

noodzakelijk lijkt te zijn dan blijven de details in het geheugen gegrift. Het vergeten ervan wordt dan zelfs erg moeilijk, ofschoon elke herinnering een reconstructie blijft en nieuwe ervaringen zonder meer worden toegevoegd. Niettemin, behalve bij deze uitzonderlijke situatie, zegt de psychologe Shelley Taylor, overheerst een systeem waarin eerst een respons van *short-term mobilization* of korte termijn mobilisatie op ongewenste, angstige of gevaarlijke situatie het gehele organisme in opperste staat van opwinding brengt maar dan volgt onvermijdelijk de long-term minimization of lange termijn minimalisering. In feite zijn uitingen van emoties waarschijnlijk de eerste stap in dit minimaliseringproces.**[x1]**

Antropologen waren lange tijd ervan overtuigd dat emotionele uitingsvormen altijd en diepgravend cultureel bepaald zijn. Wat mensen denken en voelen zou een product zijn van de wijze van praten en doen in een cultuur. Zonder medemens geen emotionele uitingsvormen. Dit heet constructionisme. Een goed voorbeeld is het werk van antropologe Lila Abu-Lughod, die haar collega's aanspoorde 'tegen het cultuurbegrip' te schrijven omdat alles cultuur was en er derhalve niets te benoemen viel, laat staan dat 'cultuur' een verklaring kon zijn. Abu-Lughod had haar onderzoek gedaan te midden van Noord-Afrikaanse Bedoeïenen vrouwen en was tot de conclusie gekomen dat zelfs de meest intieme en privé gevoelens van de vrouwen waren afgeleid van de sociale wereld waarin zij leefden. Hoewel die gevoelens oprecht werden beleefd als puur en persoonlijk, deze de mensen motiveerden in hun acties, kon Abu-Lughod toch niets anders dan vaststellen dat de schijnbare spontaniteit van de emotionele uitingen nauwkeurig was georkestreerd. De Bedoeïenen gebruiken een *politics of sentiment*, een 'politiek van de uitingen van emoties'. Helaas schiet de kennis van de antropologe hier tekort. De recente stand van zaken in de cognitieve psychologie toont dat het constructionisme te ver doorschiet. Omdat de emoties genetisch zijn overgeërfd en bijgevolg minimaal duizenden jaren oud, rusten de culturele uitingen in de gevoelens op een universeel menselijke bodem. Praten over emoties om de negatieve lading te neutraliseren komt ook in alle culturen voor en in zekere zin is deze neutraliserende werking de reden van de uitingen van de gevoelens. We weten dat twee mensen dezelfde emoties en gevoelens kunnen delen terwijl de een kan stil zitten en de ander heftig reageren. Toen mijn dochter uit Peru net in Nederland was en zij in plotseling werd geconfronteerd met het erg harde geluid van een draaiorgel die net werd aangezet reageerde ze stoïcijns, maar ze zei later tegen ons "Ik schrok me rot!" Andere kleine meisjes, die naast haar hadden

gestaan, sprongen bijkans een meter in de lucht. Blijkbaar had onze dochter in het kindertehuis in Lima niet geleerd haar schrik heftig te uiten. Mogelijk had niemand gereageerd op haar aanvankelijke reacties. Dus bleken die er onzinnig.**[xli]** De uiting van gevoelens – een cognitieve functie – heeft zondermeer een sociale inbedding gekregen, terwijl de emoties individueel zijn. Kortom, we moeten Abu-Lughod beperkt gelijk geven: er is een ‘politics of sentiment’ in elke cultuur aanwezig, met een eigen ontstaansgeschiedenis en een eigen ecologische specificiteit, maar geconstrueerd op een algemeen menselijke biologie.

Dit verklaart waarom bijvoorbeeld de uiting van rouw per cultuur zo kunnen verschillen. Rituelen bij sterven, uitvaart en rouw in de Derde Wereld zijn anders dan in het Westen omdat zij in het algemeen meer symboliek bevatten, een langer traject bestrijken en een duidelijke fasering kennen met eigen gedragsregels en beleving. De Spaanse monnik Pater Diego de Durán (1537?-1588?) meldde dat in de zestiende eeuw in centraal Mexico langdurige festiviteiten plaatsvonden ter ere van de kinderen en volwassenen die in het afgelopen jaar waren overleden. In Mexico is het nog steeds gewoonte om altaren op te richten ter ere van de doden. Deze altaren worden overladen met al het goede der aarde: maïstortilla's, brood, fruit, gerechten, dranken en snoepgoed zodat de doden kunnen blijven genieten van de geneugten van het leven. De graven worden overdadig versierd met geel-oranje afrikaantjes en rond het graf vindt een groot feest plaats, geen treurnis of weeklaag, maar vreugde die met de overledenen gedeeld wordt. De kinderen worden onthaald op suikeren doodskoppen met hun naam erop die ze gulzig verorberen.

De historicus William Reddy vergeleek dit soort uitingen met de *speech acts* van de linguïst John L. Austin (1911-1960), later overgenomen door filosoof John Searle. Bij een ‘speech act’ zegt de spreker bijvoorbeeld iets dat meteen wordt beschouwd als een handeling, het is geen vrijblijvende uitspraak. Een voorbeeld is de uitspraak van een militair: “Ik geef me over.” De ‘ik’ geeft zich daadwerkelijk over aan zijn tegenstander, de uitspraak is tegelijkertijd een actie. Als de uiting van een emotie ook zo werkt – huilen bijvoorbeeld als de ‘uitspraak’: “Troost mij!” – dan heeft de uiting een duidelijke bedoeling, de emotionele uiting is doelgericht, naar buiten toe, naar de medemens. Derhalve niet naar binnen gericht, niet privé. Reddy vertaalt de emotionele uitingen in een concept: *emotives*, emotiviteiten. De emotiviteiten zijn herkenbaar als doelgericht gedrag dat de emotionele kaart van een persoon weerspiegelt. Deze herkenning is

cultuurgebonden. De emotiviteiten hebben als doel om de persoon in kwestie te verlossen van de meeste negatieve aspecten van die emotionele kaart (“van donker naar licht”). Ze kunnen echter ook een verkennende taak hebben om een impasse te doorbreken of om de emotie van de twijfel niet langer te laten knagen aan de ziel. Een persoon kan plots en schijnbaar onnadenkend iemand kussen op wie hij reeds lang heimelijk verliefd is. Na de kus weet hij direct hoe hij er voor staat. Een onderzoeker van emoties kan zich richten op de emotiviteiten om de gevoelens en de emoties in een cultuur te analyseren. **[xlii]**

Tot zover de emoties als sturende en evaluerende kracht van de theorie-over-jezelf. Hieraan moet echter nog de theorie-van-het-moment worden toegevoegd. Gewoonlijk zitten we vol intenties en plannen en die worden ook meestal wel gematerialiseerd. Als ik naar mijn werk moet, stap ik echt uit bed, ga onder de douche, eet mijn ontbijt, en zoek de tramhalte. Maar er kan iets onverwachts gebeuren en dan functioneren de emoties op de meest persoonlijke wijze. Dan treedt de theorie-van-het-moment in werking. Deze theorie is de samenballing van de theorieën die de mens heeft over zichzelf en zijn plaats in de wereld gecombineerd met een inschatting van de situatie waarin hij zich op dat moment verkeert. In het eerder genoemde voorbeeld van de ontmoeting met de leeuw in de dierentuin voorkwam de theorie-van-het-moment – waarin de fysieke aanwezigheid in de dierentuin natuurlijk was opgenomen – een paniecreactie met vlucht in vliegende vaart. Het is geen objectieve inschatting van de wereld; we weten nu welke rol emoties spelen als een subjectieve kijk op het verleden en zo ook welke rol sociale conventies spelen in het denkproces. Ook fantasie, foutieve decodering, zinsbegoocheling en dergelijke kunnen bij deze theorie worden betrokken. Sacks noemt het geheugen een product van de verbeelding. De theorie-van-het-moment wordt opgesteld met behulp van het geheugen en een directe *scan* van de omgeving, zo’n zesduizend keer per dag, zeshonderd keer per uur, tien keer per minuut, elke zes seconden. De reactie die volgt op deze scan heeft minder dan een tiende van een seconde erna plaats. Alles draait om de voorspelling van wat er direct staat te gebeuren en wat de houding van de betrokken persoon zou moeten zijn. Omdat er geen regisseur werkt in het brein kan het gebeuren dat verschillende stimuli tegelijkertijd vechten om toegang tot het gebied of de gebieden van de hersenen waarover de handelswijze van het lichaam (inclusief de hersenen) wordt beslist. Bij de opstelling van de theorie-van-het-moment zijn reeksen specifieke hersencellen – de schemata als elektronische circuits – en gespecialiseerde delen van de hersenen betrokken waardoor de

theorie-van-het-moment dus een groot complex aan samenwerkende neuronen is. De theorie heeft een fysieke aanwezigheid in het brein en is dus materieel.[xliii]

Geheugen

Een schrijver als García Márquez is natuurlijk een individu, maar de wereld in het huis te Aracataca was zijn sociale inbedding. Waar ligt nu het sociale in het individuele en het individuele in het sociale? Tot nu toe is gesuggereerd dat wellicht elke gedachte sociaal is, a *social thought*. Deze impliciete veronderstelling moet expliciet worden gemaakt. De gedachten ontstaan en bestaan binnen de culturele context, ze komen er vandaan en ontleen er hun functie aan. De mens denkt dingen omdat hij moet handelen – “Thinking is for doing.” – en dit handelen, als een intentie tot Extra-semiose, dient cultureel acceptabel te zijn, te passen in de culturele context. Zelfs als de gedachte deviant is dan is dit meestal bewust gedacht als de uitzondering die de regel bevestigt. De gedachte als intentie tot handeling is daarom nauwelijks van de handeling zelf los te denken. Maar we weten dat ‘verstaan’ niets anders is dan raden, want wat de ander denkt blijft onzeker totdat de handeling wordt uitgevoerd en wat de ander voelt bij een handeling is evenzeer object van gissen totdat een emotie wordt geuit. Dit leidt tot praten over handelingen en gevoelens, tot de mening vragen. Langs deze weg wordt de intentie tot Extra-semiose afgestemd op de sociale verwachting. De persoonlijke gedachte wordt afgestemd op de omgeving, ze blijkt opnieuw een sociale gedachte te zijn. De sociale gedachte bevat een systematische en fundamentele associatie tussen een persoonlijk en uniek gebruik van tekendragers, taal en emoties en het gebruik van anderen hiervan. Deze associatie volgt de lijnen die in de cultuur gebruikelijk zijn en komt tot stand door interpretatie van gedrag van anderen (Intro- en Intra-semiose) in combinatie met verbale communicatie. Dit is de reden, zegt psychologe Monisha Pasupathi, dat we zoveel over onszelf praten, over onze acties, beweegredenen en gevoelens. En dit zowel tegen anderen als tegen onszelf, in ons zelf. Onze acties en gedachten krijgen pas betekenis *na* zo’n afstemming. Simpel gezegd: we praten met anderen en onszelf om er achter te komen wat we vinden van onszelf. Iedereen praat in zichzelf, overal waar we ons onbespied achten; in bed, onder de douche, wandelend over straat, zittend in de trein of de auto, op de fiets, enzovoorts: zo geven we betekenis aan onze ervaringen, meningen en motivatie. De theorie-over-jezelf maakt gebruik van gegevens van de theorieën van anderen over onszelf. Onze meest persoonlijke identiteit is het resultaat van een sociaal-cultureel proces.[xliv]

Het persoonlijke geheugen van de mens komt op soortgelijke wijze tot stand. Ervaringen uit het verleden die een persoon zelf heeft meegemaakt worden tot met grote regelmaat besproken met omstanders, vrienden en bekenden om de betekenis ervan in beeld te krijgen en die in het eigen geheugen vast te leggen. Hij vertelt zijn levenservaring als het ware om te weten te komen wat hij heeft meegemaakt, om zijn autobiografische geheugen als het ware sociaal acceptabel te maken en af te stemmen op het verhaal dat de cultuur in brede zin kent. Pas na afstemming volgt een persoonlijke worteling in het autobiografische geheugen. Pasupathi wist de stappen van dit proces nauwgezet vast te leggen. Na een specifieke ervaring vertellen mensen erover om tot een logische opzet van het verhaal te komen, in tijd en ruimte. Daarbij heeft de aandacht van de omstanders een belangrijke functie want als het verhaal 'saai' blijkt te zijn – en in gesprekken ook niet interessant te maken – dan was de ervaring blijkbaar niet erg opwindend en is het niet nodig er een grote ruimte van het autobiografische geheugen voor in te ruimen. Om de aandacht te verwerven of vast te houden wordt het gehele arsenaal aan normen en waarden van de cultuur gebruikt, zodat de herkenbaarheid wordt vergroot. Delen van het verhaal over de ervaring worden emotioneel uitgelicht, vooral bloedige details en dergelijke krijgen nadruk. In deze fase kan het voorkomen dat er details worden verzonnen die later in het geheugen worden vastgelegd alsof ze daadwerkelijk tot de historische realiteit behoren – althans indien ze succesvol waren in de poging de aandacht van luisteraars te verwerven. Deze details hebben alleen succes als ze tot de belangrijke culturele bagage horen van de samenleving. **[xlv]**

Van belang voor de beoordeling van het geheugen van García Márquez is dan ook de vaststelling dat de toehoorders bijdragen aan het autobiografische geheugen van de verteller, aan de details van de ervaring aan de emotionele betekenis ervan enzovoorts door enthousiast te reageren, onverschillend te blijven of negatief te zijn. Het verhaal over de ervaring wordt dan autobiografisch opgeslagen samen met de beelden, geluiden, geuren enzovoorts die weliswaar al in het geheugen aanwezig zijn maar worden gecorrigeerd naar aanleiding van de accenten die in het uiteindelijke verhaal zijn geprivilegieerd ten koste van andere. De conversaties hebben de persoonlijke herinnering gevormd, consistent met de culturele normen en waarden. Dit proces herhaalt zich telkens wanneer de persoon opnieuw het verhaal vertelt zodat de persoonlijke herinnering tamelijk ver verwijderd zou kunnen zijn van de echte gebeurtenissen. Van belang is echter opnieuw niet de 'archiefwaarde' van deze 'herinnering', of wat we 'echt' hebben

meegemaakt, maar de sociale waarde voor het gedrag van nu en in de toekomst; opnieuw: "Thinking is for doing.". De vrolijke babbelaar García Márquez, die volgens zijn biografen zo graag praat met vrienden en bekenden dat hij gemakkelijk al zijn tijd voor het schrijven zou kunnen volkletsen, zal zijn herinneringen aan zijn jeugd, aan de dictators, aan de geschiedenis van Latijns-Amerika nauwkeurig in overeenstemming hebben gebracht met die van zijn gesprekspartners in de La Guajira tijdens zijn 'onderzoeksreizen' als jongeman die kant uit, maar ook met die in Barranquilla, Parijs, New York en Mexico-Stad. Zo kwamen een specifiek magisch wereldbeeld naast een algemeen geaccepteerde visie over het continent onbewust in zijn hersenpan terecht.

Het autobiografische geheugen, dat min of meer dient om de handeling in het nu en de toekomst binnen de culturele norm van de samenleving te houden, staat onder dezelfde invloed van korte termijn mobilisatie en lange termijn minimalisering als de emoties. Het lijkt erop dat het gehele brein de ervaringen in de wereld en met zichzelf op deze wijze codeert. Dit is een menselijk kenmerk, geen culturele beperking. De menselijke hersenen lijken overal ter wereld, *cross-cultural*, op dezelfde wijze te werken. Toch is de precieze manier waarop schemata als elektronische circuits worden gevormd en de inschakeling van specifieke emoties en gevoelens per cultuur verschillend. Ook het geheugen werkt overal hetzelfde maar neemt per mens mogelijk per cultuur een ander deel van de hersenen in gebruik vanwege de verschillende culturele waarden die aan de emoties en de gevoelens worden gehecht. Ergens in het brein, gewoonlijk in het voorste gedeelte van de hersenen, functioneert het werkgeheugen, waar een relatief beperkte hoeveelheid gedachten worden geconcentreerd en voor een tijdje worden vastgehouden. Deze beperkte verzameling van gedachten bevat onder andere de theorie-van-het-moment. Het is het gebied van de algehele korte termijn mobilisatie en het staat om die reden in direct contact met het gehele neuronale netwerk van het brein. Echter, het gebied is ook betrokken bij de aanzet tot de lange termijn minimalisering zoals de reparatie van eventuele negatieve emoties en aanhoudend slechte gedachten. Het staat in elk geval vast dat tegen negatieve gedachten en sombere stemmingen het 'emotionele afweersysteem' vrijwel onmiddellijk in werking wordt gezet. Ook tegen een eventuele aantasting van het zelfbeeld, van de theorie-over-jezelf, wordt direct een reeks neutraliserende gedachten geactiveerd. De theorie-van-het-moment wordt daarom in het algemeen in een relatief optimistische stemming geconcipieerd. Vandaar de verontrusting en verontwaardiging - en al die

aandacht in de media, de filmindustrie, de literatuur, de muziek, het geloof – als dit optimisme wordt gefrustreerd door ongeluk, tegenslag en rampen.[xlvi]

Een complicerende factor bij de codering is het zogenaamde effect van zelfverwijzing, ofschoon dit effect ons niet de ogen mag doen sluiten voor de kracht van het sociale: de zogenaamde zelfschemas komen immers voort uit de ecologie van de samenleving. Desalniettemin is juist de Cognitieve Schema Theorie bruikbaar om de achtergrond van zelfverwijzing te begrijpen. We weten dat de schemata dienen om in zekere mate zuinig te zijn met de opslagruimte in de hersenen. Je kunt beter één ‘klap’ opslaan als geluidseenheid dan tien keer ongeveer dezelfde soort ‘klap’. Bij de reconstructie van een ballon die ontploft kan die ene ‘klap’-herinnering moeiteloos worden ingepast. Het effect van de zelfverwijzing zorgt ervoor dat ervaringen waarbij de persoon is betrokken beter of langer worden onthouden; de ‘klap’ van de ballon die zowat in het gezicht ontploft wordt beter onthouden dan die van een ballon in de tuin van de buurman. De overlevingsstrategie uit het verre verleden is nog altijd actief: “Is deze ervaring belangrijk *voor mij* om te onthouden in verband met toekomstige problemen of niet?” Het effect van zelfverwijzing trekt allerlei ook minder persoonlijke herinneringen naar de individuele ervaringen toe omdat de zintuiglijke herinneringen nu eenmaal voorrang krijgen. Zo kan het gebeuren dat de knal van een ballon in de tuin van de buurman ergens in Buenos Aires een persoon terstond doet denken aan een schietpartij uit de dagen van de militaire dictatuur in de late jaren zeventig van de vorige eeuw. De persoonlijke ervaring van de angst roept brengt wederom paniek teweeg in de vredelievende omstandigheden van een zonnige namiddag in de tuin. Maar tegelijkertijd wordt de nieuwe ervaring teruggezonden naar het geheugen – gencodeerd – als knal in de gezellige en ontspannen omstandigheden van de tijd. Dit kan, maar hoeft niet, een volgende keer de angst reduceren. Komt deze vorm van herinneren in goede omstandigheden vaak voor, dan zal een knal als deze uiteindelijk eerst de gevaarlose varianten in beeld brengen – en dus niet meer tot paniek leiden – en pas in meer bijzondere situaties wederom tot angst leiden.

Het effect van de zelfverwijzing heeft ook betrekking op de wijze waarop andere personen worden herinnerd. De zelfschemas van de mens zijn onderdeel, componenten, van het sociale schema van de mens. Psychologen hanteren de theorie dat het sociale schema uit drie componenten bestaat: Zelf, Ander, Samen. De zelfschemas zijn rijker, complexer en directer toegankelijk dan beide andere

en beïnvloeden de twee bovendien sterk. Dit komt natuurlijk voort uit het effect van zelfverwijzing. Het anderschema en het samenschema zijn vanuit de zelfschemas opgebouwd met behulp van overeenkomsten en verschillen. Men vergelijkt als het ware de ander met lichaamsdelen van zichzelf. Proefpersonen die werden gevraagd om zoveel mogelijk kenmerken van een persoon te onthouden wisten beduidend minder over die persoon te vertellen dan proefpersonen die werden gevraagd zich een persoonlijk beeld van die persoon te vormen. Ikzelf heb een kleine neus en onthoud anderen vaak aan de grootte van hun neuzen.[xlvi] Kortom, dit effect van zelfverwijzing is een verdere verstoring van een 'authentieke' herinnering. Aldus wordt het begrijpelijk dat de gebeurtenissen in Aracataca in hoge mate zijn gekleurd door de persoonlijke ervaringen van García Márquez, om vervolgens uit de hersenpan op papier terecht te kunnen komen als die van Macondo.

Het is ook mogelijk het samenschema als brede overkapping te zien, als een complex geheel sterk beïnvloed door de schemata van het Zelf en de Ander. De Japanse psycholoog Hiroko Nishida ontwierp een model van de samenstelling van het samenschema. Hij noemde de schemata die hierin verenigd waren de Primary Social Interaction schemata (Psi-schemata), Belangrijkste Schemata voor Sociale Interactie.[xlvii] Het zijn acht soorten schemata[xlviii]:

- *schemata van feiten en concepten, waarin algemene informatie;*
- *anderschemata, informatie over mensen, stereotypen, karaktertrekken;*
- *zelfschemas;*
- *theorie-van-de-wereld, schemata over hoe de wereld van de directe omgeving eruit ziet, wat hoort en niet hoort;*
- *procedureschemata, met informatie over de stappen die scripts en scenario's volgen en zouden moeten volgen;*
- *strategieschemata, met informatie over hoe problemen op te lossen zijn;*
- *emotieschemata, met informatie over emoties en vooral gevoelens.*

Deze schemata staan nauwkeurig met elkaars in verbinding, overlappen elkaars zelfs. Dus een aanpassing in een van de schemata leidt tot aanpassingen binnen een van de acht soorten en uiteindelijk in het geheel.

Het is goed om de scripts en scenario's in herinnering te brengen. Dat zijn in feite ook minitheorieën van co-variatie. Stereotypen, als onderdeel van het complex dat het anderschema opmaakt, zijn ook op vergelijking met lichaamsdelen en gedragingen gebaseerd, eveneens om het eigen gedrag met leden van andere

rassen, samenlevingen of groepen in het heden en de nabije toekomst te kunnen structureren. De stereotypen zijn natuurlijk ontwikkeld om niet apart alle kenmerken van iedere mens te hoeven te onthouden. Ze zijn over het algemeen reflecties van ideeën over soorten karakters en gedragingen van typen mensen en gaan niet alleen maar over specifieke individuele of groepskenmerken maar vooral over waarom die kenmerken samengaan. Het beeld van de stereotype is over het algemeen sociaal logisch, coherent en afgestemd op breed gedragen opvattingen over de Ander. Hetzelfde geldt voor de attitudes. Ook hier vinden onophoudelijk aanpassingen plaats, al moet worden gezegd dat de meeste aanpassingen gebeuren door veel nieuwe ervaringen, zoals in de jeugd. Een belangrijke attitude is de moraliteit. Robin Allott gelooft dat moreel gedrag – gebaseerd op codes uit de samenleving en de algemeen gedeelde emotie van de empathie over hoe het gedrag dient te zijn – weliswaar van generatie op generatie wordt doorgegeven maar dat jongeren tegelijkertijd grote vrijheid hebben aanpassingen door te voeren.**[xlix]** Hun ‘onderhandelingsgerichte’ decoderingswijze van de informatie van de ouderen op het terrein van goed en slecht, eerlijk en vals, fout en correct, van ‘moeten’, ‘horen’, en ‘zouden’, is erg groot.

De psychologe Susan Fiske wist aan te tonen dat veel van de kenmerken over gedrag en houding van de Ander, dus een inschatting van de schemata in gebruik bij die ander, de ‘werkelijkheid’ van de Ander opmerkelijk goed dekte; *“people are good-enough perceivers”*. Bovendien, schreef haar collega Lee Jussim, is de aanpassing aan de nieuwe situatie groot genoeg om de informatie uit het geheugen waar nodig subbiet te corrigeren. Vreemde stereotypen en ouderwetse of achtergebleven opvattingen over de Ander zijn bij daadwerkelijke confrontaties geen lang leven beschoren. Dit is goed te begrijpen als we blijven beseffen dat het brein uitsluitend en alleen werkt om een goede inschatting te maken van het heden en de nabije toekomst. De theorie-van-het-moment moet kloppen. Sterker, het effect van zelfverwijzing en de theorie-over-de-wereld sneuvelen zodra blijkt dat ze leiden tot een totaal verkeerde theorie-van-het-moment. Het coderingsmechanisme is buitengewoon flexibel. Zodra schemata worden opgeroepen kunnen ze – en worden ze – aangepast aan de ervaring die er op dat moment mee wordt opgedaan. De tijd werkt in het voordeel van aanpassing en vernieuwing.**[II]** Dit betekent dat het schrijven van *Honderd jaar eenzaamheid* het geheugen van García Márquez zodanig zou hebben kunnen aantasten dat zijn latere herinneringen, geboekstaafd in het eerste deel van zijn memoires, erdoor

beïnvloed zouden kunnen zijn.

Binnen de tot nu geschetste context vallen nog een paar effecten op. In de eerste plaats is er het *priming effect*. De 'priming' is een activiteit van iemand die een ander aanzet of stimuleert om aan iets te denken zonder dat mensen zich daarvan bewust zijn. Een reeks schemata waaronder kenmerken van de zelfschema's, stereotypen en doelstellingen worden door de priming geactiveerd. De kans is groot dat daardoor een bepaald gedrag wordt vertoond. De stimuli – zoals woorden – roepen een mentale representatie van een bepaald concept op dat is gerelateerd aan de aangeboden stimuli. De mentale representatie stuurt vervolgens het gedrag een bepaalde richting op. De psycholoog John Bargh, bijvoorbeeld, activeerde het stereotiepe beeld van 'bejaarde' door proefpersonen zinnen te laten maken met woorden als 'bloemetjesjurk', 'rollator' en 'vergeetachtig'. Andere proefpersonen kregen dezelfde opdracht maar met woorden die niet naar 'bejaard' verwezen zoals 'jurk', 'auto' en 'vergissing'. Na afloop van de test werd gemeten hoeveel tijd de proefpersonen nodig hadden om van het proeflokaal naar de lift te lopen. De 'rollatorgroep' liep beduidend langzamer. Kennelijk was bij hen met succes informatie in het hoofd geactiveerd die 'oud' in verband brengt met langzaam lopen. **[li]** Taal heeft vrijwel altijd een priming effect – ook bijvoorbeeld de Wayúu/Guajiro uitdrukking in het Spaans die García Márquez hoorde. Over een thema praten in bepaalde bewoordingen heeft gevolgen voor de beoordeling ervan, voor de decoding van de boodschap. Denk verder nog aan de spiegelneuronen, die er ook voor zorgen dat we begrijpen wat een ander doet en de handeling van de ander letterlijk in het geheugen aanmaken als een 'elektrische geheugensteuntje'. Zulke spiegelneuronen signaleren overigens ook emoties van andere mensen en roepen die bij onszelf op; daarom is het moeilijk een ander pijn te zien lijden.

Deze priming is iets anders dan het *primacy effect*, het effect van eerste informatie. Een cognitief schema is ooit als eerste aangemaakt en de informatie die daarin ligt opgeslagen kan aangepast zijn, gecorrigeerd enzovoorts, maar er is altijd iets van over. De overblijfselen nemen toe naargelang het nut van de eerste codering bewezen wordt; dus als de persoon geen reden ziet een opvatting, reactie of handelwijze te veranderen. De eerste informatie zet de toon voor de latere coderingen. Latere informatie zal worden opgeslagen als 'correctie van', 'aanpassing van', enzovoorts en kan weer met die eerste informatie worden opgewekt (anders weten we niet meer waar het een correctie van is). De eerste

informatie werkt evenzo corrigerend op nieuwe informatie. Erg afwijkende stimuli bijvoorbeeld die weinig overeenkomst met de eerste informatie bevatten worden genegeerd, aangepast en bijgekleurd zodat het wel past of volstrekt separaat verwerkt. Met name als de eerste informatie heeft geleid tot geloof- en ideologieschemata – representanten in de modellen van Peirce en Lang – dan wordt inkomende informatie langs de weg van IntrO- en IntrA-semiose aangepast tot wat de persoon in kwestie kent. Het effect van eerste informatie maakt de representant hardnekkig resistent voor verandering. Als iemand werkt met een theorie over de wereld en de informatie die de zintuigen oppikken klopt met die theorie dan wordt de theorie sterk bevestigd, maar als de informatie afwijkt worden de stimuli ondergewaardeerd of genegeerd. De theorie blijft zoveel mogelijk overeind.**[lii]** Het gevolg van het primacy effect is het vergeten. Omdat het brein beperkt is en de schemata zijn ingericht op selectie van materiaal is het vergeten eerder regel dan uitzondering. Onduidelijk, onaangepast en onbelangrijke afwijkende gegevens worden vergeten. Dankzij het effect van eerste informatie is vooral later materiaal de klos. En aangezien de eerste schemata ook vooral betrekking hebben op het Zelf zal ook niet-Zelf-gericht materiaal snel sneuvelen in het proces van vergeten. Het zelfverwijzende van het onthouden betekent verder dat de bron van bepaalde stimuli wordt vergeten aangezien die soms niet belangrijk is voor het Zelf om te onthouden. Mensen weten vaak niet meer van wie bepaalde informatie afkomstig is. Het gaat er om dat de informatie relevant is voor het heden en de nabije toekomst en de eerste informatie blijft prevaleren zolang die haar nut heeft bewezen. Daarom zijn schemata culturele en persoonlijke filters.**[liii]**

Een derde effect is het *repisodic effect*, of re-episodisch effect. Hoe meer herinneringen aan min of meer dezelfde ervaringen hoe moeilijker het is aparte herinneringen te bewaren. Het brein werkt met zogenaamde *herinneringssleutels*. Dit zijn aparte schemata die bij de reconstructie van de herinnering worden ingeschakeld en die zijn verbonden met de hersendelen die de zintuiglijke stimuli verwerken. Zij zijn expliciet ingesteld op tekendragers die de zintuigen kunnen herkennen via smaak, licht, geluid, tast en geur. Op den duur gaan veel van die tekendragers natuurlijk op elkaar lijken. Het brein voegt ze dan samen, waardoor er uiteraard informatie verloren gaat. Dit verlies aan details kan worden opgevangen door ze bij de reconstructie van de herinnering uit de algemene herinnering te halen, dus in feite in te vullen. De logica van het schema bepaalt welk detail of stimulusherinnering geschikt is. Herinneringen aan andere

tekendragers, gebeurtenissen en ervaringen helpen hierbij. Neem de herinnering aan een gebroken fles in een bar. We zullen al snel invullen dat de fles een alcoholhoudende drank bevatte, bijvoorbeeld een bierfles, een wijnfles, of whisky; een parfumfles, melkfles of smeeroliefles lijkt minder voor de hand te liggen. De logica van de schemata is cultureel bepaald, en op deze wijze worden ook de lokaal gebruikelijke en acceptabele emoties en gevoelens bij de herinnering ingevuld. Een tweede voorbeeld is dat van de *frequent flyer*, de man die veelvuldig dezelfde vlucht neemt. Hij vergeet langzamerhand de details van de vluchten. Alleen de uitzonderlijke gebeurtenissen worden vastgelegd, de herhalingen worden opgeschoond tot één beeld. [liv] Dit zonder in te boeten aan levendigheid of andere emotionele herinneringen. De Zwitserse psycholoog Jean Piaget (1896-1980) noemde het vermogen tot invullen van nieuwe gegevens op basis van oude schemata 'assimilatie'. Ongetwijfeld, en dat is de toon van mijn betoog tot nu toe, heeft de magische wereld van grootmoeder en de andere vrouwen in het huis te Aracataca – inclusief de wortels uit de La Guajira – bij de jonge García Márquez voor een niet aflatend re-episodisch effect gezorgd.

Kortom, de culturele opvattingen, theorieën en de emotionele huishouding van de persoon en de culturele conventie hierover zijn elementair in de vraag welke stimuli worden herkend in de wereld – de 'lenzen' van het 'erfgoed' – en dan via IntrO-semiose IntrA-semiotisch worden verwerkt in het brein en welke niet. Dit proces bevestigt de vooroordelen die men heeft en zorgt voor een afwijzende houding tegenover afwijkende of volstrekt onbekende informatie. De herinneringssleutels zijn in dit kader gemaakt en versterken de vooroordelen en de eenzijdigheid die het herinneren kenmerken. De herinneringssleutels zijn echter niet uitsluitend mentaal – fysiek biologisch-elektronisch. Ze zijn ook fysiek materieel aanwezig in de wereld. De mens werkt met fenotypen, een term geleend van de biologie waar het verwijst naar de uiterlijke eigenschappen of externe manifestatie van een organisme. Het fenotype staat tegenover het genotype: de genetische informatie opgeslagen in de genen in het Dna die verantwoordelijk zijn voor de uiterlijke eigenschappen. In de semiotiek zijn tekendragers gewoonlijk de fenotypen van de schemata in het brein. Typerend is dat ze elkaar heen en weer versterken: een fenotype als een verkeersbord roept een gedragsschema op bedoeld voor het sociaal verloop van het verkeer en als de mens het verkeer wil ordenen en daarover een code heeft ontwikkeld – afgestemd met anderen – dan wordt een verkeersbord ontworpen om de code bij voortduring af te dwingen. Juist culturele activiteiten veronderstellen een innige band met de directe

omgeving, een *active externalism*, in de woorden van de filosofen Andy Clark en David Chalmers, waarbij de omgeving van de mens actief wordt ingeschakeld in het proces van herinneren. Als voorbeeld noemen zij het vormen van woorden op een Scrabble-bord, dat plaatsheeft in het hoofd en op het bord, niet uitsluitend in het hoofd. Het puzzelen met de letters op het bord is deel van het denkproces.**[lv]** De boodschap is dat de mens denkt *met* zijn omgeving, niet gescheiden ervan. Dit is net als bij het traplopen, waarbij niet eerst een traploopschema wordt afgewerkt voordat de beweging zelf wordt uitgevoerd maar waarin denken aan de beweging en de beweging zelf vrijwel gelijktijdig plaatshebben. De tekendrager die in de wereld is geplaatst en waaraan de passerende mens moet denken, voorkomt dat de code, de afspraak over de betekenis van de tekendrager, wordt vergeten. Een verkeersbord is een artefact – ‘kunstmatig gemaakt’ dus een door de mens gefabriceerd voorwerp. De ontwikkelingspsycholoog Michael Cole toonde aan dat ook teksten en opvattingen tot de artefacten gerekend zouden moeten worden. Dit opent de deur tot een interpretatie van opvattingen over de Ander en de omgeving, inclusief het landschap; kortom, de gehele materiële cultuur.**[lvi]** Dankzij deze definitie van het artefact kunnen we begrijpen dat bijvoorbeeld een godsdienst die gebruik maakt van bergen als religieuze tekendrager – woonplaats van de voorouders en de patroonheilige – van generatie op generatie van het landschap gebruik maakt om de religie niet te vergeten, levend te houden.

Dit alles is belangrijk voor historici, wetenschappers die proberen een ‘authentieke’ geschiedschrijving op te zetten. Groepen mensen, samenlevingen, culturen, doen dit vaak niet. Hun ‘groepsgeheugen’ werkt niet anders dan het autobiografisch geheugen van een individu, dus inclusief de collectieve afstemming ervan via gesprekken en vertellingen en het effect van zelfverwijzing van de ervaringen. In feite zijn mythen zulke ‘collectieve herinneringen’. García Márquez heeft op deze manier *Honderd jaar eenzaamheid* geschreven. Rulfo schreef op deze manier zijn *Pedro Páramo*; Fuentes de *Dood van Artemio Cruz*. Mythen, zo schreef de Belgisch-Franse antropoloog Claude Lévi-Strauss, dienen uitsluitend het collectief gedrag van het heden ook al zijn ze meestal gesitueerd in een ver verleden, aan het begin der tijden. Mythen bestaan volgens hem uit verschillende korte vertellingen, eenheden genaamd *mythemen*, die wellicht teruggaan op een werkelijke gebeurtenis uit het verleden maar die zijn bijgewerkt in de loop van de tijd vanwege de collectieve afstemming, het belang de aandacht van de toehoorders vast te houden, en geconcentreerd te zijn op de

leefomstandigheden van die collectiviteit in het heden – dit laatste is zelfverwijzend. In deze woorden herkent de lezer van *Honderd jaar eenzaamheid* de narratemen van de roman. Ofschoon Lévi-Straus heftig is bekritiseerd later, onder andere door Derrida die hem indirect een soort etnocentrisme verweet, denk ik toch dat we mythen mogen beschouwen als een vorm van in-jezelf-praten van een cultuur. De focalisatie in *Honderd jaar eenzaamheid* – de stem van de ‘verteller’ – is waarschijnlijk ook een vorm van in-jezelf-praten geweest voor García Márquez die tijdens het schrijven het verhaal ontwikkelde; misschien is deze vorm van focalisatie van schrijvers wel altijd hiermee te vergelijken. Niettemin sneuvelen mythen snel als het werk dat historici aanbieden een betere functie voor het heden heeft dan de mythen. Dit is voor de bananenstaking van 1928 nog niet gebeurd, ondanks uitstekende studies van historici, want er zijn nog altijd Colombianen die het over duizenden slachtoffers hebben. Nogmaals, voor de individuele mens is de historisch correcte opslag van informatie onbelangrijk, het gaat om cultureel correcte informatie, en die moet bovendien direct in het heden bruikbaar zijn. Ons verleden behoort tot ons heden, en wellicht meer letterlijk dan een historicus graag ziet. [lviii]

Waar mythen sneuvelen verandert de identiteit van een volk of sociale groep omdat bijvoorbeeld de nieuwe mythe-loze zelfverwijzing van de cultuur neerkomt op een aangepaste theorie-van-het-moment. In onze moderne optiek is de wereld een natuur die ons ter beschikking staat. Deze gedachte komt niet uitsluitend voort uit de opvattingen van de wetenschap maar is eerder het gevolg van het christendom. De scherpstelling in Europa op één alles bestierende God en het ultieme belang van het Hiernamaals doodde alle andere goden en daarmee een door goden en geesten beheerste wereld waardoor de aarde zelf in feite werd ‘gedood’. Dit opende de deur voor een wetenschappelijke bestudering van het leven die op haar beurt God doodde en het Hiernamaals vernietigde. Deze secularisering of ‘onttovering’ gaat in Europa in hoog tempo voort. De wereld wordt een plaats van ‘dingen’, met alleen nog de mogelijkheid zulke dingen te gebruiken als monumenten van historische gebeurtenissen, de zogenaamde *herinneringsplaatsen* of *herinneringsruimten*. Voor de onttovering inzette was de wereld vol betekenis, met een enorme hoeveelheid herinneringsruimten die direct verwezen naar goden, geesten, krachten die er leefden in het heden of die verwezen naar menselijke handelingen uit het verleden. Aan die herinneringsruimten kleefden mythen als sleutels van de schemata.

Mythen vertelden de mensen hoe te handelen in specifieke situaties. Die situaties zijn in drie categorieën te verdelen. **[lviii]** Er zijn situaties op onbekend terrein. Dit is de wereld die angst in boezemt, waar de natuurkrachten kunnen toeslaan, die uit het zicht is van de mens. De metafoor hier is de 'wildernis', vroeger 'natuur' geheten. Daarnaast zijn er situaties op bekend terrein. Dit is de vertrouwde wereld die in grote lijnen voorspelbaar is. De metafoor hier is het 'huis'. In de derde plaats zijn er de situaties die een brug slaan tussen beide andere, waarin wordt geprobeerd vanuit het bekende het onbekende te veroveren en naar zich toe te trekken. Dit is domesticeren. De wereld die García Márquez kende en zo uitgebreid beschreef is de herinnering aan een Latijns-Amerika dat nog niet onttoverd was of de herinnering aan een tijd waarin hij zelf nog niet onttoverd was: zijn kinderjaren. Tegenwoordig is in de Westerse en gemondialiseerde wereld de natuur gedomesticeerd, niet langer een wildernis. Het begin van deze domesticatie van de natuur is ook in de oude mythen aanwezig en wordt er gewoonlijk beschreven als een hyperactieve bijna agressieve daad van aanvallen en expansie, gewoonlijk onder leiding van een Grote Leider of een stamvader. De magie wordt erkend en tegelijkertijd heftig bestreden. Het lijkt alsof het voor García Márquez de bedoeling was dat zijn *Honderd jaar eenzaamheid* dit proces zou beschrijven, waarmee hij tevens de boodschap wilde uitzenden dat zijn continent, misschien wel vanwege het veelvuldige optreden van gewelddadige dictators, de onttovering nog niet heeft volbracht.

Ten slotte

Hoe werkte het geheugen van Gabriel García Márquez toen hij de roman *Honderd jaar eenzaamheid* schreef? Waar kwamen die herinneringen vandaan? Waren ze immer bewust? Of verschenen er tijdens het proces van schrijven herinneringen op papier waarvan de auteur zich niet langer bewust was? En waar kwamen de personages vandaan? Of het plot? Met deze vragen blijf ik nog even bij de theorieën over het geheugen van de cognitieve psychologie. We hebben de gehele wereld om ons heen leren kennen als een zee van tekendragers. Maar het is ook een wereld die is opgebouwd met de plaatsen waar wij handelen, onze gedachten in gedrag omzetten. Daar voeren wij - in directe interactie met de omgeving, dus ecologisch - de scripts en scenario's uit die bij onze attitudes en andere mentale theorieën horen. De schemata om onze weg te vinden, al zwemmend in die zee van tekendragers, zijn cultureel aangeleerd; binnen specifieke ecologische omstandigheden die ik de woonplaats van de schemata noemde. Daarmee is de

persoon en zijn denken direct ingebed in het erfgoed van zijn cultuur. Dit is een erfgoed dat eerder aan plaatsen is gebonden – en generaties lang kan worden overgedragen – dan aan individuen, want individuen hebben geen enkele moeite de schemata van hun cultuur achter zich te laten als een andere culturele omgeving het gebruik van nieuwe of andere schemata vereist. In onze multiculturele samenleving zijn wij voortdurend getuige van deze situatie. De personen brengen individueel echter wel het overerfde temperament mee in hun activiteiten.

Wat we kunnen meenemen naar de volgende hoofdstukken is in de eerste plaats de definitie van cultuur als een conglomeraat van schemata. Dat maakt cultuur natuurlijk zowel individueel als sociaal, maar dus vooral plaatsgebonden. Elke plaats, inclusief ‘plaats’ als kenmerk van specifiek groepsgedrag (hooligans!), stelt eigen culturele eisen. Ofschoon het tijdrovend is en de criteria nauwgezet vastgesteld moeten worden, zou het in het moderne psychologisch onderzoek technisch mogelijk zijn om deze schemata plaats voor plaats te inventariseren. Dat is echter nog niet gedaan en zolang zullen we moeite hebben specifieke culturen aan bepaalde mensen te binden. Er zijn teveel mogelijkheden voor uitzonderingen, voor afwijkingen en nuanceringen, te weinig houvast voor een harde – bijvoorbeeld juridisch dichte – definitie. In de tweede plaats is het begrip van het geheugen ter bepaling van een theorie-van-jezelf en een gelijktijdige theorie-van-het-moment belangrijk. De mens herinnert niet om te herinneren, het geheugen dient slechts om op de omgeving te kunnen reageren en handelingen ‘correct’ of welbewust uit te voeren. Ten slotte is het belangrijk te beseffen dat elke boodschap verzonden door een boodschapper door de ontvanger op eigen wijze wordt gedecodeerd en dat de door de boodschapper gewenste decodering niet direct voor de hand ligt.

García Márquez construeerde Macondo met behulp van de bewuste herinneringen uit zijn jeugd. Maar al schrijvende ging het verhaal met de pen aan de haal en kwamen er zinnen uit zijn brein die al zijn ervaringen, al zijn kennis van de Latijns-Amerikaanse geschiedenis en daarbij behorende gevoelens, alle romans die hij las, Duizend-en-één-nacht, *Pedro Páramo*, zijn leven in Colombia, Parijs en Mexico, de invloed van de Wayúu/Guajiro, enzovoorts laag voor laag in de roman aanbracht. Daarom werd *Honderd jaar eenzaamheid* een herinneringsruimte voor de Latijns-Amerikaan. Daarom werd het zo’n enorm succes, juist in de eigen wereld. Als herinneringsruimte moest de roman

geheugenverlies voorkomen. Daarom ook het motto van zijn memoires: “Het leven is niet alleen dat iemand heeft geleefd maar is ook wat iemand zich ervan herinnert en hoe het wordt herinnerd om erover te vertellen.” Een schrijver die schrijft heeft een zeer hoog concentratieniveau en put uit al zijn herinneringen en gedachten. Het verhaal wordt opgebouwd met behulp van de scenario's en scripts die reeds in het brein aanwezig zijn. Bijgevolg ging het verhaal met de schrijver 'aan de haal' en heeft ook *Honderd jaar eenzaamheid* zichzelf geschreven. Het ontstond achter de schrijfmachine maar het bestond al in het brein.

* Volgens Robert Young, in zijn boek *White Mythologies. Writing History and the West*, Londen 1990, pp. 11-12, verdient het concept van de Derde Wereld nog altijd voorrang boven vergelijkbare omschrijvingen als het Zuiden of de Onderontwikkelde Landen omdat het concept is bedacht tijdens de eerste Afro-Aziatische conferentie te Bandung in 1955 met de uitdrukkelijke bedoeling een vergelijking te maken met de Derde Stand uit de Franse Revolutie van 1789. Deze vergelijking verwees naar de leuze van Vrijheid, Gelijkheid en Broederschap en aldus werd de suggestie gewekt dat de Derde Wereld uiteindelijk zelf, op eigen initiatief tot emancipatie zou komen in het wereldbestel. Het concept van Derde Wereld heeft dit revolutionaire potentieel nimmer verloren en formuleerde een radicaal alternatief voor de rijke kapitalistische Eerste Wereld [Eerste Stand: de adel] en de dogmatische weg van de Tweede Wereld [Tweede Stand: de Kerk]. In Bandung waren dat jaar de leiders van 29 Aziatische en Afrikaanse landen samengekomen om een gezamenlijk economisch plan op te stellen en om standpunten in te nemen tegen de erfenis van het kolonialisme.

NOTEN

- i. J. Spence, *Het geheugenpaleis van Matteo Ricci*, Amsterdam 1987, orig. 1983, p. 14.
- ii. M. Cole, *Cultural Psychology. A Once and Future Discipline*, Cambridge 1996, pp. 57-58; de voorbeelden van de Aborigines: M.G. Kenny, “A Place for Memory: The Interface between Individual and Collective History,” *Comparative Studies in Society and History* 41:3 (1999), pp. 420-437, vooral p. 423.
- iii. García Márquez, *Leven* (2003).
- iv. S.L. Bem, *The Lenses of Gender. Transforming the Debate on Sexual Inequality*, New Haven 1993, pp. 1-3. De Schema Theorie gaat onder andere terug op de stellingen en bewijzen van Immanuel Kant uit de achttiende eeuw. Dit kleine Duitse genie met zijn grote hoofd, geliefd bij zijn studenten om zijn

bijzonder grappige colleges, had bedacht dat mensen denken in schemata. Deze stelling nu lijkt in de afgelopen decennia door vele onderzoekers telkens opnieuw te zijn bewezen.

Over Cognitieve Schema Theorie verder: M.A. Hogg & G.M. Vaughan, *Social Psychology. An Introduction*, Hemel Hempstead 1995, pp. 39, 44-45, 48-57; R.L. Atkinson, R.C. Atkinson, E.E. Smith, D.J. Bem, & S. Nolen-Hoeksema, *Hilgard's Introduction to Psychology*, 12de uitgave, Forthworth etc. 1996, pp. 289-292, 594-596; M.R. Rosenzweig, A.L. Leiman, & S.M. Breedlove, *Biological Psychology*, Sunderland 1996, p. 374; B. Shore, *Culture in Mind. Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*, New York 1996, pp. 44-46; J.L. Edman & V.A. Kameoka, "Cultural Differences in Illness Schemas. An Analysis of Filipino and American Illness Attributions," *Journal of Cross-Cultural Psychology* 28:3 (1997), pp. 252-265; A.P. Fiske, "Learning A Culture The Way Informants Do: Observing, Imitating, and Participating," Paper Spa Los Angeles 1997. Zie tevens V. Valian, *Why so Slow? The Advancement of Women*, New York 1998.

Het belang van gendering voor de analyse van de historische macro-problematiek is het meest kernachtig verwoord door J.W. Scott, *Gender and the Politics of History*, New York 1988; vooral in het opstel "Gender: A Useful Category of Historical Analysis," pp. 28-50, eerder verschenen in *The American Historical Review* 91:5 (1986), pp. 1075-1153; Ph. Ariës, *Centuries of Childhood. A Social History of Family Life*, New York 1962; L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, New York 1977; L.A. Pollock, *Forgotten Children. Parent-Child Relations from 1500 to 1900*, Cambridge 1983; H. Cunningham, *Children and Childhood in Western Society Since 1500*, Londen & New York 1995. Hoezeer het ouderschap zelf een discursieve constructie is en dus hoezeer zelfs de opvoedende taak van de ouders zwaar overdreven lijkt zijn, beschrijft J.R. Harris in haar *The Nurture Assumption. Why Children Turn Out the Way They Do*, New York 1999, orig. 1998, "Where Is the Child's Environment? A Group Socialization Theory of Development," *Psychological Review* 102:3 (1995), pp. 458-489, en, "Socialization, Personality Development, and the Child's Environments: Comment on Vandell," *Developmental Psychology* 36:6 (2000), pp. 711-723. Een reactie van: D.L. Vandell, "Parents, Peer Groups, and Other Socializing Influences," *Developmental Psychology* 36:6 (2000), pp. 699-710. Maar zie ook D.M. Buss, *Evolutionary Psychology. The New Science of the Mind*, Boston 1999.

v. B. Rogoff, *The Cultural Nature of Human Development*, Oxford 2003, bijvoorbeeld pp. 323-326. Ook gebruikt is: B. Rogoff, R. Paradise, R. Mejía Arauz, M. Correa-Chávez, & C. Angelillo, "Firsthand Learning Through Intent

Participation," *Annual Review of Psychology* 54 (2003), pp. 175-203, Figure 1.

vi. J. Kagan, R.B. Kearsley & P.R. Zelazo, *Infancy. Its Place in Human Development*, Cambridge 1978.

vii. S.T. Fiske, "Thinking Is for Doing: Portraits of Social Cognition From Daguerreotype to Laserphoto," *Journal of Personality and Social Psychology* 63:6 (1992), pp. 877-889. Over de psychische eenheid, zie Shore, *Culture in Mind* (1996), pp. 15-41.

viii. Een van de eerste ontwikkelingspsychologen die hierover uitgebreid schreef was Urie Bronfenbrenner, *The Ecology of Human Development. Experiments by Nature and Design*, Cambridge 1979.

ix. Harris, *Nurture Assumption* (1998), pp. 21-25, 28-29, 33-35.

x. V. Yzerbyt, S. Rocher, & G. Schadron, "Stereotypes as Explanations: A Subjective Essentialistic View of Group Perception," in: R. Spears, P.J. Oakes, N. Ellemers & S.A. Haslam, eds., *The Social Psychology of Stereotyping and Group Life*, Oxford 1997, pp. 20-50, pp. 40-49. De archeoloog Robert Bednarik spreekt van de Crucial Common Denominator, "Editorial: Boundaries," *The Semiotic Review of Books* 10:1 (1998), pp. 1-2.

xi. Over de artefacten in deze context: Cole, *Cultural Psychology* (1996), pp. 117-120, 125-132; R.A. Shweder & M.A. Sullivan, "Cultural Psychology: Who Needs It?" *Annual Review of Psychology* 44 (1993), pp. 497-523. Over de opbouw van schemata in de hersenen zelf, zie ook: D.E. Rumelhart, "The Architecture of Mind: A Connectionist Approach," in: M.I. Posner, red., *Foundations of Cognitive Science*, Londen 1989, pp. 133-159. Over de relatie tussen tekens en psychologische processen: M. Singer, "Signs of the Self: An Exploration in Semiotic Anthropology," *American Anthropologist* 82:3 (1980), pp. 485-507, die met Peirce werkt. Ook: Shore, *Culture in Mind* (1996), pp. 50, 365-366, Figure 14.1 op p. 367. Zie verder: R. Harré & G. Gillett, *The Discursive Mind*, Londen 1994, pp. 38-42; A.R. Damasio, *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York 1999, bijvoorbeeld p. 154; J. McCrone, "Wild Minds," *New Scientist* 2112 (13 December 1997), pp. 26-30, vooral p. 30; S. Jones, "An Introduction to the Physiology of Ordinary Consciousness," Url: www.merlin.com.au / brain_proj (08-1997) 11 pp. Bij het vaststellen van 'correct' gedrag speelt het ontwikkelde, aanvaarde zelfbeeld en het zelfvertrouwen een grote rol. Zie H.R. Markus, "Self-Schemata and Processing Information About the Self," *Journal of Personality and Social Psychology* 35:2 (1977), pp. 63-78; S.B. Klein & J. Loftus, "The Nature of Self-Referent Encoding: The Contributions of Elaborative and Organizational Processes," *Journal of Personality and Social*

Psychology 55:1 (1988), pp. 5-11; H.R. Markus & S. Kitayama, "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation," *Psychological Review* 98:2 (1991), pp. 224-253; A.P. Fiske, "The Four Elementary Forms of Sociality: Framework for a Unified Theory of Social Relations," *Psychological Review* 99:4 (1992), pp. 689-723, en, "Social Errors in Four Cultures: Evidence About Universal Forms of Social Relations," *Journal of Cross-Cultural Psychology* 24:4 (1993), pp. 463-494; Y. Kashima, U. Kim, M.J. Gelfand, S. Yamaguchi, S.-C. Choi, & M. Yuki, "Culture, Gender, and Self: A Perspective From Individualism-Collectivism Research," *Journal of Personality and Social Psychology* 69:5 (1995), pp. 925-937; D. Trafimow, E.S. Silverman, R.M.-T. Fan, & J.S.F. Law, "The Effects of Language and Priming on the Relative Accessibility of the Private Self and the Collective Self," *Journal of Cross-Cultural Psychology* 28:1 (1997), pp. 107-123; P.G. Zimbardo & M.R. Leippe, *The Psychology of Attitude Change and Social Influence*, New York 1991, pp. 92, 187, 256-257.

xii. B.H. Slicher van Bath, *Geschiedenis tussen kritiek en illusie*, Nijmegen 1983, p. 6, ook in zijn *Indianen en Spanjaarden. Een ontmoeting tussen twee werelden; Latijns Amerika 1500-1800*, Amsterdam 1989, pp. 53-67, vooral p. 57.

xiii. E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Edinburgh 1956, herzien en uitgebreid uitgegeven in Londen 1959.

xiv. G.H. Mead, "The Social Self," *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 10 (1913), pp. 374-380; H. Tajfel, *Human Groups and Social Categories. Studies in Social Psychology*, Cambridge 1981, en zijn korte voorganger *The Social Psychology of Minorities*, Londen 1978; H. Tajfel & C. Fraser, red., *Introducing Social Psychology*, Harmondsworth 1978; G.H. Mead, *Mind, Self, and Society*, Chicago 1934. Modern werk: P.J. Burke, "Identity Processes and Social Stress," *American Sociological Review* 56:6 (1991), pp. 836-849; en, S. Stryker & P.J. Burke, "The Past, Present and Future of Identity Theory," *Social Psychology Quarterly* 63:4 (2000), pp. 284-297; K.A. Cerulo, "Identity Construction: New Issues, New Directions," *Annual Review of Sociology* 23 (1997), pp. 385-409; S.A. Haslam, *Psychology in Organizations. The Social Identity Approach*, Londen 2001.

xv. Stryker & Burke, "Past" (2000); S. Stryker & R.T. Serpe, "Identity Salience and Psychological Centrality: Equivalent, Overlapping, or Complementary Concepts?" *Social Psychology Quarterly* 57 (1994), pp. 16-35; W. James, *Principles of Psychology*, New York 1890; Markus, "Self-Schemata" (1977); Klein & Loftus, "Nature" (1988); Markus & Kitayama, "Culture" (1991); A.P. Fiske, "Four" (1993); Kashima, Kim, Gelfand, Yamaguchi, Choi, & Yuki, "Culture" (1995); Trafimow, Silverman, Fan, & Law, "Effects" (1997).

- xvi.** J. Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore 1976, orig. 1967.
- xvii.** U. Eco, "Theory of Codes," in *zijn A Theory of Semiotics*, Bloomington 1976; herziene versie 1979, pp. 140-142; Table 29.
- xviii.** Eco, *Theory* (1979/ 76), pp. 7 and 16; I. Illich, *In the Vineyard of the Text. A Commentary to Hugh's Didascalicon*, Chicago 1993. Ook: D. Lidov, *Elements of Semiotics*, Oxford 1999; J. Brent, *Charles Sanders Peirce. A Life*, Bloomington 1993; S. Simpkins, *Critical Semiotics*, Url: www.chass.utoronto.ca/epc/srb/cyber/simout.html (12-1998); G. Shank, "Abductive Multiloging: Semiotic Perspectives of Navigating the Net," *Arachnet Electronic Journal of Virtual Culture*, Url: byrd.mu.wvnet.edu/pub/ejvc/shank.v1n1 (04-1997); A. Lang, "Toward a Mutual Interplay Between Psychology and Semiotics," *Journal of Accelerated Learning and Teaching* 19:1 (1994), pp. 45-66; T.W. Deacon, *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*, New York 1997.
- xix.** Th.A. Sebeok, *Signs. An Introduction to Semiotics*, Toronto 1994, pp. 61-79; met citaten van Peirce, zie ook p. 65. D. Chandler, "Semiotics for Beginners," Url: users.aber.ac.uk/dgc/semiotic.html (12-2000); U. Eco, *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*, Frankfurt am Main 1977, orig. 1973; H. van Driel, "De semiosis. De semiotiek van C.S. Peirce in verband gebracht met het verschijnsel 'film'," Url: comcom.kub.nl/driel/publica/peirce/ (11-1999).
- xx.** A. Lang, "The Evolutive Semiotic Function Circle. Some Remarks Elucidating the Emblem," Url: www.cx.unibe.ch/psy/ukp/langpapers/ (12-1998), "Non-Cartesian Artifacts in Dwelling Activities: Steps Towards a Semiotic Ecology," in: M. Cole, Y. Engeström, & O. Vasquez, red., *Mind, Culture, and Activity. Seminal Papers From the Laboratory of Comparative Human Cognition*, Cambridge 1997, pp. 185-202, and, "Toward" (1994).
- xxi.** Lang, "Evolutive" (1998).
- xxii.** B. Martin & F. Ringham, *Dictionary of Semiotics*, Londen 2000, p. 34; Hogg & Vaughan, *Social Psychology* (1995).
- xxiii.** S. Hall, "Encoding/ Decoding," in: S. Hall, D. Hobson, A. Low & P. Willis, red., *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies*, 1972-79, Londen 1980, pp. 128-138. Nuttig is tevens Gary Genosko's bijdrage aan het Cyber Semiotic Institute, Url: www.chass.utoronto.ca/epc/srb/cyber/geo3.html & / [geo4.html](http://www.chass.utoronto.ca/epc/srb/cyber/geo4.html) (09-2000).
- xxiv.** J. Fiske, *Introduction to Communication*, Londen 1982, p. 113; S. Hall, "Encoding/ Decoding" (1980), pp. 133, 135.
- xxv.** S. Hall, "Encoding/ Decoding" (1980), pp. 136-138; J. Fiske, *Introduction* (1982), p. 114.

xxvi. U. Eco, "Towards a Semiotic Inquiry Into the Television Message," in: J. Corner & J. Hawthorn, red., *Communication Studies. An Introductory Reader*, Londen 1980, pp. 131-149, vooral 132-133. J. Fiske, *Introduction* (1982), pp. 78, 81, 83-85; of, W. Kansteiner, "Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies," *History and Theory* 41 (2002), pp. 179-197, vooral p. 192.

xxvii. S. Hall, "Encoding/ Decoding" (1980), p. 136. Eco's opvatting zit gek genoeg verstopt in een voetnoot van zijn *Theory* (1979), p. 150, noot 27. Waarschijnlijk komt deze voetnoot uit een ouder opstel (1967), "Appunti per una semiologia delle comunicazioni visive," later opgenomen in *La struttura assente*, Milan, herziene versie van 1983, 2002; vertaald als U. Eco, *Einführung in die Semiotiek*, München 1972, orig. 1968. Ook: S. Hall, "Encoding/ Decoding" (1980), pp. 137-138; J. Fiske, *Introduction* (1982), p. 114.

xxviii. R. Guha, red., *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society*, Delhi 1982-1989, delen i-vi (4 delen geredigeerd door andere historici); R. Guha, "Dominance without Hegemony and Its Historiography," in: Guha, red., *Subaltern Studies* (1989), vi, pp. 210-309, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi 1983, en *Dominance Without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Cambridge & Londen 1997. Over de rol van Guha: D. Arnold & D. Hardiman, red., *Subaltern Studies. Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi 1994, vol viii. Voor Latijns Amerika: J. Beverley, *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*, Durham 1999, en, "On the Subject of 'Studies': Subaltern, Postcolonial, Cultural, Women's, Ethnic, etc.," *Journal of Iberian and Latin American Studies* 5:2 (1999), pp. 45-63; F. Mallon, "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American history," *American Historical Review* 99:5 (1994), pp. 1491-1515, en ook bedoeld voor Latijns-Amerikaanse lezers: G. Prakash, "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism," *American Historical Review* 99 (1994), pp. 1475-1490; en, D. Rothermund, "Geschichte von unten: "Subaltern Studies" in Indien," *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 35 (1998), pp. 301-318. Van Gramsci las ik: A. Gramsci, *Cuadernos de la Cárcel. Vol. 2: Los intelectuales y la organización de la cultura*, Mexico-Stad 1975, en *Cuadernos de la Cárcel. Vol. 3: El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Mexico-Stad 1975, beide uitgegeven door J. Pablos, orig. 1948.

xxix. A.C. van Oss, *Catholic Colonialism. A Parish History of Guatemala, 1524-1821*, Cambridge 1986.

xxx. D. Strinati, *An Introduction to Theories of Popular Culture*, Londen 1995, p.

xxxi. In onze eigen tijd wordt deze twijfel doorgetrokken naar het auteurschap van het wetenschappelijke werk. De suggestie is, niet onterecht, dat de Westerling met zijn grote toegang tot de universiteiten en de wereld van het boek, over een grotere macht beschikt dan de schrijvers en wetenschappelijke onderzoekers uit de Derde Wereld waardoor de koloniale verhoudingen in moderne termen zijn voortgezet. G.C. Spivak, "Can the Subaltern Speak?," in: P. Williams & L. Chrisman, red., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York 1994, pp. 66-111, artikel is herduk uit 1988; G. Williams, "The Concept of 'Egemonia' in the Thought of Antonio Gramsci: Some Notes on Interpretation," *Journal of the History of Ideas* 21 (1960), pp. 586-599; Th.R. Bates, "Gramsci and Theory of Hegemony," *Journal of the History of Ideas* 36:2 (1975), pp. 351-366; J.V. Femia, *Gramsci's Political Thought. Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*, Oxford 1981; J. Martin, "Hegemony and the Crisis of Legitimacy in Gramsci," *History of the Human Sciences* 10:1 (1997), pp. 37-56. De zin van Beverley in *Subalternity* (1999), p. 1.

xxxii. S. Pinker, *How the Mind Works*, New York 1997; B.J. Baars, "In the Theatre of Consciousness. Global Workspace Theory, a Rigorous Scientific Theory of Consciousness," *Journal of Consciousness Studies* 4:4 (1997), pp. 292-309, vooral pp. 294-299; Ch.F. Stevens & A. Zador, "Neural Coding: The Enigma of the Brain," [Url.:www.sloan.salk.edu/~zador](http://www.sloan.salk.edu/~zador) (1997) 3 pp; S. Jones, "Introduction" (1997); Deacon, *Symbolic* (1997); McCrone, "Wild" (1997), p. 29; P.S. Churchland, "Can Neurobiology Teach Us Anything about Consciousness?" in: N. Block, O. Flanagan, & G. Güzelde, red., *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, Cambridge 1997, pp. 127-140; D.C. Dennett & M. Kinsbourne, "Time and the Observer: The Where and When of Consciousness in the Brain," ook in: Block, Flanagan & Güzelde, red., *Nature* (1997), pp. 141-174.

xxxiii. K. Semendeferi, A. Lu, N. Schenker, & H. Damasio, "Humans and Great Apes Share a Large Frontal Cortex," *Nature Neuroscience* 5:,3 (2002), pp. 272-276; D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, New York 1991; R.J. McNally, *Remembering Trauma*, Cambridge 2003, p. 30.

xxxiv. E. Holmes, Ch. Brewin, & R. Hennessy, "Trauma Films, Information Processing, and Intrusive Memory Development," *Journal of Experimental Psychology, General* 133:1 (2004), pp. 3-22.

xxxv. J. LeDoux, *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, New York 1996, p. 193; J.L. Bermudez, *The Paradox of Self-*

Consciousness, Cambridge 1998; D. Rudrauf & A. Damasio, "A Conjecture Regarding the Biological Mechanism of Subjectivity and Feeling," *Journal of Consciousness Studies* 12:8-10 (2005), pp. 236-262; J. Prinz, "Are Emotions Feelings?" *Journal of Consciousness Studies* 12:8-10 (2005), pp. 9-25; S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford 2005.

xxxvi. LeDoux, *Emotional* (1996); N.H. Frijda, *De emoties. Een overzicht van onderzoek en theorie*, Amsterdam 1988, orig. 1986.

xxxvii. L. Cosmides & J. Tooby, "Evolutionary Psychology and the Emotions," Url: www.psych.ucsb.edu/research/cep/emotion.html (12-2001), ook gepubliceerd in M. Lewis & J.M. Haviland-Jones, red., *Handbook of Emotions*, 2de ed., New York 2000.

xxxviii. J. LeDoux, "Emotion, Memory, and the Brain," *Scientific American Special Issue* (1997), pp. 68-75, vooral p. 74, en, *Emotional* (1996), pp. 21, 166; Frijda, *Emoties* (1988/ 86); Damasio, *Feeling* (1999), pp. 60-62; M.K. Johnson & C.L. Raye, "Cognitive and Brain Mechanisms of False Memories and Beliefs," in: D.L. Schacter & E. Scarry, red., *Memory, Brain, and Belief*, Cambridge 2000, pp. 35-86, pp. 44-45; N. Eisenberg, "Emotion, Regulation, and Moral Development," *Annual Review of Psychology* 51 (2000), pp. 665-697; en A. Ben-Ze'ev, "The Subtlety of Emotions," *Psychology* 12:7 (2001), Url: www.cogsci.soton.ac.uk/psyc/newpsy?12.007 (12-2001). Verder: W. James, "What Is An Emotion?" *Mind* 9 (1884), pp. 188-205; F. de Waal, *The Ape and the Sushi Master. Cultural Reflections by a Primatologist*, New York 2001, pp. 16 & 365; Atkinson, et al., *Hilgard's* (1996), p. 382; Cosmides & Tooby, "Evolutionary" (2000); Z. Kunda, & P. Thagard, "Forming Impressions From Stereotypes, Traits, and Behaviors: A Parallel-Constraint-Satisfaction Theory," *Psychological Review* 103:2 (1996), pp. 284-308; P. Thagard & Z. Kunda, "Making Sense of People: Coherence Mechanisms," in: S.J. Read & L.C. Miller, red., *Connectionist Models of Social Reasoning and Social Behavior*, Mahwah NJ 1997, pp. 3-26; P. Thagard & A. Barnes, "Emotional Decisions," *Proceedings of the Eighteenth Annual Conference of the Cognitive Science Society*, (1996), pp. 426-429; P. Thagard & E. Millgram, "Inference to the Best Plan: A Coherence Theory of Decision," Url: cogsci.uwaterloo.ca/Articles/Pages/Inference.Plan.html (08-1997); P. Thagard & K. Verbeurgt, "Coherence as Constraint Satisfaction," Url: cogsci.Uwaterloo.ca/Articles/Pages/Cohere.Constrain.html (December 1997); Z. Kunda, *Social Cognition. Making Sense of People*, Cambridge 1999, bijvoorbeeld pp. 262-263.

xxxix. A.R. Damasio, *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, New York 1994, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Orlando

2003, en natuurlijk *Feeling* (1999). Sacks kwam tot dit inzicht na een ongeval waardoor hij een tijd lang een van zijn benen niet kon voelen. Het leek alsof zijn been was verdwenen van zijn lichaam, inclusief de geschiedenis van het been en de mogelijkheden ervan in de toekomst. Zie: W. Kayzer, red., *Een schitterend ongeluk. Wim Kayzer ontmoet Oliver Sacks, Stephen Jay Gould, Stephen Toulmin, Daniel C. Dennett, Rupert Sheldrake en Freeman Dyson*, Amsterdam 1993, pp. 16-45; Rosenzweig, Leiman, & Breedlove, *Biological* (1996), pp. 123-124; N. Humphrey, "All In the Mind - The Private World of Consciousness," *New Scientist*, Url: www.newscientist.com/nsplus/insight/big3/conscious (10-1997); P.S. Churchland, "Neurobiology" (1997); Atkinson, et al., *Hilgard's* (1996), pp. 62-63, 351-353, 371-372, 522-523, 536, 540.

xl. S.E. Taylor, "Asymmetrical Effects of Positive and Negative Events: The Mobilization-Minimization Hypothesis," *Psychological Bulletin* 110:1 (1991), pp. 67-85, vooral p. 67; L.J. Levine, "Reconstructing Memory for Emotions," *Journal of Experimental Psychology: General* 126:2 (1997), pp. 165-177, vooral pp. 167, 174-175.

xli. L. Abu-Lughod, *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley 1986, vooral pp. 237, 248-255, 274 noot 15, ook: *Writing Women's Worlds. Bedouin Stories*, Berkeley & Los Angeles 1993, pp. 6-15; W.M. Reddy, "Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions," *Current Anthropology* 38:3 (1997), pp. 327-340, 346-351, en *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001, pp. 3-62, vooral pp. 35-47, citaat van Michelle Rosaldo op p. 35, en van Niko Besnier op p. 44. Zie ook Buss, *Evolutionary Psychology* (1999), pp. 358-360; LeDoux, *Emotional* (1996), p. 204.

xlii. Url: www.uitvaart.nl/index.php (11-2005). Ook: Reddy, *Navigation* (2001), pp. 63-111, zie p. 102.

xliii. S. Jones, "Interview with Susan Greenfield," Url: www.merlin.com.au/brain_proj (12-1997); Harré & Gillett, *Discursive* (1994), pp. 45-77 en 80-83; zie ook Oliver Sacks in Kayzer, red., *Schitterend* (1993), p. 21; S.E. Taylor, "Asymmetrical" (1991), p. 71; en R.W. Sperry, "The Impact and Promise of the Cognitive Revolution," *American Psychologist* 48:8 (1993), pp. 878-885, vooral pp. 879-880.

xliv. N.J. Thomas, "A Stimulus to the Imagination," *Psyche. An Interdisciplinary Journal of Research on Consciousness*, Url: psyche.cs.monash.edu.au/3:4 (08-1997); A. Singh-Manoux & C. Finkenauer, "Cultural Variations in Social Sharing of Emotions. An Intercultural Perspective," *Journal of Cross-Cultural*

Psychology 32:6 (2001), pp. 647-661; R. Allott, "Objective Morality," Url: www.percep.demon.co.uk/morality.htm (11-1991); Harré & Gillett, *Discursive* (1994), pp. 38-49, 67, 77; M. Pasupathi, "The Social Construction of the Personal Past and Its Implications for Adult Development," *Psychological Bulletin* 127:5 (2001), pp. 651-672.

xliv. Pasupathi, "Social" (2001), zie pp. 651, 652.

xlvi. E.E. Smith & J. Jonides, "Working Memory: A View from Neuroimaging," *Cognitive Psychology* 33 (1997), pp. 5-42; S.E. Taylor, "Asymmetrical" (1991).

xlvii. Voor een samenvatting van de drie componenten van het Zelf, zie N. Sumbadze, *The Social Web. Friendship of Adult Men and Women*, Leiden 1999, pp.10-16. Tevens: S.T. Fiske & S.E. Taylor, *Social Cognition*, 2de ed., New York 1991; S.T. Fiske, "Social Cognition and Social Perception," *Annual Review of Psychology* 44 (1993), pp. 155-194; Klein & Loftus, "Nature" (1988); S.B. Klein, J. Loftus, & H.A. Burton, "Two Self-Reference Effects: The Importance of Distinguishing between Self-Descriptiveness Judgments and Autobiographical Retrieval in Self-Referent Encoding," *Journal of Personality and Social Psychology* 56 (1989), pp. 853-865; Cole, *Cultural Psychology* (1996), pp. 125-126; Atkinson, et al., *Hilgard's* (1996), pp. 594-596.

xlvi. H. Nishida, "A Cognitive Approach to Intercultural Communication based on Schema Theory," *International Journal of Intercultural Relations* 23:5 (1999), pp. 753-777.

xlix. Allott, "Objective" (1991); Atkinson, et al., *Hilgard's* (1996), pp. 598-600; Yzerbyt, et al., "Stereotypes" (1997); Kunda & Thagard, "Forming" (1996); R. Spears, P.J. Oakes, N. Ellemers & S.A. Haslam "Introduction: The Social Psychology of Stereotyping and Group Life," in: Spears, Oakes, Ellemers & Haslam, red., *Social Psychology* (1997), pp. 1-19; J.L. Hilton & W. von Hippel, "Stereotypes," *Annual Review of Psychology* 47 (1996), pp. 237-271, vooral pp. 240, 248-251; S.M. Andersen, N.S. Glassman, S. Chen, & S.W. Cole, "Transference in Social Perception: The Role of Chronic Accessibility in Significant-Other Representations," *Journal of Personality and Social Psychology* 69:1 (1995), pp. 41-57, p. 43; Yzerbyt, et al., "Stereotypes" (1997), p. 21; S.T. Fiske, "Thinking" (1992); R.J. Vallerand, P. Deshaies, J.-P. Cuerrier, L.G. Pelletier, & C. Mongeau, "Ajzen and Fishbein's Theory of Reasoned Action as Applied to Moral Behavior: A Confirmatory Analysis," *Journal of Personality and Social Psychology* 62:1 (1992), pp. 98-109.

l. S.T. Fiske, "Thinking" (1992); L. Jussim, "Social Perception and Social Reality: A Reflection-Construction Model," *Psychological Review* 98:1 (1991), pp. 54-73;

A.H. Eagly, "Uneven Progress: Social Psychology and the Study of Attitudes," *Journal of Personality and Social Psychology* 63:5 (1992), pp. 693-710, vooral p. 695; ook: I. Ajzen, "Nature and Operation of Attitudes," *Annual Review of Psychology* 52 (2001), pp. 27-58.

ii. Ch. Swankhuisen & B. Pol, "Taal werkt, ook ongemerkt. Hoe taalgebruik ons gedrag kan beïnvloeden," *Onze Taal* 74:5 (2005) Url: www.onzetaal.nl/nieuws/gedragentaal.html (09-2005); J.A. Bargh & R.S. Wyer, *The Automaticity of Everyday Life*, Mahwah N J 1997; K.L. Duckworth, J.A. Bargh, M. Garcia, & S. Chaiken, "The Automatic Evaluation of Novel Stimuli," *Psychological Science* 13 (2002), pp. 513 - 519.

iii. Atkinson, et al., *Hilgard's* (1996), pp. 595-598; Hogg & Vaughan, *Social Psychology* (1995), pp. 56-60; Cole, *Cultural Psychology* (1996), p. 125; R. D'Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology*, New York 1995.

iiii. D.L. Schacter, *Searching for Memory. The Brain, the Mind, and the Past*, New York 1996; S.M. Andersen, L.A. Spielman & J.A. Bargh, "Future-event Schemas and Certainty about the Future: Automaticity in Depressives Future-event Predictions," *Journal of Personality and Social Psychology* 63 (1992), pp. 711-723; S.M. Andersen & C. Limpert, "Future-event Schemas: Automaticity and Rumination in Major Depression," *Cognitive Therapy and Research* 25 (2001), pp. 311-333; D.C. Riccio, V.C. Rabinowitz, & S. Axelrod, "Memory. When Less Is More," *American Psychologist* 49:11 (1994), pp. 917-926; Zimbardo & Leippe, *Psychology* (1991), pp. 187, 256-257.

liv. McNally, *Remembering* (2003), frequent flyer op pp. 35-36; Schacter, *Searching* (1996); Hogg & Vaughan, *Social Psychology* (1995), p. 48; Atkinson, et al., *Hilgard's* (1996), pp. 288-292, 594-596.

lv. A. Clark & D.J. Chalmers, "The Extended Mind," *Analysis* 58:1 (1998), pp. 7-19:

By embracing an active externalism, we allow a much more natural explanation of all sorts of actions. It is natural to explain my choice of words on the Scrabble board, for example, as the outcome of an extended cognitive process that centrally involves the rearrangement of tiles on my tray. Of course, one could always try to explain my action in terms of internal processes and a long series of 'inputs' and 'actions' characterizing the interaction with an external object, but this explanation would be needless complex. If an isomorphic process were going on in the head, we would feel no urge to characterize it in this cumbersome way. In a very real sense, the re-arrangement of tiles on the tray is not part of action; it is part of thought.

Ivi. Cole, *Cultural* (1996), pp. 119-120; McNally, *Remembering* (2003); also Schacter, *Searching* (1996).

Ivii. S.E. Taylor & S.C. Thompson, "Stalking the Elusive 'Vividness' Effect," *Psychological Review* 89 (1982), pp. 155-181; R.E. Nisbett & L. Ross, *Human Inference. Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, Englewood Cliffs 1980; E. Borgida & R.E. Nisbett, "The Differential Impact of Abstract Versus Concrete Information on Decisions," *Journal of Applied Social Psychology* 7 (1977), pp. 258-271; R.A. Joseph, R.P. Larrick, C.M. Steele & R.E. Nisbett, "Protecting the Self From the Negative Consequences of Risky Decisions," *Journal of Personality and Social Psychology* 62:1 (1992), pp. 26-37; Atkinson, et al., *Hilgard's* (1996), p. 594; Schacter, *Searching* (1996).

Iviii. Naar een idee van J.B. Peterson, *Maps of Meaning. The Architecture of Belief*, New York 1999. Dit is echter wel een heel vreemd boek waarin moderne inzichten uit de neurologie en psychologie worden afgewisseld met vreemde en achterhaalde stellingen uit de psychoanalyse, vooral van Jung. C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, 3de druk, Leipzig 1938, oorspronkelijk 1912, *Die Psychologie der unbewussten Prozesse. Ein Überblick über die moderne Theorie und Methode der analytischen Psychologie*, Zürich 1917, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, 2de, herziene versie, Princeton 1968, oorspronkelijk 1934, en *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, A. Jaffé, red., Solothurn 1971. Zie ook W. McGuire, red., *The Freud/ Jung Letters. The Correspondence between Sigmund Freud and C. G. Jung*, Princeton 1974. Zeer verhelderend en verplicht voor elke Jung lezer: R. Noll, *The Jung Cult. Origins of a Charismatic Movement*, 2de, herziene versie, Princeton 1994, en, *The Aryan Christ. The Secret Life of Carl Jung*, New York 1997.

Voor zeer substantiële kritiek op Freud, Jung en de psychoanalyse: H.F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York 1970, "The Story of 'Anna O': A Critical Review with New Data," *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 8:3 (1972), pp. 267-279; A. Hirschmüller, *Physiologie und Psychoanalyse in Leben und Werk Josef Breuers*, Bern 1978; A. Esterson, *Seductive Mirage. An Exploration of the Work of Sigmund Freud*, Chicago 1993, pp. 2-5, 115 en 131; M. Borch-Jacobsen, *Remembering Anna O. A Century of Mystification*, New York 1996, en, "How To Predict the Past: From Trauma to Repression," *History of Psychiatry* 11 (1996), pp. 15-35; F. Cioffi, *Freud and the Question of Pseudoscience*, Chicago 1998; T. Dufresne, *Killing Freud. Twentieth-Century Culture and the Death of*

Psychoanalysis, New York 2003, pp. 4-25; M. Macmillan, *Freud Evaluated. The Completed Arc*, Cambridge 1991, pp. 3-24; F. Crews, & *His Critics, The Memory Wars. Freud's Legacy in Dispute*, New York 1995, p. 207, Crews kreeg stevige en verontwaardigde kritiek van psychoanalisten die niet konden geloven dat hun meester een opschepper en een oplichter was geweest; E. Erwin, *A Final Accounting. Philosophical and Empirical Issues in Freudian Psychology*, Cambridge 1996; R. Webster, *Why Freud Was Wrong. Sin, Science and Psychoanalysis*, Londen 1996, orig. 1995, pp. 103-135; C. Perring, "A Forlorn Hope: Psychoanalysis in Search of Scientific Respectability," *Psyche. An Interdisciplinary Journal of Research on Consciousness*, Url: psyche.cs.monash.edu.au/4:11 (08-1998); R. Armstrong, "Oedipus as Evidence: The Theatrical Background to Freud's Oedipus Complex," *Psyart A Hyperlink Journal for the Psychological Study of the Arts*, Url: web.clas.ufl.edu/ipsa/journal/articles/psyart1999/Oedipus/armstro1.htm (11-1999). In het Nederlands: H. Israëls, *De Weense kwakzalver. Honderd jaar Freud en de freudianen*, Amsterdam 1999, *Het geval Freud. Scheppingsverhalen*, Amsterdam 1993, pp. 36-43; vertaald in het Duits: *Der Fall Freud. Die Geburt der Psychoanalyse aus der Lüge*, Europäische Verlaganstalt 1999, zie *London Review of Books* 22:8 (April 5, 2000), of Url: www.lrb.co.uk; H. Israëls & M. Schatzman, "The Seduction Theory," *History of Psychiatry* 4 (1993), pp. 23-59. Ook genoemd is het hagiografische werk van P. Gay, *Freud. A Life for Our Time*, New York 1989.

Terug naar Macondo - Over het theater



Dit wordt het laatste hoofdstuk over de codering van *Honderd jaar eenzaamheid*. We hebben nu een idee van hoe de ervaringen van García Márquez vanuit zijn onbewuste schemata en herinneringen in het boek terechtkwamen maar we zijn daarmee wel diep achter de coulissen geraakt. Vanuit de bibliotheek van de psychologen beginnen we daarom aan een terugkeer naar het podium. Macondo werd geschapen als een herinneringsruimte van García Márquez - als

gemoedstoestand: nostalgie, in feite - en verkocht als een herinneringsruimte voor de Latijns-Amerikanen, waarschijnlijk vooral voor de Latijns-Amerikanen die de speciale eigen werkelijkheid van het continent deelden. De herinneringsruimte is een metafoor, voor de wereld hebben we een andere metafoor: in de herinneringsruimten in de 'wereld' zijn wij, mensen, actief in het theater van het leven, het theater van de samenleving. Als acteurs, derhalve. Engelstalige sociologen spreken van *actors*, een woord met een meervoudige betekenis: acteurs, maar ook personen die handelend optreden, handelende functionarissen, of handelende bestuursorganen. In het Nederlands roepen de termen 'acteur' en 'actor' problemen op. Ik kies voor een samentrekking: *actør*.* Een actør is voor mij een 'actor' in de samenleving die handelend optreedt maar wel volgens de scripts en scenario's die hij bij die handeling nodig acht of direct volgt.

De theatermetafoor berust op het uitgangspunt dat op het toneel telkens andere mensen meespelen of dezelfde mensen in een andere rol. Omdat zij - gezien vanuit de Ecologisch-Cognitieve Schema Theorie - de scripts en scenario's kennen zullen zij de afwikkeling van het rollenspel min of meer afdwingen. De actøren versterken elkaar in dit opzicht. Zelfs de deviant en de lastpost weten gewoonlijk heel goed hoe het spel gespeeld moet worden, daarom zijn zij juist lastpost of deviant. Het rollenspel wordt weliswaar telkens opnieuw gespeeld maar vanwege de invloed van buitenaf - bijvoorbeeld door informatie al dan niet gebracht door nieuwe actøren - zijn de scripts en scenario's voortdurend aan verandering onderhevig. Aanpassingen vinden in het bijzonder plaats van generatie op generatie. Echter een metafoor is een metafoor en kan nooit meer dan een raamwerk opleveren voor een beter begrip van een uiterst technische en complexe situatie in alledaagse woorden.

Ofschoon een roman een kunstmatig geschapen werkelijkheid is, ligt hier

opnieuw het vraagstuk van de identiteit op tafel. De identiteit hebben we leren kennen als een theorie over jezelf.**[i]** Als een expliciete *theorie-over-jezelf* als persoon. Maar een theorie is gewoonlijk bewust, je weet dus wie je bent. Zelfs als iemand zoekende is, weet hij dat hij zoekende is. De theorie is dan toegespitst op de vraag: “Wie ben ik?” De theorie-over-jezelf geeft aan hoe iemand zich voelt in bepaalde situaties en in gezelschap van anderen. De theorie-over-jezelf geeft ook aan hoe iemand zich dan gaat gedragen, wil gedragen, of moet gedragen. Hierbij spelen emoties een grote rol, evenals normen en waarden. En die zijn onbewust. De theorie-over-jezelf is dus een theorie over omgaan met anderen in specifieke situaties en daarbij sterk gebonden aan de invloed van emoties en andere onbewuste processen in de hersenen. Denk aan García Márquez als man, echtgenoot, vader, familielid, Colombiaan, Latijns-Amerikaan, inwoner van Mexico-Stad (d.w.z. een *chilango*), buurman, schrijver, journalist, politiek denker, commentator, beroemdheid, enzovoorts. Een theorie is over het algemeen coherent, dus de theorie-over-jezelf, eerder al het Zelf genoemd, bestaat niet uit een losse verzameling opvattingen maar is opgezet om tot een geïntegreerde en coherente conceptie van het Zelf te komen.**[ii]** Een theorie werkt ook verklarend, moet zelfs verklaren en moet in hoge mate voorspellend werken anders wordt de theorie vervangen. De waarde van een theorie hangt af van de voorspelling; verklaringen achteraf zijn eenvoudig te geven en missen ook vaak de abstractie van een theorie. Een goede theorie-over-jezelf verklaart dus hoe een persoon in de omgeving staat en voorspelt hoe het gedrag vanaf het heden in de nabije toekomst zal verlopen. De theorie verklaart ook waarom een persoon een bepaald gedrag heeft uitgevoerd in het verleden. De theorie-over-jezelf is een georganiseerde en coherente poging van een individu om het eigen bestaan en het eigen gedrag te verklaren. Dit gebeurt zowel bewust als onbewust. Personages in een roman zijn ook gebaseerd op een theorie-over-henzelf. Daarom lijkt de roman – of, zuiverder, de verteller van de roman – zich de vraag te stellen: “Wie ben ik?”

Er is nog een reden om Macondo als theater te beschouwen. In zijn afgezonderde werkkamer waarin García Márquez aan *Honderd jaar eenzaamheid* schreef bevond hij zich als het ware in Macondo. Dit bewustzijnsproces wordt in dit hoofdstuk in een context geplaatst met behulp van de theatermetafoor die veel wordt gebruikt in de sociale wetenschappen. Het is belangrijk voor een goed begrip van het schrijversproces. Waar het bewustzijn gewoonlijk een handeling in de wereld betreft, geldt voor onder andere de literatuur en de wetenschap dat de

handeling het schrijven zelf is. Het gehele denken van García Márquez tijdens het schrijven van *Honderd jaar eenzaamheid* was toegespitst op de productie van de roman. Daarbij werden al zijn herinneringen gebruikt. Deze kwamen vanuit het onbewuste in het bewustzijn dat op dat moment actief was met de plot, de personages en de details van de roman. De handelingsvloer was hier niet de 'wereld' maar de roman. Deze handelingsvloer was natuurlijk volkomen fictief maar daarom niet minder onderworpen aan het psychologisch mechanisme beschreven door de Ecologisch-Cognitieve Schema Theorie als de activiteiten in de 'echte' wereld. De roman is niet alleen een spiegel van de ziel maar in dit geval juist ook een spiegel van een cultuur.

Hoever reikt de invloed van het script? Terug naar de gebrekkige historische kwaliteit van het geheugen waarvan in het vorige hoofdstuk sprake was. Het slechte geheugen heeft gevolgen voor hoe het verleden wordt beleefd. Een aantal jaren terug werd de psychologe Elisabeth Loftus een nationale bekendheid in de Verenigde Staten door aan te tonen hoe gemakkelijk het geheugen te beïnvloeden is. Daarmee werd de nachtmerrie van de psychoanalytici werkelijkheid: de therapeut kon de klant een herinnering aanpraten. Loftus had ruim tweehonderd experimenten gedaan waaraan meer dan twintigduizend mensen hadden meegewerkt. Zonder uitzondering konden bij deze mensen 'herinneringen' worden opgewekt van gebeurtenissen die zij niet hadden meegemaakt. Een voorbeeld hiervan is dat na suggestie in de vraagstelling zo'n dertig procent van de proefpersonen in een experiment zich actief herinnerden dat zij tijdens een bezoek aan het themapark Disneyland de hand schudden van Bugs Bunny. Dat is natuurlijk onmogelijk want Bugs Bunny is een karakter uit tekenfilms van Warner Bros, de concurrent van Disney, en die loopt niet rond in Disneyland. Ook kon zij aantonen dat de herinneringen aan echte ervaringen probleemloos konden worden aangepast en bijgewerkt met latere ervaringen. En geen van de proefpersonen was zich bewust van de beïnvloeding en ontkenden later dat hun herinneringen vals waren. **[iii]**

De suggestie door Loftus had plaatsgehad tijdens acties, in gesprekken met anderen over gebeurtenissen, door suggestieve vragen van de onderzoekers, en door vertellingen van anderen over de gebeurtenissen; precies de herinneringswijze die Pasupathi observeerde in haar onderzoek over de totstandkoming van het autobiografisch geheugen. Een verbluffend voorbeeld komt uit het werk van Nicholas Spanos, die onderzoek deed naar de zogenaamde

‘meervoudige persoonlijkheidsstoornis’. Met zijn onderzoeksteam werden moeiteloos ‘herinneringen’ ingeplant bij proefpersonen aan een gebeurtenis die de mensen zouden hebben beleefd tijdens het eerste levensjaar. Nu is het geheugen nog zo zwak ontwikkeld dat ervaringen op die leeftijd nagenoeg onmogelijk op te halen zijn in het heden maar in dit geval waren ze verzonnen door het onderzoeksteam. De meeste proefpersonen ‘herinnerden’ zich de ingeplante gebeurtenissen en de helft weigerde te geloven dat het om een inplanting ging toen ze daarover na afloop werden ingelicht. Loftus kon trouwens nog laten zien dat de tijd de situatie nog verergerde. Herinneringen die verder in de tijd teruglagen waren nog eenvoudiger en vooral meer diepgravend om te buigen in nieuwe ‘herinneringen’, inclusief de soms heftige emoties. Trouwens, hoe meer herinneringen op elkaar lijken hoe groter de kans dat ze konden worden samengevoegd tot één verhaal, waarbij allerlei details door elkaar gingen lopen en andere verloren gingen. In veel gevallen, meent Loftus, is de herinnering niets anders dan een *guess*, een geïnformeerd raden naar de ervaring; een reconstructie op basis van een hypothese.[iv]

Aldus bevestigde modern onderzoek het beroemde boek *The Principles of Psychology* (1890) van William James. Een van James’ conclusies was dat de herinnering een functie van het denken zelf was en dat het geheugen nimmer verloren kon gaan en daarom toegankelijk bleef voor het gehele brein. Modern onderzoek heeft aangetoond dat traumatische ervaringen de hersenen in een constante staat van waakzaamheid en paraatheid houden. Dat was te verwachten want het brein denkt in zo’n situatie dat het voortbestaan in gevaar is. Daarom wordt elke nieuwe informatie die het via de zintuigen ontvangt anders verwerkt dan in de hersenen van niet-getraumatiseerde mensen. De getraumatiseerde hersenen verwerken de nieuwe informatie allereerst via de herinneringen aan het trauma, aan de reuk, de geur, het licht, de geluiden en de woorden enzovoorts van die ellendige omstandigheden, inclusief, en dit mogen we nimmer vergeten, de emoties en de gevoelens. Daardoor blijven die herinneringen levend; weliswaar soms vertekend door aanpassingen in het heden maar toch allesbehalve ‘verdrongen’. Slachtoffers van Duitse, Japanse, Joegoslavische en Russische concentratiekampen, slachtoffers van het geweld van bendes in de grote steden van de Verenigde Staten en Brazilië, slachtoffers van natuurrampen, van ‘zinloos’ geweld en seksueel misbruik, enzovoorts, wilden hun ervaringen wel vergeten maar slaagden hier niet in. Sommige slachtoffers hadden wel wegen gevonden om niet aan hun ervaringen te hoeven denken, enkelen namen hun toevlucht in de

drank of zwaardere drugs, anderen weigerden erover te praten zelfs tegen hun grootste intimi en er waren er die verhuisden naar de andere kant van de wereld.

Op zijn beurt schreef Richard McNally, een collega van Loftus, een paar jaar terug een boek waarin hij afrekende met een hele reeks zogenaamde psychische aandoeningen. Hij heeft gewerkt met mensen die meenden 'verdrongen' jeugdherinneringen te hebben van misbruik, vooral seksueel misbruik. Geen enkel geval dat hij onderzocht kon de toets van een gedegen kritiek weerstaan:

*Wat heeft het klinisch onderzoek ons over trauma's geleerd? Gebeurtenissen die een enorme terreur in het brein doen herleven kunnen niet worden vergeten, behalve als ze plaatshadden op heel jonge leeftijd, in de eerste twee levensjaren, of als de slachtoffers ook last kregen van hersenbeschadigingen. De idee dat het brein zichzelf beschermt met behulp van 'repressie' of verdrongenherinneringen, en die aldus buiten het bewustzijn kan houden, is een stuk psychiatrische folklore dat niet kan bogen op enige overtuigend empirische ondersteuning.***[v]**

Juist omdat het brein van deze patiënten in een staat van waakzaamheid blijft en dientengevolge elke zintuiglijke ervaring emotioneel en cognitief met het trauma in contact wordt gebracht is de kans groot dat een nieuwe ervaring met een van die zintuiglijke herinneringen – een geluid, een geur, een lichtflits, woorden, een aanraking, een gevoel, een tekst – direct het trauma terugbrengt waardoor de slachtoffers in een spiraal van steeds groter ongeluk terechtkomen.**[vi]**

Naast het karakter en de herinneringen wordt het gedrag van de mens aangestuurd door behoeften als seks en honger en door de zogenaamde 'motieven'. De psychologen Mahzarin Banají en Deborah Prentice, bijvoorbeeld, merkten op dat de belangrijkste hiervan 'zelfverwerkelijking' en 'zelfkennis' zijn. Zelfkennis is essentieel om een correcte theorie-van-het-moment te ontwerpen. De 'motivatie' is: geen fouten maken in de sociale omgeving. De zelfwaardering komt vanzelfsprekend voort uit dezelfde behoefte, maar ook uit de behoefte van consistent gedrag – de bevrediging dat de theorie-van-het-moment goed was – en de onzekerheid tot een minimum beperkt kon worden. Het Zelf heeft dus controle over de persoon; er is positieve *feedback* uit de samenleving. Het verleden is natuurlijk altijd belangrijk in deze positieve afweging want de behoefte aan consistentie tracht grote veranderingen tegen te houden. De theorie-van-het-moment vertaalt het 'nut' van de geschiedenis naar het heden. In sommige culturen, en die van de amerindiaanse behoort daartoe, werd het verleden zo belangrijk gevonden dat gedrag in het heden pas was geslaagd als het een

recreatie of *her*-schepping was van het verleden. De toekomst is echter slechts bij een beperkte hoeveelheid culturen onderdeel van dit denkproces; meestal gaat het voornamelijk om het ultieme heden. In de moderne wereld dekken de zogenaamde toekomstsschemata drie typen behoeften: een schema dat een standaard bevat voor de aanneming of afwijzing van doelstellingen en aanverwante activiteiten, een schema dat het verloop van succes of mislukking in kaart kan brengen, en een schema dat strategieën bevat over hoe de doelstellingen bereikt kunnen worden. De doelstellingen die via de zelfsschemata worden uitgewerkt – eventueel in directe samenwerking met familieleden, vrienden, collega's, burens en dergelijke – zijn meer motiverend dan die zijn opgelegd door anderen. Behalve wanneer de opgelegde doelstellingen juist de zelfwaardering ophogen, zoals in gemeenschappen of moderne bedrijven want dan vallen de zelfsschemata samen met die van de opleggende instelling (gemeenschap, bedrijf). Dit suggereert dat zelfs in restrictieve, verdrukkende en inperkende omstandigheden een motivatie gevonden kan worden, een persoonlijke theorie-van-het-moment kan worden opgesteld die tot bevredigende invulling kan leiden. Dit heeft veel weg van de vrijheid van decoderen die ik eerder heb gesignaleerd.**[vii]**

In het overzicht van het motivatieonderzoek opgesteld door Rachel Karniol en Michael Ross kwamen opnieuw de sociale krachten in de zelfsschemata naar voren. Hun conclusie was dat van de onderzochten de meest individuele doelstellingen in overeenstemming waren met wat in hun sociale context gebruikelijk of zelfs wenselijk was. Vond de afstemming van individuele doelstellingen in een optimistische context plaats dan werd de theorie-van-het-moment bevestigd. Was de context negatief dan leidde de afstemming tot reflectie over de sociale en individuele omstandigheden waarin de doelstellingen werden geformuleerd en werden wegen en middelen gezocht om aanpassingen door te voeren. Gevoelens van geluk, woede en verdriet worden opgewekt bij de formulering van de theorie-van-het-moment die een status-quo voorziet en gevoelens van angst en hoop volgen in het kielzog van een theorie-van-het-moment die voorziet in een verandering in de nabije toekomst.**[viii]** In beide gevallen volgt een handeling, maar in het eerste zal deze eerder 'defensief' zijn en in het tweede geval 'offensief'. Automatisch treden defensieve schemata inwerking om beschadiging van de zelfsschemata door afwijzing, teleurstelling en falen zoveel mogelijk te voorkomen. Er kon een 'motivatie' worden geïdentificeerd – noem het een 'drift' – tot reconstructie van een positief zelfbeeld, die zocht naar

welbehagen, goede gevoelens, plezier en zelfverbetering. Zo'n reconstructie, waarin stereotypen en de invloeden van het anderschema en samenschema herkenbaar zijn, kan ook met klem ingaan tegen de werkelijkheid. Het brein werkt met vooroordelen die het Zelf gunstiger afbeelden dan mogelijk het geval zou zijn. Het gehele geheugen van gebeurtenissen wordt door deze beeldvorming aangetast waardoor de herinnering aan die gebeurtenissen een bijgestuurd beeld oplevert, door het zichzelf een positieve rol toedenkende Zelf.

De status van de groep, cultuur of samenleving waarin iemand deelneemt geeft een extra kleur aan de beeldvorming. Is de status van de groep, cultuur of samenleving - een stereotype in feite - laag dan zal het individu zijn eigen bijdrage individueeler inschatten, alsof de sociale context er minder toe doet. Maar als de status van groep, cultuur of samenleving hoog is dan neigt het individu ertoe zich volledig te identificeren met die groep, cultuur of samenleving. Kortom, mensen zijn onmiskenbaar en soms tegen alle werkelijkheid in van nature positief ingesteld over hun eigen plaats in de wereld. Een goed voorbeeld is de ervaring van het ziek zijn. Elke cultuur heeft scripts hoe men zich moet gedragen bij ziekte. Twee dezelfde ziekten kunnen per cultuur tot volstrekt verschillend gedrag leiden en ook tot totaal afwijkende emotionele situaties. Een afwijking hiervan is dan terecht een 'verstoring' te noemen, een *disorder*. Somberte en depressies blijken veelal een biologische afwijking te zijn maar die leiden niettemin tot een pessimistisch opgestelde theorie-van-het-moment, in ernstige gevallen verbonden met een rampspoedig beeld van de toekomst. Ook bij zulke 'biologische' depressies zal de dagelijkse ervaring de sombere status-quo versterken, gebeurtenissen negatief interpreteren en de status van depressie versterken. Een fundamentele aanpassing van de zelfschemata is een reactie op herhaalde en diepgravende falen van de theorie-van-het-moment. De mens gaat dan twijfelen en zoekt naar een nieuwe plaats in de sociale context. Maar gewoonlijk is een constructie van de zelfschemata zo vaak getest en vastgelegd in het brein - eventueel op basis van vooroordelen, stereotype en overdreven optimisme - dat verdere aanpassingen allerlei tegenslag wel kan overleven en zo nodig wegredeneren, al blijft altijd de kans bestaan op een heftige opdoffer die tot serieuze aanpassingen aanleiding zal geven.[ix]

De psycholoog Frederick C. Bartlett (1886-1969) was in 1932 een van de eerste theoretici die de samenhang tussen het geheugen en de cultuur onder wetenschappelijke woorden bracht. Hij veronderstelde dat culturen als

georganiseerde collectieve eenheden met gedeelde gewoonten, waarden en instellingen zonder twijfel 'sterke gevoelens' zouden hebben ontwikkeld over activiteiten die met deze waarden en instellingen te maken hadden. Deze waarden en hun culturele uitingen in de cultuur zouden vorm hebben gegeven aan de psychologie van de herinnering omdat bepaalde informatie aangaande het voortbestaan van de instellingen en de waarden wel moest worden onthouden en andere niet. Deze kennis werd samengebond tot schemata.[x] De kracht van de schematische procesvoorbereiding van gedrag mag niet worden onderschat. Van moment naar moment worden scripts en scenario's in werking gezet, in een richting gestuurd door de theorie-van-jezelf en de theorie-van-het-moment enzovoorts, met inbegrip van de aangeleerde effecten die boven zijn genoemd, alsof het gedrag op een tamelijk deterministische wijze een soort geautomatiseerde reactie is. Dit is in strijd met ons persoonlijke gevoel aangezien we allen geloven dat we persoonlijk ons gedrag willens en wetens uitvoeren.

Er verschijnt echter steeds meer zeer serieuze onderzoek waarin het tegendeel wordt aangetoond. Het *Journal of Consciousness Studies* bijvoorbeeld heeft in het afgelopen decennium diverse artikelen en *special issues* gepubliceerd over het probleem van volition of de wilsuiting, de vrije wil.[xi] Daniel Dennett, toch altijd een beetje de barometer van het wetenschappelijke klimaat, publiceerde na *Consciousness Explained* (1991) en *Darwin's Dangerous Idea* (1995) zijn derde belangrijke boek, *Freedom Evolves* (2003). In de psychologie wordt op het ogenblik het boek *The Illusion of Conscious Will* (2002) van Daniel Wegner als een van de standaardwerken beschouwd. De illusie van de bewuste controle en de eigen vrije wil over ons gedrag wordt ergens in de hersenen opgewekt als de handeling al is ingezet. Hij ziet de vrije wil als de 'auteur-emotie', de emotie of het gevoel van het auteurschap van de handeling. Kort gezegd komt de huidige theorie neer op het volgende. De zintuigen worden geprikkeld en gedecodeerd via Intro- en daarna IntrA-semiose. Bij de IntrA-semiose worden alle schemata – dus inclusief de emoties – nageplozen op de betekenis van de zintuiglijke informatie en worden geschikte gedragscodes geëvalueerd. Hieruit komt een theorie-van-het-moment voort en wordt gedrag ingezet dat past bij het moment zoals het individu dit dus volgens de eigen schemata heeft ingeschat. Dit alles gebeurt binnen 0,8 tot 0,5 seconde, of soms nog sneller. De ExtrO-semiose is deze voorbereiding van het gedrag, het *readiness potential*. Tussen deze intentie van een bepaald gedrag in te zetten, dus het onbewuste besluit, en de uitvoering van het gedrag passeert het elektronische stroompje – of de hele reeks elektronische stroompjes – van deze ExtrO-semiose het bewustzijn en daar ontstaat dan de

illusie dat het gedrag op *dat* moment pas wordt ingezet, terwijl er in het bewustzijn in feite alleen een soort goedkeuring en acclamatie plaatsheeft.

We weten dus pas dat we iets aan het doen zijn als we er al mee bezig zijn; in minder dan een seconde weliswaar, maar toch. Maar dan geldt wel dat die gedachte voor de handeling uitgaat, consistent is met die handeling en andere mogelijke oorzaken duidelijk afwezig zijn. Die hoedanigheid van het bewustzijn is wat we onze wilsbeschikking noemen en geeft ons de indruk dat we 'zijn' omdat we zelfstandig denken en onze individuele afwegingen bewust maken. Nu zijn er natuurlijk reacties die tot verschillende gedragsintenties aanleiding kunnen zijn en dan moet er nog wat verder worden nagedacht; de gedragsintentie is dan twijfel en aarzeling.**[xii]** Aldus is de ervaring van 'het verhaal schrijft zichzelf' verklaard: onbewust wordt een verhaallijn ingezet en de schrijver volgt deze. We kennen natuurlijk ook nog het automatisch handelen, zoals in het voetballen of het tennis, en daarvoor is geen acclamatie in het bewustzijn nodig. Alhoewel, het grote twistpunt in deze tak van het psychologische onderzoek draait om de vraag of dit laatste juist is, want wellicht is bij automatisch handelen wel degelijk het bewustzijn ingeschakeld gedurende een uiterste kort moment.**[xiii]** En vervolgens weer vergeten.

Soorten

De *social thought* of 'sociale gedachte' waarin de scripts doorklinken, heeft zich ontwikkeld in slechts een beperkt aantal variaties. Dit heeft waarschijnlijk een evolutionaire achtergrond. Inperking is ongetwijfeld een algemeen menselijke eigenschap bedoeld om 'opslagruimte' in de hersenpan uit te sparen. Een schematisering maakt bovendien het begrip en het inzicht in de psychologie - het 'raden' van het gedrag en de motieven van de medemensen - een stuk eenvoudiger. Zo'n schematisering is een soort theorie en een theorie kan alleen langdurig in gebruik blijven als hij werkt. Albert Einstein's $E=mc^2$ is zo vaak getoetst en daarna bevestigd dat binnenkort haar eeuwfeest kan worden gevierd. De theorie werkt. De meeste theorieën zijn dit lot niet beschoren. Maar een psychologische theorie die wel werkt is die van de indeling in een individueel zelfbeeld, ook wel onafhankelijk zelfschema genoemd (*independent*), dat eenduidig en stabiel is, verbonden met de eigen vaardigheden, gedachten, gevoelens en zelfverwerkelijking; en het collectief zelfbeeld, ook wel afhankelijk zelfschema genoemd (*interdependent*), dat flexibel en variabel is, verbonden met openbaar optreden, relaties en de invulling van een samenschema. Het werk van de psychologen Harry Triandis, auteur van *Individualism and Collectivism* (1995),

en Theodore Singelis is in dit opzicht van grote waarde gebleken. Hun collega David Trafimow was een van de eerste onderzoekers die vaststelde dat het zelfbeeld wordt gecategoriseerd door zowel de zelfschemas, het anderschema en het samenschema. Ieder mens construeert zichzelf ergens op de lijn van individueel, onafhankelijk (*independent*) naar collectief, afhankelijk (*interdependent*), maar doet dat voor diverse activiteiten op verschillende manieren zodat er in feite voor die activiteiten verschillend gekleurde schemata ontstaan: een min of meer individuele of een min of meer collectieve kleur.**[xiv]**

Ondanks de sociale context en sociale gebondenheid van de mens zou er toch een meer individueel Zelf zijn als iemand vooral alleen handelt en een meer collectief Zelf in groepsverband. Ook voor de Duitse psycholoog Bernd Simon bestaat er voldoende reden om aan te nemen dat er een verschil is tussen schema-activering voor typisch individuele handelingen en typisch collectieve activiteiten. Deze indeling geeft aan in welke mate een cultuur of een groep mensen zichzelf aanpast aan de sociale omgeving. Het gaat hierbij inderdaad om die mate van aanpassing, want zelfs individuele, onafhankelijke zelfschemas zijn sociaal ingebed en afgesteld op de omgeving. Simon verwacht dat in de moderne tijd het individuele Zelf zal zegevieren over het collectieve. Dit ligt in de lijn van Triandis' oudere werk (1989) die het onderscheid van individueel/collectief wist te associëren met het onderscheid urbaan/ruraal. Hiervan is de implicatie dat een wereld die verstedelijkt ook meer individueel zou worden. Er lijkt een scherp verschil te bestaan tussen bijvoorbeeld samenwerking en competitie en als er voor een optie gekozen moet worden hebben mensen meestal een duidelijke individuele of collectieve voorkeur. Een onderzoeker zou al deze beslissingen in kaart kunnen brengen en dan uiteindelijk de onderzochte personen kunnen kwalificeren als individueel of collectief in de meeste gedragsopties waarvoor zij kiezen. Of, wat waarschijnlijker is, waar, dus op welke plaatsen, een persoon voor een individuele gedragsoptie kiest en waar voor een collectieve.**[xv]**

De psychologen Hazel Markus en Shinobu Kitayama hebben Europese Amerikanen in de Verenigde Staten vergeleken met landgenoten van Aziatische afkomst. Zij concludeerden dat de Europese Amerikanen dichter bij een individueel Zelf stonden en de Aziatische Amerikanen dichter bij een collectief Zelf. De 'Europeanen' positioneerden hun keuzevrijheid in gedragsmogelijkheden onafhankelijker van hun groep dan de 'Aziaten'. De 'Europeanen' hadden meer waardering voor individuele karaktertrekken en prestaties dan de 'Aziaten' en

wensten minder rekening te houden met groep, cultuur en samenleving. De 'Europeanen' geloofden sterk in de individualiteit van de mens. De 'Aziaten' waren erg gevoelig voor assimilatie, samenwerking, de mening van anderen en harmonie in de sociale relaties; de 'Europeanen' veel minder. Deze culturele uitgangspunten beïnvloedden vrijwel elk schema dat door de onderzoekers werd getoetst, inclusief de emoties en gevoelens, hoewel de verschillen bij sommige schemata groter waren dan bij andere. Een beperking in dit onderzoek was dat het vooral vragen waren naar gedrag en emoties in het publieke domein. Ofschoon het collectief Zelf in de meeste gevallen direct voor anderen waarneembaar was en neer kwam op nederig sociaal gedrag zonder poging tot individueel onderscheid, concludeerden de onderzoekers dat de persoonlijke gevoelens van beide groepen intens verbonden waren met de groep, cultuur of samenleving. Het onderscheid stak in het feit dat de ene groep aansluiting zocht bij groepsgedrag terwijl bij de andere groep het individuele onderscheid juist collectief werd gewaardeerd. Twee andere psychologen, Ann-Marie Yamada en Theodore M. Singelis, waarschuwdten echter het onderscheid niet te strak vast te houden of snel te veralgemeniseren. Werkend met een vergelijkbare onderzoeksgroep als Markus en Kitayama konden ze aantonen dat beide groepen over een goed ontwikkeld individueel Zelf *en* collectief Zelf beschikten, maar zij noemden deze mensen desalniettemin bi-cultureel omdat de proefpersonen bij 'individuele' activiteiten voor individuele schemata kozen en bij 'collectieve' handelingen de collectieve schemata. In hun onderzoek lijkt de factor plaats belangrijker dan persoonlijkheid.**[xvi]** Dat is precies waar de Ecologisch-Cognitieve Schema Theorie om draait.

De antropoloog Alan Fiske, een man met een gedegen psychologische opleiding en afkomstig uit een familie van psychologen en communicatiewetenschappers, kwam met een model om dit bipolaire model te verfijnen tot een model bestaande uit vier typen samschemata. Zijn data kwamen uit zowel de psychologische als de antropologische literatuur. De vier typen hadden betrekking op de organisatie, de coördinatie en de *planning* van het sociale leven, alsmede op de productiewijze, het bevattingsvermogen en de emotionele waardering ervan.**[xvii]** Het ging hem dus ook om gedrag op een bepaald podium. In de meeste gevallen viel een handeling in twee van de vier typen per betrokken persoon, groep, cultuur of samenleving. De handelingen die hij onderzocht waren handelingen waarin geen conflicten zichtbaar waren en de deelnemers elkaar dus goed begrepen. Het eerste type noemde hij *communal sharing* -

gemeenschappelijk handelen. De personen die vanuit dit type een handeling verrichtten gingen ervan uit dat elke betrokkene gelijk was aan de ander en dat een handeling samen uitgevoerd moest worden of samen gedeeld. Het maakte hierbij weinig uit of de cultuur op het podium collectief of individueel was want men deelde de identiteit van de groep, cultuur of samenleving. Er werd geen beroep gedaan op de individualiteit. Het tweede type noemde Fiske *authority ranking* – rangschikking naar autoriteit. Hierbij keken de betrokkenen sterk naar wie de meeste autoriteit op het podium zou moeten worden toegedicht. Dat kon gebeuren naar leeftijd – de oudste of juist de jongste – of naar kennis, macht, kapitaalbezit, noem maar op. De mensen die werken vanuit dit type rangschikken de Ander op een lijst van sociaal gezag en status. Het derde type heet *equality matching* – het vergelijken naar delen in gelijke mate. De mensen hielden elkaar nauwkeurig in het oog opdat ze evenveel zouden bijdragen of zouden ‘oogsten’ en dat ze recht had op een gelijk deel van de opbrengst van de activiteit of verplicht waren ervan een gelijke last op zich te nemen. Eventuele verschillen tussen de mensen moesten worden weggepoetst, in werkelijkheid, discursief of virtueel. Opmerkelijk genoeg is dit type vooral op ‘individuele’ podia aan te treffen waar mensen wel de individualiteit waarderen maar geen al te grote verschillen. De Nederlandse samenleving zou er zo een kunnen zijn. Ten slotte is er de *market pricing* – marktwaarde. Mensen kijken dan naar de waarde van een handeling of activiteit alsof er een markt voor zou bestaan of ook echt bestaat.

In deze vier type probeerde Fiske de fundamentele sociale eigenschappen te vangen waarmee mensen op alle podia van de wereld hun handelswijze structureren. Dit beperkte aantal van vier maakt het raden naar de motieven van de ander gemakkelijker, al is het wel zo dat bij elke handeling er gewoonlijk meer dan één van de typen werd geactiveerd. De onderzoeker kan de vier herkennen in het gedrag van mensen in het veld. Op de podia waar zij acteren worden producten uitgewisseld, inclusief tekendragers die we immers ook wat productie en consumptie betreft hebben besproken. Tevens vindt er evaluatie van de uitwisseling plaats en wordt er gevoel aan toegekend. Dit leidt tot de vorming van (sub)groepen, de opbouw van sociale structuren, de vorming van een sociale identiteit, de bedeling van objecten, land en tijd, en de toewijzing van morele waarden. De schemata van de mensen zijn ingericht om in het sociale leven bij elke handeling een keuze tussen de vier typen te maken of een combinatie van twee ervan. Elke cultuur heeft eigen regels over hoe de vier typen ingevuld moeten worden en wat waardevol is in welke situaties en wat niet. De mensen

leren de regels toe te passen zonder uitgebreid te reflecteren over de principes zelf. Kortom als in de onderzoeksgroep naar de regels gevraagd wordt, komt er een weloverwogen antwoord, als naar de principes wordt gevraagd is dat meestal niet zo. **[xviii]**

Uit de gebruikelijke literatuur van de psychologen en de antropologen leidde Fiske af dat kinderen al rond hun derde levensjaren de eerste regels van dit sociale systeem tot zich nemen. Zij leren in de wereld de tekendragers te lezen voor een vruchtbare InrO-semiotische decoding die in hun cultuur voorrang heeft volgens de vier typen van categorisering en de opbouw van een IntraA-semiotische interpretant waar opnieuw de vier typen als 'archiefinstrument' dienst doen. De kinderen leren deze vaardigheid tussen hun derde en twaalfde levensjaar. **[xix]** Mijn Peruaanse dochter woonde tot halverwege haar vijfde levensjaar in een kindertehuis in Lima. Daar heerste een strakke hiërarchie van directeur, hoger personeel en verzorgers. De kinderen hadden snel door dat ze bij problemen met de verzorgers het hogere personeel moesten inschakelen. Dit is *authority ranking*. Nog jaren daarna, bij ons Nederland, vroeg ze met regelmaat wie ergens 'de baas' was. Aangezien ze dit bleef doen en soms ook zelf de hiërarchie van een situatie of een organisatie moeiteloos in kaart wist te brengen, werden mijn echtgenote en ik aangespoord te twifelen aan onze ideologie van *equality matching*, die wij deelden met grote groepen in de Nederlandse samenleving.

Dankzij de semiotiek beseffen we dat vele herinneringssleutels via tekendragers vastliggen in de wereld. Ze zijn letterlijk gematerialiseerd. Het verkeersbord is natuurlijk het meest voor de hand liggende voorbeeld. Volgens Fiske categoriseren mensen weliswaar in vier typen van samenschemata maar de interpretaties van de tekendragers blijven – ondanks de categorisering – cultureel verschillend. De herinneringssleutels gaan als het ware via de vier typen op zoek naar betekenis in de schemata van het individu. Desondanks geldt dat de tekendragers altijd wel ongeveer dezelfde zijn, zeker als ze direct 'in de wereld' staan. Vooral oude volkeren zoals de prekoloniale amerindianen keken naar de landschappen waarin zij leefden als totale betekenisssystemen. Aan elke berg, grot, bos, meer, enzovoorts zat een verhaal. **[xx]** Bij het onderzoek naar de betekenis van zulke tekendragers kan de wetenschapper kijken naar de relatie tussen tekendrager en gedrag op een bepaald podium. Daar heeft een herinneringssleutel tussen gezeten – als een *interface* – om via de vier typen tot een correcte theorie-van-het-moment te komen. **[xxi]** Sommige culturen hebben

een beter ontwikkeld formele geheugentraining dan andere. De oudere culturen, die minder ontwikkelde hulpmiddelen als wij hebben in onze tijd, waren beter in het uit het hoofd leren. Die kunde is nagenoeg verloren gegaan omdat wij juist archieven, boeken, en computers hebben bedacht om onze informatie op te slaan. Je zou kunnen zeggen dat onze luiheidsratio beter is. Nu hebben wij in onze cultuur tijd voor iets anders – om harder te zwoegen of om juist minder te werken.

Herinneringsruimten

Aangezien het geheugen een sociaal product is kunnen we niet anders dan concluderen dat de sociale omgeving onmisbaar is voor zowel de herinnering als de uitvoering van scripts en scenario's in de wereld. En net als het individueel denken is de collectieve herinnering toegespitst op het gedrag in het heden, gaan groepen van mensen uit van een *theorie-van-henzelf* gekoppeld aan een *theorie-van-het-moment*. De geschiedenis die hierin ligt besloten is niet 'objectief', het is wellicht niet eens historische correct. De 'geschiedenis' dient uitsluitend om het collectieve gedrag in het heden te sturen, dus te kunnen voldoen aan een als goed en positief beoordeeld samenleven, zoveel mogelijk zonder conflicten, de motieven volgend van gemeenschappelijk welbehagen, zelfverwerkelijking en zelfverbetering. Nare ervaringen moeten vergeten worden en dus worden die zoveel mogelijk verzwegen.**[xxii]** Met behulp van de omgeving wordt de interpretatie van tekendragers sociaal-cultureel 'gelijkgezet'. De mens kan zich effectief bewegen – heeft een 'goede' *theorie-van-het-moment* – omdat hij de interpretatie van de tekendragers in de omgeving deelt met anderen. We lijken op vissen, suggereren Clark en Chalmers, want de vis kan zich ook alleen maar effectief bewegen in het water omdat de techniek van het zwemmen is afgeleid van de stromingen in het water, de zwaartekracht en energiepolen die in de diepte gevoeld worden. Een vis werkt met maalstromen die door de natuur zijn gevormd, door andere vissen in werking zijn gezet of door hemzelf met de eigen vinnen zijn ontstaan. Al die externe krachten zijn onderdeel van zijn eigen motoriek geworden om zich vloeiend door het water te bewegen.**[xxiii]** Omdat mensen leven in een zee van tekendragers; een 'geheugenzee' geschapen door de natuur, door de anderen en door zichzelf, consumeren zij de tekendragers om hun eigen brein aan de gang te houden – zoals de vis met zijn vinnen slaat om vloeiend de krachten om zich heen te verwerken tot een eigen beweging. Hier kunnen we weer denken aan Ricci's geheugenpaleis maar dan met beelden van de 'kamers' opgeroepen door de tekendragers in het landschap. Reizend door het landschap reizen we door onze herinneringen.

De context van het verblijf in een omgeving waar de herinnering is gevormd is belangrijk voor de herinnering die in de context ligt opgesloten. Het verblijf versterkt de kracht ervan voor het gedrag. De herinneringssleutels die elke herinnering ontsluiten liggen net zo sterk in de omgeving als in de hersenpan. Het geheugen werkt *ceteris paribus* – als één variabele verandert maar de overige factoren niet – beter als de context van de herinnering lijkt op die van de codering in het brein. Een student maakt een beter tentamen – waar de omstandigheden gewoonlijk muisstil moeten zijn – als hij leert zonder muziek. “Bepaalde in het geheugen opgeslagen informatie zou moeilijk toegankelijk kunnen zijn”, schrijft McNally, “zolang niet de juiste herinneringssleutels worden gebruikt.” Maar dit betreft gewoonlijk herinneringen aan tamelijk onbeduidende gebeurtenissen, onbelangrijk voor het heden. “Schijnbaar lang vergeten gebeurtenissen komen onmiddellijk tevoorschijn zodra een goede herinneringssleutel is gebruikt.”[xxiv] Daarom zijn herinneringssleutels in de directe omgeving zo succesvol in het actueel houden van oude culturele gebruiken. Dit kunnen door mensen toegevoegde elementen aan het landschap zijn, zoals kerken, huizen, monumenten, wegen, dijken, gaten en putten, of landbouwstelsels, maar ook de natuurlijke vormen zelf, zoals bergen, kraters, grotten, rotspunten, waterstromen, plaatsen waar de zon opkomt of onder gaat, enzovoorts. We kunnen het ons nauwelijks voorstellen in onze onttoverde wereld maar zelfs in het Westen draagt het landschap nog tal van tekendragers van ons historisch bewustzijn en de verzorging van onze cultuur in het heden. Culturen worden vastgehouden in het landschap; elk deel van het landschap is *signified*, omgezet in tekendragers, en bijvoorbeeld opgenomen in een discours over de natuur, het natuurlijke, en de mogelijkheden van de mens, of verbonden met een historische vertelling over de krachten van goed en kwaad. In feite is een berg eerder een ‘verhaal’, een prospectus van mogelijkheden, dan puur een droog element van de natuur.[xxv]

Alles goed en wel, zegt de Duitse archeoloog Jan Assmann, we moeten wel verschil maken tussen *culturele herinnering* en *communicatieve herinnering*. [xxvi] Hij maakt dit onderscheid – overigens in nauw overleg met zijn echtgenote Aleida, auteur van het boek *Erinnerungsräume* (1999), vandaar: *herinneringsruimte* – in reactie op het werk van de Franse socioloog Maurice Halbwachs (1877-1945) en de kunsthistoricus Aby Warburg (1866-1929), de uitvinders van de metafoor van het ‘collectief geheugen’.[xxvii] Het argument van Halbwachs en Warburg was dat het geheugen van de mens cultureel was en niet genetisch geïnformeerd alsof het ‘collectief geheugen’ letterlijk overerfelijk

zou zijn. Dit laatste verwijst naar hun inmiddels vergeten debat met onder meer de psychoanalyticus Carl Gustav Jung (1875-1961), die een theorie had ontwikkeld rond zogenaamde oertypen die telkens in het menselijke brein terugkeerden. Het collectieve geheugen van Halbwachs bestaat volgens Assmann voor een deel uit de communicatieve herinnering. Ik denk dat hij het werkgeheugen van de mens bedoelt, dat deels 'bewust' is en waar de gedragsintentie wordt gefiatteerd die reeds is ingezet. Metaforisch beschouwd gaat het hier onder andere om de 'sociale' versie van de ExtrO-semiose. De communicatieve herinnering is gestoeld op dagelijks communicatie over het direct beleefde verleden – het alledaagse praten en denken erover, de buurtroddels, het schrijven erover in dagbladen en tijdschriften, mondelinge geschiedenis (*oral history*), de uitwisseling via het Internet, documentaires op de televisie, enzovoorts – en dat leidt, vanwege een *multiloog** karakter van de informatie-uitwisseling, tot een instabiel beeld van het verleden, dat ongeorganiseerd is opgebouwd, weinig doelmatig van inhoud, en van alle markten thuis. Deze herinneringsvorm is meestal sociaal beperkt tot een relatief kleine groep van de samenleving – een elite, de arbeidersklasse, een raciale minderheid – en er wordt veel moeite gestoken in communicatie over een tamelijk recente tijd, niet meer dan drie of vier generaties terug in de tijd; het Latijnse *saeculum*. Het meeste werk van historici gaat over deze beperkte periode, precies als de mondelinge tradities van volken; een tijd die wordt gedomineerd door getuigenissen van tijdgenoten. Hier zijn we weer bij *Honderd jaar eenzaamheid*. De roman is als het ware een sociale interpretatie van Pasupathi's theorie over de sociale afstemming van het autobiografisch geheugen. Kortom, voor de duidelijkheid: het collectief geheugen ligt in de 'wereld' in de vorm van diverse discoursen en de daarmee verbonden artefacten. Zonder enige twijfel behoort voor de Latijns-Amerikanen de roman van García Márquez daartoe. Mensen kunnen dergelijke discoursen delen of onderling betwisten. Het collectief geheugen is echter iets anders dan het biologisch geheugen, iets anders dan het brein want als we het hebben over het collectief geheugen gebruiken we een metafoor, een beeldspraak om een anderszins moeilijke kwestie inzichtelijk te maken met behulp van beeldend taalgebruik.

De culturele herinnering van Assmann daarentegen heeft veel weg van het onbewuste van het menselijk geheugen, het deel van de hersenen waar de zintuiglijke stimuli worden geanalyseerd en omgezet in een reactie die tot gedrag leidt. Het bestaat uit teksten, beelden, rituelen en verhalen die telkens opnieuw

uit de kast getrokken kunnen worden en die in zekere mate verbonden zijn met fysiek in de omgeving aanwezige tekendragers of die tekendragers zelf zijn, zoals herdenkingsmonumenten, carnavalsfeesten, klederdrachten, parlamentsgebouwen, herdenkingsdagen, landschapsvormen, archiefbewaarplaatsen, of, inderdaad, romans. Hun cultivering dient de stabiliteit van de samenleving, houdt de identiteit en het zelfbeeld van een samenleving levend. Bij deze cultivering zijn specialisten betrokken die ervoor zorgen dat de tekendragers hun goede staat niet verliezen, althans zolang de samenleving er het nut van inziet. Het is de 'sociale' versie van de IntrA-semiose; de interpretant. De tegenstelling tussen het 'volkse' herinneren en de 'academische' geschiedschrijving is bij Assmann afwezig terwijl Halbwachs juist de metafoor van het collectieve geheugen had gebruikt om duidelijk te maken dat er ergens een breuk in de tijd ontstaat.**[xxviii]** Zeker: na de *saeculum* verwatert de herinnering. Zeker: er zijn specialisten nodig om de herinnering levend te houden of terug te brengen in de communicatieve herinnering; dus weer bespreekbaar te maken. Maar Halbwachs, schrijft Assmann, ging er ten onrechte vanuit dat de overgang tot een volledig 'collectief geheugenverlies' zou leiden. Volgens Assmann versterkt juist het vastleggen van de culturele herinnering de details ervan in dat collectieve geheugen. Herdenkingsmonumenten, carnavalsfeesten, klederdrachten, parlamentsgebouwen, herdenkingsdagen, landschapsvormen, archiefbewaarplaatsen, romans en kunstuitingen en dergelijke behouden hun kracht voor de identiteitsvorming van individuen, groepen, culturen, samenlevingen en naties. Het collectief geheugen valt niet samen met het communicatieve geheugen. De culturele herinnering is wel minder volledig. Het concentreert zich op vaste punten in de tijd, 'ankers' van het geheugen zou je kunnen zeggen, op belangrijke gebeurtenissen in het verleden, en belangrijke ervaringen die als voorbeeld dienen voor andere historische ervaringen. In de culturele herinnering ligt aan de hand van enige concrete historische gebeurtenissen de kennis opgeslagen waaraan een samenleving of cultuur de identiteit afleidt. Aan de hand van die 'ankers' is de samenleving of cultuur in staat het eigen geheugen te reconstrueren voor gebruik in het heden. Die combinatie noemt Assmann essentieel: een vastgelegd 'geobjectiveerd' verleden, een geschiedenis, en de behoefte aan dat historische verhaal in het heden.**[xxix]** We herkennen het effect van zelfverwijzing (een geschiedenis van de eigen cultuur, samenleving, natie...), het effect van eerste informatie die de toon zet waarop de identiteit klinkt, het re-episodisch effect dat bepaalt dat het herhaaldelijk voorkomen van dezelfde gebeurtenissen leidt tot een voorkeur voor

het onthouden van een algemeen model en andere kenmerken van de Ecologisch-Cognitieve Schema Theorie.

De culturele herinnering, zegt Assmann, is een metafoor voor een sociale reconstructie op een bepaald podium die gebruik maakt van historische elementen. De contemporaine *bias* van de historicus behoort hiertoe. In de culturele herinnering bewaart een cultuur, op de podia van haar bestaan, de betekenis van het samenzijn op die podia en de er gebruikelijke opvattingen en geloof. Elke generatie haalt opnieuw het verleden op, maakt een nieuwe vertelling van hoe het vroeger was, aan de hand van de leefomstandigheden in het heden. Bepaalde elementen worden uitgelicht, andere blijven onderbelicht. De correctheid van de geschiedenis, het historisch 'juist' zijn, is niet van belang. Historische figuren veranderen natuurlijk niet, ook hun daden niet, maar sommige mannen of vrouwen worden belangrijker gemaakt dan ze wellicht waren en andere weer weggecijferd.[xxx] Echter, alleen die reconstructies maken een kans die in de samenleving het imago van 'waar' en 'correct' weten te krijgen en dus nauwelijks betwist worden. Daarmee is historisch 'waar' wat de meeste leden van een cultuur kunnen presenteren en verdedigen als 'waar' en vervolgens onbetwistbaar wordt. Denk aan de 3408 slachtoffers van de repressie van de bananenstaking. Soms kunnen gebeurtenissen in het heden tot revoluties leiden op dit gebied. Een beeld van het verleden wordt dan radicaal ingeluid door een nieuw beeld, maar dan moet de ineenslorting van het oude beeld wel compleet zijn want het bestaande beeld is tamelijk immuun voor verandering.

In zijn omschrijving van de culturele herinnering heeft Assmann niet geput uit het werk van Pierre Nora ofschoon deze Franse filosoof de theoreticus bij uitstek van de culturele herinnering genoemd mag worden. Nora gaf de herinneringssleutels die 'in de wereld' duidelijk herkenbaar zijn een naam: *herinneringsplaatsen*. [xxxi] Dit lijkt op de 'ankers' die ik zojuist noemde. Nora gebruikte het verhaal over Simonides, de Griek die zich nog precies wist te herinneren op welke plaatsen in het ingestorte huis zijn verwanten en vrienden hadden gezeten. Nora schreef als filosoof over het verlies van het historisch besef in de moderne tijd. Hij poneerde de stelling dat er een breuk was ontstaan tussen heden en verleden. Door de oprukkende mondialisering, schreef hij, stortte het nationalisme van de natiestaat in. De nationale geschiedenis verdween. De media en dan vooral de televisie doorbraken de grenzen. De historici schreven niet langer over de geschiedenis van een levende wereld maar zij discussieerden over personen die de meeste

mensen vergeten waren, de doden die 'definitief' dood waren. Het gaat ook niet meer over de grote lijn in de geschiedenis, niet meer over het Grote Verhaal waarmee een cultuur, een natie, een godsdienst of een ideologie zich kon rechtvaardigen. De geschiedenis is opgedeeld. De historici bestuderen fragmenten. Nora zag een beweging van eb en vloed. Tijdens vloed leeft de mensheid als vissen in een zee van historisch belangrijke tekendragers; bij eb trekt de herinnering aan het verleden weg. De mondialisering was eb; de natiestaten worden niet meer bestudeerd door de historici, de nationale symbolen worden verwaarloosd, nationale helden raken in de vergetelheid. Er zijn echter plaatsen waar het verleden minder snel wordt vergeten, waar als het ware voorlopig nog voldoende water staat. Daar kunnen de mensen hun historische kennis ophalen. We hebben ze al zien passeren: herdenkingsmonumenten, handboeken, romans en andere kunst, parlamentsgebouwen, archiefbewaarplaatsen, herdenkingsdagen, en dergelijke. Dit zijn de herinneringsplaatsen of herinneringsruimten.

De herinneringsruimten roepen krachtige normen en waarden op, een sterk solidariteitsgevoel ook, geven het 'volk' een gemeenschappelijke achtergrond, voorzien de mensen van 'wortels', en legitimeren het bestaan van de cultuur, de samenleving of de natie. Hier kan een samenleving het bijna vergeten verleden weer terughalen, bijvoorbeeld als er plots behoefte aan is. Denk daarbij aan het herdenkingsjaar van de Franse Revolutie van 1789, met een hoogtepunt van de festiviteiten in de zomer van 1989, maar ook met de publicatie van tal van boeken. Monumenten werden opgepoetst, musea richtten een tentoonstelling in. Wat volgens Nora aanwezig moet zijn op een herinneringsplaats is de duidelijke bedoeling het verleden op te roepen (*volonté de mémoire*). Er zijn ook 'gewone' plaatsen van historisch belang, zoals landschapsvormen, maar die mogen alleen een herinneringsplaats worden genoemd als mensen er bewust een historische ervaring willen of bij toeval terughalen, zoals een herinnering aan het plattelandleven tijdens een wandeling door het boerenland. Wordt het verleden op een plek niet opgeroepen, dan is het geen herinneringsplaats. Daarnaast is er ook de geschiedschrijving. Historici maken gebruik van herinneringsplaatsen – de archiefbewaarplaatsen – maar hun werk is volstrekt hedendaags en modern. Zij schrijven over het verleden en dat is niet direct hetzelfde als de historische ervaring, meende Nora. Historici doen er verstandig aan om te schrijven over de achtergrond van de herinneringsplaatsen, dacht de Franse filosoof, dan blijft in de 'eb' periode het met die plaatsen verbonden verleden tenminste levend.

Voor de Noord-Amerikaanse historicus Simon Schama is dit allemaal tamelijk overdreven. Hij vond het helemaal geen 'eb', evenmin als Assmann waarschijnlijk. In zijn *Landscape and Memory* (1995) besprak Schama de thematiek van Nora zonder naar het werk van de Franse filosoof te verwijzen. Hij koos ervoor één podium vol menselijke betekenisgeving te beschrijven: de natuur. Schama beschouwde zijn boek dan ook als een 'culturele psychologie van de natuur'. Zijn hypothese was dat de culturele perceptie van de natuur niet los gezien kan worden van welke beoordeling van de natuur dan ook. Uiteraard bestaat de natuur in het echt – er zijn bomen, bergen, beken, bloemen, grasvelden, enzovoorts – maar het praten erover gebeurt in hoofdzaak in de termen van ons denken. En dit is cultureel: "Voordat de natuur in onze zintuigen wortelt, heeft het brein zich er al een beeld van gevormd." De natuur is vol herinneringsplaatsen die eeuwenlang betekenis kregen. De natuur is net zo stevig opgebouwd met lagen cultuur als met lagen steen en aarde. Schama noemde het voorbeeld van plaatsen waar de Maagd Maria zou zijn verschenen. Terwijl hij werkte aan zijn boek in maart 1994 verscheen in de *New York Times* een artikel over een bejaarde dame in midden Spanje die elke zaterdag de Maagd zag verschijnen in oude een boomstam nabij het El Escorial paleis van Filips II (1527-1598). Het paleis is voor Spanjaarden een tekendrager van een van de meest rooms-katholieke vorsten en tijdperken die het land ooit kende. In Spanje is bovendien de boom een tekendrager voor verschijningen van heiligen bij uitstek. Deze tekendrager was in de christelijke tijd naar deze betekenis getransformeerd van de oudere heidense betekenis van bomen als graven der goden. De oude vrouw 'herkende' dus veel in de boombast.[xxxii]

Schama beschreef ook hoe de Nederlanders het landschap zien als hun eigen schepping, opgebouwd met windmolens en polders, en deze herinnering konden gebruiken als motivatie voor een politieke afscheiding van het Heilige Roomse Rijk (±843-1806) van Filips' vader Karel V (1500-1558), waar men ervan uitging dat het landschap geschapen was door God. Het woord landschap verwijst direct naar een constructieve activiteit met land. Nu, driehonderd jaar na de afscheiding, lijkt de relatie te zijn omgedraaid: onze cultuur heeft niet het landschap gevormd maar het landschap onze cultuur. Overeenkomstig de theorie van 'identiteit naar podium', cultuur-met-een-woonplaats, zijn we anders om ons heen gaan kijken en hebben onze Nederlandse identiteit geconstrueerd op de constructiewerken van onze voorouders. Nederlanders, dacht Schama, ontleen hun identiteit aan de arbeid en het gedachtegoed van hun illustere voorouders en

ze worden daaraan voortdurend herinnerd als ze een dagje het platteland opgaan. De Duitsers, daarentegen, zagen zich tijdens de eenwording in de negentiende eeuw, toen het Heilige Roomse Rijk niet meer bestond, als een soort nobele wilden, natuurkrachten voortgekomen uit het dichte woud. Dit woud bestaat in hun herinnering nog altijd. De Nazi's, schreef Schama, maakten dankbaar gebruik van de herinnering aan de Duitser als oerkracht uit de natuur, evenals van hun herinnering aan het grote Heilige Roomse Rijk; het Tweede Rijk in de ogen van Hitler. De beide volken, Nederlanders en Duitsers, konden geen grotere verschillen ontwikkelen om de grens tussen beide te cultiveren. En beide volken deden dat, en doen het, door naar de natuur te kijken.

De amerindiaanse bevolking van Mexico en Guatemala had de gewoonte de spirituele en bovennatuurlijke krachten van de goden – en hun voorouders – te lokaliseren in bergen en vulkanen en tevens in de piramiden die ze zelf bouwden. De piramiden stonden in verhouding tot hun bergen en vulkanen zoals in onze tijd een muis tot een computer: een instrument om raadselachtige maar krachtige bewegingen in werking te zetten. De kracht die door allerlei rituelen en ceremonieën in de piramide was 'gestoken' bleef op die plaats bewaard. Hiertoe behoorde het ritueel van het 'begraven' of bedekken van een piramide in opdracht van een nieuwe vorst die zijn eigen piramide daarna over de oudere heen bouwde. De nieuwe vorst verkreeg aldus de krachten van zijn voorgangers. Toen de Spanjaarden kwamen bouwden zij van de stenen van de piramiden hun kloosters en kerken op die plaatsen. Dit was niet alleen in overeenstemming met een amerindiaans gebruik, het hield bovendien de herinnering aan de voorgangers van de Spanjaarden levend. De Spaanse kloosters waren herinneringsplaatsen van de amerindiaanse culturen. Dit maakt het begrijpelijk wat de Maya beeldhouwer Diego Chávez uit het Guatemalteekse plaatsje Santiago Atitlán zei tegen de antropoloog Allen Christenson: "Je kunt het verleden niet vernietigen, je kunt er alleen nieuwe dingen aan toevoegen."**[xxxiii]** Het amerindiaanse landschap bestaat tot op de dag van vandaag uit herinneringsruimten waaraan door alle generaties voortdurend nieuwe sociale herinneringen zijn toegevoegd.**[xxxiv]** Dankzij dit narrateem van de cyclische tijd blijft het heden immer beladen met het verleden.

Toen de antropoloog Thomas Abercrombie in het Boliviaanse dorp Santa Bárbara de Culpa had begrepen dat de Westerse lineaire geschiedenis niets betekende voor de K'ulta Ayamara – de periodisering in Inka, koloniale en nationale tijden

werden niet herkend - richtte hij zich op de lokale herinneringsruimten om erachter te komen wat wel betekenis voor ze had. Hun herinneringsruimten waren 'herinneringspaden', *pathways of memories*, routes in het landschap. Al lopende over die paden passeerden de Ayamara een reeks herinneringssleutels die echter niet zoals de kamers van Ricci's geheugenpaleis vaste eenheden waren maar bestonden uit een aaneenschakeling van verhalen en mythen die werden verteld, van stambomen van voorouders en goden die werden opgesomd, van rituele dansen (ook wel *ceques* genoemd hier) en liederen (de zogenaamde *taquies*) die werden uitgevoerd. Al pratend, zingend en dansend volgden de K'ulta deze paden en reconstrueerden zij hun geschiedenis. Maar ze behoefden de paden niet letterlijk te volgen. Tijdens plengofferrituelen bijvoorbeeld gingen hun religieuze specialisten, laten we ze voor het gemak sjamanen noemen, in woord en zang over deze paden; een ware litanie van namen van voorouders, goden en bergen, punten in het echt bestaande landschap waarvan Santa Bárbara de Culta het middelpunt was. Voor de sjamanen en hun toehoorders waren de namen van bergen, goden en voorouders herinneringssleutels van hun collectieve geheugen. De verhalen en mythen konden worden opgeroepen en naverteld, dat wil zeggen gereconstrueerd en verteld in de woorden van het heden, aangepast aan de problemen en behoefte van het nu. Op deze manier versterkten de K'ulta hun eigen waarde want ze presenteerden zichzelf als actieve agenten van de geschiedenis, mederedacteuren van de koloniale en nationale Boliviaanse geschiedenis. [xxxv]

Bewust

En zo staat de deur open voor een politiek van het herinneren; a *politics of memory*. Hierin wordt het onbewuste verlaten voor het bewuste. Om te kunnen functioneren moeten samenlevingen net als individuen - en als dieren - een grote hoeveelheid informatie en ervaringen onthouden op een wijze die later gemakkelijk terug te halen is maar niet het systeem overbelast. De herinneringsruimten zijn een hulpmiddel. Mythen, verhalen en romans zijn eveneens hulpmiddelen; sterker, voor Aleida Assmann zijn verhalen, romans, mythen en geschiedschrijving pertinent evenzo te bestempelen als herinneringsruimten. En de rest van de ervaringen en informatie kan worden vergeten. Dit historica Jacquelyn Dowd Hall schreef een paar jaar terug: "Het omzetten van herinneringen in verhalen - of het nu nederige levensgeschiedenissen zijn of pretentieuze Grote Verhalen - is een krachtige vorm van vergeten." [xxxvi] Inderdaad worden levensgeschiedenissen, verhalen en

mythen gewoonlijk tot de reconstructies en re-configuraties van de herinnering gerekend om het heden te kunnen bevatten. De herinnering kan een opzichtige en moedwillige politieke activiteit zijn. Natalie Zemon Davis en Randolph Starn herinneren ons aan de stelling van Nora dat in de postmoderne wereld elk verleden, elke historische gebeurtenis even ver van het heden is verwijderd en op gelijke wijze toegankelijk of ontoegankelijk voor het heden. Dit is volstrekt het tegenovergestelde, meenden zij, van de premoderne periode toen vrijwel alles met herinneringen beladen was: "In een diep traditionele samenleving kon de herinnering vrijwel op elke plaats worden opgeroepen".**[xxxvii]** Toen had de wereld in zijn totaliteit een betekenis. Dit in tegenstelling tot de vrijwel historisch 'lege' wereld van de postmoderne culturen. De herinneringsruimten zijn voor de postmoderne wereld veel waardevoller - want een schaarser product - dan voor eerdere samenlevingen. De betekenis van een beperkte hoeveelheid plaatsen is groter geworden. Deze waarde verder neemt toe als op politieke gronden herinneringsruimten nadrukkelijk in het leven geroepen of gecultiveerd moeten worden omdat, bijvoorbeeld, een deel van de samenleving bewust op een vergeten aandringt. Zie daar de verklaring van het succes van een roman als *Honderd jaar eenzaamheid*.

Nu kan ik niet anders dan terugverwijzen naar Stuart Hall's analyse van de politiek van coderen. De inrichting van herinneringsruimten - en het op gezette tijden als herdenkingsdagen oproepen van de herinneringen die bij de plaatsen hoort - berust natuurlijk op een productie van tekendragers; als een vormpassage van de herinnering, te beschouwen als een boodschap. Er was het moment van de boodschapproductie (hier: inrichting van de herinneringsruimte) en de boodschapcirculatie (P/C). Dat moment is voor de mensen die strijden voor het behoud van de herinnering het meest fundamentele. Denk aan een groep die strijdt voor een monument voor de slachtoffers van een dictatuur. De erfgenamen van de dictator zullen de oprichting van een monument proberen te verhinderen en de 'bewijzen' van de dictatuur die nog in de wereld zijn - andere herinneringsruimten - proberen uit te wissen. Voor García Márquez en zijn behoefte de herinnering aan 1928 levend te houden was het schrijven van *Honderd jaar eenzaamheid* het moment van de boodschapproductie. Daarna volgt het moment van boodschapcirculatie en boodschapverspreiding en consumptie (C/V). Er wordt aandacht aan de herinneringsruimte geschonken. Dankzij het geweldige succes van *Honderd jaar eenzaamheid* vindt het moment van boodschapcirculatie telkens opnieuw plaats; ook nu weer in dit boek. En

natuurlijk staat de officiële geschiedschrijving inmiddels vol met deze en soortgelijke episoden uit het Latijns-Amerikaanse verleden. Ten slotte vindt het moment plaats van boodschapverspreiding en consumptie en boodschapreproductie (V/R) als de mensen het monument voor zichzelf gaan gebruiken en erover hun mening gaan vormen. Op den duur zal de herinnering zich op het laatste moment vastleggen, in het bijzonder als het monument kan worden gecombineerd met die andere belangrijke herinneringsruimten: het monument en de herdenkingsdag. Een vierde herinneringsruimte kan voor zulke gelegenheden worden gebruikt: het archief. Zo kan de oprichting van een monument voor slachtoffers van een dictatuur en belangrijk wapen zijn om de daden van de dictatuur aan hun wandaden te herinneren en de samenleving waakzaam te houden. Het inrichten en onderhouden van herinneringsruimten kunnen dus een belangrijk onderdeel van het machtsspel in de samenleving zijn. **[xxxviii]** Ik wil er aan toevoegen dat, vanwege de grote betekenis van zulke plaatsen voor het heden, we wellicht zouden moeten spreken van betekenisplaatsen (*places of meaning*) want dat biedt de mogelijkheid ze in direct verband te brengen met andere betekenisplaatsen in de wereld. Echter, uitgaande van de psychologische redenering die ik tot nu toe volgde zouden we een ons mogen afvragen of er herinneringsruimten bestaan zonder betekenis voor het heden. De theorie-van-het-moment bevat immers verleden én heden in een poging de nabije toekomst vast te stellen. Is er geen betekenis (meer) in het heden, dan vervalt het belang van de herinneringsruimte. Elke betekenisplaats heeft bovendien onvermijdelijk tevens een historische component.

De politiek van de herinnering (*politics of memory*) is een instrument in de politiek van de identiteit (*politics of identity*). In de mondiale ontwikkeling naar een grotere diversiteit, die zich verwijdt van de oude politiek-culturele eendrachtigheid van de natiestaten, is er een complex aan herinneringen, een geschiedenis, voor elke minderheidsgroep, voor elke etnische minderheid. Nora had natuurlijk gelijk: menige natiestaat heeft in de twintigste eeuw de veronderstelde en nagestreefde eenheid moeten inleveren voor regionale autonomie en soms voor erkenning van minderheidsgroepen en de multiculturele samenleving. **[xxxix]** Die minderheidsgroepen en culturen hebben een andere relatie met het verleden ontwikkeld. Zij zijn op zoek gegaan naar herinneringsruimten die deze veranderde houding tot het verleden recht doet, in het landschap, met herdenkingsdagen, in het archief. En zo keert, zoals Jan Assmann had voorzien, de culturele herinnering terug in het domein van de

communicatieve herinnering. De herinneringsruimten van de Derde Wereld, bijvoorbeeld, moeten nog grondig worden gedekoloniseerd.

In de Derde wereld wordt een strijd gevoerd tegen de koloniale erfenis in de geschiedschrijving, tegen de nog altijd tamelijk Westerse interpretatie van de eigen herinneringsruimten, het zogenaamde *postkoloniale discours*.^[xl] Zonder al te uitvoerig te worden, is het van belang te beseffen dat het postkolonialisme niet uitsluitend verwijst naar de periode volgend op het kolonialisme. Het prefix 'post' verwijst vooral naar de verwerking van het kolonialisme. Deze verwerking is psychologisch en emotioneel maar ook politiek omdat onder andere met het werk van Guha's *SSC* in de hand onderzoekers konden aantonen dat de subalternen met de nieuwe natiestaten niet verlost waren van hun ondergeschikte positie. Bovendien gingen er idealen verloren want de voormalig koloniale onderdanen waren dan wel politiek vrij, ze zaten nu gevangen in een sociaal-economisch, kapitalistisch systeem. En de erfenis van de koloniale periode bleef actueel in het heden, bijvoorbeeld in de taal waarin de nieuw verworven cultuur gestalte moest krijgen want dat was meestal toch de taal van de kolonisator.^[xli] In Europa spelen dergelijke moeilijkheden soms ook. Hier is het juist de jongere generatie in Duitsland en de jongere generatie Joden in de Verenigde Staten en Israël die de wandaden uit de Tweede Wereldoorlog willen vastleggen in duidelijke herinneringsruimten. Dat ging natuurlijk hoofdzakelijk in het Duits. Aleida Assmann noemt Steven Spielberg's Shoah Foundation, die op video de ervaringen van slachtoffers heeft vastgelegd. ^[xlii] De initiatiefnemers van het Holocaustmonument in Berlijn hebben de Tweede Wereldoorlog niet meegemaakt.

Schijnwerpers

De bewuste *politics of memory* als onderdeel van een *politics of identity* is volstrekt iets anders dan de onbewuste formatie van identiteit en de functie van de herinnering daarin. Toch is de grens tussen het bewuste en het onbewuste moeilijk te trekken. Tot nu toe is naar voren gekomen dat de meeste actøren in het theater van het leven voornamelijk onbewust hun scripts en scenario's meekrijgen. Maar zodra zij actief gaan handelen en spreken treden zij toe tot het bewuste. Inderdaad, de actøren in de boven geïntroduceerde metafoor werken in vol bewustzijn, als het ware in de schijnwerpers op het podium van het bewuste, de rest van het geheugen werkt in het 'donker' achter de coulissen van het onbewuste. Voor García Márquez was de 'schijnwerper' zijn pen of zijn

schrijfmachine. Het woord *onderbewust* in plaats van onbewust gebruik ik weloverwogen niet, omdat het te dicht op de theorie van Freud zit. In de Van Dale staat dat onderbewust is: “onder de drempel van het bewustzijn *blijvend*”; “zodat men het zich *niet* (geheel) bewust wordt”. De schuindruk heb ik aangebracht omdat het direct verwijst naar Freud’s idee van een afgesloten ‘onderbewustzijn’. De psychoanalytici geloofden dat het onderbewuste een vergaarbak van nare en onwelgevallige gedachten was, een soort van vuilnisbak van de repressie. En zij meenden dat deze ‘vuilnisbak’ voor het bewuste denken ontoegankelijk was. Psychologen menen na decennia van onderzoek dat er geen reden is om aan te nemen dat het brein van de mens geen toegang heeft tot het eigen onbewuste. In het woordenboek wordt onder ‘onbewust’ onder andere verstaan: “niet bewust, niet tot zijn kennis doorgedrongen, hem onbekend”; “geen besef of bewustzijn hebbend (van)”; “zonder het zelf te weten of erbij na te denken, onwillekeurig”; “niet tot het bewustzijn doordringend”. Dit komt in de buurt van de betekenis zoals die tot nu toe in dit boek is gebruikt. Evenals het wat vreemd geformuleerde: “*het onbewuste, aandoeningen en neigingen die niet bewust ervaren worden: de leer van het onbewuste*” (hier stond de schuindruk al in het woordenboek). “Het is erg belangrijk helder te zijn over wat ‘onbewust’ is en wat niet in het geheugen”, schrijft McNally met nadruk. “Want het concept van het onbewuste in de eigentijdse cognitieve wetenschap mag niet verward worden met het psychodynamische onderbewuste van Freud, met zijn opgesloten herinneringen van trauma’s uit de kindertijd en zijn verboden seksuele en agressieve impulsen die met elkaar strijden om in het bewuste door te dringen.”[xliii]

De discussie over onbewust en bewust is derhalve zinvol. Neem de vraag hoe we discursieve en niet-discursieve gedachten moeten scheiden. Soms spreken psychologen erover in termen van een expliciet en een impliciet geheugen. De meeste herinneringen waaronder de reconstructie van speciale gebeurtenissen en de herkenning van mensen, dieren, tekens, landschap, kortom: de omgeving, zijn dan expliciet. Als de herkenning als het ware ‘onderhuids’ plaatsheeft, bijvoorbeeld een geur, een kleur, een gevoel, dan is de herinnering impliciet. De herinneringsplaatsen van Nora en Assmann zijn een soort van cultureel-expliciet; de communicatieve herinneringen zijn sociaal-impliciet. Een ander onderscheid is dat tussen het categorische en niet-categorische herinneren. Het categorische herinneren lijkt op het expliciete geheugen omdat het een basis vormt voor de bewuste herinnering. Deze herinnering kan gecategoriseerd worden,

systematisch benoemd in het bewustzijn in taal. Het is dan in ultieme instantie discursief. Deze vorm is onderverdeeld in een episodisch geheugen gevuld met de belangrijkste ervaringen van het individu en een semantisch geheugen gevuld met herinneringen waarvan de bron onbekend is en in elk geval niet behoren tot de directe persoonlijke ervaringen. De niet-categorische herinnering is ook niet-discursief en bestaat in feite alleen uit vaardigheden die zijn aangeleerd of overgeërfd; de kennis van hoe. Deze herinneringsvorm vereist niet veel tijd in het bewuste en blijft wellicht volkomen onbewust. Onderzoek heeft aangetoond dat ook hier de emoties bij zijn betrokken. “Neem een verkrachte vrouw”, schrijft McNally. “Zij zal lichamelijk reageren op de herinnering en dit zich ook bewust zijn.”[xliv]

De tweedeling discursief/niet-discursief lijkt een fysieke tegenhanger te hebben in het brein. De hersenen bestaan uit twee hersenhelften en ofschoon die intensief met elkaar in contact staan is het aantal contactpunten relatief beperkt. De linker helft heeft zich in brede zin gespecialiseerd in het taalgebruik; de rechter helft heeft geen taal. De intentie tot gedrag in reactie op zintuiglijke indrukken kan in de rechter hersenhelft ontstaan, waarna de linker helft erbij wordt betrokken en vervolgens een discursieve uitleg aan het Zelf wordt aangeboden. Het kan zijn dat ‘links’ een discours ontwerpt over wat ‘rechts’ doet. De hersenchirurg Michael Gazzaniga heeft mensen geopereerd met ernstige epilepsie die alleen geholpen konden worden door de contactpunten tussen beide hersenhelften door te snijden. Bij deze patiënten kwamen de verschillende functies tussen de twee hersenhelften goed tot uitdrukking. Gazzaniga noemt het onbewuste handelen – in dit geval vanuit ‘rechts’ ingezet – het Subject-Zelf en het discours ontwikkeld door ‘links’ het Psychologisch-Zelf. In het Subject-Zelf zouden de emoties, stemmingen, passies, en gevoelens de overhand hebben, in het Psychologisch-Zelf de logica, de retoriek, en de theorie-van-het-moment. Het Psychologisch-Zelf werkt een splitseconde na de activiteit die is ingezet door het Subject-Zelf. Het is de zelfmonoloog, het praten in jezelf, *inner speech*. Interessant is dat Gazzaniga meent dat het verhaal dat het Psychologisch-Zelf opstelt niets meer is dan observatie van wat het lichaam doet, een uitleg gebaseerd op de eigen schemata, de theorie-van-jezelf, en dus een interpretatie. We hebben al gezien dat Wegner de vrije wil op deze wijze beschouwt. Kortom, ons Zelf is altijd een interpretatie van wat het lichaam doet op basis van een initiatief uit de hersenen – een interpretatie die een split-second wordt opgesteld nadat het handelen is ingezet.[xlv]

Bedenk dat we nu een fundamenteel uitgangspunt van de Westerse filosofie hebben afgebroken: *cogito ergo sum*, “Ik denk, dus ik besta”, de Breuk van Descartes ook wel de *Cartesian Cut*; een ware ontmaskering van het menselijk Zelf. Wat sneuvelde is de veronderstelde kloof tussen lichaam en geest, waarin wordt gedacht dat de mens een vrije geest heeft in een gebonden lichaam. De Breuk van Descartes gaat terug op de Franse filosoof René Descartes (1596-1650), een Verlichtingsdenker die een belangrijke tijd van zijn leven in Amsterdam doorbracht. Descartes veronderstelde dat dieren een soort van biologische automaten waren en dat ook het menselijk lichaam een automaat was. De hersenen waren van een andere substantie dan het lichaam, zo dacht hij, want hersenen konden denken en het lichaam niet. Vandaar “*Cogito ergo sum*”, “Ik denk, dus ik besta”; een breuk tussen lichaam en geest. Dit was ook een breuk tussen cultuur en natuur, tussen cultuur en gedrag, tussen ideologie en materie, want de mens onderscheidde zich van de dieren door het denken. Deze Breuk heeft diverse uitwerkingen en is bijvoorbeeld zowel een breuk tussen geest en lichaam als tussen denken en materie als tussen overtuiging en dwang. Het denken is volgens deze lijn eerder ‘spiritueel’ en ‘immaterieel’ terwijl het lichaam natuurlijk gebonden is aan de biologische materie. En inderdaad, een depressie is niet hetzelfde als een botbreuk. Maar als de geest in hoge mate lichamelijk is, dan is de Breuk nooit een breuk geweest.

Bij de constructie van de bewuste ervaring zijn weliswaar beide hersenhelften betrokken maar zij concentreert zich waarschijnlijk in een klein gebied voor in de hersenen. Als we ook de hersenen als een theater beschouwen is daar de plek waar de actøren werken. Deze actøren zijn maar kort met hun rol actief. De cognitief psycholoog Bernard Baars wilde zijn lezers deze eigenschap als volgt laten beleven:

*Op dit moment in het boek ben ik als schrijver en u als lezer bewust van deze zin – met deze letters op het witte papier en de stem in ons die deze woorden leest. Maar we zijn ons waarschijnlijk niet bewust van het gevoel van de stoel waarop we zitten, van het subtiele zoeken en vinden van het evenwicht in ons lichaam, of de precisie waarmee de ogen bewegen om deze zin te kunnen lezen; we zijn ons op dit moment ook niet bewust van ons bewustzijn een paar seconden geleden, of van onze affectie voor een vriend, of van de doelstellingen in ons leven.***[xlv]**

Behalve dan dat met die laatste woorden die affectie voor een vriend en de doelstellingen juist worden opgeroepen; deze woorden zijn herinneringssleutels.

Zodra de herinneringen niet meer nodig zijn – en dat is waarschijnlijk zo bij het lezen van deze zinnen – dan verdwijnen ze weer uit het bewuste, ogenschijnlijk terug naar waarvan ze kwamen. De actøren in ons breintheater lijken wel lui te zijn. Ze onthouden erg weinig. Telefoonnummers zijn niet voor niets slechts zo’n zeven eenheden groot, er zijn ook maar zeven noten in de muziek, we werken met drie hoofdkleuren (geel, blauw, rood) en drie combinatiekleuren (groen, paars, oranje) naast zwart, en zo meer. We kunnen ook maar één ‘verhaal’ in het bewuste houden, naar één beeldscherm tegelijk kijken, hebben moeite met twee complexe activiteiten als autorijden en een gesprek voeren. Er staat in metaforische zin dan ook maar één actør in de schijnwerpers van ons bewustzijn. Voor een roman als *Honderd jaar eenzaamheid* is slechts ruimte voor één actør per focalisatielijn. Zo had Melquíades zijn manuscripten echter niet geschreven “in de normale tijd van de mensen,” maar had hij “de dagelijkse voorvallen van een hele eeuw [...] samengebald, zodat ze alle op hetzelfde ogenblik gebeurden”. Precies zoals het brein werkt. Immers, in het onbewuste brein, de rest van het geheugen, wordt een mega-voud aan zulke kennis bewaard en die komt in haar geheel uit het onbewuste zodra ze door een herinneringssleutel is opgeroepen. We kunnen tijdens het luisteren een lexicon van tienduizenden woorden gebruiken. We kunnen aan de hand van een enkele scène een hele film navertellen – een kenmerk van het indiciën paradigma waarmee we werken – of voetballen op een schoolplein *terwijl* we luisteren naar muziek uit een cd-speler op straat *terwijl* we ons inbeelden het bed te delen met het meisje dat toekijkt *terwijl* we ons evenwicht moeten houden om een rare bal toch te raken *terwijl* we onze ogen samenknijpen om niet in de felle zon te kijken *terwijl* we een korte groet geven aan een vriend die voorbij rijdt op een fiets...[xlvi] Het bewuste of bewustzijn is blijkbaar slechts een fragment van het brein. Het is niet meer dan een *workspace*, een werkplek, een atelier, van het geheugenpaleis dat het brein is. Het is het toneel waarop de actør de schijnwerpers zoekt.

Het gebruik van een metafoor is een gewoonte voor een schrijver, een journalist of een wetenschapper, het is soms zelfs onvermijdelijk. Een korte omschrijving via een metafoor werkt soms meer verhelderend dan een gedetailleerde technische beschrijving. Denk aan het hart als pomp, onze gedachten en gedragscodes als de schemata en die weer als elektronische stroompjes, het Internet als een web, de atomen als zonnestelsels, het zonnestelsel als een klok (deze is uit de zestiende eeuw), het brein als computer. Bij een theater denken we snel aan een rechthoekig gebouw met vier wanden waarvan er één een tamelijk groot gat

heeft. Het gat is afgedekt door een gordijn. Achter dat gordijn bevindt zich het podium, buiten de zal en zodoende voor driekwart buiten het gezichtsbeeld van het publiek. Het publiek zit op stoelen die in oplopende rijen zijn opgesteld. Sommige theaters hebben langs twee of drie wanden nog balkons en loges voor gasten die meer willen betalen. Uit het zicht van het publiek achter de coulissen en de ruimten achter het podium worden de rekwisieten aangereikt, wordt het decor verwisseld en komen de acteurs op of gaan ze weer af. Dit theater voldoet niet helemaal voor onze uitleg want, zoals Baars vaststelde, het bewustzijn heeft geen vast en moeilijk te bereiken focuspunt. Er is ook geen plek in de hersenen waar het te herkennen is. Diverse soorten *scans* van de hersenen tijdens allerlei activiteiten hebben juist opgeleverd dat het bewustzijn zich weliswaar in het voorste gedeelte concentreert, maar aldaar op diverse plekken en in direct contact met de rest van het brein. Dit vraagt om een beeld van een meer open podium, waarbij het publiek misschien voor driekwart om de acteurs heen plaatsneemt en hooguit één zijde van het podium wordt vrijgehouden voor de rekwisietenverzorging, de verwisseling van de decors en het opkomen en afgaan van de acteurs en ander 'volk'. Er is in dit beeld een meer interactieve opstelling tussen acteurs en publiek. Baars' metafoor betreft een interactief theater waarbij het gehele publiek betrokken is bij wat op het podium gebeurt. Sterker, er zijn geen vaste acteurs want elke groep toeschouwers schuift er telkens zelf één naar voren; kandidaat acteurs die rondom het podium slenteren en die maar wat graag een coalitie aangaan met toeschouwers die hem op het podium willen helpen. Er wordt natuurlijk ook 'geleerd' door het publiek, de toeschouwers blijven toeschouwers, maar ze hebben een nadrukkelijk grotere bijdrage dan in de oorspronkelijke variant. Niemand wordt uitgesloten, er is geen gedeelte dat is afgesloten – geen ruimten voor 'verborgen' herinneringen – en er is geen onbekende regisseur in het donker actief.

In zijn theorie spreekt Baars van een *global workspace*, een allesomvattende werkruimte. McNally spreekt van het actieve geheugen, *working memory*, in de prefrontale cortex. Baars beschrijft het bewustzijn als een activiteit op het podium van het theater waarbij, vanwege het open karakter van het brein, telkens in toenemende toeschouwers betrokken zijn. Sterker, de vorming van groepjes toeschouwers die een acteur 'in kortstondige dienst hebben' is zelfs de belangrijkste activiteit in het theater. (Inderdaad, *acteurs*, in Baars' beeldspraak, geen actøren.) Alles draait erom de acteurs eerst op het podium en dan nog in de schijnwerpers te krijgen. De acteur is dan in feite de belichaming van de

‘handelingsintentie’ waarover ik het een aantal bladzijden terug had. De schijnwerpers boven het toneel zijn als het ware het ‘bewuste’, het ‘bewustzijn’ van de mens. De schijnwerpers beschijnen niet het gehele podium tegelijkertijd maar kiezen voor een acteur die hun aandacht trekt alsof ze werken op censoren die zijn ingesteld op de bewegingen en geluiden van de acteurs. In die zin vormen de schijnwerpers een soort van zoeklicht. Het podium is het werkgeheugen, het publiek in de zaal bestaat uit meer dan honderd miljard zenuwcellen. Dit zijn de toeschouwers. Maar het is geen gewoon theater ergens want elk van deze toeschouwers heeft twee soorten armen: zo’n tienduizend ‘trek-armen’ om andere toeschouwers naar zich toe te trekken en een paar ‘plak-armen’ waarmee ze zichzelf aan andere kunnen vast hechten; de trek-armen staan voor de dendriten van de zenuwcellen waarmee informatie wordt opgevangen en de plak-armen staan voor axon terminals waarmee informatie wordt verzonden naar de trek-armen van andere toeschouwers. De toeschouwers zijn gegroepeerd naar specialiteiten om zintuiglijke ervaring te kunnen verwerken, om zich in taal uit te drukken, om gedrag van het lichaam te kunnen sturen, enzovoorts. Daarom zit het publiek in verschillende rijen, balkons en loges in het theater. De ‘armen’ van deze voor ons toch tamelijk buitenissige toeschouwers zijn zo lang dat – zoals gebruikelijk met hersencellen – met zeven verbindingen elke persoon in het theater bereikt kan worden. Om het theater te laten bewegen – het hoofd en dus het lichaam – is het niet nodig het podium te bereiken, of kan een kort verblijf daar voldoen. Om het bewustzijn aan te sturen en iets bewust uit te voeren moet een acteur op het podium de aandacht van het zoeklicht weten te trekken. **[xlvi]** Bij het schrijven van *Honderd jaar eenzaamheid* speelden de acteurs in het theaterbrein van García Márquez de jeugdherinneringen van de schrijver uit om in de schijnwerpers – het zoeklicht – van het bewustzijn te komen. En dat stond in directe verbinding met zijn schrijfmachine.

Bundeling

Hoe kan dit? Het zoeklicht reageert waarschijnlijk op de ‘kracht’ van de verbindingen die een acteur met een groep toeschouwers heeft. Die ‘kracht’ of ‘verbindingskracht’ die de toeschouwers ontwikkelen is een gedachte; 40 Hz sterk, dus de neuronen ‘vuren’ veertig keer per seconde. Nogmaals, van belang is het te begrijpen dat het theater niet gesloten is. Er zijn specialisten actief die de zintuiglijke ervaringen van het moment opvangen – van buiten naar binnen komen – en dit doorgeven aan de gespecialiseerde groepen toeschouwers. Die toeschouwers overleggen met andere toeschouwers – de schemata, volgens de

regels van de genoemde effecten van zelfverwerkelijking, re-episode enzovoorts. Naast de zintuigtoeschouwers, die dus voortdurend het theater verlaten of vooral naar buiten kijken, ruiken, horen, voelen, aanraken en proeven en hun bevindingen doorgeven aan hun burens die dit weer doorgeven enzovoorts, zijn er de toeschouwers die weten wat ze met de informatie moeten doen over visuele beeldvorming, innerlijke spraak, dromen, verbeelding en dergelijke, en toeschouwers die voortdurend ideeën vormen met behulp van wat ze vernemen van de pure geheugenspecialisten. Vooral de toeschouwers die met de innerlijke spraak bezig zijn – zij komen uit het linker gedeelte van het theater – hebben telkens een belangrijke stem. Sterker, er zijn voorbeelden van mensen die tijdelijk het vermogen tot innerlijke spraak hadden verloren en die zich daardoor geen beeld van de toekomst konden vormen en geen theorie-over-jezelf konden ontwikkelen. Ze vertelden later dat ze zich als zombies hadden gevoeld. **[xlix]**

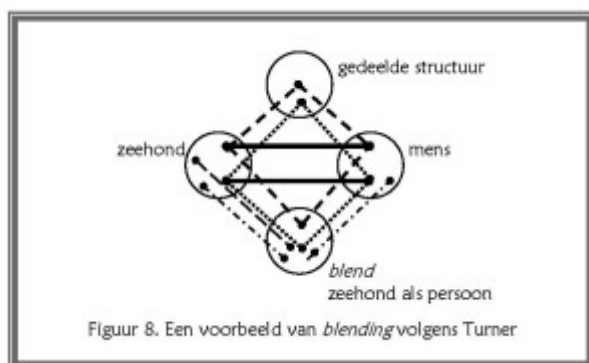
Zodra de toeschouwers het nodig vinden een gedrag te initiëren dan doen ze dat. Als ze het erg belangrijk vinden om het zoeklicht van het bewustzijn aan te trekken dan pogen ze zoveel mogelijk steun te vinden om ‘verbindingskracht’ op te bouwen met een acteur op het podium. In beide gevallen moeten de groepen toeschouwers concurreren met andere groepen die wellicht op hetzelfde moment of het kort aaneensluitende moment een eigen krachtbron construeren om het lichaam tot gedrag aan te zetten. Die ‘kracht’ komt in die acteur tot uiting in een *performance* die het zoeklicht moet aantrekken. De acteur in het zoeklicht voert bijvoorbeeld de innerlijke spraak, het in jezelf praten, volgens de theorie-van-het-moment. Hij heeft de macht van het woord. Maar de verbinding houdt nooit lang stand en de toeschouwers haken snel af, gewoonlijk getrokken door nieuwe initiatieven om in het licht van het zoeklicht te geraken. Bedenk, maar nu wellicht ten overvloede, dat de ‘emotie-toeschouwers’ en de ‘gevoelens-toeschouwers’ overal aanwezig zijn en een aansturende macht hebben. Het onbewuste – het publiek – is volkomen actief, misschien wel actiever dan het bewuste, en in open contact met elke andere toeschouwer of acteur. We zouden de suggestie van de Braziliaanse schrijver en theatermaker Augusto Boal kunnen overnemen en deze ‘handelende, aansturende toeschouwers’, *spect-actors* of ‘spect-actøren’, kunnen noemen. **[I]**

Francis Crick (1916-2004) en Christof Koch, twee biologen die vooral de gang van het licht, het ‘zien’, hebben onderzocht in een expeditie naar het bewustzijn – onder het mom dat je beter kunt beginnen met één zintuiglijke *input* goed in kaart

te brengen, en dan de volgende enzovoorts in plaats van alles tegelijkertijd – noemen de vorming van de neuronencoalities ‘binding’. Dit is een thema van buitengewoon gecompliceerd onderzoek. Het is nog nauwelijks in kaart gebracht hoe de schemata, inclusief hun emoties en gevoelens, precies worden opgeroepen door de zintuiglijke stimuli. Interessant is dat er verschillende bindingsprocessen tegelijkertijd aan de gang zijn waarvan er dus maar één bewust wordt. Voor de andere is het bewustzijn om diverse redenen niet nodig: het gaat om automatismen, om routine, om minder relevante zaken, en dergelijke. De neuronencoalities die geen behoefte hebben aan het bewustzijn en dus hun handelingen automatisch kunnen laten verlopen zullen ook geen poging ondernemen op het ‘toneel’ te geraken, niet naar de voorste delen van het brein gaan. Zulke verbindingen zijn met moderne meetapparatuur overal in het brein waar te nemen. Het gaat in vrijwel al deze gevallen om ‘aandacht’, letten op. De zintuigen krijgen informatie binnen en daar gaat dan de aandacht naar uit. Slechts een klein deel van deze aandacht moet echt in het zoeklicht van het bewustzijn worden gezet omdat de aandacht een groot deel van het denkwerk noodzakelijk maakt. Andere stimuli kunnen door razendsnelle reactie worden opgelost of langs automatische weg gaan. Niettemin menen Crick en Koch dat elke expliciet bewuste binding een groep neuronens inschakelt om het bewustzijn op te wekken. Dit zijn de acteurs op het podium. Het is bij mensen met hersenbeschadiging in deze gebieden opgevallen dat zij geen of weinig bewustzijn kunnen ontwikkelen op dat gebied. Het gaat dus om mensen die het zonder deze neuronens moeten stellen, bijvoorbeeld bij achromatopsie of volledige kleurenblindheid (bewustzijn in zwart-wit), of prosopagnosie of gezichtsblindheid (geen gezichten herkennen); Chris en Koch noemen deze ‘acteurs’ een node, een knoop of bobbel. **[li]**

De binding van de neuronens tot coalities heeft in de afgelopen jaren geleid tot een apart onderzoeksveld. De onderzoekers definieerden dit veld als dat van *blending* of *conceptual integration*. Voor Gilles Fauconnier en Mark Turner, die beide aangeven werkzaam te zijn in de cognitieve wetenschappen (maar Turner is eigenlijk een literatuurwetenschapper), draait het om een eigenschap die de mens onderscheidt van andere dieren. In de vorming van neuronencoalities – de verbindingen die de toeschouwers in ons breintheater aangaan met elkaar en eventueel met een acteur op het podium – maken mensen gebruik van gedragscodes en soortgelijke schemata, maar ook van taalkundige wetmatigheden, innerlijke spraak, sociale spraak, kunst, geloof en wetenschap.

Waarschijnlijk hebben de meeste dieren de mogelijkheden tot conceptuele integratie maar de mens voegt daar de genoemde vaardigheden aan toe – veelal opererend in de linkerhersenhelft. De blinding is aanleiding tot de vorming van een belangrijke eigenschap die de mens bij zijn identiteitsvorming, de theorie-over-jezelf en de theorie-van-het-moment gebruikt. Turner geeft het volgende voorbeeld. Denk aan de zeehond. De ogen van de zeehond wijken niet bijzonder veel af van die van ons. We zien ook vaak hetzelfde als een zeehond, zeker als we over de zee uitkijken. De ogen van de zeehond zijn groot en rond, ze ‘kijken je echt aan’, ze inspecteren hun omgeving, de mensen, en ze gebruiken hun ogen om tot handelingen over te gaan; eigenschappen die wandelende takken en vliegen ogenschijnlijk niet voor ons hebben. In grote lijnen bedenken we dat het concept van de zee van de zeehond hetzelfde is als het onze. Vanuit deze analogie wordt dan de stap gemaakt dat de zeehond ook kan denken zoals wij – een zeehond als persoon. De kleinste kinderen beschikken over deze eigenschap van de mens; Disney en Warner Bros zijn er rijk mee geworden.**[lii]** Turner ontwierp *Figuur 8* om de blinding te illustreren.**[liii]** De dikke lijnen geven representaties weer, waarbij bijvoorbeeld de zeehond een representatie is die de mens van hem heeft gemaakt. Twee lijnen in dit geval, bijvoorbeeld voor: ‘de ogen als instrumenten voor een handeling’ en ‘de zee als de zee’. Vervolgens worden driehoekjes geconstrueerd vanuit het besef – al dan niet correct – dat de zeehond en de mens die twee delen. Maar in de ‘blend’ wordt bijvoorbeeld ook onze theorie-over-jezelf gelegd (de onderbroken lijn met streepjes en stippeltjes) evenals de veronderstelling dat de zeehond ook over die theorie beschikt.



Een van de grote handigheden die García Márquez bij het schrijven van *Honderd jaar eenzaamheid* uitvoerde – wellicht onbewust – was de blinding van het magische met het realistische. Het was zijn belangrijkste instrument om de gemoedstoestand van Macondo vanuit de herinneringen te vormen als een herinneringssleutel voor Latijns-Amerika. We herkennen de semiotiek. Blinding is

een semiotisch proces, exact in de lijn van Peirce, Eco en Lang. Bij blinding vindt echter tevens projectie plaats, bijvoorbeeld van onze menselijke eigenschappen op dieren; er zijn geen voorbeelden bekend van andere dieren die dit ook doen. In de blend worden tekendragers-signifier-representamen door de interpretant of interpreteerder samengevoegd met de betekenis-signified-object tot één tekendragers, in dit geval: de zeehond met een geest. Nog een voorbeeld: we herkennen in een foto de mens die is gefotografeerd en projecteren direct alle eigenschappen die we van die mensen kennen en de emoties die we voor hem of haar voelen. De blend is het instrument van betekenisgeving. De blend is ook een correctie instrument. We kunnen van bijvoorbeeld een voet met een schoen en een broek afleiden dat er een man aan vastzit. We corrigeren delen tot gehelen, met behulp van de semiotiek van het indicium of spoor. Als de zeehond uit ons voorbeeld een spoor in het zand trekt, dan blenden we dit tot een zeehond – blend 1 – en wellicht ook tot de zeehond met de geest – blend 2 – samen in een ‘geblendeerd’ netwerk. De blend komt voort uit compositionele activiteiten van de reconstructie die het geheugen uitvoert, uit de behoefte tot correctie en complementeren van fragmenten, en uit interpretatie van herinneringsplaatsen. In de blend worden integratie en coherentie verwerkt, logica en redenering, en de projectie. De grammatica van een taal is het resultaat van blinding. Aldus worden neuronencoalities opgebouwd over de wereld om ons heen en over de betekenis van onze plaats daarin. De ‘betekenis’ – *meaning*, een term die cruciaal is voor de antropologie en de psychologie en nauwelijks te vertalen is in onze taal – is de emotie die in de blend samenkomt. **[liv]**

Over de vraag of gedrag mogelijk is zonder bewustzijn dus zonder in het ‘zoeklicht’ te raken lopen de meningen overigens sterk uiteen. De trend van de bewijslast gaat in de richting van een kort verblijf in het zoeklicht voor elke gedragshandeling maar zonder het geheugen hiermee verder te belasten. Er is dan geen herinnering aan het gedrag maar dat wil niet zeggen dat het gedrag onbewust bleef. Aan de metaforische beschrijving boven moeten dus de ‘geheugeninformanten’ worden toegevoegd die elk gedrag registreren, bijhouden welke coalities de toeschouwers vormden in hun poging om het licht van het zoeklicht aan te trekken, en deze informatie terugspelen naar de groep waartoe zij horen. Maar sommige handelingen zullen zo standaard zijn dat ze automatisch worden uitgevoerd en dan is het niet nodig voor de geheugeninformanten om de toeschouwers lastig te vallen met hun notities. Die worden in de prullenmand gedeponneerd; vergeten. Een probleem als dit ontstaat ook voor de

geheugeninformanten als twee handelingen tegelijkertijd op het podium geraken. Er kan maar één acteur in het zoeklicht staan dus ze wisselen elkaar af waarbij mogelijk één handeling belangrijk voor het bewustzijn wordt geacht – bijvoorbeeld een gesprek met een passagier in de auto – en de andere niet – het sturen en gas geven naar huis over een weg die we ‘kunnen dromen’. De geheugeninformanten signaleren de korte maar regelmatige perioden in het zoeklicht van de autobesturing, wel maar geeft daarvan niets door aan het geheugen terwijl het gesprek met de passagier uitgebreid wordt opgeslagen in het geheugen. Daniel Dennett schreef in zijn belangrijke boek *Consciousness Explained* (1991):

*Het lijkt of iemand anders reed. Veel theoretici [...] koesterden deze ervaring al een voorbeeld van ‘onbewuste perceptie met een intelligente reactie’. Maar was je je echt onbewust van al die passerende auto’s, de stoplichten, hobbels in de weg? Je keek ergens anders naar maar het is zeker dat als je gevraagd was naar wat je zag op de verschillende momenten van het rijden je zonder meer minimaal enkele details ervan had kunnen noemen. Het fenomeen van het ‘onbewuste autorijden’ kan beter worden gezien als een geval van voortgaand bewustzijn met direct geheugenverlies.***[lv]**

De schemata van, in dit geval, het autorijden hoeven op geen enkel punt te worden gewijzigd terwijl het gesprek met de passagier belangrijk is wellicht voor de theorie-van-jezelf, de theorie-van-de-wereld, voor de zelfverwerkelijking, en een hele reeks meer kenmerken en effecten van het herinneren.**[lvi]**

Zo’n afwisseling als tijdens het rijden is niet onlogisch. Het is verleidelijk om de acteur in het zoeklicht als ‘mij’ te beschouwen, als de ‘ik’ die de handeling uitvoert. Immers, in het bewustzijn van ‘mij’, heb ‘ik’ toegang tot ‘mijn’ gehele brein, tot in de kleinste kreukels van de gevouwen kwabben. De keuzes in het leven maak ‘ik’. We weten nu dat dit nog maar te bezien staat. Deel van de performance van de acteur is het oplepelen van een tekst aangereikt door de linker hersenhelft waarop staat: “Dit heb ik zojuist gedaan!” De acteur formuleert dus een theorie-van-het-moment gebaseerd op een *theorie-van-het-moment-dat-net-voorbij-is*. Van bewustzijn, zegt neurowetenschapper John Taylor, is sprake als enkele lijnen uit het verleden op een semi-autonome wijze ineenstrengelen in een poging de nabije toekomst te kunnen voorspellen en tot een handeling te komen in overeenstemming met de doelstellingen die in het brein liggen opgeslagen. Dennett gebruikt een zelfde beeld en noemt de lijnen ‘autobiografische verhalen’ waarin allerlei interpretatie van het persoonlijk beleefde verleden zijn opgenomen

en het punt van samenkomst als een 'centrum van zwaartekracht' functioneert. De lijnen die dan samenkomen zijn echter nimmer definitief, want altijd voorlopig, een *theorie-van-het-moment*, en dus voor Dennett niet meer dan een kladversie van het ideale gedrag. Het brein ontwikkelt diverse van zulke kladversies en er wordt er één gekozen om het gedrag te interpreteren maar voordat hierover kan worden gereflecteerd ligt alweer een nieuwe kladversie op tafel voor het volgende moment en moet het bewustzijn wederom gaan schrappen en bijwerken in wat het definitieve maar onbereikbare verhaal van het Zijn moet worden. **[lvii]**

Een soort opeenstapeling als dit, zegt de filosoof Galen Strawson, doet denken aan een knipperbol, want "als ik zo achter mijn bureau zit te denken, merk ik dat voortdurend mijn bewustzijn wegvalt", omdat het denken sterk onbewust gebeurt. Voor Strawson is het bewustzijn een flikkerlicht van voortdurend opnieuw aanzetten en uitvallen; dus alsof een minuscule pauze intreedt telkens wanneer een nieuwe groep toeschouwers 'hun' acteur in het zoeklicht zet. Damasio geeft als oorzaak dat het hele lichaam met alle tast en voelen dat aanwezig is een gevoel van het 'zijn' geeft, een gevoel geeft van in de wereld te staan, present te zijn, moment na moment via die toeschouwers die 'naar buiten kijken' als de boodschappers van de zintuigen. Dit heeft het brein geleerd. Kinderen, bijvoorbeeld, werken nog met meer zoeklichten die bovendien minder krachtig zijn; een gefragmenteerd bewustzijn van diverse concentraties, enkele 'epicentra' naast elkaar. Vandaar dat kinderen zich moeilijker concentreren dan volwassenen en snel zijn afgeleid. De verschillende epicentra komen in de loop van de tijd samen tot dat ene zoeklicht. Het blijkt nu dat ook dat zoeklicht een samenwerkingsinstrument is. Het brein heeft geleerd 'zich te concentreren' en het monopolie van de spraak die de acteur kan opeisen heeft daarbij geweldig geholpen. Alleen in omstandigheden van enorme opwindning en verwarring valt de samenwerking wel eens uit elkaar en zijn er plots weer diverse epicentra in het bewustzijn. Niettemin, dit is uitzondering. Het stabiele, volwassen Zelf is een eenduidig maar toch flikkerend gevoel van ergens *zijn*, overigens door wel te denken maar ook te weten dat er geen scheiding is tussen lichaam en geest. Juist de bijdrage van het hele lichaam toont dat het flikkerende Zelf het hele lijf beslaat en niet uitsluitend die ene acteur in het zoeklicht. **[lviii]**

Kortom, de Breuk van Descartes is een zinsbegoocheling die de acteur op het podium weet op te roepen omdat hij de macht van de discursieve vermogens heeft. Desondanks staat hij maar tijdelijk op het podium; anderen eisen hun plek

op. Het biologisch 'ik' maakt de stap naar het besef dat gedachten van onszelf zijn, naar het besef dat onze gedachten vanuit ons eigen gezichtspunt worden gecreëerd, zonder een beroep te doen op een alwetende homunculus die deze situatie als het ware van buitenaf beschouwt – een miniatuurmens in ons brein dat het 'ik' speelt. De Engelse filosoof Gilbert Ryle (1900-1976) meende dat er geen Zelf bestond maar dat de mens werd bestuurd door een homunculus, die werkte als een 'geest in de machine'. In de hersenschors zijn sensorische en motorische gebieden waar min of meer de sensorische dan wel de motorische schemata van het eigen lichaam zijn te vinden, die zelfs gelijkend op een dwerg de lichaamsdelen weerspiegelen. Er ligt een aansturinggebied voor de tong tussen twee gebieden voor de beide lippen, een 'middelvingergebied' tussen een 'wijsvinger-' en 'ringvingergebied', en die liggen weer in de buurt van het polsgebied', waarnaast het 'onderarmgebied' weer lag, enzovoorts, volgens een afbeelding van het eigen lichaam. Recent onderzoek toonde aan dat dit niet alleen een te ideale voorstelling van zaken is maar ook dat het 'aansturen' ook een reactie op het lichaam is zodat het proces veeleer als interactief kan worden gezien; dus zonder 'aanstuurder'. Bovendien blijken de gebieden in de hersenen die uitsluitend voor het aansturen van bepaalde lichaamsdelen zouden zijn zo sterk te overlappen dat ze eigenlijk niet goed meer te onderscheiden zijn als apart gebied; de hand- en mondgebieden bijvoorbeeld. De verbindingen lopen niet één-op-één. Waar vroeger werd gedacht dat een spierbeweging helemaal kant en klaar in de hersenen, in de homunculus, lag opgeslagen, denken de neurologen nu dat allerlei hersengebieden en de spieren en organen in het lichaam voortdurend met elkaar communiceren. Uit dat complete netwerk van activiteit komt dan een georganiseerde beweging te voorschijn. Hierdoor verdween definitief de gedachte van een scheiding tussen geest en lichaam. Het gehele lichaam is de eigenaar, de auteur, van het denken al is er wel een initiatiefrijk gedeelte in de linkerhersenhalve dat ons de illusie bezorgt van een 'ik' is. De subjectiviteit, zegt Damasio, wordt na analyse van de zintuiglijke informatie uit het weefsel van hersenen en lichaam opgebouwd en dan omgezet in theorieën over het functioneren van het lichaam en het Zelf in de omgeving. Omdat de meest fundamentele theorieën betrekking hebben op de toestand van het lichaam zelf en worden vertaald in gevoelens, ontstaat het besef van het wetende 'ik' als een speciaal soort gevoel: het gevoel van wat er in een organisme gebeurt – in wisselwerking met de buitenwereld. **[lix]** Inderdaad, het theater van Baars is niet Cartesiaans.

Politiek

De *politics of memory*, waarover we het hadden voor deze korte uitwijding, kan ook een bewuste keuze voor de leegte inhouden, het bewuste vergeten – en dat is niet hetzelfde als het onbewuste vergeten. Vergeten is immers handig en zuinig, zo werkt het brein nu eenmaal volgens de Ecologisch-Cognitieve Schema Theorie. Dit brengt me terug bij het werk van Halbwachs, Nora, Schama en Assmann en het verband met het gebruik van de theatermetafoor in de sociale theorie. De theatermetafoor van het brein werkt zoals Goffman had bedacht, als verklarend hulpmiddel om de werking van de hersenen te begrijpen, om te kunnen bevatten hoe ons bewustzijn tot stand komt. Metaforen zijn nuttig om op basis van een samenvatting van bestaand onderzoek hypothesen voor verder onderzoek te kunnen opstellen. Maar wat als de grens met de werkelijkheid wordt doorbroken? De Engelse toneelschrijver William Shakespeare (1564-1616) schreef al “All the world’s a stage, / And all the men and women merely players ...”.**[lx]** Voor Shakespeare en zijn tijdgenoten betekende dit dat God een toneelschrijver was en de wereld het toneel waar hij zijn werk liet opvoeren. Maar de literatuurwetenschapper Kenneth Burke (1897-1993) had bedacht dat de wereld op aarde daadwerkelijk als een theater moest worden beschouwd; het theater niet als metafoor maar als een beschrijving van de werkelijkheid. Immers, de mensen spelen daadwerkelijk hun rollen, beschikken over scripts en scenario’s, verkleden zich per scène of rol, laten drama’s tot ontwikkeling komen, construeren beelden. Voor de Franse filosoof Jean Baudrillard kan dit uitdraaien op *simulacra*, werkelijkheden die uitsluitend theatraal zijn. Hij bedacht een fasering van de geschiedenis die loopt van pre-modern als tijdperk van representatie (feodaal, waarin het teken gelijk is aan de referent), via modern als tijdperk van reproductie (industrieel, waarin het teken wordt omgeruild voor de referent), naar postmodern als tijdperk van hyperwerkelijkheid (postindustrieel, waarin het teken wordt omgeruild voor een ander teken). In de hyperwerkelijkheid verwijst de zee van tekens waarin de mens zwemt niet meer naar een bestaande feitelijkheid. De Disneyland themaparken zijn zulke hyperwerkelijke simulacra waar de omgeving verwijst naar die van de tekenfilms. Maar ook in het echte leven gaan we uit van de illusie dat er een coherentie bestaat tussen persoon en karakter, tussen verhaal en ervaring, tussen omstanders en toeschouwers, enzovoorts. De kwestie is nader onderzoek waard want de Ecologisch-Cognitieve Schema Theorie veronderstelt dat mensen worden gedreven door de schemata van hun culturen, leven in en van een zee van tekendragers. Ons bewustzijn komt tot stand uit de aangeleerde, opgewekte en overgeërfde schemata van onze

culturele inbedding. De wereld in ons hoofd. Als Burke gelijk heeft en de wereld zelf ook als een theater moet worden beschouwd dan is het theater van het brein een metafoor van hoe het denken van de mens ontstaat op basis van een wereld die een theater is.**[lxi]**

En dit is precies waarvoor critici bang zijn: dat de metaforen er met ons vandoor gaan. Echter, zoveel nieuws steekt er niet in de toepassing van het standpunt van Burke. Via het werk van Baars kan de lijn worden doorgetrokken naar de werking van de menselijke geest en kunnen de handelingen van de actøren worden onderzocht vanuit de Ecologisch-Cognitieve Schema Theorie. Mogelijk is iedereen wel een actør die een podium kan beklimmen; een toeschouwer die ook handelt, Boal's spect-actør.**[lxii]** Maar ons podium is een roman en de actøren zijn de personages die García Márquez schiep. De roman bevat zowel de tekst waarmee de actøren moeten werken als het podium waarop zij acteren. Laten we niet de herhaling vergeten van de belevenissen waaraan zij onderworpen werden. Elke cyclus begint enthousiast en vol energie, als een tol die met grote snelheid aan het draaien wordt gebracht. Maar dan valt de snelheid weg door de wrijving van het draaipunt op de grond. De draaiing van de tol vertraagt en valt uiteindelijk stil. De cycli in de roman eindigen stuk voor stuk in mineur. Elk van de personages mislukt. In die stemming worden ze depressief en vervallen tot eenzaamheid. De nostalgie en melancholie gaan overheersen. Dan overheerst het mentale de werkelijkheid en krijgt het spook van die eerste uitbarsting vol energie de kans om de activiteiten later in de cyclus te verstieren. Dit spook is het spook van de herinnering aan gouden tijden. Geen geschiedenis van vroeger, hoe goed ook geschreven, kan dit spook van de herinnering verdrijven. Het is een spook dat voortdurend terugkeert. Ofschoon de geschiedenis van Macondo en de Buendía's van begin tot eind een lineair patroon lijkt te volgen – maar in feite een grote cirkel beschrijft – keert de nostalgie telkens opnieuw met hetzelfde verlangen terug. Alsof de mesties terugverlangt naar de tijd dat hij nog 'inheems' was. Het is een verlangen dat wordt opgeroepen door de frustratie van de mislukking.

Er waren ook 'echte' spoken in Macondo. In de roman is Prudencio Aguilar, het slachtoffer van José Arcadio Buendía [I], de stichter, het eerste spook dat in 'levende lijve' aanwezig is. Úrsula [I] zag hem het eerste. Ze woonden toen nog in de ranchería. Het spook zag er vaalbleek uit, keek onbeschrijfelijk treurig uit zijn ogen en probeerde het gat in zijn keel, veroorzaakt door de speer van José

Arcadio Buendía [I], dicht te stoppen met een prop espartogras. Toen zijn moordenaar hem zag zei hij: "Donder op! Hoe vaak je ook terugkomt, ik zal je telkens weer doden!" Maar het spook bleef zijn moordenaar aankijken met een immense troosteloosheid. José Arcadio Buendía [I] en Úrsula kregen medelijden met hem en vertrokken daarom uit de ranchería. Maar Prudencio Aguilar achterhaalde ze nog voordat een derde van de roman voorbij was. Hij was inmiddels oud geworden, met wit haar. Het spook, dat na "een verblijf van vele jaren in de dood" een nog groter verlangen had gekregen naar de levenden en alsmaar angstiger was geworden voor "die andere dood, die binnen de dood bestaat", was genegenheid gaan voelen voor zijn ergste vijand. Hij had de weg naar Macondo gevonden door navraag te doen bij de doden van Riohacha en de doden van Valle de Upar, maar Macondo was onbekend zolang er geen doden waren begraven. Tot tijdens de slapeloosheidplaag Melquíades er arriveerde en na korte tijd "opnieuw" stierf en werd begraven "en het dorp aangaf met een puntje op de veelkleurige kaarten van de dood". Melquíades was in feite tot aan zijn dood in Macondo de tweede geest geweest die in de roman opdook, de eerste in Macondo zelf. Hij was immers al gestorven tijdens een van zijn reizen, "maar was teruggekeerd omdat hij de eenzaamheid niet kon verdragen". Onzichtbaar was hij allerm minst, eerder het tegendeel: iedereen zag hem, voelde hem, sprak met hem. Hij was materieel aanwezig en kon dat zijn omdat Macondo "door de dood nog niet ontdekt was". Vanaf het moment dat José Arcadio Buendía [I] weer werd geconfronteerd met Prudencio Aguilar stond voor hem de tijd stil. "Welke dag is het vandaag?, vroeg hij aan Aureliano [II]. Het was dinsdag. "Dat dacht ik ook. Maar ineens besepte ik dat het maandag blijft, net als gisteren." Het bleef voortaan maandag. "De tijdmachine is kapot!" De stichter werd uiteindelijk krankzinnig en moest aan de kastanjeboom in de tuin worden vastgebonden. Daar stond hij nog jaren en sprak er uitsluitend met Prudencio Aguilar - ofschoon deze "al bijna tot stof was vergaan door de diepe duisternissen van de dood" - over de heldendaden van de Kolonel en over het leven in de dood - dat overigens gelijk de amerindiaanse opvattingen hetzelfde was als het leven voor de dood maar dan saaier. José Arcadio Buendía [I] verdween echter niet uit Macondo; zijn geest bleef wonen bij de stam van de kastanjeboom en Úrsula [I] onderhield het contact.

Er werd een heleboel onbewust vergeten in Macondo, al kan worden volgehouden dat dit een *politics of memory* van de schepper van Macondo was. De amandelbomen die de stichter had geplant in de straten van Macondo met behulp

van “de nooit geopenbaarde methode om ze het eeuwig leven te bezorgen” werden in de roman als eerste geïntroduceerd met de sombere woorden van de schrijver. Die bomen stonden er “vele jaren later, toen Macondo een waar kamp was van houten huizen en zinken daken” nog steeds, maar waren afgeknapt en vermolmd en niemand wist meer wie ze had geplant. Een stukje verderop in het boek konden de stichters zich beslist niet herinneren wie de ouders van Rebeca waren, het meisje dat ze adoptief opnamen in hun gezin, ofschoon het meisje een brief bij zich had van haar inmiddels overleden ouders aan José Arcadio Buendía [I] waaruit bleek dat zij wel wisten wie José Arcadio Buendía [I] en Úrsula [I] waren. Rebeca nam de slapeloosheidplaag mee naar Macondo. In die periode ontdekten de Macondanen de waarde van het schrift. Zij gingen opschrijven wat ze moesten onthouden om de vergetelheid te voorkomen. José Arcadio Buendía [I] bouwde aan een geheugenmachine – een rondwentelend woordenboek dat met een slinger werd bediend vanuit het middelpunt – en had al 14.000 kaartjes geschreven toen Melquíades opdook en een eind aan de plaag maakte.

Kolonel Aureliano Buendía [II] was de volgende die heftig last kreeg van vergetelheid. Dat gebeurde nadat hij aan het einde was gekomen van al zijn verwoestende veldtochten vol gruwelen en hem niets over bleef dan te krabben “aan de harde korst van zijn eenzaamheid, in een wanhopige poging om die te doorbreken” en te vergeefs te zoeken naar de plek in zijn hart “waar zijn vermogen tot genegenheid moest zijn weggerot”. Hij onderhandelde over een wapenstilstand, ging nog eenmaal op veldtocht om het einde van de oorlogen af te dwingen, tekende een vredesverdrag, ging ertoe over “om elk spoor van zijn gang door de wereld uit te wissen”, deed een zelfmoordpoging, en trok zich ten slotte terug in de smidse om gouden visjes te maken, waarmee hij tegen elke bedoeling in steenrijk werd. Ondanks de korte periode van helderheid en politieke verontwaardiging vergat hij daarna in de diepe eenzaamheid van de ouderdom langzaam wie hij was. Hij betrad nog een keer het kamertje van Melquíades, “om er te zoeken naar een verleden dat zich nog voor de oorlog had afgespeeld” maar vond er slechts afbraak en rommel. Op de oude perkamenten manuscripten woekerde een door het vocht aangemoedigde welige flora. Ook de geest van zijn vader bij de kastanjeboom zag hij niet. De laatste generatie Macondanen wist niet meer wie Kolonel Aureliano Buendía [II] was.

Het collectief geheugen van de Macondanen bevond zich tijdens het schrijven van de roman natuurlijk in het theater van het brein van García Márquez. Hij besloot

dat alleen een bewust en volstrekt vergeten de spoken van het verleden kon doen verdrijven. Hij liet het gebeuren tijdens de plaag van de slapeloosheid en riep Melquíades terug om te voorkomen dat er een totale vergetelheid zou optreden. Hij zette Melquíades als ware zijn 'persoonlijke' assistent op het podium van Macondo aan het schrijven om niet alleen de herinnering aan de eerste tijd van Macondo vast te leggen maar ook de cycli van de toekomst te voorspellen. Dit deed Melquíades op wetenschappelijke wijze door de trucjes van Nostradamus te ontrafelen. Melquíades keerde terug toen de twaalfjarige Aureliano Segundo (IVja) het ondertussen vergeten kamertje bezocht – overigens niet nadat hij met enige moeite het door roest aangetaste hangslot had open gekregen. Binnen was het echter helemaal niet stoffig, toen Aureliano Segundo (IVja) de vensters openwierp viel het licht er binnen “alsof het gewend was om het vertrek elke dag te verlichten”, was de lucht er zuiverder dan in de rest van het huis en bleek het vertrek schoner en beter aangeveegd dan op de dag van Melquíades' begrafenis. Nadat hij diverse boeken had gelezen begon hij aan de manuscripten – die helemaal niet beschimmeld bleken. Na enige tijd kreeg hij er bezoek van Melquíades. “Gedag”, zei Aureliano Segundo (IVja). “Gedag, jongen”, zei Melquíades. Ze zagen elkaar vervolgens elke middag, jaren achtereen. Melquíades vertelde over de geschiedenis en de wereld, werd zijn onderwijzer.

Toen hij Petra Cotes ontmoette, “een schone, jonge mulattin met gele, amandelvormige ogen die haar gezicht de woestheid van een panter verleenden [en] wier liefde de eigenschap bezat om de natuur zelf tot vertwijfeling te brengen”, vertoonde Aureliano Segundo (IVja) zich niet meer in het kamertje. Zijn plek werd ingenomen door zijn tweelingbroer José Arcadio Segundo [IVa], die er zich schuilhield voor de militairen na de moord op de bananenstakers. Hij verbleef er jaren, leefde als kluizenaar en kwam bijna tot de ontcijfering. Hij kreeg een engelachtige weerschijn over zich, leerde Aureliano Babilonia [VI] lezen en schrijven en gaf de geschiedenis van Melquíades aan hem door alsmede de fascinatie voor de manuscripten. Toen de jongeling na de dood van José Arcadio Segundo [IVa] snel vorderingen maakte met de ontcijfering vertoonde Melquíades zich weer in het kamertje. De dagen dat hij de jongeman zou kunnen helpen waren geteld, deelde hij hem mede, en het werd tijd dat hij zich rustig naar de eeuwige velden van de dood zou begeven. Inderdaad begon hij bij elk bezoek minder tastbaar te worden. Zijn rol als assistent werd, op zijn aanraden, overgenomen door een Catalaanse boekhandelaar. Toen Melquíades uiteindelijk definitief verdween – “Ik ben aan de koorts gestorven in de duinen van

Singapore.” – viel het kamertje ten prooi aan het stof, de hitte, de termieten, de rode mieren en de motten. Omstreeks die tijd liet García Márquez het personage Gabriel Márquez op het podium van Macondo toe, in de boekhandel van de Catalaan.

De *politics of memory* waarmee García Márquez speelde was allerm minst onwerkelijk. Denk aan de militaire dictatuur in Chili onder leiding van Generaal Augusto Pinochet (1973-1990). De militairen in Chili hadden na de staatsgreep van 1973 onverwacht wreed en hard opgetreden, iets dat niet voor mogelijk werd gehouden in een beschaafd democratisch land als Chili. Beelden van gevangenen die werden opgesloten op de tribunes van het Nationale Stadion gingen de wereld over. In de catacomben van het stadion vonden martelingen plaats en stierven er ‘verdachten’. Het aantal vermisten liep ras op – om nooit meer terug te keren of te worden teruggevonden. Speciale legereenheden verplaatsten zich in Chili over het land of door de lucht om verdachten te horen of te vermoorden – de Karavaan des Doods. Net als in Macondo werden er lijken van omgebrachte gevangenen in zee geworpen. Een officieel onderzoeksrapport uit 2004 maakt melding van 3.197 geïdentificeerde doden of vermisten en 27.000 gemartelde gevangenen, op een totaal van 82.000 gearresteerden – officieus liggen de getallen hoger. Het aantal ballingen groeide tot boven de tweehonderdduizend. Een van die ballingen, de Chileense onderwijzer en acteur Ernesto Malbrán, was tot aan de staatsgreep directeur van de public relations afdeling van de Unidad Popular geweest – de federatie van politieke partijen onder leiding van Salvador Allende Gossens (1908-1973, president 1970-1973) die hoopte de Weg naar het Socialisme te realiseren volgens het Chileense Experiment dus langs parlementaire weg. Gelijk een José Arcadio Segundo [IVa] kon Malbrán de droom van de Unidad Popular niet vergeten, zoals blijkt uit een commentaar in de documentaire *Chile, la memoria obstinada* (1997; *Chile, de herinnering die maar niet verdwijnt*), van de Chileense filmer Patricio Guzmán:

Het idee was een revolutie; ook als Allende een democratische basis wilde. Een gewapend conflict had uiteindelijk niet voorkomen kunnen worden. De Unidad Popular was een schip met dromers, aangedreven door een collectieve droom. Het doel was het gehele land te verenigen, het was een droom van gerechtigheid, het recht op educatie, goede gezondheid en huisvesting. [...] Het mislukken van een droom is moeilijk te aanvaarden. In het bijzonder wetende dat je niet vooruitkomt zonder dromen. Dromen maken deel uit van de manier waarop we het leven begrijpen. We zijn verslagen, verkeerd begrepen. Je kan het doel niet

opofferen voor de middelen... Dat is de grote les die we moeten leren. Wat me schokt en waarover ik me zorgen maak in dit land, is dat ons een verkeerde versie van de realiteit wordt gegeven. Een deel van onze jeugd heeft een opinie gebaseerd op vervormde informatie.[lxiii]

En inderdaad, toen de ballingen terugkeerden in Chili waren door het jarenlange zwijgen de gebeurtenissen van 1973 vrijwel vergeten.

De documentaire van Guzmán, *Chile, la memoria obstinada*, poogt het tij te keren. De documentaire is grotendeels een portret van voormalige leden van de Unidad Popular die terugkijken op hun ervaringen uit 1973, aangevuld met scènes gefilmd onder een geselecteerd publiek dat kijkt naar Guzmán's oudere documentaire, *La batalla de Chile (De Slag om Chili)*; in 3 delen: 1975, 1976, 1979) over de Allende tijd en de staatsgreep van 1973. Malbrán zit naast de studenten naar die oudere film te kijken. Het is duidelijk dat deze oudere film zelden in Chili is vertoond, ook niet na de terugkeer naar de democratie, want de studenten geven blijk van geheugenverlies. Ze zeggen na afloop:

Meisje D: *Ik zou graag wat willen zeggen. Kijkende naar La batalla de Chile. Ik was zes toen dit allemaal gebeurde. Alle informatie die ik gedurende mijn leven heb gekregen, kwam of uit films, of van mijn familie, of mijn vrienden. Maar als ik nu deze film zie, maakt dat ik denk over iets belangrijks. Ik ben trots op mijn mensen. Zelfs ondanks dat we faalden, zoals David zei, we moeten doorgaan met vechten. Iedereen moet zijn eigen strijd vechten. Maar voordat je de wapens opneemt, ik geef de voorkeur aan de strijd zoals we die hier vechten. Op school leren we dingen anders te zien. Ik ben trots op al deze mensen die voor een ideaal vechten. Helaas, terwijl ik de film zat te kijken wist ik dat het zou eindigen in een bloedbad. Ik denk dat het legitiem is om te dromen, om voor je dromen te vechten.*

Jongen E: *Ik was een kind. Ik herinner me de 11de september. Ik herinner, ik zat op mijn bed (begint te huilen), was blij omdat ik niet naar school hoefde. Nu ik dat gezien heb (slaat handen voor zijn ogen). Ik snap niet hoe mensen zo barbaars kunnen zijn. Een gezin vermoorden omdat het niet denkt zoals jij. Je begrijpt... Zou jij de dromen van de geschiedenis vermoorden? Omdat je niet van kunst houdt?*

Beeld: *Huilende jongen, kan zich nauwelijks beheersen.*

Jongen F: *Ik ben gestopt in alles te geloven. In de mens, in militaire macht, alles. Ik geloof niet langer. De dictatuur heeft dat vertrouwen in me weg genomen. De afgelopen vijftien jaar zijn extreem donker geweest, in alle opzichten. Ze hebben*

mijn broer vermoord.

De politicoloog Carlos Huneeus erkent dat het beeld over het verleden Chili nog steeds verdeelt. **[Ixiv]** Tussen 1995 en 2003 vroeg hij de Chilenen telkens rond 11 september of de staatsgreep Chili bevrijdde van het marxisme dan wel in Chili de democratie de das om deed. Telkens meende ongeveer een derde deel van de respondenten het eerste, de helft het tweede. Volgens sommige analisten is dit een impasse, andere spreken van verdeeldheid. Beide groepen analisten gaan er blijkbaar vanuit dat een samenleving één ondeelbare herinneringsruimte moet bezitten. Is dat geen totalitair idee? De arts Álvaro Undurraga, lid van de Unidad Popular, zegt in de film: "Als het lichaam een wond heeft moet het eerst helen. Je kan het aanraken maar als je dat te vroeg doet gaat het infecteren en bloeden." Verklaart dit de stilte van de mensen, juist als zij die de herinnering hebben? De filmer Pablo Perelman is het gedeeltelijk met hem eens: "Als het lijden doorgaat, komt er automatisch geheugenverlies. Maar als je er overheen komt, en het een herinnering kan vormen, kan je geheugen terug komen."

Er is een scène in documentaire van Guzmán waarin een groep meiden naar *La batalla de Chile* kijkt, in een schoollokaal. Na afloop zeggen ze onder andere:

Meisje (midden boven): *De staatsgreep was noodzakelijk. Het land was er slecht aan toe.*

Meisje (krullen): *Het was moeilijk... Het was een staatsgreep en mensen raakten gewond.*

Meisje (oorbel): *Doden vanwege ideeën is echt heel extreem.*

Meisje (groene sjaal): *Was er een betere oplossing mogelijk?*

Meisje (trainingsjack): *Het martelen of vermoorden van familie maakt dat je anders gaat denken.*

Meisje (krullen): *De Unidad Popular deed hetzelfde.*

Meisje (groene sjaal): *Natuurlijk, maar een democratische oplossing is mogelijk.*

Meisje (witte sjaal): *Met de Unidad Popular zouden we nergens zijn gekomen. Het zou nog erger zijn dan Cuba.*

Meisje (groene sjaal): *Niet met zestien jaar opsluiting.*

Praten allemaal door elkaar.

Meisje (trainingsjack): *Sorry, maar economische vooruitgang kan nooit moorden rechtvaardigen.*

Meisje (rood haar): *De Unidad Popular bezette het land. De rijken stuurden geld naar het buitenland. Waarom was er geen eten denk je? Geld geven aan de*

armen? Makkelijk om te zeggen.

Meisje (oorbel): *De mensen hadden geen manier om zichzelf uit te drukken.*

Meisje (witte sjaal): *Waarom namen ze de fabrieken over en creëerden ze onrust? Ze zouden moeten werken.*

Meisje (groene sjaal): *Hun ideeën waren goed, hun regering slecht.*

Meisje (witte sjaal): *Ze waren goed, maar utopisch.*

Docente: *Het raakt me erg, om deze beelden te zien. In die tijd was ik een student. Ik stond niet helemaal aan de rechterkant maar vond wel dat er iets moest gebeuren in Chili. Er moesten dingen veranderen. Ik had het verkeerd. Ik denk er nu anders over. Het is moeilijk om je fouten toe te geven, in het bijzonder als je de prijs weet van de staatsgreep. Die morgen was ik erg blij, omdat ik niet begreep welke consequenties de coup zou hebben. Twee dagen later was mijn mening al erg veranderd. En dat wordt meer naarmate de tijd verstrijkt.*

Een boek over de militaire geschiedenis van Chili van de journalist en schrijver Volodia Teitelboim draagt de titel van *La gran guerra de Chile y otra que nunca existió* (2000): De Grote Oorlog van Chili en één die nimmer bestond. **[lxv]** De eerste oorlog was die tegen Peru en Bolivia in de negentiende eeuw, de tweede, “die nimmer bestond”, tegen de Unidad Popular na 1973. De Unidad Popular periode wordt blijkbaar verzwegen maar toch ook nadrukkelijk niet, gezien de stroom aan publicaties die in de bibliotheek belandt of, via de dag- en weekbladen, bij de mensen thuis. Elke elfde september waren er in Chili demonstraties en werd erover bericht. Al meer dan een decennium lang. De ballingen die terugkeerden droegen bij het spook van 1973 nieuw leven in te blazen. Het collectieve geheugen heeft baat bij de tekst, bij het woord.

Ten slotte

Waar ligt nu het Zelf van García Márquez? Een onmogelijke vraag om te beantwoorden en toch heb ik al antwoorden gegeven. Toen hij zijn roman *Honderd jaar eenzaamheid* schreef verscheen het theater van zijn brein op papier, inclusief alle scenario's en scripts die in zijn onbewuste waren ontwikkeld en vastgelegd. Dat maakt van Macondo naast een gemoedstoestand ook een eigen wereld, een wereld die bovendien werd herkend als ‘eigen’ door zijn lezers. Het lijkt op een collectief geheugen van een groot deel van de Latijns-Amerikaanse bevolking dat in een explosie van anderhalf jaar op papier was gezet. Het is vooral het collectief geheugen van de *amerindio-in-het-verwesterde-lichaam*: de mesties. Al schrijvende liet García Márquez het *mestizo* paradijs Macondo

ontstaan op basis van de bewuste herinneringen uit zijn jeugd terwijl het verhaal met de pen aan de haal ging en er zinnen uit zijn brein kwamen die al zijn ervaringen, al zijn kennis van de Latijns-Amerikaanse geschiedenis en daarbij behorende gevoelens, de verhalen die hij hoorde van grootvader, alle romans die hij las, de wereld van de Wayúu/Guajiros, van grootmoeder en de andere vrouwen in het huis, enzovoorts laag voor laag in de roman aanbracht. Hij lijkt een instrument te zijn geweest van zijn onbewuste gedachten. Kortom, vanuit zijn zelfschemas gaf García Márquez de acteurs op het podium van Macondo een script mee dat ze al kenden uit het collectieve geheugen van de mesties.

Dit hoofdstuk ging voor een belangrijk deel over het vraagstuk van het determinisme. Heeft de mens een vrije wil? Zeker. Kijk naar een eeneiige tweeling: identiek, gedreven door gelijke genen, overgeërfd karaktertrekken en, meestal, dezelfde cultuur, en toch zijn ze twee herkenbare, vrije individuen. En kijk naar onze huisdieren: duidelijk honden, poezen, paarden, maar herkent niet iedere eigenaar een individu in zijn eigen dierbaar beest? In 2003 publiceerde Dennett zijn *Freedom Evolves* om de discussie over het determinisme vanuit een genuanceerde optiek te belichten. Elk organisme, zelfs elk systeem, dat werkt met een theorie-van-het-moment weet wat er 'nu' aan de hand is, weet wat er in het verleden is gebeurd en weet daarom ook wat er op korte termijn staat te gebeuren. Op basis van die informatie kan het organisme of systeem handelen, bijvoorbeeld meedoen aan een activiteit of deze juist vermijden. Die keuzevrijheid is de vrije wil. Een deterministisch systeem met kennis van het eigen verleden leidt tot altijd tot vrije wil omdat het de keuze van handelen afstemt op de ervaring. Daarom is ieder persoon verantwoordelijk voor zijn handelen ook al wordt hij nog zo geleid door schemas en cultureel deterministische gedachten. Niemand is de gevangene van een onbewust gedachtegoed en dat was ook de roman *Honderd jaar eenzaamheid* niet.

Tot zover de auteur en zijn product. Tot zover over de achtergrond van de codering van de roman. Het wordt tijd achter de coulissen vandaan te komen en het podium te betreden waar de personages acteren. Het wordt tijd ons bezig te houden met de lezer van de roman. Met de decodering.

* In mijn toepassing in het Nederlands roept de term 'actor' problemen op. Er is een relatie met actie en deelname aan actie en niet exclusief met scripts of scenario's. Volgens mijn theorie moet het laatste echter wel de kern van de definitie zijn. De handeling van de actor 'in de wereld' is gebonden aan die scripts en scenario's, aan zijn schemas. In het Nederlands denken wij niet aan een

acteur in sociaal wetenschappelijke zin. Een acteur staat op het toneel, letterlijk, of acteert in een film. Wat te doen om het Engelse effect ook in het Nederlands te bereiken? De term afwisselen – eerst ‘actor’ dan weer ‘acteur’ – is te omslachtig, een samenstelling met schuine streep eveneens – ‘acteur/actor’, ‘acteu/or’. Ik heb gekozen voor een oplossing die de Franse filosoof Jacques Derrida ook eens uitvoerde, een neologisme in de spelling: ‘actør’, met behulp van een Scandinavisch symbool om de dubbelzinnigheid van ‘eu/o’ te kunnen schrijven. Let op: later in dit hoofdstuk volgt ook een de beschrijving van het brein als theater en daarin gaat het wel om acteurs.

* Multiloog: diverse stemmen door en naast elkaar, geen dialoog of monoloog.

NOTEN

i. F. Crick & Ch. Koch, “A Framework for Consciousness,” *Nature, Neuroscience* 6:2 (2003), pp. 119-126.

ii. Zie D. Moshman, “Identity as a Theory of Oneself,” *The Genetic Epistemologist. The Journal of the Jean Piaget Society* 26:3 (1998), Url: [www.piaget.org/ GE/ 1998/ GE-26-3.html](http://www.piaget.org/GE/1998/GE-26-3.html) (08-2003); R.D. Ashmore & L. Jussim, red., *Self and Identity. Fundamental Issues*, Oxford 1997; T.R. Sarbin, “The Poetics of Identity,” *Theory & Psychology* 7 (1997), pp 67-82; M.D. Berzonsky, “A Constructivist View of Identity Development: People as Postpositivist Self-theorists,” in: J. Kroger, red., *Discussions on Ego Identity*, Hillsdale 1993, pp. 169-203.

iii. E.F. Loftus & K. Ketcham, *The Myth of Repressed Memory. False Memories and Allegations of Sexual Abuse*, New York 1994; E.F. Loftus, “Creating False Memories,” *Scientific American* 277:3 (1997), pp. 50-55, vooral pp. 51-54, “Remembering Dangerously; Recovered Memory,” *Skeptical Inquirer* 19:20, Url: [cogprints.soton.ac.uk/ abc/ psyc/ 199802008](http://cogprints.soton.ac.uk/abc/psyc/199802008) (08-1998), en haar boek *Eyewitness Testimony*, Cambridge 1996, orig. 1979. Een goed overzicht is A. Koriat, M. Goldsmith & A. Pansky, “Toward a Psychology of Memory Accuracy,” *Annual Review of Psychology* 51 (2000), pp. 481-537.

iv. Voor Loftus, zie vorige eindnoot. N.P. Spanos, *Multiple Identities and False Memories*, Washington 1996; H.F.M. Crombag & H.L.G.J. Merckelbach, *Hervonden herinneringen en andere misverstanden*, Amsterdam 1996, pp. 47-58, 65-71, “De meervoudige persoonlijkheidsstoornis. Kritische kanttekeningen ii,” *De Psycholoog* 32 (1997), pp. 247-250; W.A. Wagenaar, P.J. van Koppen, & H.F.M. Crombag, *Anchored Narratives. The Psychology of Criminal Evidence*, Hemel Hempstead 199; Schacter, *Searching* (1996), p. 3.

v. McNally, *Remembering* (2003), pp. 183-184, citaat van p. 275.

vi. Kortom, het is pertinent onjuist te stellen dat zulke ervaring “worden gedumpt in het onbewuste,” zoals de psychoanalytische traumatist Vamik Volkan niet lang geleden schreef; V.D. Volkan, *Bloodlines. From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, New York 1997, en “Traumatized Societies and Psychological Care: Expanding the Concept of Preventive Medicine,” *Mind and Human Interaction* 11 (2000), pp. 177-194. Volkan werkt onder andere in Oost-Europa en tracht slachtoffers van de oorlogen op de Balkan te behandelen door droomrapporten te verzamelen en de fantasieën van de slachtoffers met ze te bespreken. Hij probeert in feite te voorkomen dat de slachtoffers hun ervaringen zullen gaan ‘verdringen’ waarna de ‘verborgen herinneringen’ ze levenslang blijven achtervolgen. Het probleem is echter dat die herinneringen juist dan in het brein blijven spoken. Zijn werkwijze is niet alleen volstrekt zinloos maar zelfs contraproductief.

In de afgelopen decennia zijn veel patiënten zelf tot de conclusie gekomen dat de zogenaamde verborgen- of verdrongenherinneringen waren ingefluisterd door hun therapeuten. Sommigen sleepten hun therapeut voor de rechter; met succes, een paar behandelaars moesten miljoenen dollars schadevergoeding betalen. Ook patiënten die zouden lijden aan een meervoudige persoonlijkheidsstoornis, aan een ontvoering door buitenaardse wezens, of misbruik tijdens een duivelsritueel bleken deze stoornissen te hebben opgelopen in de behandelkamers. Zodra de publieke aandacht verminderde of de therapeuten verantwoordelijk konden worden gesteld daalde het aantal patiënten van deze stoornissen zienderogen. McNally is niet de enige onderzoeker die uitgebreid ingaat op de vraag of repressie van herinneringen mogelijk is. Chris Brewin, een klinisch psycholoog, betoogde onlangs dat de Posttraumatische Stressstoornis (Ptss) ook maar beter uit het handboek van de psychiaters kan worden geschrapt. Al eerder sneuvelde het Munchausen-by-Proxysyndroom (MbPs). Beide aandoeningen konden putten uit het beschikbare arsenaal van de psychoanalyse. De Ptss was opgenomen in het handboek van de psychiaters op politieke gronden; de Vietnam veteranen verdienden erkenning voor hun traumatische ervaringen en hun behandeling kon worden gedekt door ziektekostenverzekeraars als de Ptss erkend was. Het MbPs zou moeders ertoe aanzetten hun kinderen ziekten aan te praten om op deze wijze aandacht op te eisen van huisarts, specialist en ziekenhuis. Er zou een ‘persoonlijkheidsstoornis’ bij die moeders zijn gesignaleerd. Een reeks therapeuten wist op deze wijze via de rechter moeders uit het ouderlijk gezag te krijgen; totdat het bestaan van MbPs werd ontkend. Zie: Ch.R. Brewin, *Posttraumatic Stress Disorder. Malady or Myth?*, New Haven 2003; McNally,

Remembering (2003); D.B. Allison & M.S. Roberts, *Disordered Mother or Disordered Diagnosis? Munchausen by Proxy Syndrome*, Hillsdale 1998; deze laatste auteurs kwamen tot hun conclusie ondanks hun adhesie aan de psychoanalyse. Zie verder: B.D. Perry, "Memories of Fear. How the Brain Stores and Retrieves Physiologic States, Feelings, Behaviors and Thoughts from Traumatic Events," Child Trauma Academy, Url: www.bcm.tmc.edu/cta/Memories.htm (10-1999).

vii. Harré & Gillett, *Discursive* (1994), pp. 99, 111; Atkinson, et al., *Hilgard's* (1996), p. 602; M.S. Gazzaniga, *The Social Brain. Discovering the Network of Minds*, New York 1985; S. Blackmore, "Science Tackles the Self," *New Scientist*, Url: www.newscientist.com/nsplus/insight/big3/conscious (08-1997); Macmillan, *Freud Evaluated* (1991); Erwin, *Final Accounting* (1996); E. Erwin & H. Siegel, "Is Confirmation Differential?," *The British Journal for the Philosophy of Science* 40:1 (1989), pp. 105-119; M.R. Banají & D.A. Prentice, "The Self in Social Contexts," *Annual Review of Psychology* 45 (1994), pp. 297-332; E. Ochs & L. Capps, "Narrating the Self," *Annual Review of Anthropology* 25 (1996), pp. 19-43; R. Karniol, & M. Ross, "The Motivational Impact of Temporal Focus: Thinking about the Future and the Past," *Annual Review of Psychology* 47 (1996), pp. 593-620, vooral p. 598; I.R. Newby-Clark & M. Ross, "Conceiving the Past and Future," *Personality and Social Psychology Bulletin* 29:7 (2003), pp. 807-818; L.R. Beach, *Image Theory. Decision Making in Personal and Organizational Contexts*, New York 1990.

viii. Karniol & Ross, "Motivational" (1996).

ix. Banají & Prentice, "Self" (1994); Andersen, Spielman & Bargh, "Future-event" (1992); R.A. Joseph, R.P. Larrick, C.M. Steele & R.E. Nisbett, "Protecting the Self From the Negative Consequences of Risky Decisions," *Journal of Personality and Social Psychology* 62:1 (1992), pp. 26-37; B. Simon, G. Pantaleo, & A. Mummendey, "Unique Individual or Interchangeable Group Member? The Accentuation of Intra-group Differences Versus Similarities as an Indicator of the Individual Self Versus the Collective Self," *Journal of Personality and Social Psychology* 69:1 (1995), pp. 106-119, vooral p. 106. Over het ziektebeeld: Edman, & Kameoka, "Cultural Differences" (1997), p. 252. Verder: D.M. Tice, "Self-presentation and Self-concept Change: The Looking-glass Self is also a Magnifying Glass," *Journal of Personality and Social Psychology* 63 (1992), pp. 435-451; B. Simon, "Self and Group in Modern Society: Ten Theses on the Individual Self and the Collective Self," in Spears, Oakes, Ellemers & Haslam, red., *Social Psychology* (1997), pp. 318-335; J. Bermúdez, A.J. Marcel, N. Eilan,

red., *The Body and The Self*. Cambridge 1995; R.F. Baumeister, T.F. Heatherton, & D.M. Tice, "When Ego Threats Lead to Self-regulation Failure: Negative Consequences of High Self-esteem," *Journal of Personality and Social Psychology* 64 (1993), pp. 141-156; Markus, "Self-Schemata" (1977), p. 64.

x. Cole, *Cultural* (1996), p. 58; Nishida, "Cognitive" (1999), p. 755; Atkinson, et al., *Hilgard's* (1996), pp. 289-290; het boek van Bartlett heette *Remembering* (Cambridge 1932); zie ook G.E. Rice, "On Cultural Schemata," *American Ethnologist* 7:1 (1980), pp. 152-171.

xi. Zie bijvoorbeeld nummer 6:8-9 (1999).

xii. D.M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge 2002; D.M. Wegner, "Apparent Mental Causation: Sources of the Experience of Will," *American Psychologist* 54 (1999), pp. 480-491; B. Libet, *Neurophysiology of Consciousness*, Boston 1993; T.D. Wilson, S. Lindsay & T.Y. Schooler, "A Model of Dual Attitudes," *Psychological Review* 107 (2000), pp. 101-126; I. Keller & H. Heckhausen, "Readiness Potentials Preceding Spontaneous Motor Acts: Voluntary vs. Involuntary Control," *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology* 76 (1990), pp. 351-361; P. Haggard & M. Eimer, "On the Relation between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements," *Experimental Brain Research* 126 (1999), pp. 128-133; P. Haggard & E. Magno, "Localizing Awareness of Action with Transcranial Magnetic Stimulation," *Experimental Brain Research* 127 (1999), pp. 102-107; D.M. Wegner & J.A. Bargh, "Control and Automaticity in Social Life," in: D.T. Gilbert, S.T. Fiske & G. Lindzey, red., *Handbook of Social Psychology*, 4de ed., 2 dln., Boston 1998, I, pp. 446-496.

xiii. A.G. Greenwald & S.C. Draine, "Do Subliminal Stimuli Enter the Mind Unnoticed? Tests with a New Method," en P.M. Merikle & S. Joordens, "Measuring Unconscious Influences," beide in: J.D. Cohen & J.W. Schooler, red., *Scientific Approaches to Consciousness*, Mahwah 1997, respectievelijk op pp. 83-108 en pp. 109-123.

xiv. R.K. Tower, C. Kelly, & A. Richards, "Individualism, Collectivism and Reward Allocation: A Cross-Cultural Study in Russia and Britain," *British Journal of Social Psychology* 36 (1997), pp. 331-345; M.J. Gelfand, H.C. Triandis, & D.K-S. Chan, "Individualism Versus Collectivism or Versus Authoritarianism?" *European Journal of Social Psychology* 26 (1996), pp. 397-410; H.C. Triandis & E.M. Suh, "Cultural Influences on Personality," *Annual Review of Psychology* 53 (2002), pp. 133-160; H.C. Triandis, "The Self and Social Behavior in Differing Cultural Contexts," *Psychological Review* 96 (1989), pp. 506-520, *Culture and Social Behavior*, New York 1994, en, *Individualism and Collectivism*, Boulder 1995; T.M.

Singelis, "The Measure of Independent and Interdependent Self-construals," *Personality and Social Psychology Bulletin* 20 (1994), pp. 580-591, en "Culture, Self, and Collectivist Communication: Linking Culture to Individual Behavior," *Human Communication Research* 21 (1995), pp. 354-389; Trafimow, Silverman, Fan, & Law, "Effects" (1997).

xv. Simon, "Self" (1997), pp. 318, 324-325, en zijn boek *Identity in Modern Society. A Social Psychological Perspective*, Oxford 2004; V. Norasakkunkit & S.M. Kalick, "Culture, Ethnicity, and Emotional Distress Measures. The Role of Self-construal and Self-enhancement," *Journal of Cross-Cultural Psychology* 33:1 (2002), pp. 56-70.

xvi. Markus & Kitayama, "Culture" (1991), p. 227; Kashima, Kim, Gelfand, Yamaguchi, Choi, & Yuki, "Culture" (1995); E. Rhee, J.S. Uleman, H.K. Lee, & R.J. Roman, "Spontaneous self-Descriptions and Ethnic Identities in Individualistic and Collectivistic Cultures," *Journal of Personality and Social Psychology* 69:1 (1995), pp. 142-152; M.H. Bond, & P.B. Smith, "Cross-Cultural Social and Organizational Psychology," *Annual Review of Psychology* 47 (1996), pp. 205-235, en hun boek *Social Psychology Across Cultures*, 2de ed., Londen 1993; A.M. Yamada & T.M. Singelis, "Biculturalism and Self-construal," *International Journal of Intercultural Relations* 23 (1999), pp. 697-709; T. Takata, "Development Process of Independent and Interdependent Self-construal in Japanese Culture: Cross Cultural and Cross-sectional Analyses," *Japanese Journal of Educational Psychology* 47 (1999), pp. 480-489; T. Singelis, H.C. Triandis, D. Bhawuk & M.J. Gelfand, "Horizontal and Vertical Dimensions of Individualism and Collectivism: A Theoretical and Measurement Refinement," *Cross Cultural Research: The Journal of Comparative Social Science* 29 (1995), pp. 240-275.

xvii. A.P. Fiske, "Four" (1992), pp. 694-696, Table 1, "Social" (1993), also, *Structures of Social Life. The Four Elementary Forms of Human Relations: Communal Sharing, Authority Ranking, Equality Matching, Market Pricing*, New York 1991, vooral pp. 41-49.

xviii. A.P. Fiske, "Four" (1992), pp. 713, 717.

xix. D. Foulkes, *Dreaming and the Development of Consciousness*, Cambridge ma 1999, pp. 56-57, 67-71. Zie ook: Atkinson, Hilgard's (1996), pp. 70-71, 75-77, 88-91, 104-107; Cole, *Cultural* (1996), p. 128; Rosenzweig, et al., *Biological* (1996), p. 374.

xx. A.R. Sandstrom, *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Village*, Norman 1991, p. 241.

xxi. Dit kan van belang zijn voor historici: D. Thelen, "Memory and American

- History," *Journal of American History* 75 (1989), pp. 1117-1129, vooral p. 1120.
- xxii.** Kansteiner, "Finding" (2002), p. 180.
- xxiii.** Clark & Chalmers, "Extended" (1998), met het voorbeeld van de vis uit M. & G Triantafyllou, "An Efficient Swimming Machine," *Scientific American* 272:3 (1995), pp. 64-70.
- xxiv.** McNally, *Remembering* (2003), p. 40.
- xxv.** S. Schama, *Landschap en herinnering*, Amsterdam 1995, orig. 1995; S. Hall, "Encoding/ Decoding" (1980), p. 129.
- xxvi.** J. Assmann, "Collective Memory and Cultural Identity," *New German Critique* 65 (1995), pp. 125-133, vooral pp. 130, 132; zie ook het werk van zijn vrouw A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999; Kansteiner, "Finding" (2002), pp. 182-183.
- xxvii.** M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Parijs 1950, uitgegeven door J. Alexandre, en een eerder boek: *Les cadres sociaux de la memoire* , Parijs 1925; E.H. Gombrich, *Aby Warburg. An Intellectual Biography*, Londen 1970.
- xxviii.** M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective*, Parijs 1941, bijvoorbeeld pp. 261-262.
- xxix.** Assmann, "Collective" (1995), p. 130, spreekt van "concretion of identity" ("Cultural memory preserves the store of knowledge from which a group derives an awareness of its unity and peculiarity.") en "capacity to reconstruct" ("... that 'which society in each era can reconstruct within its contemporary frame of reference'.").
- xxx.** Assmann, "Collective" (1995), pp. 129-133.
- xxxi.** P. Nora, red., *Les Lieux de mémoire. I. La République*, Paris 1984, pp. xxv, xxxv, xvii-xlii. De inleiding werd apart gepubliceerd als: "Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*," *Representations* 26 (1989), pp. 7-25; interessant is Nora's "The Reasons for the Current Upsurge in Memory," *Eurozine* 19 iv 2002, Url: www.eurozine.com (09-2002). Zie verder: S. Englund, "The Ghost of Nation Past," *Journal of Modern History* 64 (1992), pp. 299-320, vooral pp. 304-306; en, N.Z. Davis & R. Starn, "Introduction," *Representations* 26 (1989), pp. 1-6, vooral p. 3.
- xxxii.** In deze en de volgende alinea: Schama, *Landschap* (1995), achtereenvolgens van pp. 17, 27, 19, 114-134.
- xxxiii.** A.J. Christenson, *Art and Society in a Highland Maya Community. The Altarpiece of Santiago Atitlán*, Austin 2001, p. 6. Over de amerindiaanse culturen als collectieve eenheden: E. Sánchez de Guzmán, *Entre el juez Salomón y el Dios Sira. Decisiones interculturales e interés superior del niño*, Bogotá 2006.

- xxxiv.** G.H. Gossen, *Telling Maya Tales. Tzotzil Identities in Modern Mexico*, New York 1999, p. 109.
- xxxv.** Th.A. Abercrombie, *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History among an Andean People*, Madison 1998, zie pp. 6 en 114.
- xxxvi.** J.D. Hall, " 'You Must Remember This': Autobiography as Social Critique," *Journal of American History* 85:2 (1998), pp. 439-465, vooral pp. 440-441, zie ook haar "Last Words," *The Journal of American History* 89:1 (2002), pp. 30-36.
- xxxvii.** N.Z. Davis & R. Starn, "Introduction," *Representations* 26 (1989), pp. 1-6, citaat p. 3; A. Assmann, *Erinnerungsräume* (1999); Nora, "Between" (1989), p. 7.
- xxxviii.** Voor S. Hall, zie noten boven, voor de laatste opmerking van deze alinea zie: J.D. Hall, "You" (1998), p. 439.
- xxxix.** Nora, "Reasons" (2002).
- xl.** Nora, "Reasons" (2002).
- xli.** F.W. Korsten, *Lessen in literatuur*, Nijmegen 2002, p. 293.
- xlii.** Survivors of the Shoah Visual History Foundation, Url: www.vhf.org (06-2003). A. Assmann, *Erinnerungsräume* (1999), p. 15; zie ook de inleiding van de bundel geredigeerd door P. Antze & M. Lambek, red., *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*, Londen 1996, p. vii.
- xliii.** McNally, *Remembering* (2003), p. 34.
- xliv.** McNally, *Remembering* (2003), pp. 30-35, citaat op p. 32.
- xlv.** Gazzaniga, *Social Brain* (1985). Schrijvend over self-awareness komt de psycholoog Alain Morin tot dezelfde conclusie, "Possible Links Between Conscious Awareness and Inner Speech," *Journal of Consciousness Studies* 12:4-5 (2005), pp. 115-134.
- xlvi.** Baars, "Theatre" (1997), p. 293; zie ook zijn *In the Theater of Consciousness. The Workspace of the Mind*, New York 1997, en het nummer 4:4 (1997) van het *Journal of Consciousness Studies*.
- xlvii.** Baars, "Theatre" (1997), pp. 294-296, 299, 301, 300 Fig; zie ook: Harré & Gillett, *Discursive* (1994), pp. 45-77.
- xlviii.** B.J. Baars, "Reply to Commentators," *Journal of Consciousness Studies* 4:4 (1997), pp. 347-364, en het boek *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge 1988, verder: "Contrastive Phenomenology: A thorough Empirical Approach to Consciousness," in: Block, Flanagan & Güzelde, red., *Nature* (1997), pp. 187-201, "A Thoroughly Empirical Approach to Consciousness: Contrastive Analysis," Url: www.phil.vt.edu/ASSC/baars/ (08-1997), "Metaphors of Consciousness and Attention in the Brain," Url: www.phil.vt.edu/ASSC/baars/ (1997), en *Theater* (1997), pp. 115-129. Ook: McNally, *Remembering* (2003), p.

29; S. Jones, "An Introduction to the Physiology of Ordinary Consciousness," Url: [www.merlin.com.au / brain_proj](http://www.merlin.com.au/brain_proj) (1997); N.J. Thomas, "Mary Doesn't Know Science: On Misconceiving a Science of Consciousness," Paper Pacific Division APhA 1998; Url: [members.aol.com/ njtthomas/](http://members.aol.com/njtthomas/) (08-1998); T. Bachmann, *Microgenetic Approach to the Conscious Mind*, Amsterdam 2000; Th. Metzinger, "Faster than Thought. Holism, Homogeneity and Temporal Coding," *Journal of Consciousness Studies* Online, Url: [sol.zynet/ co.uk/ imprint/ jcs-online](http://sol.zynet.co.uk/imprint/jcs-online) debate (1996); G. Güzeldere, "The Many Faces of Consciousness: A Field Guide," in: Block, Flanagan & Güzeldere, red., *Nature* (1997), pp. 1-67, en de andere opstellen in Block, Flanagan & Güzeldere, red., *Nature* (1997); Dennett, *Consciousness* (1991).

xlix. A. Morin, "Self- talk and Self-awareness: On the Nature of the Relation," *The Journal of Mind and Behavior* 14:3 (1993), pp. 223-234.

l. A. Boal, *The Theatre of the Oppressed*, New York 1979. Ook: Baars, "Reply" (1997), pp. 348-349, *Cognitive* (1988), "Contrastive" (1997), "Thoroughly" (1997), "Metaphors" (1997), en *Theater* (1997), pp. 115-129; S. Jones, "Introduction" (1997), pp. 7-8; N.J. Thomas, "Mary" (1998); Metzinger, "Faster" (1996); Güzeldere, "Many" (1997); Dennett, *Consciousness* (1991); Damasio, *Descartes'* (1994), pp. 89, 98, 198; zie ook D.C. Dennett, "Review of Damasio, *Descartes'* Error," *Times Literary Supplement* August 25 (1995), pp. 3-4.

li. Crick & Koch, "Framework" (2003).

lii. G. Fauconnier & M. Turner, *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York 2002, "Conceptual Integration Network" *Cognitive Science* 22:2 (1998), pp. 133-187, "Compression and Global Insight," *Cognitive Linguistics* 11:3-4 (2000), pp. 283-304; G. Fauconnier, *Mappings in Thought and Language*, Cambridge 1997; M. Turner, *Cognitive Dimensions of Social Science*, New York 2001, en "The Origin of Selkies," *Journal of Consciousness Studies* 11:5-6 (2004), pp. 90-115; S. Coulson, *Semantic Leaps. Frame-shifting and Conceptual Blending in Meaning Construction*, New York 2000; S. Coulson & T. Oakley, "Blending Basics," *Cognitive Linguistics* 11:3-4 (2000), pp. 175-196.

liii. Turner, "Origin" (2004), p. 91.

liv. M. Turner, *The Literary Mind*, Oxford 1996; N. Mandelblit, "Grammatical Blending. Creative and Schematic Aspects in Sentence Processing and Translation," *Proefschrift University of California San Diego* 1997.

lv. Dennett, *Consciousness* (1991), p. 137.

lvi. De strijd om het podium en vooral om het zoeklicht heeft Darwinistische

trekken. Het recht van de sterkste. Uiteraard is er een theoreticus, naast Dennett, die hierover diverse invloedrijke werken heeft geschreven. Met een artikel in *Nature* in 1987 kreeg William Calvin de handen op elkaar. Hij wees op de hoge mate aan onbewuste of weinig bewuste gedragsinitiatieven die onbewust of weinig bewust bleven tijdens en na de uitvoering van de handeling. Ook Crick en Koch stelden vast dat veruit het meest denkwerk onbewust gebeurt en dat vooral bekende en herhaalde handelingen de toch vertragende werking van de 'gang naar het zoeklicht' niet nodig heeft. Blijkbaar is het bewustzijn gereserveerd voor gedachten die een groot deel van het brein mobiliseren of die direct met de overleving van het organisme van doen hebben. Crick en Koch noemen dit neuroncoalities. Om in het zoeklicht te raken moeten groepen toeschouwers stap voor stap maar wel in grote snelheid en competitie met andere toeschouwers hun verbintenissen opbouwen. Net als in elk evolutionair proces verliep dit volgens de klassieke stappen van het Darwinisme, zoals het vormen van vaste patronen, het kopiëren van initiatieven, kiezen voor variatie, competitie en het gebonden zijn aan erfelijkheid. Deze hypothese bevestigt Baars' uitgangspunt, in overeenstemming met honderden psychologische publicaties, dat er geen regisseur is in het theater van het brein. Zie: W.H. Calvin, "Competing for Consciousness: A Darwinian Mechanism at an Appropriate Level of Explanation," *Journal of Consciousness* 5:4 (1998), pp. 389-404, "The Brain as a Darwin machine," *Nature* 330 (1987), pp. 33-34, *How Brains Think. Evolving Intelligence, Then and Now*, New York 1996, en *The Cerebral Code. Thinking a Thought in the Mosaics of the Mind*, Cambridge 1996; Crick & Koch, "Framework" (2003); F. Crick, *The Astonishing Hypothesis. The Scientific Search for the Soul*, New York 1994; F. Crick & Ch. Koch, "The Problem of Consciousness," *Scientific American Special Issue* (1997), pp. 19-26, orig. 1992, en "Towards a Neurobiological Theory of Consciousness," in: Block, Flanagan & Güzelidere, red., *Nature* (1997), pp. 277-292; Ch. Koch, *The Quest for Consciousness. A Neurobiological Approach*, Denver 2004.

Ivii. B.J. Baars, "Understanding Subjectivity: Global Workspace Theory and the Resurrection of the Observing Self," *Journal of Consciousness Studies* 3:3 (1996), pp. 211-216; "Theatre" (1997), pp. 306-308, en 296, 299. D.C. Dennett, *Brainstorms*, Cambridge 1978, en *Consciousness* (1991), pp. 111-115, 126-134, 260, 309-314, 344-356, 406-411, 418; J.G. Taylor, *The Race for Consciousness*, Cambridge 1999, p. 345; Crick, *Astonishing Hypothesis* (1994); Crick & Koch, "Problem" (1997), en "Towards" (1997).

Iviii. G. Strawson, "The Self," *Journal of Consciousness Studies* 4:5-6 (1997), pp.

405-428; O. Flanagan, "The Robust Phenomenology of the Stream of Consciousness," in: Block, Flanagan & Güzelde, red., *Nature* (1997), pp. 89-93; S. Blackmore, *The Cerebral Code. Thinking a Thought in the Mosaics of the Mind*, Cambridge 1996, pp. 12, 64, 73,-77, 120-121; Damasio, *Feeling* (1999).

lix. Damasio, *Feeling* (1999); G. Ryle, *The Concept of Mind*, Londen 1949.

lx. A. Tassi, "The Metaphysics of Performance: The 'Theatre of the World,'" *Paideia, Metaphysics*, Url: www.bu.edu/wcp/Papers/Meta/MetaTass.htm (05-2003).

lxi. D.M. Boje, J.T. Luhman & A.L. Cunliffe, "A Dialectic Perspective on the Organization Theatre Metaphor," *American Communication Journal* 6:2 (2003), Url: www.acjournal.org/holdings/vol6/iss2/index.htm (2003); K. Burke, *Dramatism and Development*, Barre 1972; F.A. Firat & N. Dholakia, *Consuming People. From Political Economy to Theaters of Consumption*, Londen 1998; J. Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death. Theory, Culture & Society*, Londen 1993, orig. 1976; B. Czarniawska-Joerges, *Narrating the Organization. Dramas of Institutional Identity*, Chicago 1997; D. Kärreman, "The Scripted Organization. Dramaturgy from Burke to Baudrillard," in: R. Westwood & S. Linstead, red., *The Language of Organization*, Londen 2001, pp. 95-111.

lxii. Boal, *Theatre* (1979).

lxiii. Film: P. Guzmán, dir., *Chile, la memoria obstinada*, Canada 1997. Transcript uit M. van den Berg, "La memoria obstinada. Herinnering na Pinochet," *Doctoraalscriptie Universiteit van Amsterdam* 2005.

lxiv. C. Huneeus, *Chile: un país dividido. La actualidad del pasado*, Santiago 2003, p. 49.

lxv. V. Teitelboim, *La gran guerra de Chile y otra que nunca existió*, Santiago 2000.

Terug naar Macondo - Melquíades en de geschiedenis

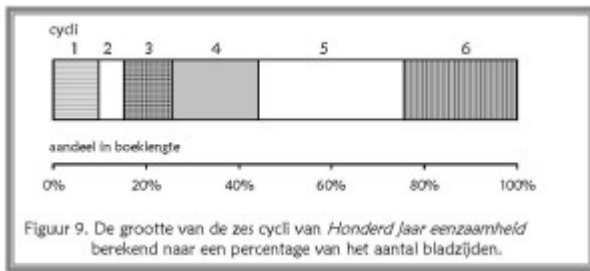


Melquíades en de geschiedenis

De weg terug naar Macondo volgt enkele narratemen, om te beginnen dat van de ‘tijd die rondjes draait’. De werking van dit narrateem bij de potentiële Latijns-Amerikaanse lezer van *Honderd jaar eenzaamheid* blijkt goed als het wordt afgezet tegen de pretentie van de romanschrijver om het historische geheugen te redden. Voor de lezer lijkt de tijd tamelijk evenredig te verlopen. Mijn Nederlandse uitgave telt per hoofdstuk zo’n twintig bladzijden. Maar zoals ik al eerder suggereerde zijn de zes cycli van de tijd in Macondo ongelijk. In Figuur 9, op de volgende bladzijde, is te zien dat de door mij geïdentificeerde Cyclus 5 verreweg de meeste pagina’s beslaat. Dat was de cyclus van de tweeling “Segundo”. Als we bedenken dat het actieve leven van de Kolonel in Cyclus 3 zat en de oudste geschiedenis in de Cycli 1 en 2, dan kan niet anders worden geconcludeerd dat García Márquez meer aandacht schonk aan de meest recente geschiedenis en veel minder aan de oudste tijd. Dat is opmerkelijk want het lijkt immers of alle Buendía’s min of meer terugverlangden naar het “paradijselijke” Macondo van die oudste tijd. De geschiedenis van Macondo lijkt erg oud maar is het niet. Dit is niets bijzonders. De herinnering gaat zelden ver terug in de tijd en als dit al gebeurt dan sneuvelen de details. Wel bijzonder echter is dat het in de roman eigenlijk niet om een geschiedenis gaat maar om een toekomstvoorspelling, door Melquíades op papier gezet midden in Cyclus 3. De geschiedenis van de eerste 2½ cycli was voor Melquíades niet veel meer dan een aanloop tot zijn voorspellingen.

Het ontwaren van het tijdsverloop in *Honderd jaar eenzaamheid* staat grotendeels gelijk aan het ontwaren van de geschiedenis in de perkamenten manuscripten van Melquíades. Dit is een solitaire bezigheid die absoluut honderd jaar moet duren en dus de personages – actørs – die de taak op zich nemen grote eenzaamheid brengt. Dit is niet dezelfde eenzaamheid, moet ik toevoegen, als die van Kolonel Aureliano Buendía [II], want hij vertoont zich zelden in het kamertje van Melquíades en als het al gebeurt dan herkent hij het kamertje niet als een sacrale ruimte waar de tijd stilstaat en altijd rust heerst. Aureliano Segundo [IVa] was de eerste. Hij bracht in zijn jeugd enige jaren met de manuscripten door totdat hij werd weggelokt door Petra Cotes, de liefde, de feesten en de veestapel. Zijn broer José Arcadio Segundo [IVja] nam zijn plaats in na de moord op de bananenstakers

en verbleef er de rest van zijn leven als een kluizenaar. Hij leidde Aureliano Babilonia [VI] op om zijn werk voort te zetten.



Het ging José Arcadio Segundo [IVja] vooral om de nagedachtenis aan de 3408 doden. Toen Aureliano Babilonia [VI] zich vele jaren later “in de wereld had begeven” had hij de indruk “dat zijn lezing van de gebeurtenissen een waanvoorstelling was, omdat ze precies tegenovergesteld was aan de juiste versie die inmiddels door alle geschiedschrijvers al lang was aanvaard en in de schoolboekjes was gezet.” Hij zou pas na de ontcijfering begrijpen dat de voorspelling van Melquíades inderdaad overeenkwam met de mondelinge overlevering van José Arcadio Segundo [IVja]. De voorspelling en de mondelinge overlevering waren dus “betere” geschiedenis dan die van de “schoolboekjes”. Aureliano Babilonia [VI] las alles wat hij in Melquíades’ kamertje vond en liet bovendien bij de oude Catalaan boeken halen, op aanraden van Melquíades’ geest, zodat hij vorderingen kon maken met de ontcijferingen. Alleen een groot geleerde zou de teksten kunnen lezen. Zijn afzondering was in die eerste jaren zo groot dat hij volwassen werd “zonder iets te weten van zijn eigen tijd” maar de basiskennis bezat “van de middeleeuwse mens.” García Márquez heeft een sombere kijk op het werk van historici.

Toch was Melquíades er ook een - of op zijn minst een geleerde. Natuurlijk, er kleven bovennatuurlijke kenmerken aan de oude zigeuner. Melquíades verouderde snel en keerde pas na zijn dood terug naar Macondo - waar de dood nog niet was binnengetreten en er dus nog plaats was voor een *on-dode* - om er na verloop van tijd alsnog te sterven maar als geest aanwezig te blijven in het huis. Gedurende de laatste jaren van zijn leven was “zijn stem door onzekerheid gekortwiekt”, schenen zijn handen “te twifelen aan het bestaan der dingen” en verging hij langzaam van hoge ouderdom. Kort voor zijn dood had hij het gehoor en zijn gezichtsvermogen verloren en leek hij “zijn gespreksgenoten te verwarren met personen die hij in lang vervlogen perioden van het mensdom had gekend”. Na zijn dood bleef de tijd in zijn kamertje stil staan voor degenen die het wilden

zien – de ‘ingewijden’ – en bleven de boeken en de perkamenten in goede conditie. Van Melquíades is ook de bijkans amerindiaanse uitspraak op de eerste bladzijde van de roman: “De dingen leiden een eigen leven. Het komt er slechts op aan hun zielen op te wekken.” De kinderen José Arcadio [II] en Aureliano [II] herinnerden zich hoe Melquíades in het venster zat van zijn kamertje, “scherp afgetekend tegen de metalig flonkerende helderheid van het venster,” terwijl het vet van zijn haar “door de hitte vloeibaar gemaakt, in stroompjes langs zijn wangen gutste en hij met zijn diepe, gorgelende stem zijn licht liet schijnen over de meest duistere gebieden van de verbeelding” – een herinnering die Melquíades in de hersenen van de kinderen plantte en die aldus overerfbaar werd. Melquíades wordt in de letterkundige analyses vaak in verband gebracht met het magisch realisme van García Márquez. Maar hij bracht met zijn zigeuners toch vooral apparaten die ‘de wereld vooruit konden brengen’.

García Márquez noemde zijn zigeuners “de herauten van de vooruitgang”. Eerst bracht Melquíades een magneet, toen een verrekijker, vervolgens Portugese kaarten en enige navigatie-instrumenten, de studies van de monnik Hermann, het alchemistenlaboratorium en een daguerrotype-laboratorium. En José Arcadio Buendía [I] kocht al deze wonderen der techniek om zijn eigen kennis te vergroten, om goud te vinden of te maken, om belangrijke instrumenten te fabriceren zoals een oorlogswapen of om te proberen een foto te maken van God – het wetenschappelijk bewijs van Zijn bestaan te verkrijgen mislukte echter waarop José Arcadio Buendía [I] concludeerde dat God niet bestond. Als een waar kind van der Verlichting, wees José Arcadio Buendía [I] de magie af, daarin gesteund door Melquíades. Zelfs het weinig wetenschappelijke werk van het voorspellen voerde Melquíades op wetenschappelijke wijze uit door de geschriften van Nostradamus te ontleden. De ware magie kwam van de tweede groep zigeuners die Macondo bezocht, inclusief vliegende tapijten,* drankjes die mensen onzichtbaar maakten, het ijs en een zigeuner die zichzelf kon veranderen in een plas stinkende en walmende teer. Melquíades was geen lid van deze groep, handelaren in vermaak die veeleer tot de Romantiek dan de Verlichting behoorden. Als voorspeller bleek hij een historicus want hij had maar één lezer: de laatste der Buendía’s.

Tijdsgevoel

De Griekse filosoof Aristoteles (384-322vC) zag de tijd als niets anders dan een meting tussen twee momenten, als een gevoel van een beweging tussen voor en

na, tussen verleden, heden en toekomst. We denken daarom heel sterk in fasen, ook al is, volgens Aristoteles, alleen het heden een reële eenheid. Echter, dit heden berust op de herinnering aan voorgaande 'hedens'. Andere filosofen kwamen tot dezelfde conclusie. De Duitse filosoof Immanuel Kant (1724-1804), bijvoorbeeld, schreef dat de tijd geen externe realiteit is maar een aangeboren kenmerk van de menselijke waarneming. Zelfs Albert Einstein (1879-1955) erkende dat dit gevoel bestaat. Zoals ik schreef wijzen moderne psychologen op het *primacy effect* - van eerste informatie - waardoor het lijkt alsof het leven sneller gaat naarmate je ouder wordt. Snelheid van tijd is een product van het geheugen. Eerste ervaringen krijgen meer aandacht vanwege de opbouw van schemata terwijl uit latere ervaringen mogelijke 'geheugendelen' worden geschrapt omdat zo'n 'geheugendeel' al in het geheugen zit en er dus geen codering nodig is. Het is niet nodig en zelfs hinderlijk voor het mechanisme om herhaalde ervaringen op te slaan. Het gevolg is dat de mens de sterkste herinneringen heeft aan de kindertijd en de adolescentie.**[i]**



De Franse filosoof Henri Bergson (1859-1941) vermoedde al zoiets na lezing van Kant, Einstein en de evolutieleer van Charles Darwin (1809-1882). De innerlijk beleefde tijd noemde hij de *durée*. Een moment van een paar seconden kan erg lang duren; een voorstelling van een paar uur kan zo boeien dat de tijd omvliegt. Dit tijdsgevoel is niet te meten. De meetbare tijd daarentegen geeft niets weer van de gevoelde tijd. De 'momentopnamen' - de 'hedens' of 'nu-momenten' - waaruit de werkelijke wereld buiten de menselijke waarneming zou zijn opgebouwd, zouden volgens Bergson onderling geen verbanden hebben en juist eindeloos

statisch zijn totdat er plots een evolutiemoment optreedt en het 'heden' verandert. Onzin, stelden de moderne natuurkundigen, inclusief Einstein. De tijd buiten de mens bestaat wel degelijk, juist omdat het mogelijk is de tijd te meten. Dat er een relatieve snelheid aan de tijd kleeft, zoals Einstein aantoonde, afhankelijk van de positie en de beweging van de positie van de waarnemer (ook wel: referentielichaam), doet hieraan niets af. Integendeel, het bestaan van verschillende tijdschalen alsmede van de eenheid van ruimte en tijd bewijzen juist dat tijd wel bestaat buiten de menselijke geest. De drie dimensies van ruimte - lengte, breedte, hoogte - vormen met de tijd als vierde dimensie het ruimte-tijd

continuüm. De tijd geeft de ruimte richting, de zogenaamde pijl van de tijd als reëel fysisch proces en met het uitdijende heelal als objectief waarneembare ontwikkelingsgang. De opvatting van Bergson is gesneuveld; alleen letterkundigen, filosofen en kunstenaars refereren er nog aan. Maar juist om dit laatste behoeven we ons niet te verbazen dat de Buendía's de tijd beleefden als Bergson, als een *bergsonische tijd*.**[ii]**

Dat duidt op een als cyclisch ervaren tijdsverloop. Dit is niet 'onnatuurlijk'. In de natuurlijke omgeving overheerst een werkelijke kringloop waarvan juist losse gebeurtenissen onderdeel kunnen zijn. Deze gebeurtenissen zijn dan als het ware vastgelegd in de tijd en gedoemd tot herhaling. Denk aan de cyclus van de zon, de grote motor van ons tijdsbesef. De tijdsontwikkeling tussen het doven van de zon, ooit, en de oerknal gaat in het algemeen ons begrip te boven. We zien slechts de dagelijkse zonsopkomst en -ondergang. Ook weercycli inclusief orkanen en regenval zijn onderdeel van een onafgebroken systeem van eindeloze herhaling. Deze herhalingen hebben ogenschijnlijk geen ontwikkeling. Ze kwamen voor in het verleden en komen terug in de toekomst – de kringloop der seizoenen. Zelfs de evolutie is geen gelijkmatig lineair proces omdat het lange tijd stationair lijkt te zijn in een eindeloze herhaling van cycli – de zogenaamde *punctuated equilibria* – en dan plots wordt de relatieve rust ernstig verstoord door korte perioden van abrupte verandering waarin sprongen van aanpassing worden gemaakt. Die verstoring, overigens, is onvermijdelijk omdat de eindeloze herhaling plaatsheeft met inbegrip van telkens kleine veranderingen door groeiende en dalende populaties, atmosferische conjuncturele bewegingen enzovoorts. Zelfs in de wetenschappelijke omgeving lijkt de eindeloze cyclus statisch, hij *is* het niet.**[iii]**

De lineaire tijd mogen we ook beschouwen als de *kloktijd* omdat het proces wordt geïnterpreteerd naar het tikken van de klok.**[iv]** De kloktijd is een recent verschijnsel want nog in de negentiende eeuw lazen de mensen de tijd af op zonnewijzers. Hierdoor was het slechts een paar kilometer in oostelijke richting al enkele minuten later. De loop van het zonnelicht volgend over het aardoppervlak heerste er alom een andere tijd. De kloktijd zorgt voor harmonisering van de tijd over uitgebreide gebieden – waardoor afspraken gemakkelijk kunnen worden gemaakt en het zakenleven niet voor onnodige problemen komt te staan. Op die grond mogen we de kloktijd beschouwen als een belangrijk product van een zich langzaam mondialiserende wereld. De kloktijd in *Honderd jaar eenzaamheid* is moeilijk te volgen, misschien vanwege de fouten die García Márquez maakte maar

vooral omdat de tijd er verliep volgens de belevenissen van de personages. Bovendien, als we de gebeurtenissen in de roman langs een liniaal leggen zien we de kringloop van opkomst, bloei en ondergang die typerend is voor een cyclische tijd. Het is echter een opeenvolging van cycli die langzaam omlaag loopt. De kloktijd verloopt in mineur. De Buendía's raken steeds verder weg van het paradijselijke Macondo van de stichters. Menige gebeurtenis die vroeg in het boek optimisme en vreugde reflecteerde draagt later in het boek juist bij tot een sombere nasmaak. Het amerindiaanse van dit alles maakt dat niet het 'uiterlijk' van de cyclus wordt herhaald, dat wil zeggen de gebeurtenis, maar het 'innerlijk': de nagedachtenis aan die gebeurtenis. De kloktijd loopt uit op een herhaling van herinneringen aan mislukte activiteiten en aan een verloren oer-Macondo. Kortom, de kloktijd was er wel in Macondo maar speelde een ondergeschikte rol.

Voor de amerindio's lag alles vast; elke dag, elk karakter, elk lot. Zo'n predestinatie kennen wij uit het protestantisme maar het is ook nadrukkelijk amerindiaans. In Macondo was het Melquíades die dit alles vastlegde in zijn voorspellingen. Het was ook Melquíades die de nostalgie naar het verloren paradijs – dat hij persoonlijk heeft gekend als het *Macondo-zonder-doden!* – voorspelde en dus levend hield. Aldus maakte Melquíades de Buendía's tot zijn gevangenen – of tot gevangenen van hun eigen noodlot en hun voorbeschikking. De gevangenis bestond natuurlijk uit de cycli van de gebeurtenissen, maar ook uit de herhaling van de namen. Een Aureliano werd een Aureliano omdat hij Aureliano was genoemd; en zo ook een José Arcadio. De kloktijd was ondergeschikt aan een gemengde bergsonische tijdsbeleving en de voorbeschikte tijd die hegemonisch was in een tijd dat de mondialisering nog niet de toon zette. Macondo behoorde daarmee eigenlijk niet tot de mondialiserende wereld – ook niet in de tijd van de bananenmaatschappij want die bestond toch in hoofdzaak *naast* Macondo, er stond zelfs een hek om het kampement. En de Buendía's wisten het. Hun stamvader, de stichter, had het graag anders gezien en ook dat wisten zijn nakomelingen. De circulair terugkerende nagedachtenis die Melquíades in zijn manuscripten vastlegde, als ware hij de nieuwe Nostradamus, bezorgde de onfortuinlijke Buendía's hun eenzaamheid of versterkte deze. García Márquez verklaarde later in menig interview dat hij medelijden met zijn personages had gekregen.



Omdat de voorspellingen van Melquíades de loop van de verhaallijn vastleggen zijn voorspellingen die in de tekst door enige personages - actørs - worden geuit of gehoord nauwelijks voorspellingen te noemen. De actørs weten natuurlijk niet in welke mate zij gepredestineerd zijn. Alleen Aureliano Babilonia [VI] komt hierachter als hij in de manuscripten van Melquíades leest over hoe hij de manuscripten leest. De lezer van de roman, echter, wordt voortdurend gebeurtenissen in het vooruitzicht gesteld. Denk alleen al aan de openingszin waarin staat dat Kolonel Aureliano Buendía [II], staande voor het vuurpeloton, zich herinnerde hoe zijn vader hem meenam

naar de zigeuners en het ijs ontdekte. Interessant is natuurlijk dat deze voorspelling niet uitkomt want de Kolonel sterft niet voor een vuurpeloton. Aureliano José [III], de zoon van waarzegster Pilar Ternera en de Kolonel, was voorbestemd om het geluk te vinden in een huwelijk met een zekere Carmelita Montiel, een maagd van twintig jaar, “en om zeven zonen van haar te krijgen en van ouderdom te sterven in haar armen, maar de geweerkogel die door zijn rug naar binnen drong en zijn borst uiteenreet werd geleid door een verkeerde uitleg van de kaarten” want de kogel was voorbestemd voor kapitein Aquiles Ricardo, een van de conservatieve dictators die Macondo bestuurden wanneer Kolonel Aureliano Buendía [II] op veldtocht was. Later die avond zag Carmelita Montiel dat de kaarten van haar toekomst blanco waren. Melquíades’ eigen voorspellingen komen wel uit maar dat weten we pas aan het einde van de roman omdat ze pas worden ontcijferd als de geschiedenis van Macondo zijn beloop heeft gehad. Melquíades’ teksten zijn voor de laatste Buendía een geschiedenis die werkelijkheid wordt.

En zo is het maar een kleine stap naar het voorstel van Borges om de wereld-als-tekst te behandelen. Inderdaad, Macondo bestaat alleen in de publicaties van García Márquez. Inderdaad, de herinnering en de nagedachtenis zijn gewoonlijk niet meer dan een tekst vastgelegd in de geschiedenisboeken, een geschiedenis die welhaast per generatie wordt herschreven. Zo relativerend als dit klinkt, zo fundamenteel is het vastleggen van het verleden. Immers, zo toont ook García Márquez met zijn verhaal van de slapeloosheidplaag: *zonder geheugen geen identiteit*. Deze macht van de tekst kan vervolgens worden uitgebuit. Juristen bewezen in Macondo met behulp van een tekst dat de opzichter van de

bananenmaatschappij, Mr. Jack Brown, was overleden, ook al konden enkele stakers hem persoonlijk aanwijzen. De moord op de stakers werd geautoriseerd met behulp van Decreet Nummer Vier van de Burgerlijk en Militair Commandant van de Provincie, een tekst van nauwelijks meer dan tachtig woorden: de stakers waren een misdadigersbende. Het Decreet gaf het leger daarom toestemming ze de kogel te geven.

Aan het eind van de geschiedenis herinnerde Aureliano Babilonia [VI] zich zijn kind. Toen hij het vond, bleek het niets meer te zijn dan een “opgeblazen, uitgedroogd vel” dat door “alle mieren van de hele wereld” naar een mierenhoop werd gesjouwd. Hij kon zich niet bewegen. Niet van ontzetting over de dood van zijn zoon maar omdat hij plots begreep wat het motto van de perkamenten van Melquíades was. Hij zag zijn kind maar *las* een tekst: “De eerste van het geslacht is vastgelegd aan een boom en de laatste wordt opgevreten door de mieren.” De herinneringsleutel opende andere deuren van zijn geheugen. Kort voor het drama was Aureliano Babilonia [VI] immers bij de pastoor van Macondo geweest om te vragen hoe zijn familiegeschiedenis in elkaar stak. Deze had hem gezegd zich niet erg druk te maken. Zijn naam – Aureliano Buendía – had wellicht een simpele oorsprong: “Jaren geleden was hier een straat die zo heette en in die tijd hadden de mensen de gewoonte hun kinderen te dopen met de namen van de straten.” [Een echtbestaande gewoonte, overigens, van amerindiaanse oorsprong.] Van het geslacht der Buendía’s wist de pastoor niets, de naam ging terug op een straatnaambordje, op een tekst. Aureliano Babilonia [VI] las in het kinderlijkje dat de pastoor ongelijk had. Maar het was natuurlijk geen optimistische tekst. Het motto van Melquíades knaagde direct aan de wortels aan het leven van Aureliano Babilonia [VI] zelf: het motto maakte duidelijk dat de voorspelling van Melquíades klopte en dat er dus ook geschreven moest staan of hij zelf zou overleven. Dit was wat hij in feite las in dat babylijkje. De lezer ziet wat er met hem gebeurt en beleeft het einde van Macondo mee. Maar omdat het theater van het leven in Macondo een tekst is, kunnen we het als lezers opnieuw betreden door de roman te herlezen. Of door erover te vertellen aan de eettafel of waar dan ook. Daarmee geven wij, de lezers, de Buendía’s hun nagedachtenis die ze in Macondo reeds waren kwijtgeraakt. Wij voeren dan een cirkel uit – opnieuw beginnen – maar voor de Buendía’s is het slechts een nagedachtenis van een lineair verlopen periode, volgens de kloktijd opgedeeld in zes perioden van opkomst en ondergang.

De kloktijd van *Honderd jaar eenzaamheid* voldoet aan die van de menselijke

herinnering in het algemeen: de eerste cycli gaan traag voorbij, in de latere tijd stapelen de gebeurtenissen zich zo op dat er telkens meer bladzijden nodig zijn om ze te vertellen. De grote lijn maakt plaats voor de details. Voor het einde van Macondo, een heuse apocalyps, zijn maar drie bladzijden uitgetrokken, net zoveel bijvoorbeeld als een van de expedities van José Arcadio Buendía [I] in het begin van het boek. De opeenhoping van de details van het recente verleden maken de details uit een verder verleden nutteloos – of liever: overbodig, want ze kunnen niet meer worden onthouden. Bovendien, als er zoveel gebeurt in onze eigen tijd, welke zijn dan de belangrijke details en welke niet? Het menselijke geheugen heeft veel ervaringen nodig om te kunnen beslissen wat moet worden onthouden en wat kan worden vergeten. Pas na lange tijd zal uit wat nu de recente geschiedenis is een grote lijn, een structuur, kunnen worden gedestilleerd en kunnen veel details worden vergeten. Dit heeft weinig te maken met een postmoderne ontwikkeling zoals Pierre Nora die zag, het is geen manco van de eenentwintigste eeuw. Elk tijdperk heeft last van deze specifieke kijk op het verleden. De hoeveelheid details van de recente geschiedenis geven dus niets anders aan dan het onvermogen van onze tijdgenoten om een keuze te maken over welk verleden onthouden moet worden.

Dictaturen

Spreekt de schepper zichzelf tegen? Of domineerde zijn onbewuste wat zijn bewuste wilde zeggen? Ofschoon García Márquez waarschijnlijk een verteller prefereerde boven een professioneel historicus waren de manuscripten van Melquíades, de wetenschapper, voor de enige lezer ervan, Aureliano Babilonia [VI], een geschiedkundig werk. De perkamenten bevatten vooral de laatste jaren van Aureliano's geslacht. Het was een recente geschiedenis, vooral, gekenmerkt door sombere tijden. In de geschiedenis kon niets anders worden gelezen dan hoe de Buendía's zich steeds verder verwijderden van het 'paradijselijke' Macondo van de stichter en hun stamvader, José Arcadio Buendía [I]. Het lezen opende hem de ogen voor de nadelen van het tijdperk van het schrift en het verlies van de mondelinge cultuur. In *Honderd jaar eenzaamheid* is elke verandering telkens een stap neerwaarts, als het ware dieper de poel van de ellende in. Natuurlijk, het was ook een tijdsverloop van cycli, van opkomst en ondergang, van geboorte, bloei en dood. Maar voor de schrijver zelf waren de cycli en de herhalingen vooral een methodologische kunstgreep. Over *De herfst van de patriarch* (1975) zei hij: *Stel je dit boek voor met een lineaire structuur: het zou eindeloos worden en veel vervelender dan het al is. Door de spiraalstructuur ontstond daarentegen de*

*mogelijkheid de tijd te comprimeren en veel meer dingen te vertellen alsof ze in een capsule zitten.***[v]**

Interessant is echter dat García Márquez de herhalingen modelleert als uiterlijk verschillend maar naar de kern als gelijkvormig. En dat vertoont grote overeenkomsten met de tijdsopvatting van de amerindiaanse bevolking van het continent. Nochtans komt nadrukkelijk in de roman tot uiting dat de ondergang van Macondo aan het einde van het boek het gevolg was van een lineair verlopen tijdsontwikkeling, van een chronologie die vooral de negentiende eeuw betrof.

Zo hoort het ook, denken veel historici. Lees wat Richard Gott hierover schreef in 1994. Gott is een Engelse politiek wetenschapper en journalist. Hij schreef boeken over de 'linkse' president van Venezuela, Hugo Chávez, over het Cuba van Fidel Castro en over de linkse guerrillalegers van de jaren tachtig.

Vandaag wordt Latijns-Amerika meer bepaald door de ervaringen in de negentiende eeuw dan in de achttiende. We kunnen erover praten of het continent misschien eerder wordt geregeerd door erfgenamen van de immigranten uit de laatste 150 jaar dan door de afstammelingen van die uit oudere tijden. Denk aan Argentinië of Venezuela zonder Italianen; São Paulo zonder Japanners; Chili of Guatemala of Zuid-Brazilië zonder Duitsers; Chili of Argentinië zonder Engelsen. Terwijl zij de lege ruimten opvulden met nieuwe Europese immigranten in de negentiende eeuw, spuugden de Latijns-Amerikaanse heersende elites hun gif over de Spaanse en Portugese erfenis, vergezeld van de beschuldiging van de moord op de indianen – en dit in een tijd dat zij juist zelf hiermee bezig waren en wel op een veel systematischere en geraffineerdere schaal.

*Het is eigenaardig om het op te werpen, maar de Spanjaarden en Portugezen leefden eeuwenlang in een vreemde symbiose met de indianen – de inheemse bewoners waren nodig voor de voedselvoorziening en dwangarbeid; er waren slachtingen, natuurlijk, maar die waren meer uitzondering dan regel. Miljoenen indianen overleefden, zowel in de gebieden onder Europees gezag als in het hart van het continent waar de Spaanse en Portugese handen nauwelijks reikten. Miljoenen stierven, maar dit was een bijproduct van de botsing der culturen – een falen om nieuwe ziekten te kunnen behandelen die zowel het lichaam als de geest aantastten. In de postkoloniale tijd van de negentiende eeuw, echter, werd de afslachting van de indianen het beleid van de Staat, gerechtvaardigd door de rassentheorieën van die tijd en door de overtuiging dat het nodig was land vrij te maken.***[vi]**

Kortom, de vormende tijd van het hedendaagse Latijns-Amerika op politiek gebied was de negentiende eeuw, niet de tijd van de Spaanse verovering.

Wat waren hiervan de kenmerken? Geweld, oorlogen, dictators en de invasie van buitenlands kapitaal. En de Monroe Doctrine van 1823. James Monroe (1758-1831), de vijfde president van de Verenigde Staten (1817-1825), verklaarde elke vorm van Europese bemoeienis op het Westelijk halfrond taboe. Hij waarschuwde buitenlandse naties niet politiek of militair in te grijpen in de pas kort onafhankelijke naties van Latijns-Amerika en geen nieuwe pogingen te ondernemen Amerika te koloniseren. Vooral Engeland, Spanje en Rusland, later de Sovjetunie, werden met argusogen gadeslagen omdat ze aangrenzende territoria op het continent hadden. Hij hoopte echter vooral met het verbod op interventie een stokje te steken voor Europese pogingen om het Amerikaanse expansieproces te saboteren, zodat zijn Doctrine vooral neerkwam op: "Latijns-Amerika valt onder voogdij van de Verenigde Staten". De vermeende of werkelijke invloed van de Sovjetunie in de twintigste eeuw viel onder een mogelijke Russische kolonisatie en dat diende met alle middelen bestreden te worden. Dus de opkomst van linkse politieke bewegingen kon snel onder de noemer van Sovjetagitatie worden gevangen en dan met behulp van de Monroe Doctrine aanleiding geven tot gewapend ingrijpen op het continent tegen zogenaamde Russische kolonisatie.

Al tijdens zijn verblijf in Parijs in de late jaren vijftig had García Márquez bemerkt dat hij niet alleen stond in zijn verlangen de dictaturen te zien vallen want de Latijns-Amerikanen die hij er ontmoette hadden maar één gedachte: "Hoe bevrijden we ons uit dat moeras van dictators." Sommige ballingen, die een democratie voor ogen hadden, vestigden hun hoop op de socialistische landen en gingen kijken in Oost-Europa. Anderen vestigden hun hoop op de revolutie. *Honderd jaar eenzaamheid* raakt aan deze problematiek, met als centrale gebeurtenis de moord op de stakers in 1928. Daarom is *Honderd jaar eenzaamheid* bewust geschreven als een vooral historisch-politieke roman. Een historische roman omdat het om de verbeelding van de geschiedenis gaat en een politieke roman omdat de auteur een politieke misstand aan de kaak wilde stellen. In *De geur van guave*, het interviewboek van Plinio Mendoza met García Márquez, staat een gesprek over de totstandkoming van een roman over de nadagen van een dictator. Het gesprek begon met de herinnering aan het vertrek van Marcos Pérez Jiménez (1914-2001, president: 1952-1958) uit Venezuela, het

land waarover de dictator met harde hand de scepter had gezwaaid. Mendoza en García Márquez, samen verantwoordelijk voor een weekblad in Caracas, waren getuige van het einde van de dictatuur. Het was toen dat García Márquez besloot een roman over een dictator te schrijven. *Honderd jaar eenzaamheid* was een zijweg op deze route. In het presidentiële paleis van Caracas, gevestigd in een oud koloniaal gebouw met een fontein midden op de binnenplaats en potten met planten eromheen, had García Márquez een gesprek gevoerd met een oude huisknecht van dictator Juan Vicente Gómez (1857-1935, president: 1908-1935). De dictator was rustig in zijn bed gestorven na zijn land decennia met ijzeren vuist te hebben geregeerd. De huisknecht herinnerde zich de generaal nog goed, evenals de hangmat waarin hij siësta hield, en zijn favoriete vechthaan. Mendoza vroeg García Márquez:

- *Ben je na dat gesprek op het idee gekomen om het boek te schrijven?*
- Nee, dat gebeurde op de dag dat de regeringsjunta op diezelfde plaats bij elkaar was, in Miraflores. Twee of drie dagen na de val van Pérez Jiménez, weet je nog? Er was iets aan de hand, wij journalisten en fotografen wachtten in de presidentiële antichambre. Het was ongeveer vier uur in de ochtend toen de deur openging en wij een officier in veldtenuge zagen, met zijn rug naar ons toe, een paar modderige laarzen aan en een mitrailleur in zijn hand. Hij liep tussen de journalisten door. Met zijn rug naar ons toe en zijn mitrailleur gericht, en hij maakte het vloerkleed vies met zijn modderlaarzen. Hij liep de trap af, stapte in een auto die hem naar het vliegveld bracht en ging in ballingschap. Op dat moment, toen die militair uit een vertrek kwam waar werd gesproken over hoe de nieuwe regering definitief zou worden samengesteld, kreeg ik de ingeping van de macht, het mysterie van de macht.
- *Toen we dagen later in een auto naar het blad reden waar we werkten, zei je tegen me: "De roman over de Latijns-Amerikaanse dictator is nog niet geschreven." Want we waren het erover eens, Mijnheer de president van Asturias was het niet, dat vonden we toen allebei een heel slecht boek. Ik herinner me dat je toen biografieën van dictators bent gaan lezen. Je was verbijsterd. De Latijns-Amerikaanse dictators waren waanzinnig. Iedere avond vertelde je bij het eten een van de vele verhalen die je in die boeken had gevonden. Welke dictator liet alle zwarte honden doden?*
- Duvalier. Doctor Duvalier van Haïti, 'Papa Doc'. Die liet alle zwarte honden in het land afmaken omdat een van zijn vijanden zich in een hond had veranderd, om niet te worden opgepakt en vermoord. Een zwarte hond.
- *Was het niet doctor Francia van Paraguay die bevel gaf dat iedere man boven*

de eenentwintig jaar moest trouwen?

- Ja, en hij sloot zijn land af alsof het een huis was, en hij liet maar één raam open, waar de post doorheen kon. Doctor Francia was een heel vreemde man. Hij was zo'n beroemd filosoof dat hij het verdiende door Carlyle te worden bestudeerd.**[vii]**

En hij voegde er later aan toe:

- [...] de dictator is het enige mythologische personage dat Latijns-Amerika heeft voortgebracht, en zijn historische cyclus is nog lang niet afgelopen.

De roman over de dictator aan het einde van zijn leven kon García Márquez pas zeventien jaar later op schrift stellen toen hij na de publicatie van *Honderd jaar eenzaamheid* met zijn gezin in Barcelona ging wonen. De keuze was vooral op de Catalaanse stad gevallen omdat toen Generalísimo Franco, de dictator van Spanje, op zo'n hoge leeftijd was dat die periode wel de nadagen van een dictatuur moest zijn.

Zoals gezegd telde Latijns-Amerika zelf legio voorbeelden. Veel wetenschappers die de Latijns-Amerikaanse tirannen en dictators bestuderen lezen *Honderd jaar eenzaamheid* en *De herfst van de patriarch* met professionele belangstelling. De tijdspanne is correct want het beruchte Latijns-Amerikaanse militarisme stamt uit de roerige tijd tussen 1816 en 1824, waarin de zogenaamde Creolen* het juk van de Spaanse Kroon afwierpen. De nieuwe nationale staten deden hun intrede op het wereldtoneel met hun op de Verenigde Staten (1776) geïnspireerde grondwetten, maar zij ontbeerden het bindweefsel van een nationale identiteit om de grondwetten in de samenleving af te dwingen. Sterke mannen met een soldatenhart vulden het gezagsvacuüm. In bezit van de ongebonden macht om een leven te maken of te breken, oefenden zij een persoonlijk despotisme uit, soms om een eigen gebied af te scheiden maar meestal om het gezag van de staat in handen te krijgen. Er was geen gebrek aan dictators in de tijd van García Márquez. Een van de wreedste was Marcos Pérez Jiménez. In Cuba was de corrupte dictator Fulgencio Batista aan de macht in de perioden 1940-1944 en 1952-1959, tot hij door Fidel Castro en zijn revolutionairen werd verdreven. Rafael Trujillo (1891-1961, president: 1929-1961) regeerde de Dominicaanse Republiek met ijzeren vuist totdat hij werd vermoord. Gustavo Rojas Pinilla (1900-1975) kwam in 1953 in Colombia met behulp van een staatsgreep aan de macht en werd langs dezelfde weg in 1957 weer verjaagd. De man genoot echter in de sloppenwijken van Bogotá een zekere populariteit. In Peru regeerde Manuel

Odría (1897-1974, president: 1948-1956) nadat hij tijdens een staatsgreep aan de macht was gekomen. Na acht jaar – een Ochenio – trad hij onverwacht af, liet algemene verkiezingen houden – waaraan hij voor het eerst vrouwen liet meedoen – zonder zelf kandidaat te zijn. Juan Domingo Perón (1895-1974) bestuurdde Argentinië weliswaar met een democratische volmacht – want hij was voor zijn twee ambtstermijnen (1946-1955 en 1973-1974) met grote meerderheid door de bevolking gekozen – maar hij had in 1943 wel aan een staatsgreep deelgenomen. De bevolking van Nicaragua leed geweldig onder de machtswellust van Anastasio Somoza García (1896-1956, president: 1937-1947 en 1950-1956, aangesteld na ingrijpen van mariniers uit de Verenigde Staten). Nadat hij was vermoord, leed het land verder onder de harde hand van zijn twee zoons: Luis Somoza Debayle (1922-1967, president: 1956-1963) en Anastasio Somoza Debayle (1925-1980, president: 1967-1972, 1974-1979). De Somozas controleerden de macht in het land als bevelhebbers van de Guardia Nacional, de Nationale Wacht. De revolutie van de Sandinisten van het Frente Sandinista de Liberación Nacional in 1979, een beweging die in de jaren zestig onder studenten was ontstaan, werd destijds geweldig toegejuicht in binnen en buitenland. In Guatemala werd in 1954 een hervormingsgezinde burgerregering verdreven tijdens een militaire staatsgreep die mede was ontworpen door de kundige specialisten van de Central Intelligence Agency (Cia) van de Verenigde Staten. Zo kwam een einde aan de eerste burgerregering die langs de weg van de vrije verkiezingen in het land aan de macht was gekomen. Het was een daad van politieke piraterij die een aantal decennia inluidde waarin militairen van diverse landen in Centraal-Amerika, Chili, Argentinië, Paraguay, Uruguay en Brazilië de vrijheid namen om het model te volgen. De dictators met hun persoonlijke macht hadden hun positie overgedragen aan militaire regimes en daarmee waren de deuren geopend voor geïnstitutionaliseerd geweld.

Blikveld

Het accent dat García Márquez legde op de misstanden uit de late jaren van de negentiende eeuw en de eerste helft van de twintigste eeuw komt overeen natuurlijk met dat van Melquíades maar vooral ook met het werk van professionele historici. Toen ik in de jaren tachtig geschiedenis studeerde ging de meeste aandacht evenzo uit naar de zogenaamde contemporaine geschiedenis, lopend vanaf ruwweg 1870. Slicher van Bath liet mij destijds een overzicht lezen van de handboeken die er toen bestonden over de geschiedenis van Latijns-Amerika. Na zijn dood in 2004 vond ik dit overzicht terug in zijn nalatenschap,

bijgewerkt tot aan ongeveer 1984. Het overzicht was voornamelijk gebaseerd op zijn eigen omvangrijke bibliotheek en telde 87 titels.^[viii] Al verder speurend in de literatuur identificeerde hij er nog ruim zestig en zo kwam hij tot ongeveer 150 titels. De lijst bevatte 20 titels van vóór 1930, 54 titels uit de periode 1930-1959 en 76 uit de periode 1960-1986. Dit is precies de tijdspanne waarin García Márquez zijn romans schreef. Dus een korte analyse van het zogenaamde *corpus* van 87 titels kan inzicht verschaffen in het werk en de opvattingen van de historici uit die tijd.

Het corpus van 87 handboeken kent een grote verscheidenheid naar tijdperk, gebied en onderwerp van de behandelde stof. Veel handboeken in het corpus vormen een onderdeel van een grotere serie die de gehele wereldgeschiedenis omvat of de geschiedenis van de Spaanse en Portugese koloniale rijken. In de jaren zestig zochten de auteurs nog naar een bredere context, zoals de Atlantische wereld, de overzeese geschiedenis, of de algehele koloniale geschiedenis. Slicher bezat zestien handboeken die uitsluitend over Spaans-Amerika gingen; elf daarvan alleen over de kolonie, vijf ook over Spanje zelf. In menig traditionele opzet van de handboeken over Spaans-Amerika of Latijns-Amerika werd gekozen voor een opening met Spaanse geschiedenis alsof Latijns-Amerika zonder de geschiedenis van de koloniale macht onbegrijpelijk zou zijn. Deze opvatting is in recentere tijd gecorrigeerd want de Spaanse en Portugese kolonisatie wordt nu als onderdeel van de Amerikaanse geschiedenis beschouwd. Slicher deelde deze opvatting: Latijns-Amerika moet vanuit het eigen verleden worden gezien en niet als ‘aanhangsel van’.

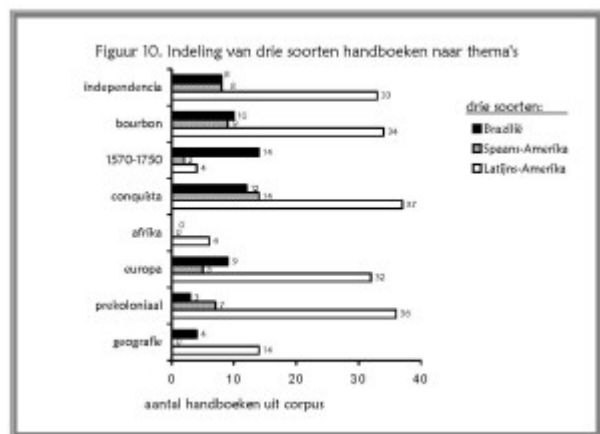
In het corpus zijn twee soorten handboeken te onderscheiden: de encyclopedische waarin alle of toch in elk geval erg veel aspecten aan de orde komen en de gespecialiseerde die aan slechts enkele aspecten zijn gewijd. Tot de gespecialiseerde handboeken over Spaans-Amerika behoren de literatuurgeschiedenis, over Brazilië de economische geschiedenis, en over Latijns-Amerika in brede zin de kunstgeschiedenis. De verdeling van het corpus is als volgt (*Tabel 1*):

gebieden	aantallen		percentages		
	E	G	E	G	
Latijns-Amerika	41	11	78,8	21,2	E = encyclopedisch G = gespecialiseerd
Spaans-Amerika	6	10	37,5	62,5	
Brazilië	12	7	63,2	36,8	
Totaal	59	28	67,8	32,2	

Tabel 1. De verdeling van het corpus

De moeilijkheid met dit onderscheid is dat de onderlinge begrenzingen tamelijk vaag zijn. De accenten liggen op de binnenlandse politieke geschiedenis en de institutionele geschiedenis, de literatuur- en kunstgeschiedenis, voor Brazilië op de economische geschiedenis. De militaire geschiedenis ontbreekt nagenoeg in het corpus, evenals de buitenlandse politiek. Vanaf 1960 is de sociale geschiedenis meer in de belangstelling komen te staan. Curieus is bovendien dat de koloniale geschiedenis voornamelijk bestaat uit een bespreking van het eerste tijdperk, dat van Invasie en Verovering – de zogenaamde vroeg-koloniale tijd. De auteurs laten dit tijdperk ongeveer in 1570 eindigen. Het verhaal over de ontdekkingsreizen en de Conquista of Verovering van Mexico, Guatemala en Peru is meestal buitengewoon uitvoerig. Uitgebreid wordt ingegaan op misstanden gepleegd door de conquistadores en op de aansluitende vestiging van het koloniale gezag. Dit is vooral institutionele geschiedenis. Voor de periode 1570-1750 is weinig aandacht. De draad wordt weer opgepakt bij de onafhankelijkheidsstrijd tussen 1750 en 1830, waarbij de periode 1750-1810 wordt opgevoerd als prelude van die oorlogsperiode. De aandacht verslapt dan weer tot ongeveer 1900 à 1930. Daarna volgt een ware explosie in pagina's en hoofdstukken.

Weinig auteurs lijken te beseffen dat tussen de Conquista en de *Independencia* of onafhankelijkheidsstrijd rond 1820 ruim twee honderd jaar liggen waar zich een groot aantal vormende ontwikkelingen hebben voorgedaan. Traditioneel werd verondersteld dat dit een 'stille' periode van brute Spaanse overheersing was: de amerindio's verkeerden in een positie die aan 'middeleeuwse slavernij' deed denken. De *Independencia* wordt meestal in verband gebracht met de politieke en economische hervormingen van het Huis Bourbon na 1750. Het belang van dit thema is met een diagram te illustreren, zie Figuur 10 op de volgende bladzijde. In het corpus van handboeken over Latijns-Amerika en Spaans-Amerika spelen de thema's van de geografische beschrijving ("geografie"), de Afrikaanse achtergrond van de slaven ("afrika"), en de lange koloniale periode 1570-1750 nauwelijks een rol, maar krijgt de Europese achtergrond van de Conquista ("europa") opvallend veel aandacht. In de handboeken over uitsluitend Brazilië geldt dit voor vrijwel dezelfde thema's, maar is er wel veel aandacht voor de periode 1570-1750, waarschijnlijk omdat de Portugese kolonie een poosje onder de Spaanse Kroon viel en ook de Nederlanders lange tijd een deel van het rijk bezet hielden. De hervormingen van de Bourbons ("bourbon"), die verbonden zouden kunnen worden met de *Independencia*, zijn alom belangrijk.

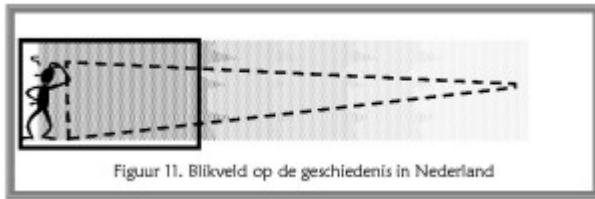


In het corpus krijgt de koloniale periode apart aandacht in 25 handboeken, niet meer dan ruim een kwart van het corpus, zeventien hiervan gaan over het Spaanse of Portugese rijk, slechts acht behandelen beide koloniale rijken samen. Dit zijn boeken met een relatief beperkte inhoud over cultuur- en kunstgeschiedenis, literatuurgeschiedenis of economische

geschiedenis. Meestal is de koloniale tijd slechts een soort voorspel voor de geschiedenis van na 1820. Dit herkennen we in *Honderd jaar eenzaamheid*. Er zijn in het corpus 56 handboeken (64% van de 87) waarvan de auteurs belang hechten aan een relatief grote aandacht voor de koloniale periode. Ruim de helft hiervan ruimt tussen de tien en dertig procent van het aantal pagina's in voor dit verleden. Slechts dertien handboeken schenken meer aandacht aan de koloniale tijd. In zes handboeken wordt het koloniale verleden wel besproken maar niet als afzonderlijke periode. De auteurs van deze boeken kozen voor een thematische opzet. Zij werken hoofdstukken uit over bestuur, sociale structuur, economie, enzovoorts lopend vanaf de zestiende eeuw tot het heden. Enerzijds wordt hierdoor de continuïteit in de historische ontwikkeling geaccentueerd; de overgang van de koloniale status naar de onafhankelijke staat vormt geen scheiding meer. Tegelijkertijd gaat wel het onderlinge chronologische verband tussen de verschillende aspecten van de historische ontwikkeling verloren, evenals het typisch koloniale karakter van de maatschappij tijdens de Spaanse en Portugese overheersing. De reden voor een thematische behandeling ligt in het heden. De uitgangspunten voor de hoofdstukken zijn de moderne ontwikkeling, waarvan, opnieuw, de koloniale periode, slechts een voorspel vormde.

Dit alles is conform het uitgangspunt dat in hoofdzaak alleen het recente verleden echt relevant kan zijn. Dit lijkt sterk op de werking van het menselijk geheugen en is daarom logisch. De snelheid van het moderne leven lijkt de noodzaak van het onthouden van oudere gedragscodes en omgangsvormen – deels vastgelegd in de geschiedenis – te logenstraffen. In het algemeen lijken we in toenemende mate in het Westen te denken dat het voldoende is om met recente ervaringen te werken. De ervaringen van oudere generaties doen nauwelijks nog ter zake; ouderen moeten zich sterk aanpassen aan de omstandigheden in het heden. Dit heeft vreemde gevolgen. Jongeren in ons land weten vaak niet eens wanneer de Tweede

Wereldoorlog precies plaatsvond en waarom die is gevoerd. Hitler is verworden tot de boze held uit oorlogsfilms.



En Napoleon? Werd hij niet gespeeld door Christian Clavier in een recente televisieserie (2002)? Laten we eerlijk zijn, heeft een Nederlander tegenwoordig zulke historische kennis nodig voor de eigen culturele ontwikkeling en de eigen identiteit? Ouderen onder ons zullen zeggen: maar natuurlijk! Kennis van de holocaust voorkomt mogelijk herhaling van zulk fascisme. Kennis van de Gouden Eeuw toont waar de wortels van het Nederlandschap liggen – onze premier Jan Peter Balkenende sprak in het najaar van 2006 nog over een VOC-mentaliteit die zou moeten terugkeren. Jongeren zullen veel minder overtuigd zijn. De holocaust, ok, maar de Gouden Eeuw? In een Nederland dat in toenemende mate integreert in Europa? Een illustratie kan laten zien hoe dit het Westers historisch besef werkt. Figuur 11 suggereert dat we beter zien wat dichtbij is dan wat veraf is. Het vierkantje in Figuur 11 rondom het persoontje illustreert dat hij voornamelijk in het heden leeft. Ik denk dat het verleden voor dit persoontje iets is voor films, romans, televisieprogramma's en museumbezoek; verstrooiing, geen identiteit. Duidt dit blikveld misschien op historische blindheid van de eigentijdse mens? Is hier sprake van een gebrek aan historisch besef en is dit gebrek, wereldwijd bezien, niet veeleer juist uitzonderlijk? Of is het misschien "gewoon" typerend voor het menselijk geheugen? Het laatste, denk ik.

Niettemin wordt dit blikveld door historici niet plezierig gevonden. Neem de in 2004 door de Katholieke Radio Omroep Kro gevoerde campagne voor de verkiezing van de Grootste Nederlander. De vermoorde politicus Pim Fortuyn (1948-2002) werd met 114.742 stemmen gekozen tot winnaar. Tweede werd Willem van Oranje (1533-1584) met 110.860 stemmen; en derde werd oud-premier Willem Drees met 74.636 stemmen. Echter, als de 77.699 stemmen waren meegeteld die ook na de laatste televisie-uitzending waren binnengekomen dan zou Willem van Oranje met 161.424 stemmen alsnog hebben gewonnen. Analisten merkten evenwel op dat ook deze keuze de politieke verhoudingen van 2004 weerspiegelden en weinig te maken had met een historische bewondering

voor de zeventiende-eeuwse Vader des Vaderlands: alle tegenstanders van Fortuyn kozen op de man die tweede stond in de peilingen om de winst van de rechtse politicus te voorkomen. Op de keuze van Fortuyn werd heftig gereageerd. "Dit is belachelijk. Fortuyn had weinig tot geen betekenis voor de geschiedenis," zo reageerde hoofdredacteur Frans Smits van het *Historisch Nieuwsblad*. Fortuyn als winnaar is "beschamend. [...] In het buitenland lachen ze zich dood." We zullen er "door het beschaafde buitenland op worden aangekeken," reageerde de *Volkskrant*. "Dit is echt een onzinnitslag," vond hoogleraar geschiedenis Henk te Velde volgens een reactie in *De Telegraaf*. "Het is volstrekt onterecht. Natuurlijk heeft Fortuyn iets voor Nederland betekend, maar dat komt vooral door zijn dood. De uitslag zegt meer over de Nederlandse samenleving van dit moment. Nederland is zoekende, dat is duidelijk." "Nederlanders leven in het nu. Geschiedenis speelt nauwelijks een rol in dit land," aldus historicus Arend Jan Boekestijn. "Die kiezers interesseren zich geen reet voor het verleden, hoe belangrijk ook," vond historicus Maarten van Rossum. Pim Fortuyns 'ambassadeur' in het televisieprogramma, Youri Albrecht, stond niet te juichen toen de uitslag werd bekendgemaakt. "Het is toch een teken uit de samenleving, waar de politiek naar moet luisteren", zei hij. Maar hoe dan ook, het was lang geleden dat er in Nederland zo intensief werd gesproken over historische onderwerpen. "Er zijn de afgelopen maanden zinnige debatten geweest over mensen en geschiedenis. Dat maakt veel goed," volgens Frans Smit.**[ix]**

Maar toch: "In het buitenland lachen ze zich dood." Is Nederland "zoekende" vanwege een beperkt historisch besef? In het 'buitenland' wordt soms inderdaad anders tegen het verleden aangekeken. Voor de moslim activist Osama Bin Laden zijn de middeleeuwse kruistochten een levende herinnering. De activiteiten van de Amerikanen en hun Europese bondgenoten zijn voor hem niets anders dan een directe voortzetting van de handelingen van de christelijke legers in het Midden-Oosten vanaf 1096. Hij schijnt zichzelf te zien als de nieuwe Saladin (*Salah ad-Din*, 1137?-1193) die de christelijke kruisridders moest weerstaan. De Serven zullen Kosovo nimmer afstaan omdat zij zich op 29 juni 1389 opofferden voor het christendom in Europa tijdens de veldslag op het Merelveld, die zij verloren van de Turken. Kosovo is hun gebied, vinden zij, en niet van de islamitische Albanezen in de streek, ook al zijn die er in de meerderheid. 1389! De verhalen over gebeurtenissen uit dat jaar behoren tot het gemeenschappelijk geheugen van de Servische samenleving. De Serven stellen er prijs op dat dit verhaal bij ieder kind wordt ingeprent. Commentatoren, politici en columnisten kunnen vrijelijk gebruik

maken van de namen van de helden van die tijd om moderne helden en schurken met hen te kunnen vergelijken. Een museum is het bewijs van zo'n levend verleden, het Merelveld is voor de Serven een soort bedevaartsplek. Hier is geen sprake van verstrooiing, dit is serieus. Daartegenover staat dat in Latijns-Amerika de amerindio's scheppingsverhalen hadden die weer veel aandacht aan de recente tijd schonken naast het onvermijdelijke grote moment van de Schepping. De *Popol Vuh* van de K'iche' Maya's, bijvoorbeeld, daterend uit de laatste jaren voor de Spaanse Invasie, geeft voor zo'n zestig procent een 'oude' geschiedenis van het begin van de Schepping tot aan de eerste K'iche's op aarde, en ruimt een kleine veertig procent in voor de avonturen van de 'historische' K'iche's. De recente geschiedenis telde veel minder jaren en dus effectief meer tekst in dit boek.[x]

Historische handboeken zijn gebaseerd op historisch onderzoek dat werd gepubliceerd in wetenschappelijke tijdschriften, bundels met opstellen, en monografieën. Ze geven een weerslag van dat onderzoek uit de recente voorbije periode. Dus de accenten die in de handboeken zijn gelegd zijn niet uitsluitend een keuze van de auteurs van die handboeken maar geven ook de stand van zaken weer in die veel bredere onderzoekswereld. Over de gebrekkig vertegenwoordigde perioden 1570-1750 en 1820-1930 waren voor de tijdspanne die het corpus van de 87 besloeg eenvoudigweg minder studies voorhanden. Ook individuele onderzoekers lieten zich voor de keuze van hun onderzoekswerk destijds leiden door de 'grote' gebeurtenissen als de Conquista, de Independencia en de contemporaine tijd. Als ik rondkijk in de Latijns-Amerika bibliotheek van het Cedla, met meer dan 55 duizend banden en abonnementen op een zo'n 500 tijdschriften toch een van de grootste bibliotheken op dit gebied in Europa, dan zie ik in eerste oogopslag opnieuw dezelfde verdeling.[xi] Het blijft gissen, en concluderen op intuïtie en het zicht van het eerste oog, maar ik denk dat de ontwikkeling van de geschiedschrijving nog immer vooral is gericht op de genoemde drie grote aandachtsgebieden. García Márquez had dus gelijk om zijn historische roman zo te laten beheersen door een relatief recente geschiedenis. Blijkbaar vinden ook historici de recente tijd een grotere relevantiewaarde hebben.

Cambridge

In elk geval wordt het beeld bevestigd door de eerste meerdelige serie die over de geschiedenis van het continent verscheen. In de jaren zeventig had de

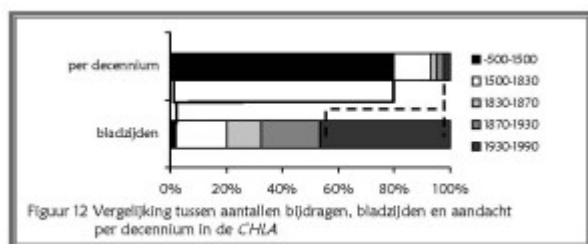
gerenommeerde Engelse uitgeverij Cambridge University Press de opdracht geschonken aan Leslie Bethell, directeur van het Institute of Latin American Studies van de Universiteit van Londen, en *professorial fellow* van het St Antony's College te Oxford. Veelzeggend voor de uiteindelijke publicatie is dat hij een deskundige is over de geschiedenis van de negentiende en twintigste eeuw van Brazilië. Later werd hij hoogleraar in de geschiedenis van Latijns-Amerika aan de Universiteit van Londen. Bethell zond uitnodigingen aan toenmalige bekende historici, antropologen, sociologen, economen en cultuurlkundigen om bijdragen te leveren. Deze auteurs kregen vaak meer dan tien jaar de tijd om hun hoofdstukken te schrijven. De *Cambridge History of Latin America (CHLA)* kwam uit tussen 1984 en 1995. De serie lijkt daarom eigentijds maar is natuurlijk grotendeels een belichaming van de stand van zaken aan het einde van de jaren zeventig. Inderdaad, de *CHLA* ontstond in dezelfde periode als het grote oeuvre van García Márquez en beide putten dan ook uit dezelfde historische bron.

De opzet van Bethell was voorspelbaar. Hij stelde een naar tijdspanne ongeïntegreerde reeks samen bestaande uit elf delen. Het overzicht naar tijdspanne en aantal bijdragen gemeten naar het aantal bladzijden ziet er als volgt uit:

deel	periode	uitgave	bijdragen	bladzijden
1	prekoloniale tijd	1984	5	148
	& koloniale tijd		10	407
2	koloniale tijd	1984	21	804
3	1820-1870	1985	18	840
4	1870-1930	1986	12	596
5	1870-1930	1986	21	830
6a	1930-1990	1994	8	536
6b	1930-1990	1994	9	604
7	1930-1990	1990	15	670
8	1930-1990	1991	13	790
10	1930-1990	1995	10	568
11	biografische overzichten.			
			142	6793.

Het negende deel is nog altijd niet verschenen. Dit beperkte overzicht van het Cambridge corpus geeft aanleiding tot de volgende statistieken: gemiddeld bijna 48 bladzijden per bijdrage, waarvan verdeeld over een vijftal perioden. Elke geschiedenis van Latijns-Amerika, elke algemene antropologie en cultuurlkunde, begint natuurlijk met de prekoloniale periode. Dit was een hele lange periode en ook in de jaren zeventig van de afgelopen eeuw was er reeds veel onderzoek gepubliceerd. Maar dit belang komt niet tot uitdrukking in de reeks van Bethell. Ook de koloniale tijd is mager vertegenwoordigd. Sterker, de twintigste eeuw maakt meer dan de helft van de serie uit. Bedenk dat het aantal decennia van die eeuw op een totaal van nagenoeg 2500 jaar (-500-1990) erg klein is. Zie de cijfers:

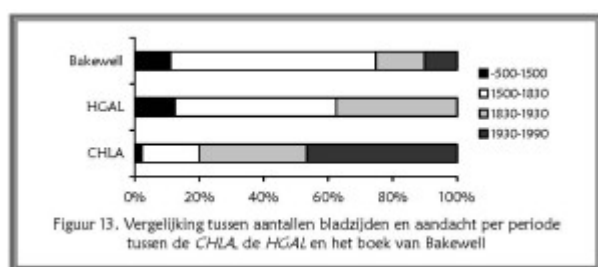
periode	bijdragen	%	bladzijden	%
-500-1500	5	3,5	148	2,2
1500-1830	31	21,8	1211	17,8
1830-1870	18	12,7	840	12,4
1870-1930	33	23,2	1426	20,9
1930-1990	55	38,7	3168	46,6



In Figuur 12 is dit scheve beeld geïllustreerd. Eerst de onderste rij. Het aantal pagina's is door gedeeld door het aantal decennia om een bijdrage per decennium uit te rekenen (dus voor de eerste periode: 148 bladzijden voor 200 decennia geeft 0,7 bladzijden per decennium):

periode		decennia	per decennium
prekoloniaal	-500-1500	200	0,7 pagina's
koloniaal	1500-1830	33	36,7 pagina's
independencia	1830-1870	4	210 pagina's
19de eeuw	1870-1930	6	237,7 pagina's
20ste eeuw	1930-1990	6	528 pagina's

De stippellijn in Figuur 12 illustreert dat voor slechts zes decennia zo goed als de helft van het aantal bladzijden is uitgetrokken. De doorgetrokken accolade toont hoe laag het aantal bladzijden is in de CHLA over een periode die bijna tachtig procent beslaat van de gehele tijdspanne van de reeks. De hoeveelheid pagina's gewijd aan de recentere tijd staat hier echt in geen verhouding tot de oudere perioden. Anders gezegd, volgens Bethell gaat het historisch geheugen van de bevolking van Latijns-Amerika in het algemeen niet verder terug dan een paar decennia.



Zo'n nadrukkelijk geprivilegieerde keuze zegt niets over de inhoud van de Cambridge reeks, maar, zoals historicus Michiel Baud aangaf in zijn bespreking van de eerste vijf delen, de lezer wordt haast als vanzelf lang twee grote thema's geleid:

Spanjaarden versus amerindianen en staatsvorming en ideologie.**[xii]** Slechts aarzelend gingen de auteurs van de bijdragen in op de interne wereld van de amerindianen. Aangezien traditioneel de onderzoeksvragen toegespitst waren op

de directe gevolgen van de kolonisatie, en dan vooral op het slechte gedrag van de Spaanse conquistadores in de eerste decennia van de Spaanse tijd, bespraken de meeste auteurs vooral wat de amerindio's was aangedaan, niet wat zij zelf hadden bijgedragen. Slechts een enkele keer komt naast de destructie ook het thema van de aanpassing aan de orde en de grote moeilijkheden die de Spanjaarden hadden om hun wil op te leggen aan een ingenieuze en zelfverzekerde bevolking. De kracht van zowel de aberrante decodering als een oppositionele decodering bewees zich telkens opnieuw. Deze aanpassing, de decodering en het eigen initiatief van de amerindianen werden de grote onderzoeksthema's in de jaren tachtig en negentig, waardoor de bijdragen aan de *CHLA* voor het lopende onderzoek van historici al bij publicatie van weinig waarde was.

Het thema van de staatsvorming was het tweede centrale thema van de reeks. De nieuwe staten moesten zichzelf definiëren in het wereldlijke bestel. Wat was Latijns-Amerika? Hoe gaan we de staat inrichten? De macht van de kerk werd ingeperkt door de nieuwe nationale machthebbers. Er werden burgeroorlogen uitgevoerd om de macht in de nieuwe republieken, tussen aanhangers van een centraal geleide macht en de aanhangers van een federale republiek. Het gedachtegoed van het liberalisme won onder meer terrein omdat de Paus te lang weigerde de nieuwe republieken te erkennen en omdat regionale elites meer heil zagen in een gedecentraliseerde staatsvorm. Maar de angst binnen de heersende klasse voor volkssoevereiniteit – *el miedo a la revolución*, angst voor de revolutie – hield velen bij de centralistische en door de bank genomen door de Rooms-Katholieke Kerk gesteunde partijen. Nergens was sprake van een aanhoudend machtsevenwicht. In sommige landen zoals in Argentinië en Colombia wisten de heersende klassen op deze wijze een min of meer stabiel evenwicht teweeg te brengen maar in Chili bleef het bewind autoritair centralistisch en Mexico verkeerde in een voortdurende slingerbeweging tussen centralisme en federalisme. De strijd tussen de elites werd ingewikkelder door de opkomst van socialistische en andere radicaal-democratische stromingen die de machtspositie van de heersende klassen fundamenteel ter discussie stelden. In veel landen werden vrijwel de gehele negentiende en twintigste eeuw door de machthebbers vereenzelvigd met de zogenaamde landadel, de erfgenamen van de Spanjaarden – grootgrondbezitters – en kwamen de radicale groeperingen op voor de onderdrukten en de amerindio's. Een paar landen – El Salvador, Guatemala, Bolivia, misschien Mexico in de eerste jaren van de Revolutie (1910), en op het

laatst Peru – wankelden onder gewapende opstandelingen op het platteland. Pas in de twintigste eeuw kwam de stedelijke problematiek op de agenda te staan, inclusief een zogenaamde stadsguerrilla in Argentinië en Uruguay. Ofschoon de grote steden werden geconfronteerd met arbeidsonrust en in landen als Peru en Argentinië zelfs van massabewegingen gesproken kon worden, groeiden zij echter nergens uit tot een gevaar voor de positie van het centrale gezag vormen. Niettemin, tot in onze tijd worden robuuste centralistische staatsorganisaties geconfronteerd met geduchte regionale bewegingen en andere centrifugale krachten. Ook hierin herkennen we *Honderd jaar eenzaamheid*.

Onlangs kwam er een tweede grote reeks uit, de *Historia General de América Latina* (HGAL; *Algemene Geschiedenis van Latijns-Amerika*).**[xiii]** Deze reeks heeft Latijns-Amerikaanse samenstellers en zij beschikken over een alternatief perspectief. Er komen negen delen uit. Omdat het laatste deel handelt over theorie en methodologie van de geschiedschrijving beschikt de initiatiefnemer, de Unesco, over acht delen voor de geschiedenis. Die geschiedenis laten de samenstellers stoppen in 1930, alsof de laatste eeuw – van 1930 tot in de eenentwintigste eeuw – niet tot de geschiedenis behoort. Dat is al een fundamentele afwijking, maar wel één die we ook in *Honderd jaar eenzaamheid* aantreffen – als we ervan uitgaan dat de massaslachting in Macondo in 1928 plaatshad en het apocalyptische einde minder dan een generatie later. De reeks wijkt ook op andere punten af van bijvoorbeeld de *CHLA* en het in elk geval sterk in Europa aanwezige perspectief op de recente tijd; zie Figuur 13 hierboven. Het eerste deel gaat over de prekoloniale periode. Het tweede deel over het tijdperk van de veroveringen. Maar de delen drie vier en vijf lijken de kern van de reeks te zijn en beslaan de periode van ruwweg 1600 tot 1830. De daarop volgende drie delen beslaan de periode 1830-1930. In Figuur 13 is het verschil tussen de *CHLA* en de *HGAL* duidelijk waarneembaar. De periode 1500-1830 beslaat bij de *HGAL* ongeveer de helft van de reeks, terwijl dat bij de *CHLA* minder dan een kwart is. De Latijns-Amerikaanse samenstellers van de *HGAL* wensten meer aandacht voor die ‘oudere’ geschiedenis. Zij vonden de periode 1500-1830 relevanter voor hun verleden dan de samenstellers van de *CHLA*. Des te opvallender is het daarom dat het ‘oudere’ Macondo bij García Márquez mogelijk een amerindiaans getinte achtergrond heeft; die van de *indio* in de huid van de *criollo*. Ten slotte is er nog het handboek van de Noord-Amerikaanse historicus Peter Bakewell, *A History of Latin America* (1997, herzien: 2006). **[xiv]** Bakewell is een specialist van de Spaanse tijd en dat is te zien in de verdeling van de tijdperken over het boek; zie

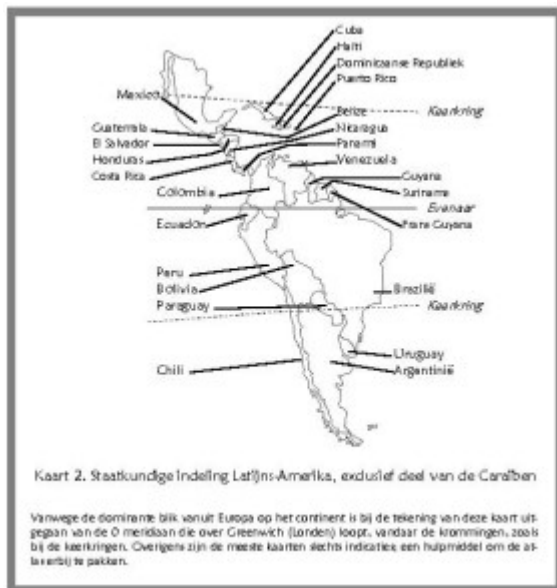
de bovenste rij in Figuur 13. De periode 1500-1830 neemt meer dan de helft in van het aantal pagina's. De recente tijd, ook door hem opgedeeld in twee perioden, beslaat minder dan een derde. Deze verdeling geldt voor de herziene versie van 2006 want in de eerste uitgave van 1997 was vrijwel geen aandacht voor de eigentijdse geschiedenis. Onder druk van de kritieken heeft hij zijn herziene versie aangepast voor het heden.

Bevolkingsdruk

Nagenoeg iedereen weet dat de recente tijd vaak sterk verschilt van het verre verleden. De strijd om de staat was niet zomaar een gevecht tussen personen en groepen. Naarmate de bevolking groeide werd de druk op de leiders van een land opgevoerd om de nieuwe aanwas een bestaan te garanderen. De strijd om de staat is in toenemende mate een strijd om de toegang tot de bestaansmiddelen geworden. Net als overal in de wereld werd ook in Latijns-Amerika de bevolkingsdruk het centrale vraagstuk. Toen er nog voldoende land was had geen boer moeite met het vinden van zaailand. Maar in overbevolkte omstandigheden is er vaak geen land. Vaak zijn de machtigen in staat hiervan gebruik te maken en zich land van de armsten toe te eigenen. Al wordt het nergens met zoveel woorden uitgedrukt toch is dit het proces dat de achtergrond van de problematiek in *Honderd jaar eenzaamheid*. García Márquez en zijn generatiegenoten hebben hun blikveld op het recente verleden onvermijdelijk moeten richten op de strijd om de bestaansmiddelen in hun landen. De grote staking van 1928 in Ciénaga was niet het eindpunt van een proces maar eerder onderdeel van het begin. Het tijdperk van de agrarische revoluties had zich aangediend en daarmee ook dat van de militaire onderdrukking. Mensen zonder land streden tegen de elites die het land in eigendom hadden en de controle hadden over de strijdkrachten.

De onevenredige verdeling van de toegang tot land had zich vooral in de negentiende eeuw ontwikkeld toen de nationale staten de privileges uit de koloniale tijd afschaften en het gemeenschappelijke landeigendom van de vooral amerindiaanse dorpen besloten te privatiseren. Hiervan profiteerden de kapitaalkrachtige elites. Maar deze ongelijke verdeling van het land werd pas een serieus probleem, en derhalve een motief voor sociale actie, toen de kleine boeren na decennia van bevolkingsgroei het weinige land dat ze nog restte moesten opdelen onder hun kroost en er daarom voor de kinderen te weinig overbleef om van te bestaan. Bij gevolg werd het recente verleden terecht in het geheugen opgeslagen in termen van landroof en overbevolking. Kortom, juist ook de

overbevolking doet het blikveld zich richten op het recente verleden. Het oudere minder problematische verleden is dan immers niet meer zo van belang om oplossingen te vinden die de nood van het heden zouden kunnen ledigen.



Voordat we overgaan een kort overzicht van de demografische ontwikkeling onder de loep te nemen eerst kort iets over de indeling van het continent. De gegevens worden immers lokaal verzameld en de grenzen van zulke gebieden verschuiven gewoonlijk nogal door de tijd. Er wordt gesproken over Noord-Amerika, Midden-Amerika of Centraal-Amerika en Zuid-Amerika. De huidige grens tussen de Verenigde Staten en Mexico geldt als scheidslijn tussen Noord- en Midden-Amerika. Hier stroomt de Rio Grande del Norte. Tot Midden-Amerika rekent men het gehele gebied vanaf deze grens tot aan de grens van Panamá en Colombia, met inbegrip van de Caraïbische eilanden. Het kleinere Centraal-Amerika omvat de huidige republieken Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica en Panamá, dus zonder de Caraïbische eilanden en Mexico. Thans omvat Zuid-Amerika het gehele gebied ten zuiden van de grens tussen Panamá en Colombia. In de koloniale tijd viel echter het tegenwoordige Panamá onder het onderkoninkrijk Peru en later onder het onderkoninkrijk Nieuw-Granada. Nieuw-Granada bestond uit wat nu Colombia, Venezuela, Ecuador en Panamá zijn. Tot 1903 maakte Panamá deel uit van de Republiek Colombia. Anders dan tegenwoordig werd Ecuador lange tijd niet in één adem genoemd met Peru en Bolivia als Andes landen, maar juist met Colombia en Venezuela waarmee het eeuwenoude banden bezit, daterend uit de prekoloniale tijd. Zelden is een koloniaal rijk zo snel uiteengevallen als het Spaanse na 1820. De Spaanse Kroon behield alleen zeggenschap in Cuba. Deze verbrokkeling werd in Spaans-Amerika

betreurd en er zijn diverse plannen geweest en pogingen ondernomen om weer tot een grotere eenheid te komen. Het grote ideaal van de Libertador of Bevrijder, Simón Bolívar (1783-1830), van een Verenigde Staten van Spaans-Amerika, kan mogelijk in de toekomst alsnog worden gerealiseerd als de pogingen om tot een interne markt te komen dezelfde vervolg krijgen als in Europa. Tot Latijns-Amerika behoren nu de volgende 22 of 23 republieken:

- de acht Spaans-Amerikaanse van Midden-Amerika: Mexico, Guatemala, Belize, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica en Panamá;
- de vijf Spaans-Amerikaanse van het Andesgebied: Colombia, Venezuela, Ecuador, Peru, Bolivia;
- de vier Spaans-Amerikaanse van de Zuid-Kegel of Cono Sur: Chili, Argentinië, Paraguay en Uruguay;
- de drie Spaans-Caraïbische: Cuba, de Dominicaanse Republiek en Puerto Rico, een met de Verenigde Staten geassocieerde vrijstaat; en wellicht Suriname;
- een Portugees-Amerikaanse: Brazilië.

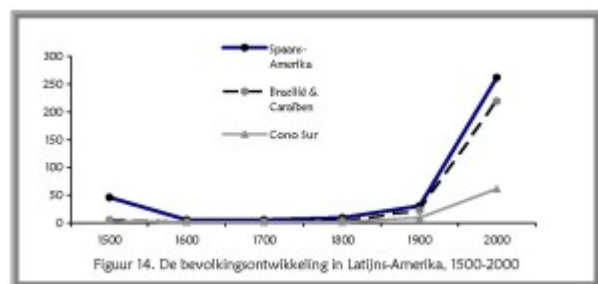
In deze eenheden worden de landen gewoonlijk gegroepeerd.

Overbevolking. Het woord is al gevallen. Wat wil dit zeggen? Moeilijke vraag, temeer daar overbevolking relatief is. Een bepaalde streek kan een grotere bevolkingsdichtheid dragen dan een andere. Daarom eerst de absolute cijfers voor de periode 1600-2000, per eeuwwisseling en op basis van de hedendaagse grenzen: **[xv]**

land	opp. in mln km ²	schatting van het bevolkingstal in:				
		1600	1700	1800	1900	2000
in miljoenen inwoners						
Midden-Amerika						
Mexico	2	2,3	1,5	5,5	13,6	103,9
Guatemala	0,1	0,5	0,2	0,3	1,4	12,3
Belize						0,3
El Salvador	0,02	0,07	0,02	0,08	0,9	6,5
Honduras	0,1	0,13	0,05	0,06	0,4	6,6
Nicaragua	0,13	0,2		0,08	0,4	3,8
Costa Rica	0,05	0,07	0,01	0,01	0,3	4,3
Panamá	0,08			0,06	0,3	3,1
Caraïben						
Cuba	0,12	0,02	0,1	0,3	1,6	11,3
Puerto Rico	0,01		0,01	0,15	0,9	3,9
Dominicaanse Rep.	0,05		0,1	0,15	0,5	9
Haiti	0,03		0,05	0,4	1,3	8,2
Jamaica	0,01		0,05	0,3	0,7	2,7
Trinidad & Tobago				0,08	0,3	1,3
Nederl. Antillen	0,001		0,01	0,04	0,05	0,2
Zuid-Amerika						
Colombia	1,2	0,8	0,8	0,7	3,8	45,9
Venezuela	0,9	0,2	0,5	0,7	2,3	24,8
Guyana	0,2				0,3	0,9
Suriname	0,16			0,05	0,07	0,5
Ecuador	0,3	0,4	0,5	0,4	1,4	12,1
Peru	1,3	0,7	1,5	1,5	3,8	28
Bolivia	1,1	0,4	0,8	0,9	1,7	9,1
Paraguay	0,4	0,5	0,2	0,1	0,5	3,5
Uruguay	0,2	0,01		0,05	1	3,4
Chili	0,7	0,4	0,6	0,9	3	15,5
Argentinië	2,7	0,2	0,2	0,2	4,6	37,6
Brazilië	8,5	1	1,25	2,5	18	181,8

Bevolkingsaantallen 1600-2000

De cijfers van 1600 laten eerst vooral een daling zien. De meeste 'landen' hebben een herstel ervaren tussen 1600 à 1650 en 1800 en een groei daarna. Daarmee is een periodisering in beeld gebracht die geldt voor de gehele geschiedenis van Latijns-Amerika: ontvolking, herstel, groei, 1500-1650, 1650-1850, 1850-heden.



Het is van groot belang de driedeling van de koloniale tijd mee te nemen in de analyses. De ontvolking had in hoofdzaak betrekking op Spaans-Amerika, en dan vooral de gebieden waar voorheen de prekoloniale rijken zich hadden gevestigd. De amerindiaanse bevolking viel ten prooi aan een geweldige sterfte die meer dan 150 jaar duurde. De oorzaak is gevonden in epidemieën. De amerindio's hadden geen afweer tegen de ziekten uit Europa en Azië – via het Spaanse bolwerk de Filippijnen – zoals griep, mazelen, de bof, en dergelijke. Ook stierven velen door het drinken van water dat was 'vergiftigd' met microben en bacteriën afkomstig uit de urine en de uitwerpselen van het vee dat door de Europeanen was ingevoerd – paarden, runderen, varkens, schapen en geiten. Dit tijdperk van de implosies was er een van geweld, improviseren met ziekenhuizen en beschermende maatregelen en wanhoop aan amerindiaanse zijde. In de periode van herstel vond hergroepering plaats en zocht de amerindiaanse bevolking naar wegen van wederopbouw. In de achttiende eeuw volgde nieuwe aanpassingen, geïnitieerd door het Huis Bourbon dat in de achttiende eeuw de Kroon had overgenomen van de Habsburgers. Het is al gesuggereerd dat de slapeloosheidplaag in *Honderd jaar eenzaamheid* op deze periode is geïnspireerd.

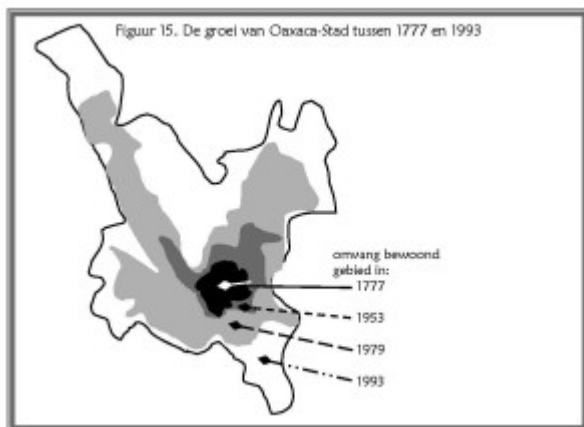
Niettemin, een van de belangrijkste conclusie die uit de cijfers is te trekken, vooral voor de lezer van *Honderd jaar eenzaamheid*, komt voort uit de getallen van de laatste kolom: in de twintigste eeuw heeft zich een enorme bevolkingsexplosie voorgedaan, en gezien de theorie van bevolkingsdichtheid en bevolkingsgroei kunnen we niet anders dan deze explosie *catastrofaal* noemen. Het is het spiegeleffect van de catastrofe uit de zestiende eeuw: gigantische groei tegenover dramatische sterfte; nu groei in de laaglanden en de steden tegenover ontvolking destijds in de berggebieden en het platteland. In Figuur 14 is te zien

dat de catastrofale demografische expansie alom toesloeg, al was de groei in de Cono Sur misschien iets minder groot. Uit deze grafiek komt tevens glashelder naar voren dat in al deze landen op den duur geen ruimte meer kan zijn voor 'ongebruikt' land, 'woeste grond' dat niet in gebruik is door mensen waaronder 'natuur', grote bossen of uitgestrekte steppen. Overbevolking reduceert bovendien het agrarische domein dat reeds in gebruik was en daarmee het agrarische karakter van Latijns-Amerika. De mensen moeten op zoek naar werk in de stedelijke gebieden of in het buitenland. Of ze moeten het werk naar de eigen streken lokken, zoals in Macondo gebeurde met de bananenmaatschappij. Door de bevolkingsgroei moesten de traditionele verhoudingen wel eroderen. Maar dat juist de demografische expansie hieraan ten grondslag lag, is niet iedereen altijd duidelijk. "Kijk toch eens wat voor ellende we ons op de hals gehaald hebben," placht Kolonel Aureliano Buendía in die tijd te zeggen. "En dat alleen maar omdat we een vreemdeling een banaan hebben laten eten."

Zolang de mensen afhankelijk zijn van de landbouw moeten zij een ploeg in de grond kunnen steken en mag hun akker niet al te klein zijn. Bijvoorbeeld Mexico heeft een land oppervlakte van 1.923.040 km², dat is 192.304.000 hectaren. Daarvan is volgens de recente gegevens ongeveer dertien procent bruikbaar voor de land- en tuinbouw; 24.999.520 ha. Veronderstellen we nu dat dit al twee honderd jaar zo is. Die veronderstelling is natuurlijk onnozel want iedereen weet dat er in de afgelopen eeuwen erg veel land is gescheurd, dus is er in principe nu heel veel meer land voor de boeren beschikbaar dan vroeger. We weten ook dat er land verloren is gegaan door verstedelijking en erosie. Niettemin, als we dit aantal hectaren delen door de 103,9 miljoen inwoners van 2000 dan is voor iedereen beschikbaar: 0,24 ha. Laten we de gezinsgrootte stellen op 4,5 gezinsleden, dan zou een gezin in Mexico mogen rekenen op 1,08 ha. landbouwgrond. Uit berekeningen weten we dat zo'n gezin goed kan rondkomen met 1½ ha. maïsgrond. In 2000 was er dus een klein landgebrek in Mexico, vooropgesteld dat iedereen van dit land zou moeten leven. In 1800, met 5,5 miljoen inwoners en wederom 4,5 gezinsleden zou een gezin van dit bouwland ruim 20 ha. hebben kunnen gebruiken. Dat was enorm veel meer. Zie daar de gevolgen van een catastrofale bevolkingsgroei.

Zo kunnen we doorgaan. Guatemala had in 2000 12,3 miljoen inwoners en een bouwland van in principe 1.355.375 ha.; en dus per gezin een kleine halve hectare. De nood lijkt *ceteris paribus* hier groter dan in Mexico. Meer dan 80

procent van het land is bos en dus leidt bevolkingsgroei tot ontbossing. In 1800 had een gezin volgens deze berekening zo'n twintig hectaren kunnen bebouwen; in 1900 was dit 4½ ha.; een enorme teruggang. De Dominicaanse Republiek telde in het jaar 2000 zo'n negen miljoen inwoners, die *ceteris paribus* gebruik hadden kunnen maken van 1.095.807 ha., ook ruim een halve hectare per gezin van 4,5 inwoners. Dat was in 1800 bijna 33 ha. Brazilië had in 2000 een bevolking van 181,8 miljoen en een bebouwbare oppervlakte van 59.195.570 ha., 1,4 ha. per gezin. In 1800 was dit 106,5 ha. Peru had in 2000 zo'n 28 miljoen inwoners en een mogelijk landbouwareaal van 3.840.000 ha., dus ruim een halve hectare per gezin. Wederom veel te weinig. In 1800 stond zo'n gezinsgrootte nog voor 11½ ha. Chili ten slotte telde in 2000 15,5 miljoen inwoners die 1.946.880 ha. bouwland tot hun beschikking gehad zouden kunnen hebben, dus 0,56 ha. per gezin; in 1800 was dit nog bijna tien hectaren. Dit zijn natuurlijk cijfers die bekritiseerd kunnen worden op hun accuratesse. We zouden bijvoorbeeld de stedelijke bevolking ervan moeten aftrekken. Maar het punt is nu juist om te laten zien dat zelfs als we geheel Latijns-Amerika weer agrarisch zouden maken er weinig toekomst is voor de boerenstand onder deze catastrofale demografische expansie.



Macondo groeide uit tot een stad. In Figuur 15 zien we zo'n groei van stedelijke groei in een voorheen voornamelijk agrarisch gebied. Het gaat in deze illustratie om de stad Oaxaca in het zuiden van Mexico, gelegen tussen heuvels en bergen op een hoogland. Ik heb de kaarten van 1777, 1953, 1979 en 1993 erbij gehaald. Het gaat me nu niet om de cijfers

maar om het effect van de demografische expansie. Immers, de vraag die opkomt bij het zien van Figuur 15 is natuurlijk: waar zijn de boeren gebleven? De gehele vallei die de stad in 1777 bevoorraadde – een stad van ongeveer negentienduizend inwoners – was al in 1979 verdwenen onder de huizenbouw – de stad telde toen ruim honderdduizend inwoners. Het is nu een stad van ruim 250.000 inwoners. De kaart van 2005 ontbreekt maar de bewoning zal inmiddels tot ver in het omringende heuvelland zijn doorgedrongen. De bevoorrading van nu moet van ver komen, zelfs van over de grens. De maïs voor Mexico, bijvoorbeeld, komt tegenwoordig voor een belangrijk deel uit de Verenigde Staten! De

werkgelegenheid in de stad bevindt zich in een proces van industrialisatie. Dit zal Macondo zijn overkomen in de tweede helft van de roman, totdat de bananenmaatschappij alle activiteiten staakte en vertrok. Het algemene beeld is heel duidelijk: minder land voor de land- en tuinbouw. En dus is het een begrijpelijke zaak als mensen het bos kappen, industrialiseren of naar de steden trekken. **[xvi]** Latijns-Amerika heeft inderdaad rond het jaar 2000 het plattelandleven vaarwel gezegd. Dat zal dus worden vergeten: de cultuur wordt urbaan. De recente tijd is stedelijk, de oudere tijd ruraal. Macondo was een plattelandssamenleving en zal daarom op den duur wellicht worden vergeten door de Latijns-Amerikanen of juist nog meer geromantiseerd door haar op de agenda van het verlangen te zetten.

Ten slotte

Melquíades had dit alles voorzien. Het verhaal dat hij voorspelde leest als een kleine geschiedenis van de Latijns-Amerikaanse stad, bijvoorbeeld zoals die van Oaxaca, of Barranquilla. Toen Aureliano Buendía [II] met zijn vader naar de groep 'magische' zigeuners werd meegenomen om kennis te maken met het ijs zou Macondo volgens García Márquez een dorp zijn geweest "van twintig huizen, opgetrokken uit leem en riet aan de oever van een rivier vol doorschijnende wateren die zich hals over kop naar beneden stortten door een bedding van stenen, glad en wit en reusachtig als voorhistorische eieren". José Arcadio Buendía [I] had de ligging van de huizen dusdanig bepaald dat iedereen met evenveel gemak naar de rivier kon gaan en dat tijdens de uren van de hitte geen enkel huis méér zon kreeg dan een ander. Alle huizen moesten van hem vogels houden. Het zangconcert van de wielewalen, kanaries, bijeneters, roodborstjes enzovoorts werd echter zo ontstellend, "dat Úrsula haar oren met bijenwas dichtstopte om haar werkelijkheidszin niet te verliezen". De zigeuners van Melquíades hadden Macondo gevonden door zich te oriënteren op het gezang van de vogels.

Macondo lag verscholen in de moerassen waarvan de inwoners meenden dat het een schiereiland was. Net als de La Guajira dus. Nog tijdens de eerste cyclus heerste er zo'n bedrijvigheid in het dorp en waren er in de huizen zoveel beslommeringen dat de zorg voor de kinderen werd toevertrouwd aan amerindiaanse bedienden. Er kwamen winkels en werkplaatsen en binnen enige jaren lag het dorp aan een permanente handelsroute. Dagelijks trokken er vele vreemdelingen door Macondo zonder onrust te wekken. Aan het begin van de

tweede cyclus gaf de stichter de opdracht alle vogels vrij te laten om de huizen te voorzien van een klok met speelwerk. Elk half uur konden de mensen zich “verheugen in de gestadig toenemende accoorden van één en hetzelfde muziekstuk, totdat precies op het middaguur het hoogtepunt bereikt werd en ze eenstemmig de gehele wals ten gehore brachten”. Op een nacht meende Melquíades tijdens zijn navorsingen in het werk van Nostradamus een voorspelling over de toekomst van Macondo te hebben gevonden: een helverlichte stad met grote glazen huizen, waar geen spoor was overgebleven van het geslacht der Buendía’s. Een vreemd visioen, zo’n twintigste-eeuwse stad, als we beseffen dat de schepper, García Márquez, Macondo door een apocalyptische wind liet verzwelgen. José Arcadio Buendía [I] moest er bulderend om lachen: de huizen zullen van ijs zijn, en er zou altijd een Buendía zijn.

Er kwam in elk geval een kerk, daarna een school dankzij corregidor Don Apolinar Moscote. Er was een Straat van de Turken, waar Arabische migranten woonden, eerst met een verblindende uitstraling van snuisterijen maar die later veranderde in een oord van rust en melodieën vanwege de muzikwinkel en een theater. De uit leem en riet opgetrokken hutten van de stichters werden vervangen door bakstenen gebouwen met houten blinden en cementen vloeren die de verstikkende hitte om twee uur in de middag draaglijker maakten. De prehistorische stenen in de rivier werden vergruizeld door de bezeten steenhouwerhamers van José Arcadio Segundo (IVa) toen deze de rivier bevaarbaar wilde maken. Maar er legde nadien slechts één schip aan. Veel succesvoller was de spoorlijn. Deze was aangelegd door een van de zeventien zonen van Kolonel Aureliano Buendía [II], Aureliano Triste genaamd, gefinancierd door Aureliano Segundo (IVja). Aureliano Triste had een ijsfabriek gesticht aan de rand van het dorp – zoals José Arcadio Buendía dat had gewenst – en had nu de spoorlijn nodig om de producten van zijn bedrijf te kunnen exporteren. Voor de onbevangen bewoners van Macondo ging het om “iets als een fornuis dat een dorp voortsleept”.

De modernisering ging daarna erg snel. Er kwam een bioscoop, een telefoon, en uiteindelijk de bananenmaatschappij. Binnen de kortste keren was het dorp veranderd in “een waar kampement van houten huizen met zinken daken, bevolkt door vreemdelingen die uit de hele wereld samenstroomden”. Direct grenzend aan Macondo verrees een groot industrieelcomplex met een geheel eigen dorp van moderne woningen met palmen langs de straten en grote wandelparken, in

zijn geheel omgeven met een metalen hekwerk dat onder stroom stond. Een kippenren. De Straat van de Turken werd de plek van vertier, met schiettenten, hoerenkasten, gokhallen, enzovoorts. Aan de uiterste rand verrees een kleine wijk met huizen op palen waar zich Antilliaanse migranten vestigden. Zij zaten in grote rust in de avonduren en hieven “droefgeestige gezangen [aan] in hun onordelijke Papiamento”. Er arriveerden nog twee zonen van de Kolonel: “We zijn gekomen omdat iedereen komt.” Macondo was opgenomen in de vaart der volkeren, niet dankzij magie maar als gevolg van hard werken en het leggen van contacten met de buitenwereld. Dit had Melquíades voorspeld en hij was er tevreden mee.

* “[...] maar ook dat prezen ze niet aan als een fundamentele bijdrage aan de ontwikkeling van het vervoer doch slechts als een vermaaksartikel.” De wereld van Disney en de simulacra...

* De Creolen, *criollos*, de in Latijns-Amerika geboren en gevestigde Spanjaarden, richtten in die tijd een politieke beweging op gericht tegen de peninsulares de ‘Schiereilanders’ of ‘echte’ Spanjaarden. De Creoolse beweging telde echter opvallend veel peninsulares die hadden gekozen voor het nieuwe continent. De term is dus eerder politiek dan etnisch.

NOTEN

- i. Deze zinsneden zijn naar D. Draaisma, *Waarom het leven sneller gaat als je ouder wordt. Over het autobiografische geheugen*, Groningen 2001.
- ii. Deze alinea en volgende heeft nuttig gebruik gemaakt van David Hublé, “Tijd. Het raadsel opgelost?,” *Antenne juni* (2005), pp. 5-10. Zie ook: A. Einstein, *Mijn theorie. Over de speciale en algemene relativiteitstheorie*, Utrecht 1997, vertaling van *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie (Gemeinverständlich)*, Braunschweig 1916; S. Hawking, *A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes*, Toronto 1988; A. Dupré, “Tijd en relativiteit. Een les in fysica,” *Kultuurleven* 63:7 (1996), pp. 23-26; J. Buchwald, *Isaac Newton’s Natural Philosophy*, Cambridge 2001.
- iii. S.J. Gould, *Time’s Arrow, Time’s Cycle. Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*, Harmondsworth 1988, pp. 10-11; E.P. Thompson, “Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism,” *Past and Present. Journal of Historical Studies* 38 (1967), pp. 56-97.
- iv. Ik volg onder andere: Gullón, “Gabriel García Márquez” (1971); Janes, *One Hundred Years* (1991); en vooral Cheng, “Melancholia” (2002).
- v. Mendoza, Geur (1983/82), pp. 60, 92 (citaat).

vi. R. Gott, "Beyond Bolívar," *National Interest* Sept. 1 (1994), Url: www.keepmedia.com/pubs/NationalInterest/1994/09/01/528522/print/ (07-2003).

vii. Mendoza, Geur (1983/82), pp. 88-89, 94.

viii. Het manuscript: "Zeven-en-tachtig historische handboeken over Latijns Amerika in de koloniale tijd" (13pp). Zie ook: S.A. Bayitch, *Latin America and the Caribbean, A Bibliographical Guide to Works in English*, Coral Gables 1967; Ch.C. Griffin, *Latin America, A Guide to Historical Literature*, Austin 1971.

ix. Url: www.degrootstenederlander.nl/start.php [12-2004].

x. D. Tedlock, *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*, herziene versie, New York 1996, orig. 1985.

xi. Slicher heeft zijn opstel over de 87 handboeken waarschijnlijk in 1984 geschreven, kort voor de dood van Adriaan van Oss. De twee eerste delen van de *Cambridge History of Latin America* (over de koloniale tijd) en het in 1983 verschenen boek van James Lockhart en Stuart B. Schwartz, *Early Latin America. A History of Colonial Spanish America and Brazil*, Cambridge 1983, over koloniaal Spaans- en Portugees-Amerika, heeft hij nog meegenomen. Slicher was toen 74 en genoot reeds enige jaren van zijn pensioen. Het is anderszins onmogelijk om zo'n tijdrovende inventarisatie van dit soort werken uit te voeren en bijvoorbeeld de vele meters van de bibliotheken door te nemen over de stand van zaken in de wetenschap.

xii. M. Baud, "Nieuwe wegen in de geschiedschrijving van Latijns-Amerika," in: A. Ouweneel, red., *Campesinos. Kleine boeren in Latijns-Amerika, vanaf 1520*, Amsterdam 1993, pp. 7-21, eerder gepubliceerd in het *Tijdschrift voor Geschiedenis* 102 (1989), pp. 220-239.

xiii. Unesco, uitg., *Historia General de América Latina*, 9 dln., Parijs, vanaf 1999.

xiv. P. Bakewell, *A History of Latin America. C.1450 to the Present*, 2de ed., Malden 2004, orig. 1997.

xv. De cijfers in: B.H. Slicher van Bath, "Het stille drama van de Indianen," in: Slicher van Bath, *Indianen* (1989), pp. 87-115 en 272 noot 2, vooral pp. 99, 101, 102 (alleen de maxima genoemd), 103. Voor de implicaties van de bevolkingsgroei: Slicher van Bath, "De demografische ontwikkeling van Spaans Amerika in de koloniale tijd," in: B.H. Slicher van Bath & A.C. van Oss, *Geschiedenis van maatschappij en cultuur*, Baarn 1978, pp. 140-171. Ook: Ouweneel, *Alweer die Indianen* (1994), pp. 75-92; J.L. de Imaz, *Sobre la identidad iberoamericana*, Buenos Aires 1984, p. 13. Verder nog:

1600: Slicher van Bath, *Indianen* (1989), pp. 98-99, een gemiddelde van

1570-1650; J.C. Pinto Soria, red., *Historia General de Centroamérica*. Tomo 2: El régimen colonial (1524-1750), Madrid 1993, pp. 80-81; L.A. Pérez, *Cuba. Between Reform and Revolution*, Oxford 1988, p. 45.

1700: Pinto Soria, red., *Historia General* (1993), pp. 80-81; M.L. Wortman, *Government and Society in Central America, 1680-1840*, New York 1982, p. 289; J.C. Brown, *A Brief History of Argentina*, New York 2003, p. 77; J.M.G. Kleinpenning, *Peopling the Purple Land. A Historical Geography of Rural Uruguay, 1500-1915*, Amsterdam 1995, *passim*.

1800: R.Th. Buve & J.R. Fisher, red., *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*. Band 2: Lateinamerika von 1760 bis 1900, Stuttgart 1992, pp. 212, 366; Pinto Soria, red., *Historia General* (1993), pp. 80-81; M.Z. Lobato & J. Suriano, *Nueva historia argentina. Atlas histórico de la Argentina*, Buenos Aires 2000, p. 116; Kleinpenning, *Peopling* (1995), *passim*

1900: N. Sánchez-Albornoz, *The Population of Latin America. A History*, Berkeley 1974, p. 169 (maar hier staat meer niet in dan wel); Buve & Fisher, red., *Handbuch* (1992), pp. 405, 562, 696, 730.

2000: Schattingen 2005: Internet Worlds Stat, Url: www.internetworldstats.com/stats.htm (03-2005).

xvi. Cijfers uit Cia, *The World Factbook*, Url: www.cia.gov/cia/publications/factbook/ (2005).

Terug naar Macondo - José Aracadio Buendía en de schepping



José Aracadio Buendía en de schepping

Voor Úrsula [I] was het verhinderen van de geboorte van een kind met een varkensstaart een belangrijk element van het script op het toneel van *Honderd jaar eenzaamheid*. Zo'n geboorteafwijking, dacht zij, moest het gevolg zijn van incest. Dit was het narrateem dat García Márquez invoerde als kapstok om de ontwikkeling van zijn personages en hun relaties aan op te hangen. Daarom is het grappig dat voor Úrsula's echtgenoot

José Arcadio Buendía [I] het incesttaboe geen rol van betekenis speelde. Hij accepteerde haar weigering om het bed met hem te delen, maar slechts totdat de mensen hem erom begonnen te bespotten – hij zou impotent zijn... Toen doodde hij Prudencio Aguilar om zijn eer te redden. Met een speer, het macho wapen bij uitstek van de jager. “Als je salamandertjes moet baren, dan *maken* we salamandertjes,” zei hij daarna tegen Úrsula [I]. “Maar er zullen in dit dorp geen doden meer vallen door jouw schuld.” Waarom voelde de stichter van Macondo het incesttaboe niet? In het proefschrift van de Chileense antropoloog Edmundo Magaña over de Kaliña, een amerindiaans volk in het bos van Suriname, las ik het volgende: “Traditioneel prefereerde men een huwelijk tussen *primos cruzados* [gekreiste neven en nichten, ao] maar tegenwoordig zijn huwelijken tussen deze categorieën verboden.” **[i]** Dit komt overeen met het gebruik in de wereld waar José Arcadio Buendía [I] en Úrsula [I] vandaan kwamen. De Kaliña, voegde Magaña toe, beschikten ruwweg over een zelfde cultuur als andere volken in de noordelijke Amazone – inclusief de Wayúu/Guajiros, die relatief in hun nabijheid leefden. Om de geest van Prudencia Aguilar te ontlopen – en misschien ook om in alle rust te kunnen leven als *primos cruzados* – ondernamen José Arcadio Buendía [I] en Úrsula [I] een trektocht om Macondo te stichten. Zo begon “de tijd die rondjes draaide”. José Arcadio Buendía [I] stond aan het begin ervan. Hij was de schepper van de Nieuwe Tijd in Macondo, een tijd die rondjes draaide.

Wat betekende dit narrateem? Cyclische tijd is niet een letterlijke herhaling van gebeurtenissen, alsof er geen ontwikkeling plaatsheeft. Het is meer zoiets als de cyclus van de maïs: die is elk jaar ongeveer hetzelfde – ploegen, inzaaien, ontkieming, groei, aanaarding, volgroeïing, drogen, oogsten, ploegen – maar wijkt telkens in details af – beter of slechter zaaizaad, veel of weinig regen, meer of minder arbeiders, de zon die uitbundig schijnt of het juist wat laat afweten, enzovoorts. Macondo werd gesticht na een trektocht. Dat was het begin. García Márquez had bedacht dat de eerste jaren paradijselijk moesten zijn. In de jaren daarna – honderd? – ging het met Macondo telkens bergop en bergaf; en telkens in een grotere intensiteit. Hoe groter de bloei des te dieper de val. Uiteindelijk spoelde de regen van vier jaar, elf maanden en twee dagen alles weg, als “een voorproefje van de profetische wind die Macondo jaren later van het aanschijn der aarde zou wegvagen”. Juist in de periode tussen de zondvloed en de profetische wind, keerde het leven schijnbaar terug naar de eenvoud en de rust uit de begintijd. De cyclus kwam rond. De regen was een instrument van de tijd. Macondo viel terug op zichzelf. Aan alle bemoeienis van buitenaf kwam een einde.

We weten in onze jaren van orkanen en tsunami's dat heftig noodweer daadwerkelijk flinke consequenties kan hebben. Bovendien, de mensen denken nadien in perioden van vóór en ná de ramp. Het is dan ook niet verwonderlijk dat juist op deze natuurlijke gesteldheid de eerste bewoners van Latijns-Amerika hun kosmologie baseerden. De eerste kenmerken ervan zijn enige duizenden jaren voorafgaand aan onze jaartelling ontstaan en ondanks aanpassing en veranderingen in de loop van de eeuwen is de kern ervan tot in onze dagen in gebruik gebleven. De orkaan, de bliksem, de aardbeving en de vulkaanuitbarsting werden alle beschouwd als de belangrijkste handelingen van een scheppende god, of van twee scheppende goden. De cycli van de natuurlijke gesteldheid werden vastgesteld aan het verloop der seizoenen en aan de stand van de hemellichamen en de cycli van de zon, de maan en de planeten - vooral Venus. Omdat de natuurverschijnselen het directe begrip van de amerindio's te boven gingen, meenden zij dat er een bovennatuurlijke regie werd gevoerd door goden en dat, gezien de periodieke terugkeer van de verschijnselen, de goden niet eenmalig de Schepping van de wereld hadden uitgevoerd maar juist een regelmatige scheppingsdrang vertoonden, waarin met regelmaat een zogenaamde *herscheping* werd uitgevoerd. Dit alles moest wel betekenen dat de tijd cyclisch was. Vanwege het focus op het moment van de eerste en enige Schepping wijken de scheppingsverhalen van bijvoorbeeld de Maya's (nu: Guatemala en Mexico) met hun cyclisch verloop af van de christelijke en islamitische tradities, die zich immers richten op het Hiernamaals, op het moment *na* de dood, op de toekomst. De amerindianen keken achterom. Zij zagen in cyclische patronen het verleden terugkeren. Echter, het verleden staat aanpassing aan de eigen tijd niet in de weg omdat elke nieuwe generatie zelfstandig herscheppingen uitvoert, soms geholpen door de natuur, soms door een eigen tijdrekening. De schepping van José Arcadio Buendía [I] was eenmalig maar werd in Macondo enige keren in zijn naam, soms onbewust, herhaald.

Schepper

José Arcadio Buendía [I] was een schepper in hart en nieren. Natuurlijk, hij was wellicht ook een kind van de Europese Verlichting, maar zijn drang tot periodieke vernieuwing van Macondo won het van al zijn andere karaktertrekken. Van Melquíades begreep hij dat de dingen een eigen leven leiden. "Het komt er slechts op aan hun zielen op te wekken." Voor een Westerling is dit flauwekul, voor een amerindio bewezen harde logica. José Arcadio Buendía [I] had een "ongebreidelde fantasie" die "altijd al verder ging dan het vernuft van de natuur

en zelfs nog verder dan wonderen of magie". Hij droomde dat Macondo een "rumoerige stad" zou worden, "met huizen waarvan de muren uit spiegels bestonden". Hij geloofde dat hij van de "nutteloze uitvindingen" van de zigeuners nuttige dingen kon maken, bijvoorbeeld door de zielen van de dingen op te wekken zonder magie – want die wees hij af, niet omdat hij er niet in geloofde maar omdat ze ontoereikend was. Helaas faalden zijn pogingen. Met de magneten van Melquíades kon hij geen goud aan de aarde ontlokken, met de telescoop kon hij geen geschikt oorlogswapen bouwen ook al liep hij zware verbrandingen op – door zichzelf bloot te stellen aan de geconcentreerde zonnestralen uit de telescoop – en legde hij bijna zijn eigen huis in de as, met de kaarten wist hij zijn dorpelingen niet te overtuigen dat de aarde zo rond was als een sinaasappel, met het primitieve alchemisten laboratorium smolt hij goudstukken totdat een "verkoold mengelmoesje [overbleef] dat met geen mogelijkheid van de bodem van de pan te krijgen was" en vervolgens weer terug tot een vloeibare substantie, zijn speurtocht naar de steen der wijzen leverde niets op, hij slaagde er nimmer in om een ijsfabriek te bouwen zodat ze met het ijs nieuwe huizen van het dorp konden optrekken en Macondo niet langer een gloeiend hete plaats zou zijn, met zijn geheugenmachine kon hij niet verhinderen dat tijdens de slapeloosheidplaag het geheugenverlies alsmaar toenam, met de daguerreotype kon hij geen foto maken van God, de pianola werkte niet goed meer nadat hij het ding uit elkaar had gehaald om te zien hoe het werkte nadat hij eerst een foto had gemaakt om, tevergeefs, de onzichtbare pianist te betrappen, wel slaagde hij er in om met behulp van het mechanisme van de klok een opwindbaar danseresje drie dagen achterren te laten dansen op de maat van haar eigen muziek maar een poging om met deze techniek ook een vliegtuig te bouwen strandde op het feit dat het mechanisme zichzelf niet de lucht in kreeg, en zijn expeditie om een nieuwe vestigingsplaats voor Macondo te vinden liep vast in het moeras – ver van "het land dat niemand hen had beloofd".

De Macondanen vonden dat hun leidsman van een ondernemende geest in een luiaard was veranderd. Anderen dachten dat hij was behekst. José Arcadio Buendía [I] verloor zijn eetlust, zijn nachtrust en zijn humeur bij het mislukken van al zijn ondernemingen. De eerste tekenen van een geestelijke afwijking deed zich voor ten tijde van het danseresje toen hij koortsachtig doorwerkte, niet meer sliep of at, en bezoek kreeg van de geest van Prudencio Aguilar die Macondo had gevonden. Hij was teruggekeerd in de herinnering van de stichter van Macondo al wist deze niet meer precies hoe zijn slachtoffer van weleer eruit zag – de geest

verging langzaam tot stof “door de diepe duisternissen van de dood”. Daarna was het voor José Arcadio Buendía [I] voor altijd maandag en stopte de tijd met tikken. “De tijd machine is kapot!” snikte hij. Met al zijn scheppingen was hij er niet in geslaagd te tijd te vernieuwen. Nadat hij zijn werkkamer in een vlaag van wanhopige woede had vernield werd hij, door twintig mannen, aan de kastanje in de tuin vastgebonden. Die plek zou hij niet meer verlaten. Hij sleet zijn dagen op een bankje onder een afdak van palmladeren dat was aangelegd “om hem te beschermen tegen de zon en de regen.” Hij sprak er nog slechts Latijn – alsof hij was teruggezet in een reeds lang vervlogen tijd – en onderhield zich met Prudencio Aguilar en later, na zijn eigen overlijden, “veel ouder dan toen hij stierf”, met Úrsula [I] toen hij voortleefde in *haar* herinnering. “*Hoc est simplicissimum*,” zei hij tegen de priester, “Ik ben immers gek.” De priester wist zich met behulp van een kopje chocolade met beide benen twaalf centimeter boven de grond op te heffen, maar de stichter keek er niet van op. Hij droomde in die tijd van een verblijf in een gebouw met eindeloze kamers die alle op dezelfde wijze waren ingericht. Hij vond het heerlijk om door die kamers te dwalen, “als in een galerij vol evenwijdig opgestelde spiegels”, totdat Prudencio Aguilar hem op de schouders tikte en hij in omgekeerde richting, achterwaarts ontwakend, terugging naar zijn leven onder het afdak van palmladeren. Op een nacht tikte Prudencio Aguilar hem in een tussenliggende kamer op de schouders en zo bleef hij daar voor altijd. De volgende morgen verscheen een voormalige amerindiaanse bediende aan de deur: “Ik kom voor de teraardebestelling van de koning.” Er viel een druilregen van minuscule gele bloemetjes in de straten van Macondo.

Veel critici hebben erop gewezen dat *Honderd jaar eenzaamheid* een poging is van García Márquez is om het Aracataca van zijn jeugd op het toneel te zetten. Daar ligt de nostalgie. Inderdaad is gedurende de eerste negen hoofdstukken het leven in Macondo goed – economisch arm, sociaal-emotioneel heerlijk. Zo herinneren velen zich hun jeugd. García Márquez zelf waarschijnlijk ook. Menig letterkundige meent dat de Colombiaan opzettelijk de Bijbel heeft omgedraaid om aan dit gevoel een uiting te kunnen geven. Zijn Macondo ging als een Nieuw Jeruzalem vooraf aan de vernietiging die Aureliano Babilonia [VI] meemaakte – en dat zou dan opgevat kunnen worden als een echo van de vernietiging van Babylon, ook wel Babel genoemd. De namen zouden niet voor niets zijn gekozen. Babel – de Grote Hoer – is in de Bijbel het centrum van de tegenstrevers van God, pervers en onrein, en wordt daarom volgens de “Openbaring van Johannes”, het laatste boek van de Bijbel, aan het einde der tijden verwoest om plaats te maken

voor het Nieuwe Jeruzalem – de definitieve woonplaats van de christelijke gemeenten en de gelovigen uit het Oude Testament, een stad van goud, kristal en glas. Wellicht de stad der spiegels van José Arcadio Buendía [I]? Maar zo'n omkering past net zo goed – en bezien naar de context van de ontstaansgeschiedenis van *Honderd jaar eenzaamheid* misschien wel beter – in de amerindiaanse kindertijd van de Latijns-Amerikaanse cultuur.

In het begin was José Arcadio Buendía [I] een soort jeugdig patriarch die iedereen met raad en tips bijstond bij de landbouw, bij de veeteelt en bij de opvoeding van de kinderen. Omdat zijn huis van het begin af het beste was hadden de anderen hun huis naar zijn voorbeeld gebouwd. Op de momenten dat José Arcadio Buendía [I] tijdelijk was genezen van zijn vernieuwingskoortsen onderwees hij zijn kinderen in de wonderen van de wereld. Daarna was hij *wel* succesvol. Ook zijn bestuur van de nieuwe gemeenschap, dus de consolidatie van zijn schepping, verliep uitstekend. Toen de nieuwkomers arriveerden – waarmee de tweede cyclus werd ingezet – wees hij ze hun woonplaats aan en werd hij weer de ondernemende man uit de eerste dagen van Macondo. De vogelkooien aan de muren van de huizen liet hij inruilen door klokken met speelwerk. In geval van nood overlegde hij met de gezinshoofden. Hij weigerde het gezag van de corregidor te erkennen en het kon hem weinig schelen dat zijn zoon Aureliano om politieke redenen ten strijde trok. Dit alles klinkt zondermeer naar de positie en de activiteiten van een amerindiaans vorst uit de achttiende en negentiende eeuw, de *cacique*. Maar de erfenis van de cacique, en wellicht van de inheemse inborst van de Buendía's, was veel ouder. Daarvoor moeten we ver terug in de tijd, opnieuw naar een land dat door niemand was beloofd.

Wortels

Ruim 1600 jaar geleden vertrok een groep krijgers uit de grote Klassieke stad Teotihuacan in Centraal Mexico – destijds groter dan het Rome van de Romeinse keizers – voor een reis naar het zuidoosten. Tot het groepje behoorden in elk geval Rokende-Kikker en Speergooier-Uil. Hoe groot het leger was weten we niet. In Teotihuacan werd geen uitgebreid schrift gebruikt. De Maya's hadden wel een schrift. Zij schreven dat Rokende-Kikker in 378 van onze jaartelling (nC*) de macht over nam in Tikal. Deze plaats is tegenwoordig bekend als een groot ruïnecomplex uit de Klassieke Oudheid, gelegen in het centrum van het Petén regenwoud van Guatemala en veelvuldig bezocht door duizenden toeristen per jaar. De Klassieke Maya's schreven ook dat een zekere K'uk' Mo' of Blauwvogel-

Ara dit herhaalde in 426 in Copán, 48 jaar later. K'uk' Mo'/Blauwvogel-Ara had zijn wortels waarschijnlijk eveneens in Tikal maar hij was mogelijk een zoon van Speergooier-Uil of een zoon, kleinzoon of neef van Rokende-Kikker.



Er is in Tikal informatie gevonden over een K'uk' Mo'/Blauwvogel-Ara op de rug van een stenen beeld van een zittende man en dit beeld is zo'n twintig jaar ouder dan de datum van zijn machtsovername in Copán. Rokende-Kikker droeg blijkbaar de titel Heer van het Westen. Met deze titel werd verwezen naar de stad waaruit hij afkomstig was: de Rietplaats of de Mattenplaats (een zogenaamde *tollan*), de legendarische plek van de schepping van de wereld. Omdat de nieuwe Maya koning afkomstig was uit Teotihuacan duidde hij die plaats daarom aan als Tollan. Het riet, overigens, werd gebruikt om matten te vlechten die deden dienst als troon voor de vorsten. Rokende-Kikker had niet zelf de troon van Tikal bestegen maar een vazal laten kronen. Zijn naam duikt later op in teksten uit andere Maya plaatsen als Uaxactún (378, 396), Bejucal (381), en wellicht Río Azul (393), waar hij eveneens de lokale heersers had onderworpen. Hij nam zelf waarschijnlijk plaats op de troon van Uaxactún (uit te spreken als Waa-sjak-toen), een vorstendom kort ten noorden van Tikal.

Hier was meer aan de hand dan een militaire onderwerping. Er werd een nieuwe orde geschapen, een Nieuwe Tijd in werking gezet. De invasie in het Maya land had namelijk plaats aan het einde van een cyclus van 400 jaar. Het was toen 13 augustus 435n.C. Teotihuacan was de dominante stad van die cyclus geweest. Het heeft er alle schijn van dat met de onderwerping van Tikal het dominante centrum van de nieuwe cyclus van 400 jaar moest worden gesticht. Een speciale rol was

niet alleen weggelegd voor Rokende-Kikker maar vooral voor Speergooier-Uil. Van Speergooier-Uil weten we dat hij in 374 een troon was bestegen maar dit was nergens in het gebied van de Maya's gebeurd. Het vermoeden bestaat dus dat hij een koning van Teotihuacan was.

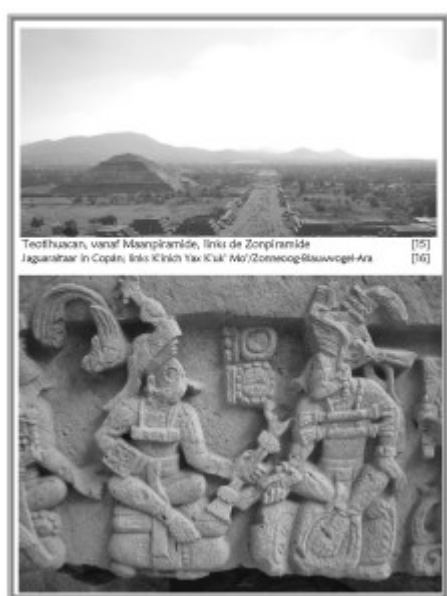
Het lijkt erop dat Speergooier-Uil de onderwerping van het Maya gebied heeft geleid - Rokende-Kikker was zijn 'generaal' - en daarna terugkeerde naar centraal Mexico. Hij stierf op hoge leeftijd in het jaar 439; dus hij heeft de inwerkingtreding van de nieuwe cyclus van 400 jaar nog meegemaakt. In Tikal had hij een familielid of een vazal tot nieuwe koning benoemd, Nuun Yax Ayiin I/Krulneus (378-404?), die waarschijnlijk was gehuwd met een lokale prinses. De nieuwe koning is op minstens twee steles beschreven als *yajaw*, vazal, van Rokende-Kikker. In dezelfde tijd werden in Tikal alle teksten over de oude dynastie verwijderd of vernietigd. De vernietiging kreeg de vorm van het onherkenbaar maken van de gezichten van oudere vorsten die op steles en muurreliëfs stonden afgebeeld.



Tien jaar geleden is in Copán, de Maya stad net over de grens met Honduras en een paar duizend kilometer ten zuidoosten van Teotihuacan, het graf van K'inich Yax K'uk' Mo'/Zonneoog-Blauwvogel-Ara gevonden. Hij heeft Copán geregeerd van 426 tot 435 of 437. De opgraving van zijn lichamelijke resten vormen een 'kroniek

van een aangekondigde ontdekking' want decennia lang is er laag voor laag in de bewuste tempel gegraven totdat hij eindelijk was getraceerd. Er werd in de loop van 1997 over de vondst bericht, zowel via de televisie (Bbc) als in de *National Geographic* (december). Het eerste onderzoek van het graf en de beenderen leverde ook hier het bewijs van een verbintenis met Teotihuacan. De titel Zonneoog/K'inich Yax zouden we ook kunnen lezen als: 'met het gezicht van de zon', Blauwvogel-Ara-met-het-Gezicht-van-de-Zon. Deze titel had de uit Tikal afkomstige Blauwvogel-Ara als koning ontvangen of aangenomen. Uit het onderzoek blijkt tevens dat de Maya's hem de Heer van het Westen noemden, net als Rokende-Kikker. Mogelijkerwijs werd na Tikal met de machtsovername in Copán een tweede centrum van de nieuwe cyclus van 400 jaar gesticht. De cruciale dag van 13 augustus 435 kwam met rasse schreden dichterbij terwijl

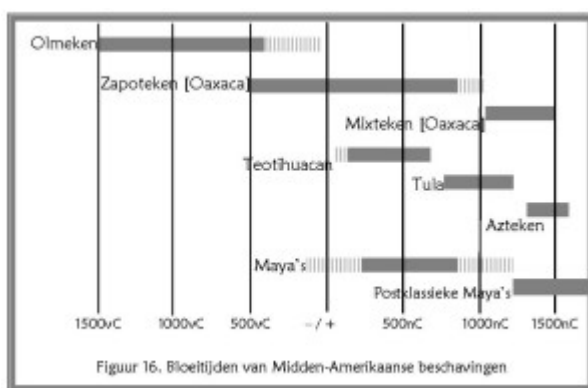
Rokende-Kikker in Uaxactún inmiddels was overleden. Copán moest de nieuwe Mattenplaats (tollan) worden, en zou derhalve de plaats van de nieuwe schepping zijn. Ofschoon in Tikal zelf Siyaj Chan K'awiil II/Stormlucht (411-456) de troon had bestegen – en zou uitgroeien tot een zeer machtige vorst – was er blijkbaar toch voor gekozen om de rituelen van de inwijding van de Nieuwe Tijd verder in zuidoostelijke richting uit te voeren. Kortom, Rokende-Kikker en vooral K'uk' Mo'/Blauwvogel-Ara kwamen de tijd opnieuw in werking zetten door vanuit het westen, het gebied van de zonsondergang, naar het oosten te reizen, het gebied van de zonsopgang, en daar iets nieuw te beginnen. Tijd en plaats hoorden blijkbaar bij elkaar.



Wie dit idee van de Nieuwe Tijd op een Nieuwe Plaats als eerste heeft ontwikkeld is niet bekend. Een goede kandidaat is het Olmeekse volk.**[ii]** De Olmeken hadden van 1200 tot 400vC hun belangrijkste centra aan de Golf van Mexico; zie Kaart 4. Het volk leefde in kano's en hutjes in een drassig laagland. De Olmeken waren de tijdgenoten van de Grieken uit de Trojaanse Oorlog, van Socrates en Alexander de Grote. De belangrijkste centra lagen op langwerpige terpen van iets meer dan een kilometer lengte, enige tientallen meters boven zeeniveau. Zeer bekend is La Venta, op twintig kilometer landinwaarts van de kust van Tabasco, op een terp midden in het moeras nabij de huidige stad Villahermosa. Daar zijn over twee perioden, 900-800vC en 500-400vC, een relatief grote piramide en vele kleine structuren gebouwd alsmede diverse steles geplaatst en andere beeldhouwwerken in graniet en jade.

Overigens zou het kunnen dat zijn ook de Olmeken zich pas hier vestigden na een

trektocht. Kalenderkundige Vincent Malmström meent over voldoende aanwijzingen te beschikken dat de Olmeken afkomstig waren uit Soconusco, aan de kust van Chiapas.**[iii]** Omdat tijd en plaats samengingen werd de ligging van de belangrijkste ceremoniële centra bepaald naar de mogelijkheid een verband te leggen met een ijkpunt voor de kalender, bijvoorbeeld aan de hand van de zonnewende. De Olmeekse plaats San Lorenzo, een stuk ten westen van La Venta, lijkt te zijn gericht naar de zonsopgang van de winterzonnewendedag boven de vulkaan Zempoaltepec (3396 m.) in Oaxaca. La Venta 'stond' naar de zonsondergang van de zomerzonnewende dag boven de vulkaan San Martín (1773 m.), maar ook naar het zenit van de zon op 13 augustus boven de Cerro Santa Martha (1879 m.) in het Tuxtla gebergte. Naast deze bijzondere verbindingen waren de Olmeekse centra aangelegd nabij een of ander belangrijke vindplaats van grondstoffen. Archeologen menen dat de tempelsteden van binnenuit zijn verwoest, door de inwoners zelf in brand gestoken, het aardewerk kapotgemaakt. Vervolgens gebruikte men de klei uit de helling van de terp om de ruïne te bedekken. Op een bepaald moment werden de grote beeldhouwwerken begraven, dus ritueel vernietigd. Het verschijnsel van zelfdestructie werd een typisch kenmerk van de Mesoamerikaanse cultuur en kwam ook in Teotihuacan en bij de Maya's voor. Het suggereert dat men geloofde dat de goden de stad zouden hebben verlaten en dan was het inpakken en wegwezen. Een cyclus was volbracht.



Teotihuacan ligt in een uitloper van de zeer vruchtbare Vallei van Mexico die een lengte heeft van ongeveer 35 kilometer en een oppervlakte van zo'n 500 km². De neerslag is hier relatief gering in vergelijking met die in het zuidelijke gedeelte van de vallei. De stad komt in de chronologie tussen de Olmeken en de

Maya's en heeft een geschiedenis van meer dan duizend jaar. De grote bloeitijd lag tussen 600 en 650nC en de stad was toen waarschijnlijk het eerste centrum van een op tribuutinning en verovering gefundeerd rijk.**[iv]** Hedendaagse bezoekers zien in Teotihuacan de overblijfselen van twee grote piramiden aan een lange laan; één aan het einde, de andere er naast. Deze lange laan kennen we tegenwoordig als de Weg der Doden. De stad was met haar 150.000 inwoners groter dan Rome en bestond uit een imposant religieus centrum rondom de Weg

der Doden met daar omheen de woonwijken en vele nauwe straatjes. Heel herkenbaar in de kunst van Teotihuacan waren de twee hoogste wezens of goden, een daarvan was aangekleed met veel vogel- en slangattributen en een andere aangekleed met veel jaguar- en slangattributen. Ik zal ze voor deze gelegenheid de Vogelslang en de Jaguarslang noemen. De Vogelslang was gewoonlijk groen, als de veren van de quetzalvogel; een Groengevederdeslang of, in het Azteeks: Quetzalcóatl. De Jaguarslang was de representatie van de jaguar met uiterlijke kenmerken van een slang. Hij droeg onder andere zorg voor de Onderwereld, de doden en de nacht, maar ook voor het ontkiemen van de zaden en de vruchtbaarheid van de bodem, dus dat wat uit de bodem omhoog moest komen. Jaguarslang en Vogelslang hadden elkaar nodig. Zij regeerden als twee vorsten op de troon van Moeder Aarde, doch hun bewind was allerm minst broederlijk: in menig tweegevecht uit de Midden-Amerikaanse mythologie zien we dat de Jaguarslang de Vogelslang versloeg of bij de lurven greep.**[v]** Het is mogelijk dat de Vogelslang slechts verleid behoefde te worden.

Het heeft er alle schijn van dat er telkens twee koningen tegelijk regeerden en gezien naar de motieven op de tempel was de een 'Jaguarkoning' en de ander een 'Vogelkoning'. Er is een opmerkelijke vondst van de etnologue Sonia Lombardo.**[vi]** Zij kwam in een zestiende-eeuws manuscript een verwijzing tegen naar de titels van de koningen van Cholula, een van de erfgenamen van Teotihuacan in centraal Mexico. Toen Hernán Cortés (1485-1547), de Spaanse conquistador, Cholula betrad, werd hij ontvangen door de twee vorsten die het koninkrijk bestuurden. Bij die gelegenheid werd Cortés verteld dat de ene koning de titel droeg van Aquich, de Bovenkoning, en de andere van Tlalchiach, de Benedenkoning. De eerst genoemde was de koning van de regen en de landbouw. Hij had het hoofdgezag in de regentijd. De laatst genoemde koning regeerde in de droge tijd en hield toezicht over de irrigatie en de verdeling van de oogst. Bovendien had hij als taak militaire operaties te leiden omdat men bij voorkeur pas na de regentijd onderweg ging. De Bovenkoning, die van de regentijd (de zomerkoning), regeerde in naam van de Vogel, dus de Vogelslang. De Benedenkoning, die van de droge tijd (de winterkoning), regeerde in naam van de Jager, dus Jaguarslang. Je zou de koningen ook als Hemelkoning en Onderwereldkoning kunnen beschouwen. De Vogelslang beheerste het luchtruim, de regen en de weldadige vruchtbaarheid van de nacht, de Jaguarslang het aardoppervlak en de Onderwereld en de zonneschijn overdag. Wilde de Jaguarslang, en dus de jaguarkoning, 'zijn' aardoppervlak bevruchten dan was het onvermijdelijk de Jaguarslang te grijpen,

te verslaan. Vervolgens moest er bloed worden geofferd op de navel van de aarde.

Het verhaal van de droge jager die de natte vogel te grazen neemt is een alom bekend inheems Amerikaans narrateem. In *Honderd jaar eenzaamheid* zien we José Arcadio Buendía [I] 'droog' staan op seksueel gebied. Hij kan zijn Úrsula [I] – als een soort oermoeder – pas bevruchten nadat hij jacht maakte op Prudencia Aguilar en deze met zijn speer doodde. In zijn *Leven om het te vertellen* (2003, p. 486) schetst García Márquez de oorsprong van de naam van het slachtoffer. Hij was op reis richting de La Guajira met de vallenato-componist Rafael Escalona toen hij in het dorp Manaure werd aangesproken door een boom van een kerel, met beenkappen en een revolver aan zijn gordel. "Hebt u soms iets te maken met kolonel Nicolás Márquez?" "Ik ben zijn kleinzoon", antwoordde García Márquez. "Dan", zei hij, "heeft uw grootvader mijn grootvader gedood." Hij heette José Prudencio Aguilar. García Márquez schreef verder: "Ter ere van hem, en om niet voor hem onder te doen, gaf ik in *Honderd jaar eenzaamheid* zijn naam aan de rivaal die door José Arcadio Buendía in de arena van het hanengevecht met een speer werd gedood." Ongetwijfeld correct, maar het toeval van onbewuste beïnvloeding in het Mexico van de films en de scenario's – opgenomen overigens in de droge streken noordelijk van Teotihuacan – kan niet worden uitgesloten. Prudencio Aguilar betekent letterlijk: Behoedzame Adelaar. Pas na zijn dood kon de bevruchting beginnen. Dit kan gelezen worden, en over de lezer hebben we het hier, als een nazaat van de Vogelslang die bij de lurven was gegrepen door de Jaguarslang. Narratemen kunnen onverwoestbaar zijn.

Hoe dan ook, Teotihuacan was opvallend industrieel. In achthonderd van de ongeveer tweeduizend vierkante stenen gebouwen in de stad werd een relatief grootschalige nijverheid bedreven. Er zijn ruim vijfhonderd werkplaatsen geïdentificeerd, een grote markt, tientallen kleine pleinen en ruim tweeduizend woonkazernes. De welvarende bewoners woonden in het centrum van de stad, grotendeels rond het noordelijke gedeelte van het nijverheidscentrum. Naar de buitenwijken, vooral in zuidelijke richting, kwam men meer en meer armere inwoners tegen die aan de buitenzijde van de stad eenvoudige woonvertrekken mochten aanleggen. Grote gezinnen leefden hier in te kleine woonvertrekken. Er woonden een paar duizend keuterboeren en vissers in hutten van leem en teen. Vermoedelijk was veertig procent van de bevolking in de nijverheid werkzaam. Met zoveel specialisatie moet er een echt groot marktplein zijn geweest. De enige ruimte die hiervoor in aanmerking komt was een plein in het midden van de Weg

der Doden. Aan dit marktplaats werd tussen 150 en 200nC een enorm vierkant gebouw neergezet, rondom een verzonken patio die zo groot is dat men er een tempel kon bouwen. Dit complex had slechts één ingang, nu de Citadel genoemd (*Ciudadela*). Er zijn sedert 1983 graven van meer dan honderd geofferde krijgsgevangenen gevonden. Het lijkt erop dat hier de mannen na een oorlog waren geofferd.

De ligging was ook belangrijk. Teotihuacan is gebouwd in een van oorsprong relatief vruchtbaar gedeelte van de Vallei van Mexico. Dwars door de droge velden in de omgeving liep het riviertje de San Juan, dat het regenwater van de heuvels rondom de stad in zuidwestelijke richting afvoerde naar het Meer van Texcoco. Staande op het marktplaats zijn langs de Weg der Doden drie kegelvormige vormen waar te nemen: de beide grote piramides in de stad en de imposante vulkaan Cerro Gordo er achter (Dikke Berg, 3100 meter). Deze vulkaan droeg sedert de Azteekse tijd, zo'n duizend jaar later, de veelzeggende naam Tenan, Moeder. Ofschoon de twee piramiden in grootte verschillen, lijken zij vanaf dit punt even hoog te zijn. Ongetwijfeld is dit optische effect bewust gecreëerd om de indruk te versterken die de Cerro Gordo maakt op de bezoeker, want door het verkorte perspectief wordt het oog van de bezoeker naar de heuvel getrokken. Dat is precies de reden waarom de zogenaamde Citadel, waarvan de gebouwen ooit functioneerden als bestuurscentrum, juist hier werd aangelegd: de Cerro Gordo ziet er vanaf hier uit als de heerser over de stad. Op de Cerro Gordo ontspringen de diverse bronnen die de vallei van irrigatiewater voorzien. Dit water werd gebruikt voor de landbouw, net als dat uit een klein aantal natuurlijke bronnen lager in de vallei. De loop van een van de riviertjes, de Rio San Juan, werd gewijzigd zodat deze de Weg der Doden kruiselings kon doorsnijden. Een uitgebreid netwerk van irrigatiekanalen is weliswaar nog niet gevonden maar met behulp van infrarood-luchtfoto's konden oude irrigatiewerken worden waargenomen over een oppervlakte van ongeveer 9500 hectaren buiten de stad. Aangezien men genoeg had aan een maïsakker ter grootte van ongeveer één hectare voor de voeding van vier à vijf mensen konden hiervan zo'n zestigduizend mensen leven. De bevolking van de verstedelijkte zone van Teotihuacan was echter veel groter zodat met behulp van kano's over het nabij zijnde Meer van Texcoco ook maïs moet zijn geïmporteerd.

Teotihuacan zal een scheppingsverhaal hebben gehad. Er zijn slechts indirecte aanwijzingen. Er lagen in de begintijd zo'n 75 nederzettingen in de Vallei van

Mexico, waaronder acht grote dorpen. Uit deze dorpen groeiden de steden. Teotihuacan was er één van. Een andere belangrijke stad was Cuicuilco, een flink stuk ten zuiden gelegen in het regenrijkste gedeelte van de Vallei. In het jaar 300vC was Cuicuilco met zijn tienduizend inwoners de grootste stad in de vallei; in 100nC waren dat er twintigduizend. De bevolking in de gehele Vallei was toen gestegen tot 145.000 mensen. Teotihuacan ontwikkelde zich in de Vallei als de noordelijke tegenpool van Cuicuilco. Uit de onderzoeksrapporten van de archeologen leid ik af dat Cuicuilco beschouwd kan zijn als een 'natte' stad, derhalve als het domein van de Vogelslang want beheerst door de heersers van de hemel, en Teotihuacan als een 'droge' stad en daarom als het domein van de Jaguarslang want beheerst door de heersers van de aarde. De strijd om de hegemonie in de Vallei tussen beide steden eindigde na een vulkaanuitbarsting in 150nC, toen een groot deel van Cuicuilco onder een dikke laag lava verdween. Alsof de Jaguarslang de Vogelslang bij de lurven had gegrepen. De overlevende stedelingen trokken daarop naar Teotihuacan en gaven de stad een nieuwe impuls. In 300nC overspoelde een tweede golf lava het zuidelijke gedeelte van de Vallei en was het menselijk leven aldaar voor enkele eeuwen voorbij. Als 'overwinnaar' kreeg Teotihuacan de glans van een sacrale stad. Het werd een Tollan. Volgens recente gegevens viel de groei van Teotihuacan voor een belangrijk deel samen met een klimaatsverandering. Er was vooral een verhoogde neerslag in de maand januari als gevolg van een kleine regentijd die samenhangt met noordenwinden, de *nortes*. Er was aldus voldoende water voor het vroeg inzaaien van de maïs en voor de eventuele noodzakelijke irrigatie later in het jaar. Kortom, de hoeveelheid maïs en andere voedingsgewassen kon groter zijn dan tevoren. Ongetwijfeld hebben de leiders van Teotihuacan deze toch plotselinge veranderingen als een gunstig teken van de goden beschouwd.

Er zijn sterke aanwijzingen dat rond 600-650nC de contacten van Teotihuacan met de tribuutplichtige vorstendommen in de omgeving, zoals Xochicalco, Cacaxtla, Cholula en Monte Albán, verwaterden. In die tijd heersten er in Teotihuacan opeenvolgende misoogsten en hongersnoden als gevolg van de erosie en droogte die optrad na het kappen van de bossen in de omgeving. De intensieve regens van de zomer spoelden de oppervlaktegrond weg. Het inwonertal van Teotihuacan liep in korte tijd terug naar dertigduizend. De voormalige ondergeschikten kregen de ruimte om voor zichzelf te beginnen. Uiteindelijk werd in het jaar 750, na een geschiedenis van duizend jaar, het ceremoniële centrum verwoest, samen met enige grote paleizen. Toen de mens het gevoel had de band

met de goden verloren te hebben, werden de woonplaatsen verlaten – als waren zij besmet geraakt. Een cyclus was opnieuw volbracht. Alleen de buitenwijken zijn nooit verlaten. De inwoners van de twee dorpen San Martín de las Piramides en San Juan Teotihuacan, die nu buiten het opgravingcomplex liggen, zijn hun directe erfgenamen.

Slang

De eenheid van tijd en ruimte betekent dat het moment van de schepping plaatshad in het centrum van de wereld. Als er op die plaats een herschepping plaatsvond, was de oudere tijd iets naar buiten gedrongen, als een rimpeling in een vijver veroorzaakt door een regendruppel. Als je vanuit dit recente moment wegliep, ging je terug in de tijd. Om deze reden beschouwen de amerindio's de ruimte die zij voor zich zien als het verleden en de ruimte die zij achter zich als de recente tijd, of wellicht als de toekomst als er aldaar opnieuw een herschepping zou plaatsvinden. Als een amerindio het over de toekomst heeft, dan wijst hij met zijn hand naar achteren, naar de situatie achter zijn rug; precies andersom dan bij ons in het Westen dus. Ook José Arcadio Buendía [I] ging tijdens zijn expeditie op zoek naar medebewoners op aarde door een oerwoud terug in de tijd. De Macondanen kwamen terecht in de tijd van voor de zonsopgang.

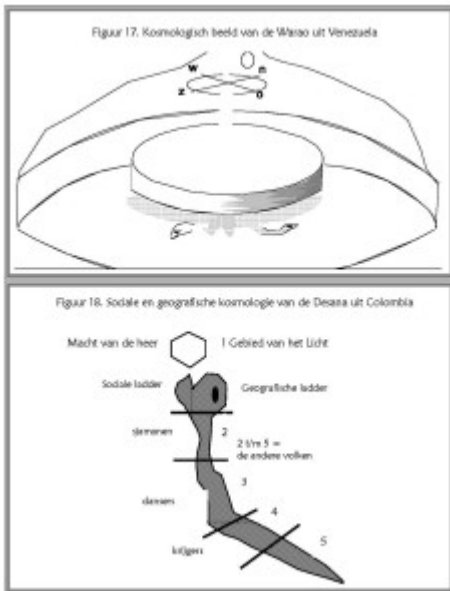
Dit verhaal lijkt overigens bijna zo letterlijk op de Wayúu/Guajiro verhalen over “De reis naar de andere wereld” die tot op de dag van vandaag worden verteld dat het wel overgeschreven lijkt. Ook José Arcadio Buendía [I] eindigde diep in het verleden, Latijn pratend tegen de ‘levensboom’.

El suelo se volvió blando y húmedo, como ceniza volcánica, y la vegetación fue cada vez más insidiosa y se hicieron cada vez más lejanos los gritos de los pájaros y la bullaranga de los monos, y el mundo se volvió triste para siempre. Los hombres de la expedición se sintieron abrumados por sus recuerdos más antiguos en aquel paraíso de humedad y silencio, anterior al pecado original, donde las botas se hundían en pozos de aceites humeantes y los machetes destrozaban lirios sangrientos y salamandras doradas.

De bodem werd week en vochtig, als vulkanische as, en de plantengroei werd weliger en weliger en het gekwetter van de apen en de kreten van de vogels klonken steeds verder weg en de wereld werd somber voor altijd. In dit paradijs van vocht en stilte, ouder dan de erfzonde, waar hun laarzen wegzakten in dampende oliepoelen en hun kapmessen zich door bloedende lelies en goudkleurige salamanders kliefdien, werden de leden van de expeditie geplaagd

door hun alleroudste herinneringen.

Piramiden en slangen komen niet voor in *Honderd jaar eenzaamheid* maar ze zijn wel van belang voor het begrip van de cyclische tijd. De eerste archeologen in La Venta vroegen zich af waarom de Olmeken piramides hadden gebouwd. Toen een van hen per vliegtuig van Villahermosa in Tabasco opsteeg passeerde hij het Tuxtla gebergte, dat zich als een langgerekt lint langs de zuidoostkust van Veracruz slingert, niet ver van het Olmeekse land. Dat is de plaats waar dit volk de basaltblokken uithakte. Het is een vulkanisch gebergte. Daar zag de archeoloog het: "De piramide van La Venta is een vulkaan!" Een collega van hem vroeg in 1971 aan de amerindio's die nabij La Venta woonden hoe zij het Tuxtla gebergte bezagen. Het antwoord was duidelijk: "Oh, maar dat is de Grote Slang, weet U dat niet?" De piramide in La Venta leek niet zomaar op een vulkaan, zij symboliseerde de bek, de kop of het gezicht van die Grote Slang. Sindsdien komen we deze metafoor keer op keer tegen in de amerindiaanse wereld. Neem bijvoorbeeld de kosmologische beschouwing van het Warao volk dat in de moerasdelta van de Orinoco in Venezuela leeft. De Warao geloven dat de aarde een platte schijf is met een gat in het midden; zie Figuur 17. De schijf is omringd door water. Precies onder het gat, en dus ook onder die schijf, leeft, in dit geval een *meerkoppige*, slang. Deze slang omcirkelt de aarde met haar lichaam. Haar lichaam bevat alle essentiële stoffen die voor het leven op aarde – de schijf – nodig zijn en haar adem alle stoffen die in de lucht voorkomen. Hier is zij als de navelstreng van de mens. Door het gat omhoog loopt een as naar de zon. Deze as is de onzichtbare geconcentreerde hitte van de adem van, laten we zeggen, *Moeder Aarde*. Het Desana volk uit het Colombiaanse deel van het Amazonewoud is van mening dat zowel de gehele sociale orde als de geografische verspreiding van de stammen in het oerwoud zijn oorsprong vinden in de slang. De Desana vertellen verhalen waarin de mensen worden geboren in een oermeer en vervolgens in zes 'slangkano's' de oerrivier op aarde afvoeren. Al varende bleef telkens één zo'n 'slangkano' in de oever steken. Daar vestigde zich de betrokken mens als oervader van een stam. De 'slangkano' bleef verbonden met de staart van de 'slangkano' die een etappe verder was gekomen. De zes 'slangkano's' vormden zo samen één grote slang, de rivier waaraan de zes stammen wonen. De Desana kwamen het verst, zij werden de 'kop' van die 'slang'; zie Figuur 18. Daarom beschouwen zij zich als de heren van de rest. De amerindianen die onder aan de sociale ladder stonden worden als de 'staart' van de slang beschouwd.

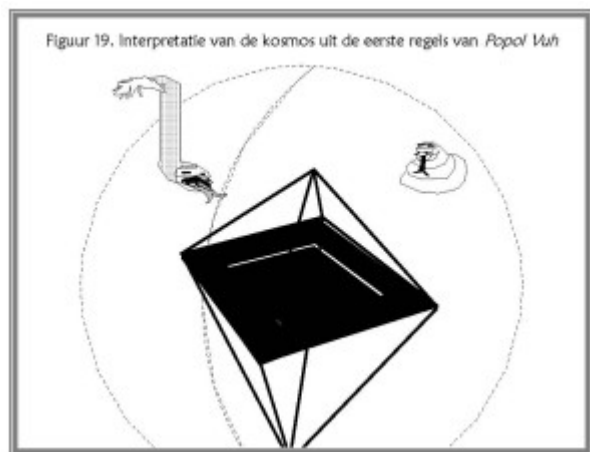


Ook in de symboliek van de Colombiaanse Wayúu/Guajiros komt een dergelijk slangenfiguur voor, gewoonlijk geassocieerd met de dood in de aarde of de bergen, met de aarde, de bergen en de vulkanen zelf, of gepersonifieerd in de figuur van Pulowi.

Pulowi is de heerser(es) van de droge tijd als een soort Jaguarslang, de heerser(es) van de duisternis en het duistere, de jager van de nacht. Zij is de aarde, de bergen, de vulkaan; zij straft met het klimaat, de droogte vooral, en vormt een tweeling met Juya de heerser van de regentijd, als een soort Vogelslang, maar ook de heerser van de loop van het jaar in daglicht en van de bliksem.**[vii]** Een Wayúu/ Guajiro zou zonder enige extra inspanning het einde van *Honderd jaar eenzaamheid* lezen als de meest typerende straf die Pulowi kon uitdelen. Ook de eenzaamheid zelf, het mislukken van de schepping, de depressie aan het einde van de cyclus die nagenoeg elke Buendía meemaakte zal de Wayúu/Guajiro begrijpen als het werk van Pulowi.

De slangsymboliek is zo overheersend in de Mesoamerikaanse cultuur, schrijft de Noord-Amerikaanse kunsthistorica Mary Miller,**[viii]** dat deze volgens haar de allergrootste aandacht van de onderzoekers verdient. Vooral de ratelslang, met haar speciale staart, werd veelvuldig in de Klassieke en Postklassieke symboliek gebruikt. De meeste goden en vorsten werden daarbij in een slangenbek geplaatst. Miller schrijft tevens dat slangen immer verbonden zijn geweest met water, lucht en grotten. Belangrijke regengoden droegen slangen in hun handen die de bliksem voorstellen. In Mesoamerika vallen weinig buien zonder onweer. De woorden voor slang en lucht zijn in veel Maya talen synoniem, evenals de woorden voor vier en windstreken. Van cruciaal belang schijnt het vervellen van de slangen te zijn geweest. Zij leggen hun oude huid af door er letterlijk uit te kruipen. Dit gaf de slang het imago van wedergeboorte. Het gebeurde bovendien in de zomer – de Maya's lieten hun jaarkalender in die tijd beginnen. Veel archeologen en antropologen signaleerden dat voor de amerindianen in verleden

en heden de slang tegelijk aan het begin als aan het einde der tijden stond. De Nieuwe Tijd komt voort uit de Oude, leven uit de dood, de dood is het zaad van het leven. De slang groeide uit tot het symbool van de herschepping en de vernieuwing van de (cyclische) tijd.



De ethnologe Mary Preuss legde na lezing van de *Popol Vuh*, het scheppingsverhaal van de K'iche' Maya's, een relatie tussen de Grote Slang en orkanen, de grote, draaiende stormen die zeer veel regen meevoeren. De Schepping begon als een gesprek tussen het scheppende godenpaar Gevederdeslang (Gucumatz, een slang met veren) en Hemelhart (Huracán, een opgerolde slang); zie Figuur 19. Al

pratende over de aarde werd de Schepping door dit godenpaar geïnitieerd – waarbij Hemelhart bliksemschichten spuwde als iemand die tijdens het spreken zijn speeksel niet kan binnenhouden. Hemelhart wordt ook wel Eénbeen genoemd – een oorkaan. Gevederdeslang werd de schepper van de mens en presenteerde zich als zijn 'heer'. Van deze almachtige kwamen macht, heerschappij, vazalliteit en gezag. Het begin was de oerzee. Vervolgens moest de wereld, het vasteland, worden 'uitgezet' in die oerzee. Het werd een vierkant. De vier hoekpunten werden later, toen de zon was geschapen, de zogenaamde solstitiapunten, de uiterste punten van zonsopgang en zonsondergang aan de horizon. De zon zou tussen de punten heen en weer lopen; het keerpunt was derhalve de dag van de zonnewende. Kortom, Moeder Aarde – aangeduid in de Maya talen met het begrippenpaar *lucht-wereld* – was als een vierkant maïsveld gesitueerd in de oerzee en onder een afgesloten hemellaag. Onder deze wereld bevond zich de onderwereld van de 'heren van de dood'.

Tot deze eenheid hadden de twee scheppende goden blijkbaar zelf geen toegang want er moest een speciaal scheppingsmoment voor ze worden geïnitieerd om de belangrijkste vertegenwoordiger van het scheppende godenpaar op aarde toegang te verschaffen: de Maïsgod, ook wel Eerste Vader genoemd, een interpretatie van de naam Hun Nal Ye: 'de openbaring van de eerste maïs'. In de taal van de Klassieke Maya's ging het er bij de schepping van de eigen tijd om *de lucht te openen*, zodat Eerste Vader als maïsgod in de wereld zou kunnen treden –

van buiten naar binnen. Dit betekent dat de maïsgod voor de Klassieke Maya's reeds aanwezig was als scheppende god buiten de wereld waarin het maïsveld zou worden uitgezet. Na deze stap verscheen Eerste Moeder in de wereld. De naamgeving van Eerste Vader en Eerste Moeder maakt de mens tot de letterlijke nazaten van deze goden. We zouden dan ook in feite niet meer over goden moeten spreken maar over voorouders, sacrale oerouders; oervader en oermoeder. Er bestond een familieband tussen de mens op aarde en de Schepper(s). Het is deze gebeurtenis die de Maya's tot aan de dag van vandaag vieren en repliceren. Deze gebeurtenis zouden we de *herschepingsceremonie* kunnen noemen en zij had als belangrijkste doelstelling om de maïsgod Eerste Vader een aanwezigheid *binnen* de wereld te geven.

In drie hoeken van het 'maïsveld' werd een virtueel hoekpunt geplaatst terwijl Eerste Vader zelf plaatsnam bij de vierde hoek, aan de noordelijke zijde. Nadat de stenen in die hoeken waren geplaatst, werd het geheel geopend. De hemel werd 'opgezet', als ware hij het zeil van een tent. Als centrale stok diende de levensboom ook wel door de Maya's de *wakachan* genoemd (rechttoplucht of rechtopslang). En dat was het gevolg van een kosmische, metafysische strijd die in de *Popol Vuh* werd beschreven. Ik heb deze kosmologische voorstelling opgenomen in de afbeelding hierboven waarbij ik zowel de 'hemel' als de 'onderwereld' als piramiden heb afgebeeld; Figuur 19. De twee piramiden deelden hun basis, zodat zij als antipolen, omgekeerd, aan elkaar verbonden waren. De twee scheppende goden hingen buiten de eenheid, in de duistere oerhemel van het niets. Van groot belang in dit verhaal was de oerzee, de plaats waaruit de 'lucht-wereld' was geschapen, 'uitgezet in vier hoeken en een punt'. Het is dezelfde plek als die in La Venta waar Moeder Aarde met de slangenkop, dus de wereld, 'uit het water omhoog' kwam. Alle tempelpiramiden van de Maya's kregen dezelfde functie en symboliek mee: die van de oerberg in de oerzee. Het plein voor de piramide was de oerzee.

De komst van Eerste Vader was niet alleen een kosmische aangelegenheid want tegelijkertijd met de stilering van de piramide als de Bek of het gezicht van Moeder Aarde vertoonde zich de bemiddelaar op het toneel. Dat werd de oervader, de voorouder, de stichter, de sjamaan of magiër, kortom: de wereldlijke heer. Hij woonde op of nabij de piramide, gewoonlijk in het grootste huis, het mooiste huis of het sacraal belangrijkste huis. Als magiër had hij de mogelijkheden te communiceren met de belangrijkste goddelijke krachten op

aarde en in de lucht, bijvoorbeeld door deel van deze wereld te worden met behulp van rituelen en spiritualiën. Verdovende middelen en drank brachten de sjamaan in die positie. Dronkemansgelal werd als een soort goddelijke orakel beschouwd. Na de transformatie kon de magiër als aardse kracht de verschijning aannemen van de Grote Aardse Jager, bijvoorbeeld een jaguar (of een poema, in de Andes), of van de Grote Hemel Jager, een roofvogel als de adelaar of een ara. In het bovennatuurlijke was de eerste voortdurend op jacht om de tweede te grijpen. Alsof de 'aarde' de 'hemel' moest vangen om vruchtbaarheid te verkrijgen. Lukte dit, dan had de 'vulkaan' als grote aardse kracht regenwolken aan zich gebonden. De jaguar groeide uit tot het symbool van het koningschap. In de Maya stad Copán werden zestien jaguars geofferd tijdens de kroningsplechtigheid van Yax Pac, de zestiende koning van het vorstendom. Natuurlijk herkennen we stichter José Arcadio Buendía [I], nazaat van de jager, speerwerper, vorst van Macondo, bewoner van het mooiste huis, orakel aan de kastanjeboom. Maar een piramide was er niet in Macondo.

Deze wereld van Eerste Vader was die van Klassieke Maya's uit Zuid-Mexico en Guatemala, de erfgenamen van de Olmeken en Teotihuacan. Met Teotihuacan hadden ze zelfs direct van doen, wellicht waren ze wel vazallen. De restanten van de Klassieke Maya centra die de reizigers tegenwoordig te zien krijgen, functioneerden als ceremoniële centra van een grote reeks vorstendommen. Van het dagelijkse leven uit die tijd wordt de bezoeker weinig gewaar. De typische Maya centra zijn in het laagland van de Petén aangelegd, ten noorden van het hoogland in Guatemala. De bloeitijd viel in de zes eeuwen tussen 300 en 900. Er vonden hier destijds ongeveer vijf miljoen mensen een bestaan. Dwars door de streek stroomt de rivier Usumacinta in westelijke richting naar de kust van Mexico. Juist vanwege de aanwezigheid van deze rivier beschikten de Maya's over een groter agrarisch potentieel dan elders in het Centraal-Amerikaanse laagland. De vorstendommen zijn ontstaan toen zich vanaf ongeveer 300vC vooral aan de zuidkust van Guatemala en het Mexicaanse Chiapas nederzettingen ontwikkelden met een adel, een geavanceerde landbouw en het bijhouden van een kalender. De methode van het kappen van bos en dan inzaaien - *slash-and-burn* - werd gecombineerd met geïrrigeerde akkerbouw in de moerassige gedeelten van de valleien op de Guatemalteekse hoogvlakte. De dynastieke geschiedenis maakt duidelijk hoe gelaagd de samenleving was. De koning stond aan de top van een sociale piramide waarvan het gezin de basis was. Om hem heen stond de adelstand of *ah nab*, te vertalen als 'waterleliemensen'. Deze laatste term duidt op

de kosmische, religieuze rol van de adel in de Maya wereld. De legitimiteit van de bevoorrechte positie was gebaseerd op de speciale krachten die de edelen werd toegedacht; of beter die zij zichzelf hadden toegedacht en waarmee zij de gewone bevolking hadden weten te overtuigen hun hoge positie te aanvaarden. De boeren en de arbeiders vormden natuurlijk de grote meerderheid van de bevolking. Elke boer bewoonde een erf met zijn kinderen.

We leerden in onze tijd Eerste Vader kennen omdat meer dan de Olmeken en de sterrenwichelaars van Teotihuacan de Maya's in Chiapas en Guatemala hun ervaringen hadden opgeschreven. Zij schreven over hun belangrijke rituelen, over welke vorsten de rol van Eerste Vader hadden gespeeld en wanneer zij dit hadden gedaan, bijvoorbeeld op belangrijke kalenderdagen of bij een troonsbestijging. Ze zochten op de kalenders naar astrologisch geschikte data als 'stichtingsdatum', noteerden de 'eerste' vorst die op die dag de troon besteeg en hielden bij wie zijn opvolgers waren. Laat er echter geen misverstand bestaan: de Maya's waren geen historici. De notitie van de werkelijke geschiedenis deed niet ter zake. Het ging ze eerder om de plaats van de vorsten in de tijd: om aan te duiden hoe belangrijk de regerende vorst was en wie zijn voorgangers waren. Soms werd de tekst zo opgesteld dat de indruk werd gewekt dat de regerende vorst een reïncarnatie van een groot vorst was uit een eerdere cyclus. Kortom, het was de bedoeling een geschiedenis op te schrijven zoals die volgens de voorspellingen en de cycli van de tijd *had moeten zijn*. Verhalen en eigen ervaringen vervlochten zich met de astrologische zekerheid dat voorspellingen uit moesten komen. In elk geval stond vast dat de eigen vorst net als grote voorgangers de menselijke wederopstanding was van Eerste Vader en dat hun grote piramiden replica's waren van het centrum van Moeder Aarde waar de Schepping had plaatsgehad. Vanaf ongeveer de tweede eeuw van onze jaartelling begonnen de Maya's de oermythe van het scheppingsverhaal af te lezen van de sterrenhemel. Kortom, de Klassieke Maya's hadden een politieke bedoeling met hun 'geschiedschrijving'. En daarin herkennen wij de bedoeling van de conceptualisering van *Honderd jaar eenzaamheid* als scheppingsverhaal.

Het oude verhaal lijkt verbazingwekkend veel op dat van de *Popol Vuh*. Hieruit blijkt hoezeer een scheppingsverhaal samenhangt met een moment van de stichting van een bepaalde plaats, met de persoon van de stichters of het stichtende echtpaar of de stichtende tweeling alsmede met de terugkeer naar dat moment, terug naar het moment van de stichting. Het manuscript van de *Popol*

Vuh kwam rond 1700 onder ogen van de priester van Chichicastenango, Centraal Guatemala, zie kaart 5, de Franciscan Pater Francisco Ximénez (1666-1729), en werd nadien door hem overgeschreven, vertaald en voorzien van enige commentaren. Het manuscript was toen echter al 150 jaar oud, waarschijnlijk uit de jaren 1555-1558.[ix] In het eerste gedeelte van de *Popol Vuh* wordt beschreven hoe de wereld verschillende malen werd geschapen en daarna weer vernietigd omdat het godenpaar Gevederdeslang (Gucumatz) en Hemelhart (Huracán) de creatie niet aanstond. Het was precies de mens die hen ergerde. De mens kreeg de rol om de twee te dienen en te voeden met gebeden en wierook maar telkens kregen zij niet voor elkaar de correcte schepping uit te voeren. Deze rol was uiteindelijk weggelegd voor sjamanen en vorsten, de nazaten van de zon en de maan. Het eerste deel van het scheppingsverhaal schonk de vorsten en de edelen een plaats in de schepping en daarom legitimiteit.

Vervolgens biedt de *Popol Vuh* episoden van de strijd met de demonen, de krachten van de duisternis. Deze wensten de zonsopgang te voorkomen en vochten aldus voor het voortbestaan van tijdloosheid. Zij woonden in de Onderwereld – als het ware het bos vol weelderige plantengroei waar José Arcadio Buendía [I] met zijn expeditie doorheen trok. Om de demonen te verslaan werden in de *Popol Vuh* twee goede demonen gevraagd de opdracht te aanvaarden. Het ging hier om een tweeling, Hun Hunahpu en Vucub Hunahpu.* Hun namen betekenen zoiets als Eénjager – ook wel aangeduid als Eénheer; de heer was een jager, blijkbaar – en Zevenjager. Deze namen werden afgeleid van de tijdrekening, waarbij moet worden bedacht dat de getallen één en zeven voor de Maya's stonden voor het alomvattende, voor alles tegelijk; zoiets als alfa (α) en omega (Ω) in onze cultuur. We zouden ze dus ook Alfajager en Omegajager kunnen noemen, personificaties van de kalender. Hun nazaten, de tweeling Hunahpu/Jager en X'balanque/Jaguarzon, muteerden aan het einde van het verhaal tot de zon en de maan en begonnen door hun verschijning aan de horizon het tijdsverloop, en dus de kalender. Het licht van de zon en de maan had getriomfeerd; een overwinning op de duisternis. De band van Hunahpu/Jager met het koningschap werd een directe: elke koning in de Klassieke Maya wereld werd aangesproken als *mah k'ina*, Grote Zon, Heer met het Gezicht als de Zon. Een gewone vorst of edelman was een *ahua*, heer. Bij de zonsopgang, het begin van de tijd, was het klassieke verhaal uit. De *Popol Vuh* eindigt met het verhaal van de K'iche's en hoe zij hun plaats kregen in de wereld en hoe hun eigen vorsten de K'iche' tijd lieten beginnen.

De toehoorders, die een voorlezing of opvoering van de *Popol Vuh* bijwoonden, wisten dat de wederopstanding van Eénheer als de maïsgod identiek was aan de schepping van de bestaande Maya wereld omdat op dat specifieke moment Hunahpu/Jager als de zon aan de horizon van de wereld verscheen. Hier lag de ontkieming van het leven, de eerste dag, het begin van de tijd, *l ahau*. Op die dag begon de loop van twee kalenders tegelijkertijd, een met 365 dagen en een met 260 dagen. De Maya's werkten met vigesimale stelsels: 13 dagen van twintig weken (= 260) samen met 18 dagen van 20 weken (= 360) dagen, deze aangevuld met vijf zogenaamde 'dagen van de angst' ook wel *wayeb* genoemd. De cyclus van 360 dagen werd *tun* genoemd. De eerste dag die beide kalenders gemeen hadden keerde na 18.980 dagen terug, dus ongeveer 52 jaar. Daarnaast was de combinatie van 260 keer 360 dagen belangrijk: 256,4 jaar. Dit wordt vaak afgerond naar 260 jaar als de *wayeb* worden meegerekend. Eéndood en Zevendood symboliseerden samen *alle* tijd binnen de kalender van 260 dagen. Dat maakt de strijd met de demonen van de Onderwereld een gevecht om die tijd zelf. De Klassieke Maya's telden op papier of met behulp van steentjes en dergelijke, en rekenden telkens weer opnieuw een datum uit. Dat kon onenigheid geven tussen de verschillende tijdrekenaars. De tijdrekenaars werden *daghouders* genoemd; *ahkin* in het Yucateeks en *ajg'ij* in het K'iche'. De traditie werd van generatie op generatie doorgegeven en in Guatemala zijn nog altijd daghouders actief. Zij hebben opmerkelijk genoeg na 25 eeuwen geen dag verloren kunnen en de datum van vooral de 260 dagen kalender perfect aangeven.

Het moment van de schepping van de huidige wereld lag volgens de Klassieke Maya's op het moment nul van hun tijdrekening, op 13 augustus 3114vC. De oudste historische Maya datum die is gevonden op een gedenkzuil in de Maya archeologie is echter het jaar 292vC, de meest recente het jaar 928nC. Het laatst geschreven jaartal in Copán was het jaar 820; het jaar 829 was een volle vierhonderd jaar of 144.000 dagen - een zogenaamde *baktun* - na de herschepping van de wereld door K'inich Yax K'uk' Mo'/Zonneoog-Blauwvogel-Ara in Copán. Men bereidde zich in 820 blijkbaar voor op het einde van de dynastie, negen jaar later. Het laatst geschreven jaartal in Naranjo was 849, in Caracol 859, in Tikal 879 en in Uaxactún 889. Op het moment dat de Maya teller 13 *baktunob** zal aangeven, valt het einde van de cyclus - een schrikbarende vorm van onze vrijdag de dertiende want de Maya's geloofden dat na de lange cyclus van dertien *baktunob*, 5200 jaar, een soort van Armageddon zou regeren op de laatste dag. De laatste dag, de ondergang van de wereld, kan worden bepaald op

23 december 2012.

De aanwezigheid van goede en kwade goden, gunstige en ongunstige tekens en de positieve of negatieve ervaring van de geschiedenis met bepaalde dagen leidde in combinatie met de stand van de hemellichamen tot een nagenoeg dwingend astrologisch denken. Bezien vanuit astrologisch opzicht is de cyclus van dertien *katunob* of 256 jaar de belangrijkste (13 x 20 jaren; één katun was 20 *tunob*). Deze eenheid werd ook wel *may* genoemd – Maya: het volk van de cycli – en ze vierden het einde van de cyclus om het begin van de nieuwe af te dwingen; een herschepping. Het schijnt dat ook de halve may van 128 jaar werd gevierd. De *katunob*-cyclus eindigde op de dag 13 ahau. Op dat moment, zo geloofden de Maya's, begon de geschiedenis in enigerlei vorm opnieuw. En dit beginpunt was de chaos; een catastrofe. Beroemd is de 13 ahau die plaatshad in het jaar 790. De voorgaande cyclus was geëindigd in 534nC en was samengevallen met een terugval in bouwkunst in ondermeer Tikal. Deze cyclus liep ongeveer ten einde toen Teotihuacan in verval raakte. Opmerkelijk nu is dat de voorgaande cyclus was geëindigd in 278nC en dit was een jaar van een allesvernietigende vulkaanuitbarsting in Centraal-Amerika; die van de Ilopango. Deze opeenvolging kreeg blijkbaar de waarde van een voorspelling die zichzelf tot waarheid maakte: naderde het einde van een telling op 13 ahau dan stortte de wereld in en maakte men zich uit de voeten. Dit is de kern van het cyclische denken van de Maya's en andere volken in Latijns-Amerika. De Maya's lieten hun handelingen afhangen van de kalender. Na elke *tun* (een vol jaar), na elke katun, en baktun, werd een plechtigheid gehouden. Hiervan was de betekenis zo groot dat elke Maya vorst op een stele liet opschrijven dat hij deze ceremonie succesvol had uitgevoerd. Afwachten of bezweren met behulp van bloedoffers, dat waren de geijkte maatregelen want men kon de kalender niet een dag vooruitzetten zoals wij de tijdrekening in onze computers kunnen verzetten om het virus van vrijdag de dertiende te misleiden.

Viering

Natuurlijk treffen we bij ons morfologisch onderzoek niet alleen overeenkomsten aan. We moeten bovendien nadrukkelijk vermijden alleen oog te hebben voor verwantschap. In het comparatieve procédé kunnen aan de hand van een analyse van de indiciën overeenkomstige contexten worden aangetroffen. Zodra dit het geval is, en dat is meestal zo gezien de relatieve eenheid van de culturen, laat ik de vermelding ervan achterwege omdat ik anders tot een verdubbeling van het

aantal pagina's van dit boek kom. Maar nadrukkelijke verschillen zullen vermeld moeten worden. Eén belangrijk verschil tussen *Honderd jaar eenzaamheid* en de amerindiaanse scheppingsverhalen steekt in het gevolg van het verhaal voor de handeling van alledag. Om het concreet te zeggen: José Arcadio Buendía [I] faalde als her-schepper. Een Maya koning kon niet falen omdat hij zich had ingedekt door rituelen uit te voeren. Het falen lag gewoonlijk buiten zijn directe verantwoordelijkheid. Er zijn geen andere verklaringen waarom het *her*-scheppingsproces spaak liep dan dat García Márquez van dit alles geen weet had en dat hij alleen de kern van het narrateem had meegenomen.

In de amerindiaanse wereld ging een herschepping gepaard met uitbundig vieringen en ceremonieën. Dit ontbreekt in de roman. Er werd wel uitbundig gefeest in Macondo maar dit was vooral dankzij en ter meerdere glorie van Aureliano Segundo [IVja]. Die feesten waren bepaald geen scheppingsceremonieën waarin het scheppingsverhaal werd uitgebeeld, of slechts een deel daarvan. Een scheppingsceremonie schijnt in de Klassieke tijd te zijn begeleid door dans en muziek. In een Maya rijkje - de Maya's waren verdeeld in tientallen kleinere vorstendommen, ze kenden geen groot aaneengesloten rijk zoals Teotihuacan - was de hoofdrol van zo'n scheppingsceremonie voor de koning die op belangrijke momenten, aangegeven door de kalenders, moest optreden. Waarschijnlijk was het onderscheid met de dagelijkse gang van zaken moeilijk te trekken. Er was geen scheiding van kerk en staat, zelfs waarschijnlijk niet van civiel gezag en sjamanistisch optreden. De koning speelde dan ook *elke dag* van het jaar actief zijn rol als personage in de scheppingsceremonie. Het dansen ging samen met hetgeen werd gezegd. De scheppingsceremonie was een vorm van theater. Op gezette tijden beeldde de koning de geboorte uit van de maïsgod. Deze rol was zo belangrijk dat de koningen afbeeldingen van zichzelf lieten maken als de dansende maïsgod van de Schepping.

De eerste Spaanse missionarissen, die zich tot taak hadden gesteld om zo snel mogelijk het christendom te verbreiden, meenden dat een deel van de scheppingsceremonie keurig onder de noemer van het carnaval kon worden gebracht. Het amerindiaanse carnaval is tegenwoordig nog van hetzelfde uitputtende karakter als in de Klassieke tijd. De dansers drinken zich een stuk in de kraag of nemen verdovende middelen tot zich (paddestoelen bijvoorbeeld). De carnavalsdansers verkleedden zich als personages uit de oude scheppingsceremonie maar hebben de goede geesten uit hun ceremonie onder

invloed van de missionarissen getransformeerd tot afbeeldingen van vooral de Heilige Jacobus de Morendoder: Santiago Matamoros; zijn feestdag is 25 juli. De Spanjaarden brachten hem mee als schutspatroon van de Invasie en de conquistadores. De Maya's namen hem over en zagen de Heilige Jacobus vooral in de nacht aan de hemel staan: als de Melkweg. Vooral zijn witte paard werd gezien als een verschijning van de Melkweg of als een boodschapper, een bliksemschicht, van de goden of de voorouders. De Heilige Jacobus bezorgt de aarde storm en regen, en dus het water dat de maïs doet groeien.



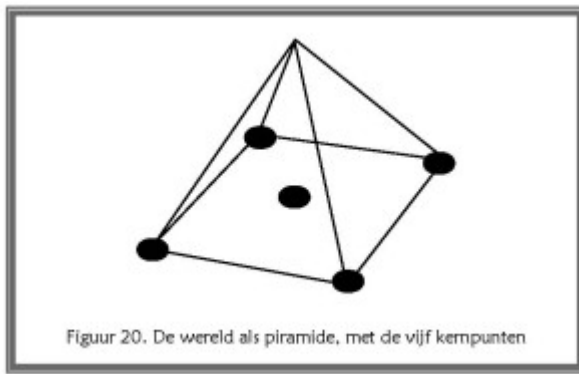
De carnavalsdansen van nu zijn als 'jacobussen', of *santiagueros*, als de goede geesten uit de *Popol Vuh* en de scheppingsceremonie, vertegenwoordigers van de voorouders waarvan de geesten als sterren aan de hemel staan, in de Melkweg, die een strijd met de kwade geesten uitbeelden. Het eindeloze dansen is een offer dat zij moeten brengen om de tijd te laten voortbestaan, te herscheppen. Zulke jacobussen ontbreken in *Honderd jaar eenzaamheid*. García Márquez zal ze in zijn Caraïbische landstreek niet hebben gezien – in Mexico overigens ongetwijfeld wel maar daar zal hij ze niet hebben 'herkend'.

De dansers beschouwen zich als (tijdelijke) uitverkorenen; als instrumenten van de voorouders en het scheppende godenpaar om de tijd te vernieuwen. Dit heeft niets met ons Europese carnaval te maken. De amerindio's vieren het feest niet als begin van de vastentijd – er is geen vastenavond en er wordt tot aan Pasen juist erg veel geconsumeerd – en zij beperken zich niet tot de drie carnavalsdagen; in veel gemeenten wordt het feest ergens tussen carnaval en Pasen letterlijk drie dagen herhaald of zelfs dan pas gevierd zonder op de

carnavalsdagen ook maar iets te doen.

Het amerindiaanse carnaval heeft ook niets te maken met een persiflage op de verovering van Amerika door de Spanjaarden, zoals in veel reisgidsen wordt vermeld. De gemaskerde santiaguero's stellen geen Spanjaarden voor – hun dans is geen parodie op de Spaanse Invasie – maar staan veel dichterbij een reïncarnatie van zowel Hun Hunahpu en Vucub Hunahpu als Hunahpu en X'balanque. Daarmee zijn zij een voorbode van de wederopstanding van Eerste Vader, het begin van de Nieuwe Tijd. Merkwaardig genoeg – maar voor de amerindiaanse dansers als vanzelfsprekend – is er daarmee toch een verband te constateren tussen het amerindiaanse carnaval en Pasen want het amerindiaanse Pasen kent in de vorm van de kruisiging een manifestatie van deze wederopstanding als het kruis met de Christus op Goede Vrijdag 'rechttop wordt gezet'. Schepping, dood en herrijzenis waren altijd de drie centrale thema's van de Maya wereld en dat zijn ze nog altijd.

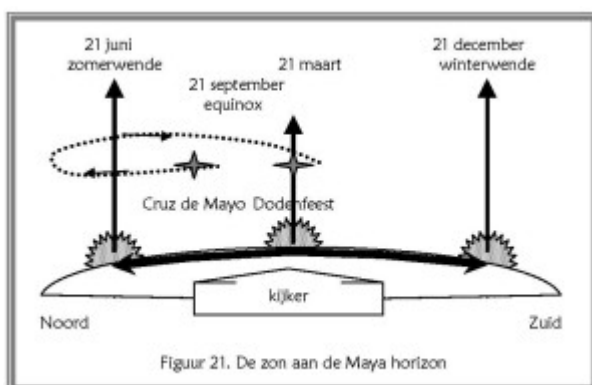
Er hoeft niet altijd te worden gedanst. De Chortí Maya's uit de omgeving van Copán op de grens van Guatemala en Honduras begonnen hun ceremonieën van het jaarritueel rond 8 februari. Enkele magiërs die de ceremonieën moesten voorbereiden en uitvoeren, hielden de voor deze cyclus belangrijke kalender van 260 dagen bij om te kunnen bepalen op welke dag de eerste ceremonie in februari moest beginnen. Zij gingen naar een heilige bron in de buurt van hun dorpen en zochten vijf keien bij elkaar. Hiermee gingen zij de 'schepping' ceremonieel heruitvoeren. Nog in de eerste decennia van de twintigste eeuw wisten de Chortí Maya's hoe oud het ritueel was. Zij meenden dat de goden 'toen zij nog andere namen hadden' deze handelingen uitvoerden in de tijd dat zij de wereld schiepen en de lucht van het aardoppervlak wensten 'op te tillen'. Zij 'maten de ruimte af en zetten het veld uit met de keien'. Dit ziet er ongeveer uit als in Figuur 20. De magiërs van de Chortí herhaalden deze 'schepping' elk jaar en het was ze precies om de herhaling van deze handeling te doen.



De keien werden dezelfde dag in het gebedshuis van hun dorpen op een tafel geplaatst. De eerste werd zo geplaatst dat de plek overeenkwam met de plek in het oosten waar de zon opkomt op de dag dat deze door de zomer zonnewende zal gaan. Gewoonlijk is dat op het noordelijk halfrond rond 21 juni, de kreeftskeerkring.

Dit wordt tegenwoordig vaak gevierd op 24 juni, de naamdag van Johannes de Doper (*San Juan*). De tweede kei werd daar tegenover in westelijke richting gelegd. Als de zon vanuit de evenaar in noordelijke richting beweegt tot aan dit punt worden op het noordelijk halfrond de dagen langer. De 21ste juni is dus de langste dag. De derde kei behoorde bij de oostelijke plaats van de zonsopgang tijdens de winter zonnewende. De zon heeft vanuit de aarde gezien dan de meest zuidelijke positie bereikt; op de atlas is dit de steenbokskeerkring.

Die dag is rond 21 december; in 2003 was het 22 december, in 2006 en 2007 zal het ook de 22ste zijn. De zonnewende wordt tegenwoordig vaak op de 21ste gevierd, op de naamdag van de Heilige Thomas. De vierde kei werd tegenover deze in westelijke richting geplaatst; de zonsondergangplek van die dag. Als de zon vanuit de evenaar in deze richting loopt worden de dagen korter. Op het noordelijk halfrond is 21 december de kortste dag. Aldus werd een vierkant gevormd als een kosmisch maïsveld. De vijfde kei werd in het centrum van dit vierkant geplaatst en symboliseerde de verticale kracht vanuit de 'navel' van de aarde recht omhoog naar het zenit van de hemel. Wij kennen vier windrichtingen, de Maya's hadden er inclusief de verticale dus vijf.



Over de vier solstitiapunten een korte uitleg. Voor de Maya's waren de woorden voor dag, zon en tijd synoniemen, dezelfde fenomenen van een en hetzelfde begrip. Uiteraard kwam dit omdat de zon de enige correcte en regelmatige tijdseenheid bood: zijn loop aan de hemel.* De zon kwam op een bepaalde plaats aan de oostelijke

horizon op, klom gedurende de dag omhoog, leek daar even te pauzeren alsof hij op de top van een piramide stond, en daalde vervolgens in westelijke richting af;

zie Figuur 21. Vanwege de baan die de aarde om de zon maakt, lijkt het alsof er een lage baan is aan het begin van het jaar en een hoge in de zomer. In de tropen valt dit verschil wel mee, maar ook daar loopt de dagelijkse zonnebaan over de aarde tussen de winterwende (21 december) en de zomerwende (21 juni) heen en terug. Daardoor passeert de zon tweemaal het zenit, eenmaal op de heenweg en eenmaal terug. Voor een persoon in het centrum van de cirkel in Figuur 21 ('kijker') loopt de beweging van deze zonsopgangpositie door het jaar van rechts naar links en weer terug; over de zogenaamde zonneweg – zie de zwarte, gebogen pijl langs de horizon. Tweemaal wordt een equinox gepasseerd (dan zijn dag en nacht even lang) en twee maal een zenitspunt (verschilt per observatieplek, dus niet ingetekend). De stippellijn geeft het regenseizoen aan, tegenwoordig tussen de feestdag Cruz de Mayo (het Meikruisfeest) in de lente op 3 mei en het Dodenfeest begin november. Gedurende de jaargetijden koos de zon telkens een punt noordelijker aan de oostelijke en de westelijke horizon om op- en onder te gaan. Voor de toeschouwer lijkt het alsof de punten van de zonsopgang en ondergang verschuiven langs de horizon, van zuid naar noord en weer terug. Tussen de uiterste zonsopgangpunten (noord-zuid) kon een denkbeeldige lijn worden getrokken. Dit ook tussen de uiterste zonsondergangpunten. In combinatie met de denkbeeldige lijnen langs de horizonnen werden de zenitpassages gebruikt om een correcte berekening van de tijd te maken. In veel Klassieke en Postklassieke Centraal-Amerikaanse centra werden de posities van de zonsopgang op de dagen van winterwende, equinoxen en zomerwende vanuit een specifieke positie gemarkeerd, op enige afstand van die plaats met behulp van steles of kleinere piramiden, bijvoorbeeld bij de punten van de pijltjes in Figuur 21. Deze beweging werd door de Klassieke Maya's en andere volken in Midden-Amerika gebruikt om hun jaarkalender te berekenen. Wederom herkennen we het gelijkvallen van tijd en ruimte.

De Chortí maakten ook gebruik van de solstitiapunten, tot in hun scheppingsceremonie. Na het plaatsen van de vijf keien had de volgende ceremonie die in deze cyclus werd uitgevoerd plaats op 25 april, de naamdag van de Heilige Marcus (*San Marcos*). Dit was de dag dat de hemel wordt 'opgetild' van de aarde. Twee magiërs en hun vrouwen namen in een tevoren bepaalde gebedsruimte dezelfde plaatsen in als de keien in februari. De twee mannen zaten in de oostelijke hoeken van de ruimte, de vrouwen in de westelijke hoeken. De mannen symboliseerden het 'geven van het zaad' tijdens de zonsopgang, de vrouwen het 'nemen ervan' tijdens zonsondergang. Op middernacht stonden de

vier langzaam en zo synchroon mogelijk op. De hemel werd dan 'opgetild'. Was iemand van de vier sneller, of bleef iemand achter dan was dat een slecht voorteken: dan zou bijvoorbeeld de regen onregelmatig vallen. De derde ceremonie werd op 25 juli uitgevoerd, de dag van de Heilige Jacobus (*Santiago*). Die nacht staat de Melkweg precies noordzuid aan de hemel. Er worden binnen 24 uur als het ware twee lichtbanen over de aarde getrokken, één door de Melkweg en één door de zon. Het is alsof aan de horizon een kruis op de Aarde wordt gezet. "De Heilige Jacobus en de Christus de Zon slaan dan samen een kruis aan de hemel", zeiden de Chortí Maya's. Dit moment valt samen met een pauze in de regentijd. De Heilige Jacobus 'pauzeert'. Hij is 'moe' van zijn bevruchtende werk. Na enige weken passeert de zon voor de tweede maal door het zenit, rond 12 en 13 augustus. Dan begint het tweede teeltseizoen van de maïs in deze streek. De nieuwe cyclus brengt voedsel. De wereld, zo zeiden de Maya's, is dan 'herschappen'. Met 13 augustus begon dus het Nieuwe Jaar in deze wereld. Het slaan van het kruis zoals hier beschreven is ook in de Klassieke wereld aangetroffen, hetgeen duidelijk maakt dat het kruis reeds bij de amerindianen een religieus symbool van enorm belang was voordat de christenen zich in Amerika vertoonden, ruim zevenhonderd jaar later.

Zulke jaarrituelen zijn onderdeel van grotere cycli en lopen dwars door de geschiedenis. Moderne Maya's herkennen nog momenten waarop een cyclus eindigt vooral in perioden van armoede, lijden en dood. Zo'n zwarte tijd levert energie op voor de wedergeboorte. Zo waren de jaren tachtig in Guatemala de voorloper van het sluitstuk van een tweede lange cyclus van 256 à 260 jaar na de Invasie. Het was de tijd van de aardbeving van 1976 gevolgd door de bloederigste oorlog die Guatemala ooit kende, vooral tijdens het bewind van de generaals Fernando Romeo Lucas García (1978-1982) and José Efraín Ríos Montt (1982-1983). Meer dan 100.000 mensen stierven onder soldatenhanden, in meerderheid Maya's. Dit gegeven is belangrijk want veel Maya's leggen dit tegenwoordig soms uit als een bloedoffer om de zon van de Nieuwe Tijd te opkomen. De burgeroorlog viel grotendeels samen met een *trecena* of dertienjaar-periode.[x] De angst gold in die jaren niet alleen voor de gewone bevolking maar ook voor hun leiders: priesters, voorzitters van landhervormingcommissies of vakbonden, hoofden van lokale lekebroederschappen. Het einde van de cyclus, doordrenkt met zoveel Maya bloed, genereerde bijzonder veel amerindiaanse energie voor een nieuwe periode van 52 jaar. Uit dood komt leven. Opvallend genoeg had dit nieuwe leven een charismatisch protestants karakter. Juist in de

zwaar getroffen Maya gebieden verspreidde zich de invloed van de Charismatisch-Protestantse Kerken, waaronder veel Pinksterkerken, zich in een zeer hoog tempo. Zoals de Maya's zich rond 1530 het rooms-katholicisme hadden eigen gemaakt – *made it their own*, zeggen de antropologen, dus letterlijk van henzelf – begonnen ze nu het charismatisch-protestantisme naar zich toe te trekken.**[xi]**

De enorme geweldspiraal van de jaren tachtig van de twintigste eeuw bevestigde het cyclische denken van de Maya's en daarmee hun opvatting dat de mensen uitsluitend en alleen op de aarde waren gezet om de goden te dienen. Om land, water en zonlicht te krijgen voor hun maïsteelt moesten de mensen de goden cq de voorouders voeden met een deel van hun opbrengsten en uiteindelijk met de essentie van hun eigen leven: hun bloed, het goddelijk 'maïssap' dat door hun aderen stroomde. Aldus was een oneindige cyclus in het leven geroepen die begon met het groeien van maïs op het land, werd gevolgd door de maïsconsumptie door de mensen, en daarna door het offeren van het menselijk bloed (maïssap) aan de goden. Het was een werkelijkheid onderworpen aan wat de antropoloog Gary Gossen de tirannie van de tijd noemde: de eindeloze herhaling van cyclische opkomst en ondergang, orde en chaos.**[xii]** In deze wereld bestond niets bij toeval. Alles was reeds geweest en zou in een herkenbare vorm wederkeren. Het verloop van de tijd en aldus het lot, van elke dag lag vast als een sacrale verordening van de bovennatuurlijke heersers(s). Met tellen, astrologie en magie konden de mensen trachten deze wereld te doorgronden. En dan nog konden zij niets anders doen dan zich aanpassen, ja, zich schikken naar hoe het lot zich zou ontfouwen. Wij begrijpen dat juist op dit gebied zich kansen voordeden voor zieners en visionairen die beter 'konden zien' dan een gewone sterveling. De onvermijdelijke plicht van het bloedoffer leidde echter tot een tragische wending in de schijnbaar zo vreedzame scheppingsgeschiedenis. Omdat de goden bloed nodig hadden, gingen de amerindianen op mensenjacht. "Zo begon de slachting van de stammen", staat er in de *Popol Vuh*. "Wanneer er één of ook twee alleen op weg waren, werden zij plotseling uit een hinderlaag overvallen en voor het aangezicht van [de goden] geofferd. Het bloed werd op de weg gesprendeld en het hoofd langs de berm gelegd." Wanneer de mensen te weinig bloed zouden geven, konden de goden in toorn ontsteken. Dan bleef de regen uit, beefde de aarde, spuwde zij vuur en lava, zorgde voor overstromingen of zond een alles verbrandende zandstorm over het land.

Al met al is duidelijk dat de cyclische tijd strikt verbonden is aan een wereldbeeld waarin ceremonieën en de viering van een cultus een centrale plaats innemen. Men geloofde dat voor de beheersing van de natuur direct contact met God of de goden doorslaggevend was om het leven op aarde te beïnvloeden. Dit impliceert een religieuze levenshouding, die overigens niet noodzakelijk confessioneel begrepen hoeft te worden. Bij deze levenshouding behoren activiteiten en handelingen, al is het slechts innerlijke spraak, waarmee de mens contact zoekt met het bovennatuurlijke. Voor hem bestaat het leven uit geven en nemen, offeren en oogsten. Deze 'viering' ontbreekt in Macondo. Ik kan het ook anders zeggen. Wij vatten voornoemde ceremonieën en de viering van een cultus samen onder de noemer van spiritualiteit. In *Honderd jaar eenzaamheid* ontbreekt het de stichter van Macondo, José Arcadio Buendía [I], derhalve grotendeels aan spiritualiteit. Ongetwijfeld lag juist in dit gebrek zijn falen als her-schepper. Maar hij kon er niets aan doen want het fenomeen was onbekend bij zijn eigen schepper, García Márquez.

Lichaam

De aarde als lichaam komt terug in het narrateem van de dorpsgemeenschap. Ook deze gemeenschap wordt benoemd als een lichaam. Voor José Arcadio Buendía [I] is de aanwezigheid van een begraafplaats reden om niet verder te trekken. De begraafplaats is de navelstreng van de dorpsgemeenschap met dat grote 'lichaam' van de voorouders. Dit reflecteert de lichamelijkeheid die we kennen uit de inheemse scheppingsverhalen: het lichaam van de mens wordt één met het lichaam van Moeder Aarde. De amerindiaanse mens wist zijn lichaam niet te scheiden van het lichaam van zijn gemeenschap zoals die was verankerd in de aarde; letterlijk, door de aanwezigheid van de doden in de grond. Dit grote lichaam werd geleid, net als een echt lichaam, door het 'hoofd', dat wil zeggen het 'hoofd van de gemeenschap': de vorst. De lichamelijkeheid van de amerindiaanse gemeenschap is goed beschreven door de Mexicaanse godsdiensthistoricus Alfredo López Austin in zijn boek *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (1996). Hij schreef over de amerindiaanse bevolking van Mexico, vooral de Nahuas en de Otomi's. Zo'n werk ken ik niet over de Maya's maar bezien de vele overeenkomsten die er zijn gevonden tussen de diverse culturen in Mexico en Guatemala zal voor dit volk ongetwijfeld ook zo'n werk geschreven kunnen worden. Belangrijk voor de Andes is het overzicht van godsdiensthistorica Constance Classen, *Inca Cosmology and the Human Body* (1993). Net als bij López Austin lezen we bij Classen over een kosmologie

verwoord in termen van lichaam en lichaamsdelen. Zij schreef dat we om de Andino's te begrijpen het lichaam als metafoor zouden moeten beschouwen, als instrument om de wereld en de kosmos in taal en beelden te kunnen vatten. Typisch Andino opvattingen als die over boven en onder maar ook over links en rechts, man en vrouw, hoog en laag waren in de Andes van het lichaam afgeleid. Net als bij de Olmeken, Teotihuacan, de Maya's en al die andere amerindiaanse volken in de loop van de geschiedenis werd de kosmos in de Andes beschouwd in termen van voeding en uitscheiden, van geboorte en dood, jong en oud. De aarde was een lichaam waarin aderen stroomden.**[xiii]**

Interessant is dat Classen suggereert dat het amerindiaanse paradigma gebaseerd is op een brede variëteit aan zintuiglijk taalgebruik terwijl het Westerse vooral is beperkt tot zien en licht; denk aan: perspectieven, wereldvisie, gezichtspunten, het licht zien, in kaart brengen, beeldspraak, de tekens lezen, in Westerse ogen, enzovoorts. Voor de Andino's is er altijd zien *en* horen, samen een geheel. Het zien hoort bij het zichtbare en het gestructureerde in het aangezicht, dus waar de ogen naar kijken. Dit is ook het bekende en daartoe behoort het verleden. Het horen wordt geassocieerd met het onzichtbare, het ongestructureerde en vloeibare dat niet gezien wordt en zich daarom *achter* het hoofd bevindt. Dit is het onbekende en daartoe behoort de toekomst. Vandaar dat de mens dus naar het verleden kijkt en de toekomst hoort. In de Inka Zonnetempel Coricancha te Cusco werden op bepaalde feestdagen de mummies bijeengebracht. Zodat de mensen het verleden voor zich zagen. Wat de toekomst zou brengen kon alleen worden beluisterd met behulp van een orakel. Zien zonder horen was onmogelijk. Volgens deze principes ligt de Andes met het gezicht naar de Stille Oceaan, de ogen naar het gebied van de zonsondergang. Of zoals het in de zestiende-eeuwse mythe van Huarochirí – uit het Andes gebied grenzend aan Lima, Peru – wordt verteld: het hoofd is hoog in de bergen, de centrale valleien van de Andes zijn het lichaam, de torso, de benen lopen als rivieren omlaag naar de kust en de voeten zitten in het strand.**[xiv]** Achter het hoofd ligt de Amazone, de bossen, het haar, waar de toekomst fluistert.

In de Andes noemden ze de gemeenschap die een 'lichaam' vormde een *ayllu*. Over het karakter van de *ayllu* bestaat veel onderzoek met legio verschillende invalshoeken. De *ayllu* werd in het begin van de wetenschappelijke analyse vooral vanuit de politieke economie besproken. Met behulp van het werk van journalist en activist José Carlos Mariátegui (1894-1930), die in 1928 de Partido Socialista

Peruano had opgericht, was de socioloog en schrijver Hildebrando Castro Pozo (1890-1945) een van de eerste auteurs die de ayllu besprak voor een academisch publiek; in zijn boek *Nuestra comunidad indígena* (1928).**[xv]** Hij schreef dit boek in een tijd dat getracht werd de ayllu een legale status te geven, vooral nadat in 1919 in Peru Augusto Leguía aan de macht was gekomen (president: 1919-1930). Een van de belangrijkste activiteiten was de begeleiding van de erkenningpolitiek van de zogenaamde *comunidades indígenas*, inheemse gemeenschappen, als rechtspersoon voornamelijk in kwesties van landeigendom.**[xvi]** Het beleid mislukte, vermoedelijk omdat de ayllu's zich niet in de toch beperkte wetgeving herkenden. Ook waren de kosten van de rechtszaken enorm: de leges die betaald moesten worden, de advocaten die hun salaris in rekening brachten, de reiskosten van dorpelingen naar een provinciale hoofdstad of naar Lima. Antropoloog Howard Handelman begreep echter dat het kostenaspect evenwel een geringe rol moet hebben gespeeld omdat relatief rijke gemeenschappen zich evenmin ter registratie hadden gemeld.**[xvii]** Hij bepleitte onderzoek naar 'onwetendheid': de leiders van de ayllu's zouden niet goed hebben geweten wat er aan de hand was en, andersom, bestond ook in overheidskringen grote onwetendheid over wat de ayllu nu eigenlijk was.

In zijn veel geciteerde bijdrage aan het *Handbook of South American Indians* (1946, herdrukt in 1963) beschreef John Rowe de ayllu als "een aantal grote families zonder formele onderlinge band dat samenleeft in een beperkt gebied en die zich houdt aan vaststaande regels van gewasrotering en wordt bestuurd door informele leiders". Rowe geloofde dat er zou worden samengewerkt op basis van het uitwisselingsprincipe van een man voor een man, een dag voor een dag (*ayni*). Hij zag geen formeel bestuur in de ayllu's, en dat was een elementaire vergissing. Hij volgde in feite Mariátegui die de ayllu ook voornamelijk had beschreven als een groep van collectieve landeigenaren. Dit lijkt op het Macondo uit de eerste periode. In zijn eigen bijdrage aan het *Handbook* viel antropoloog Bernard Mishkin collega Rowe bij, maar voegde er wel aan toe dat de ayllu wat hem betreft een "mysterieus, bijna ondefinieerbaar begrip" bleef. Omdat Castro Pozo wees op de activiteiten van de families in de landbouw en van andere in de veeteelt of de visvangst, kwam de discussie opgang over de rol van het land bij de definitie: misschien was niet het juiste criterium om de ayllu te definiëren maar moest meer worden gekeken naar wat de leden van de gemeenschap deden.**[xviii]** Gedrag in plaats van bezit of eigendom.

Voorlopig was dit advies aan dovemansoren gericht. De sociologen en antropologen hadden zich in die eerste decennia van de twintigste eeuw vastgelegd op de landkwestie. De socioloog Julio Cotler, een Peruaan, schreef in zijn proefschrift over San Lorenzo de Quinti (Huarochirí, Lima) dat de definitie van Rowe correct was, maar slechts voor de situatie tot 1910. Want na dat jaar gingen de comunidades onder “externe druk” over tot opdeling van hun landbezit; er waren invasies van andere comunidades en van hacendados. Vooral vanwege de verkoop van het land aan de individuele inwoners van de nederzettingen had Cotler problemen met zijn definitie van het geheel als een ayllu. De Franse socioloog Henri Favre onderzocht de trekarbeid van Andino's naar de bedrijvigheid aan de kust. Hij had eerst onderzoek gedaan in het Mexicaanse Chiapas en was daar tot de conclusie gekomen dat de trekarbeid een integraal onderdeel van de economie van de dorpen was geworden omdat de inkomsten een aantal dorpsactiviteiten ten goede kwamen die de cohesie ondersteunden, zoals de financiering van dorpsfeesten. In de gemeenschappen in het Peruaanse Huancavelica was het niet anders: “Loonarbeid is daarom geen teken van een crisis in de sociale orde; in tegendeel, het is een teken van een eerdere crisis die werd overwonnen.” Favre wees op de imposante bevolkingsgroei in zijn onderzoeksgebied: van 5838 inwoners in 1814, naar 6577 in 1876 en 16972 in 1940. Voor zoveel mensen schoot de agrarische basis tekort en moest wel de overstap naar een meer kapitalistisch systeem worden gemaakt. Dankzij de bevolkingsgroei wist een stel bijdorpen in de jaren dertig voldoende economische basis op te bouwen om met behulp van de wetgeving uit het Oncenio zich af te scheiden van de hoofddorpen. Elk van de bijdorpen presenteerde zich als ayllu. Dit was voor Favre reden om de ayllu te beschouwen als een sociaal-politieke eenheid met land in eigendom. **[xix]**

De veronderstelde vereenzelviging van losse nederzettingen met de gehele ayllu berust wellicht op een misverstand. In de jaren vijftig had de Roemeense Amerikaan John Murra geschreven dat een ayllu uit diverse dorpen moest bestaan die verspreid lagen over een groot gebied. De antropologen die zich beperkten tot één nederzetting konden dus waarschijnlijk nimmer de gehele ayllu in beeld krijgen. Murra had weinig mogelijkheden gehad om uitgebreid veldwerk te verrichten en had zich daarom beperkt tot een analyse van oude Spaanse documenten, vooral de zogenaamde *relaciones geográficas*, documenten gebaseerd op een enquête formulier die voor alle onderzochte provincies in de Andes, in feite voor heel Spaans-Amerika, ongeveer hetzelfde waren. De Spaanse

Kroon wilde destijds weten hoe het overzeese rijk eruit zag. Murra concludeerde uit het materiaal van de provincie Lupaqa aan de oevers van het Titicaca Meer dat de ayllu's in de eerste plaats een egalitair systeem gevormd moeten hebben en in de tweede plaats een soort van 'verticale controle' moeten hebben ingesteld. Dit laatste leidde hij af uit de verspreide nederzettingsvorm met relatief ver uit elkaar gelegen velden en woningen over verschillende hoogten, waar verschillende microklimaten heersten die de ayllu's in staat stelden een divers agrarisch potentieel te ontwikkelen. Vanwege deze nederzettingsvorm beschreef Murra de ayllu's als een archipel. De bindende factor was de uitwisseling van producten op basis van verwantschap tussen de leden. Die egalitaire uitwisseling - reciprociteit - leidde tot grote mobiliteit omdat de leden van de gemeenschappen over grote afstanden moesten reizen om hun producten naar de andere onderdelen van de ayllu te brengen. Omdat de ayllu's hierdoor konden putten uit producten die onder sterk verschillende omstandigheden werden verbouwd, waren ze zelfvoorzienend en weerbaar in een koloniale en negentiende-eeuwse context die gericht was op gebruik van de arbeid van de Andino's in zilvermijnen en op plantages.[xx]

Echter, de conclusies van Murra werden een paar jaar geleden bestreden door Mary Van Buren. Zij herlas Murra's bron, de *relación geográfica* van Lupaqa, en ontdekte dat de bindende kracht van de gemeenschappen niet een vorm van egalitaire reciprociteit was maar de schatplichtigheid aan een *kuraka*, een adellijke inheemse hoofdman - het equivalent van de cacique. De ayllu's waren een soort vorstendom gebonden aan de persoonlijke verhouding tot de kuraka. Precies eender als de vorstendommen van bijvoorbeeld de Klassieke Maya's, maar zonder de volledige autonomie - immers, ze vielen tijdens het Inka rijk onder het bestuur in Cusco en later onder dat van de Spaanse onderkoning te Lima. De niet-edelen, dus de gewone onderdanen, wisten zich verplicht een deel van hun productie af te staan aan de kuraka en die zorgde voor een herverdeling van de gewassen en producten. De verspreide nederzettingsvorm was bedoeld om brede autarkie na te streven maar niet op egalitaire voet. De uitwisseling berustte op onderwerping en schatplichtigheid. De persoonlijke binding betekende dat men lid was van de hofhouding van de kuraka, waar de onderdaan ook woonachtig was. Er was géén binding met land; er was binding tussen mensen. De territoriale binding kwam pas in de Spaanse tijd toen de ayllu's verplicht werden zich te beschouwen als inwoners van een specifiek territorium die het midden hield tussen een zelfstandige gemeente en een reservaat de *pueblo* genaamd. Er

moesten toen grenzen worden vastgesteld en het bestuur diende zich te vormen naar de Spaanse wetgeving op het gemeentebestuur, de zogenaamde *cabildo*. Vanwege de ontvolking besloten de Spaanse bestuurders dat diverse eenheden moesten worden samengevoegd om levensvatbare pueblo's te kunnen stichten. De kuraka's namen deze taak op zich en vormden hun vorstendommen om tot gemeentes in welhaast Europese zin. Ze namen zelf de ambten van de cabildo op zich, zoals *alcalde* (burgemeester), *regidor* (wethouder), of *fiscal* (toezichthouder). Omdat de restanten van de oorspronkelijke ayllu's nu bijdorpen werden, de zogenaamde *parcialidades*, bleef de prekoloniale hiërarchie inclusief de schatplichtigheid overeind. En aangezien de parcialidades hun oude woonplaatsen hadden behouden kon de term ayllu in gebruik blijven maar nu als geografisch oriëntatiepunt. De ayllu was een gemeenschap – bestaande uit de cliëntèle van een kuraka – maar wel een die 'woonde' op een vaste plek. Het beeld van de ayllu als archipel verspreid over diverse ecologische zones bleef natuurlijk onaangetast. **[xxi]**

De instelling van de *pueblo de indios* vereist enige toelichting. De pueblo's waren rechtspersonen vanwege de standenindeling van de Spaanse koloniën. De Spaanse koning beschouwde de *indios* als kinderen die opgevoed moesten worden tot goede katholieken. Om ze te kunnen onderscheiden van de Spaanse kolonisten werden er twee standen in het leven geroepen, de zogenaamde *repúblicas*. Deze wetgeving was geïnspireerd op de Europese praktijk. In Spanje zelf vielen bijvoorbeeld de inwoners van een stad als Toledo onder de eigen standswetgeving; de standen van de Spanjaarden, de Joden en de Moren. De inheemse bevolking in de koloniën viel onder de *república de indios* of Amerindiaanse Stand. De rechten en plichten van deze stand waren nauwgezet in de wetgeving vastgelegd. De koning functioneerde als voogd, hij was de *rey padre* of vaderkoning. De bevolkingsgroepen die niet tot de Amerindiaanse Stand behoorden vielen onder de wetgeving van de *república de españoles*, de Spaanse Stand. Kortom, elk individu in de koloniën behoorde tot een van deze twee standen. Het recht van de persoon was vastgelegd in de woonplaats. In die woonplaats werd de belasting geïnd – zoals de hoofdelijke gezinsbelasting het tribuut – en rechtgesproken. In ruil voor de belasting had een inwoner bepaalde rechten. Voor de *indio* – een fiscale categorie, niet direct een etnische want het woord voor 'inheems' was *natural* – bestond het recht uit een stuk bouwland; dus tribuut in ruil voor een akker. Om de Amerindiaanse Stand de mogelijkheid te geven deze rechten en plichten voor de 'leden' te kunnen waarborgen – maar

natuurlijk ook om de amerindiaanse bevolking te kunnen bekeren tot het rooms-katholieke geloof en te kunnen rekruteren als arbeiders – werd de pueblo in het leven geroepen. Het woord kwam uit het Latijn en werd in die tijd niet gebruikt in het Spaans. De pueblo was dus niet zomaar een dorp – de moderne betekenis van het woord – maar een territoriale instelling als uitvloeisel van de instelling van de Amerindiaanse Stand. De term *indio* was gereserveerd voor een tribuutbetalend lid van de Amerindiaanse Stand. Bij uitzondering mocht een indio ook buiten een pueblo wonen zonder de rechten en plichten te verliezen, zoals op een haciënda, in een zilver- of goudmijn, of in een bepaalde wijk van een stad. Er is met een zekere regelmaat uitgerekend hoe groot het percentage indios was dat in een pueblo woonde en dat daarbuiten en telkens bleek in de dichtbevolkte gebieden van Latijns-Amerika ongeveer 85 procent van alle indios geregistreerd te staan in een pueblo en slechts 15 procent daarbuiten (haciënda, zilver- of goudmijn, stad). In dunbevolkte gebieden was het aantal indios dat op haciënda's woonde veel hoger; in de delen van Zuid-Peru en Bolivia vormden zij de meerderheid.

Als gevolg van de naleving van de standenwetgeving werd in de loop van de achttiende eeuw, derhalve gedurende de Spaanse tijd, het territoriale verband van de ayllu's versterkt. Terwijl voorheen de leden van de ayllu vooral hun verbintenis met een kuraka benadrukten kwam in de loop van de tijd de binding met het land voorop te staan. Deze overgang verliep traag. De leden van de ayllu hadden zich ooit verbonden aan een hofhouding omdat de betreffende kuraka als een directe afstammeling werd beschouwd van de stamvader. In het taalgebruik van die tijd verwees de ayllu naar zichzelf als een familie onder de hoede van een vader. Deze band verwaterde waar gedurende de Spaanse tijd de mobiliteit indrukwekkende vormen ging aannemen. Velen vluchtten voor epidemieën, oorlogsgeweld en later voor arbeidsplichten in de zilvermijnen of op de haciënda's. Ook waren er gelukzoekers die elders een beter bestaan hoopten te vinden. Deze migranten werden *forasteros* genoemd, vreemdelingen. Zij mochten zich vestigen in de pueblo's en hun parcialidades maar deelden in de Andes niet in de voorrechten van het lidmaatschap van de ayllu's zoals de beschikking over een stuk akkerbouwgrond. Er deed zich nu de curieuze omstandigheid voor dat er Andino's woonden op ayllu grond, tussen ayllu-leden, die geen lid van de ayllu waren maar wel met ze handelden, samenwerkten en misschien ook huwden, terwijl er in verre streken – hoog in de bergen of lager op de tropische hellingen – ayllu-leden leefden, de zogenaamde mitmaq, die wel alle voorrechten van de ayllu genoten. De categorie van de vreemdeling wortelde sterk in deze gemeenschap;

eens een buitenstaander, altijd een buitenstaander – een opvatting die we ook in *Honderd jaar eenzaamheid* tegenkomen als gevolg van een tegenstelling tussen stichters en nieuwelingen, de laatste golden als een soort forasteros. Ook de overgang van persoonlijke banden naar territoriale komen we in de roman tegen. De ayllu was een gecompliceerde levensvorm van mensen die bij elkaar hoorden maar op grote afstand van elkaar woonden, terwijl de dorpen, dus de nederzettingen, konden bestaan uit inwoners die maar gedeeltelijk tot de ayllu behoorden of leden van diverse ayllu's en verschillende forasteros.[xxii]

De tweedeling van de Amerindiaanse Stand en de Spaanse Stand werd in de negentiende eeuw weliswaar afgeschaft maar dit wil niet zeggen dat de amerindio's hun privileges wilden opgeven. In de praktijk bleef het eigen bestuur zo veel mogelijk functioneren en waar dit niet meer mogelijk was, bijvoorbeeld als de staat een eigen burgemeester benoemde, dan werd het amerindiaanse bestuur overgeheveld naar de kerkelijke instellingen in de dorpen. De amerindio's steunden die nationale politieke bewegingen waarvan zij vermoedden dat ze hun privileges ten minste enigermate wilden herstellen. Daarom kozen ze in de welhaast eindeloze burgeroorlogen tussen conservatieven en liberalen in de negentiende eeuw de zijde van de laatste omdat die beweging een federatieve staat nastreefde en mogelijk een opening voor amerindiaans zelfbestuur zou toestaan. Vanwege het verleden van de repúblicas was de term *republicano* die de liberalen gebruikten voor zichzelf – dat natuurlijk 'anti-monarchist' betekende – ook bij de amerindio's geliefd. Daarbij kwam dat de eerste regimes na de onafhankelijkheid, waarvan er enkele graag een monarchistische stempel op hun beleid wilden drukken, de twee standen hadden afgeschaft en de *indios* hadden getransformeerd tot *burgers*. Maar uit geldgebrek is in de loop van de eerste decennia van de negentiende eeuw in veel landen een hoofdelijke belasting ingevoerd die erg veel leek op het traditionele tribuut. Aan deze belasting meenden de amerindio's vervolgens rechten te kunnen ontlenen op de toewijzing van akkerbouwgronden in hun gemeenten. Dit leverde veel steun op voor de nieuwe regimes van de zijde van de amerindiaanse bevolking. Hieruit blijkt weer eens dat de amerindio's alles behalve onwetend waren over de ontwikkelingen in die tijd, laat staan naïef.[xxiii]

In de latere decennia van de twintigste eeuw begonnen ook de antropologen en sociologen deze achtergrond te erkennen. De Peruaanse non-gouvernementele organisatie (Ngo) Pratec, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, opgericht

in 1987 om zich te wijden aan het behoud van de Andino cultuur door middel van bescherming van de traditionele landbouw in Peru, Bolivia en Noord-Chili, gaf onder redactie van de Noord-Amerikaanse antropologe Frèdèrique Apffel-Marglin en onder andere de Peruaanse agronoom Grimaldo Rengifo Vásquez een boek uit, *The Spirit of Regeneration* (1998), waarin deze erkenning werd aanbevolen aan ontwikkelingswerkers. Voor Rengifo Vásquez was de ayllu die hij had leren kennen tijdens zijn werk een persoonlijk verband tussen de mensen die zichzelf beschouwden als familieleden, verwanten. Belangwekkend is dat dit betekent dat de woonplaats van de ayllu niet willekeurig is, want tot de familieleden behoren ook de voorouders en de stamvader en die zijn op een bepaalde plaats begraven. Om die reden is de woonplaats verbonden met de ayllu als familie. Dit lezende wordt voor ons de echo van Macondo alsmaar luider. De voorouders en de stamvader zorgen bovendien voor de vruchtbaarheid van het land. Derhalve behoren ook de geteelde en verbouwde planten van de ayllu, de *chacra*, tot de familie. Hetzelfde geldt voor het water dat op het land van de ayllu ontspringt, de regen en de hagel die er valt en natuurlijk de bergen waar de berggoden van de ayllu wonen – de Apu's – die waken over de gezondheid van de mensen en integraal het hoofd van de familie waren. Al deze 'verwanten' voeden en bevruchten elkaar; ze bevruchten elkaar om zich voort te planten. De familie vormt een eenheid van drie groepen verwanten: *runa* of mensen, waka's of geesten (*huacas*, goden, voorouders, vaak in het landschap aangegeven met stenen monumenten), inclusief de Apu's, en *sallqa* of natuur. De communicatie tussen de leden van deze drie groepen is een vorm van dialoog over de natuur en het bestaan. Dat wil bijvoorbeeld zeggen dat de runa met de waka's en de sallqa in overleg treden om hun akkerbouw te plegen, hun reproductie. **[xxiv]**

Kortom, de gemeenschap zou in de Andes beschreven moeten worden vanuit de persoonlijke banden en de verwantschapsrelaties en niet vanuit een territoriale opvatting. García Márquez huldigde een soortgelijke opvatting toen hij aan *Honderd jaar eenzaamheid* werkte. Het is deze *ayllu-als-familieverband* die we moeten zien als de 'eigen' visie van de Andino's. De Peruaanse schrijver en indigenist José María Arguedas volgde dit principe in zijn antropologische werk. Zijn antropologische onderzoek vond plaats in Puquio (Lucanas, Ayacucho), een 'stad' die bestond uit vier ayllu's: Qollana en Chaupi, en, Pichqachuri en Qayao. Deze ayllu's werden in 1942 erkend als territoriale eenheden ofschoon slechts zeventig procent van de bevolking bekend stond als 'indio'. Dat is erg weinig voor die streek in die tijd. Voor Arguedas was het land een afgeleide. De ayllus

onderhiielden vooral persoonlijke banden, ook met het landschap en de Apu's en andere voorouders en 'goden'. In het dorp Sonqo, ook in de puna ten oosten van Cusco, waar de mensen onderscheid maakten tussen runa en *mistis* als het om mensen ging – de *mistis* zijn mestiezen – waren de waka's en de Apu's eveneens lid van de familie van de ayllu. In hun verhalen en mythen werd deze verwantschapsrelatie voortdurend benadrukt en waren bovendien oude conflicten om het land in de vorm van een familiegeschiedenis gegoten. Het land was geen handelswaar, geen juridische eenheid, een plaats alleen had niets met de ayllu te maken. Het ging er om de banden tussen de mensen. Het land was een verwante die de mensen voedde; *uywaqniyku*. Maar de inwoners van Sonqo wisten heel goed dat zij niet de enige ayllu waren. Ze beschouwden zich deel van een nog grotere ayllu die Colquepata werd genoemd – de provincie – en die was weer deel van Paucartambo – het overkoepelende district. Voor de Andino's was de ayllu geen territorium maar een familie en dus waren de provincies en districten van de Peruaanse staat ook een familie. De Westerse territoriale verbintenis was opgenomen in een Andino persoonsgebondenheid. **[xxv]** Als er iets *lo andino* is, typisch Andino, dan wel dit.

De familie vormde een lichaam. Net als bij de Maya's hadden de Andino's de taak om het lichaam te voeden en in leven te houden en dit natuurlijk om er zelf ook weer van te kunnen leven. De belangrijkste eis voor een goed leven van het lichaam, en van de ayllu, was evenwicht. Alle delen moesten met elkaar in evenwicht zijn. Evenwicht betekende ook het uitspelen van tegengestelde krachten om de dominantie van één ervan te vermijden. Dit zijn er heel wat: structuur en vloeibaar, hard en zacht, vruchtbaar en steriel, dag en nacht, regen en droogte, licht en donker, man en vrouw, hoog en laag, bedenk het; inclusief de krachten van de schepping en de krachten van de vernietiging die op elkaar inwerken. Dit laatste lijkt natuurlijk op een algemeen menselijk patroon. In onze cultuur lijken dit vaak op tegenstellingen tussen goed en kwaad – waardoor er een moet verdwijnen; God en de Duivel... – maar dat was in de Andino context niet het geval.

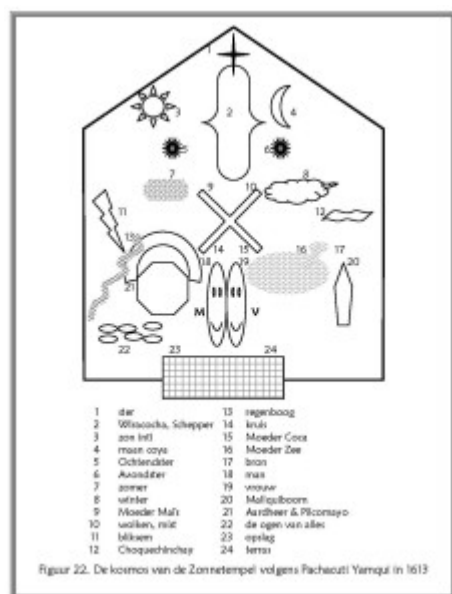
De polen behoren tot elkaar, kunnen niet los van elkaar bestaan. Een Boliviaanse mijnbouwer zei dat de maan voor de kou zorgde en de zon voor de hitte maar dat alléén de maan ons zou laten doodvriezen en alléén de zon ons zou doen verbranden. Beide waren nodig om voor een evenwichtige temperatuur te zorgen. Helaas is het evenwicht zelden bereikt. De wereld is constant in beweging, als de

slinger van de tijd. Het statische wereldbeeld waar wij in Europa zo van houden is de amerindiaan volstrekt vreemd. Om tot het evenwicht terug te keren moeten de krachten tot uitwisseling overgaan; de kracht die teveel heeft 'doneert' aan de ander. In het Quechua is dit: *ayni*, evenwicht, harmonie en reciprociteit in één.**[xxvi]** De uitersten hebben altijd elkaar nodig om een eenheid te scheppen die tussen elkaar moet bemiddelen.**[xxvii]**

Veel van onze kennis over de kosmologie in de oude Inka tijd komt van een model getekend door Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua in 1613. Hij was een kuraka uit de provincie Canas ten zuiden van Cusco, een Aymara gebied. Het model stelde volgens hem de kosmologie van de Coricancha voor, van de Zonnetempel te Cusco, zie Figuur 22. Centraal in het model staan een man en een vrouw (nummers 18 en 19 in Figuur 22). Dit moest een echtpaar zijn want één mens centraal stellen – zoals met Jezus in de christelijke iconografie – is voor de Andino's onbegrijpelijk incompleet. Het zijn de twee enige lichamen in het model, naast dat van het katachtige dier Choquechinchay (12) die de hagel zou veroorzaken. In de punt treffen we hemellichamen aan, onderaan zien we de meest aardse tekens van de opslagplaatsen en de terrasbouw *collca pata* (23, 24). De mensen bemiddelen tussen alle eenheden in het model. Zij staan aan de voet van een verticale as die een kruis met de wolken, het kruis op aarde, Moeder Coca en Moeder Maïs voorstellen (10, 14, 15, 9) en Wiracocha de Schepper in top heeft (2). Wiracocha is manvrouw, de geslachten samen genomen. Aan de linkerkant voor ons toeschouwers maar aan de rechterkant in het model zelf dus gezien vanuit het aangezicht dat het model naar ons toe heeft – het 'kijkt' ons als het ware aan – treffen we de mannelijke helft: de zon (3), de Ochtendster (Grootvader Venus, 5), de zomer (7), Moeder Maïs, het kruis, de regenboog (13), de Aardheer (Camacpacha, soms ook: Moeder Aarde, Pachamama, 21) en de Pilcomayo rivier, de ogen die alles zien (22) en de opslagplaatsen (23). Dit alles is hard en droog en heeft structuur. De vrouwelijke elementen staan aan wat wij beschouwen de rechterzijde, maar voor het model is dat zijn linkerzijde: de maan (4), de Avondster (Grootmoeder Venus, 6), de winter (8), wolken, mist (10) en Choquechinchay (12), Moeder Coca, de Moeder Zee en de bron (16, 17), de Mallquiboom (de Oerboom van de Schepping, 20) en de terrasbouw (24). Dit alles is zacht en vochtig en is vloeiend. Maar sommige zijn ook 'centraal' en die zijn vooral wat wij cultureel zouden noemen: de opslagplaatsen en de terrasbouw, het menselijk samenzijn, en Wiracocha, de Schepper die de mens cultuur schonk. De ogen van alles zijn waarschijnlijk bronnen, oorsprongplaatsen, terwijl de Oerboom

ook de 'eerste spruit' is, het eerste zaad dat ontkiemde. De ogen zijn in de tekening ook ogen en dus mannelijke krachten die naar buiten treden. **[xxviii]**

Een voorbeeld kan het samenspel van de kosmologie en de visie op het lichaam verduidelijken. De antropoloog Joseph Bastien heeft jarenlang onderzoek gedaan in het hooggebergte van Bolivia, op de grens met Peru. Elke zomer trok hij naar 'zijn' berg, Kaata, en de Qollahuaya Andino's die er leven. Hij kwam naar dit gebied in de provincie Bautista Saavedra, Departement La Paz, in 1963 naar het land als rooms-katholiek priester van de Maryknoll Missioners uit de Verenigde Staten die sedert 1911 onder de armen van de wereld werken. In 1969 verliet hij de Missioners, studeerde af in de antropologie en keerde terug naar Bolivia. Om er met te mensen te kunnen spreken leerde hij Quechua en Aymara. In zijn tijd woonden er ongeveer vijftienduizend dorpelingen, verspreid over het land. De Boliviaanse staat heeft het gebied opgedeeld in zes *cantones*, districten. De

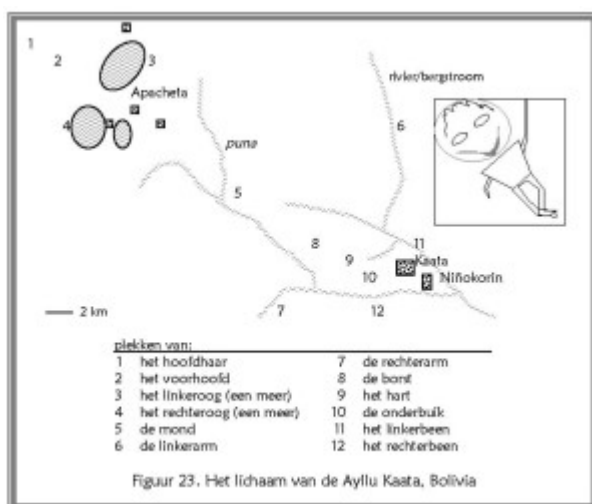


Qollahuaya's, echter, me- nen dat hun territorium zowel ayllu (Ayllu Kaata) als *cantón* (Santa Rosa de Kaata) is. In de achttiende eeuw woonden er acht ayllu's, verspreid over twee pueblo's (Charazani en Curva). In de jaren zeventig werden de mensen van de Ayllu Kaata bestuurd vanuit de *cantón* Charazani. De ayllu bestaat uit drie hoofdnederzettingen: Niñokorin (80 gezinnen destijds), Kaata (205, op zich weer verspreid over drie subeenheden) en Apacheta (120). Verder zijn er nog kleinere nederzettingen, met elk minder dan tien gezinnen. Niñokorin en Kaata waren Quechua,

Apacheta was Aymara – de ayllu behoefde niet ééntalig te zijn, het was geen 'volk'. Van Kaata naar Niñokorin is een klim van twee uur te voet, van Kaata naar Apacheta duurt de klim een volle dag. Apacheta is puna, een aardappel en veeteelt gebied (lama's, alpaca's). De gemeenschappen wisselen vrouwen uit: de mannen blijven waren ze geboren zijn en huwen met vrouwen uit een andere gemeenschap van de ayllu. De dochters keren voor hun huwelijk vervolgens weer terug naar de gemeenschap van hun moeders. **[xxix]**

In Figuur 23 is te zien hoe de Ayllu Kaata zich had verspreid over het land dat het zijn lichaam noemde. Het lichaam *ughuntin* was het geheel van mensen, land, lucht, stromen enzovoorts samen. In dat lichaam bevond zich het innerlijke Zelf

van de ayllu-leden. Dit was natuurlijk een collectief zelfbeeld. De mensen voedden de berg, het land, met vet en bloed, zodat het krachtig zou blijven. Daarmee voedden ze in feite ook wat ze beschouwden als hun innerlijke Zelf. Dit deden ze in vele rituelen. De stamvaders waren ooit versteend, net als de doden nu in de aarde worden gelegd en deel van de aarde worden. Het lichaam van de ayllu in de aarde was de stamvader. Ze vonden hem letterlijk onder hun voeten terug. Via de toevoeging 'ntin' gaven de mensen de eenheid van hun innerlijk (*uqhu*) met het lichaam aan; Tawa-ntin-suyu, de oude naam van het Inka rijk, was: de vier (*twa*) plaatsen (*suyu*) als geheel (*ntin*). Het hart was natuurlijk de pomp die het bloed *yawar* door het lichaam pompt. In het hart huisden de emoties. Om te horen hoe het hart van iemand was kon een sjamaan de bek van een cavia op de borst van een persoon leggen om als het ware een kopie van het hart te maken en te kopiëren op het hart van het diertje. Dit hart kon dan worden verwijderd en gelezen. Het hart van de ayllu was het gemeenschapshuis inclusief de bestuurders in het gehucht Kaatapata, een van de drie eenheden van het dorp Kaata. Daar stond het dorpskerkje en de magiërs leefden er want vanuit het hart wordt immers het 'bloed' door het lichaam gepompt. De nederzettingen waren als de vitale organen van het lichaam. Zij werden verbonden door de stromen die door het lichaam liepen en deelden het vet dus de kracht ervan. Daardoor waren er aardappelen en oca, wortelplanten die in de grond groeien, in de versteende stamvader, en die zich lieten delen met de mensen als deel van de familie.



Kaata was het centrum van de wereld voor de mensen van deze ayllu en daarmee bedoelden ze niet het gehele universum maar het lichaam dat hun ayllu was. De berg Kaata was het hoofd; vanuit het dorp Kaata keek je er naar omhoog. Het hoofd was begin en einde. De mensen en de dieren kwamen er vandaan en keerden er terug. De levenden kwamen op aarde door de ogen van het hoofd. Op het hoofd

woonden de Apachetanen en zij verzorgden de rituelen van de meren die er lagen van geboorte en dood van de ayllu leden. Ze haalden het voedsel voor het hoofd elders op. De inwoners van Niñokorin, die in de buurt van de geslachtsdelen van het lichaam woonden, droegen *chicha*, maïsbiere, als belangrijk vocht naar het hoofd. Iets lager, bij de samenvoeging van twee stromen, is een grot (5 in Figuur

23) die werd gezien als de mond van het hoofd; de *wayra wisqani*, de deur van de wind. Overal op het lichaam zijn belangrijke punten voor rituelen. Er waren dieren geofferd, misschien op sommige plaatsen wel mensen, vooral kinderen die het water voor de nieuwe aanplant moesten regelen. Die dieren en mensen verbleven vanaf dat moment letterlijk op die plaatsen om die ene functie van het lichaam op orde te houden. Ook zij werden daarna jaarlijks gevoed. Al dit soort sacrale punten op het lichaam, een soort acupunctuurpunten, werden de waka's van de ayllu. Deze ayllu Kaata had er twaalf, zes *hanan* of 'boven' ten opzichte van zes *hurin* of 'beneden' – al het oude Inka rijk was administratief en cultureel verdeeld in 'boven' en 'beneden'.

Instellingen

Naast de tirannie van de tijd en de dorpsgemeenschap als lichaam is het probleem van de institutionalisering de derde reden om zo diep in de amerindiaanse geschiedenis te duiken. De vorsten die het hoofd hadden gevormd van de 'lichamen' van hun vorstendommen werden burgemeesters van de pueblo's. We herkennen de aankomst van corregidor Don Apolinar Moscote in Macondo. Echter, de corregidor kreeg van de stichter geen kans officieel iets te 'corrigeren', ofschoon hij dit stapje voor stapje daarna wel deed. In de Andes, zo zagen we, was de ayllu moeilijk in een dergelijk institutioneel korset te persen. Het lichaam was vele malen groter dan het gebied dat de kolonisator ervoor had bestemd – of in twintigste-eeuws Peru ten tijde van President Leguía. Die 'korsetting' was begonnen in Mexico, het kroonjuweel van het Spaanse rijk. De tegenhanger van de ayllu in Mexico was de *altepetl*, althans in het dichtbevolkte Azteekse Centraal-Mexico. Anders dan de ayllu was de altepetl wel een aaneengesloten eenheid. Dit vereenvoudigde de koloniale korsetting aanzienlijk. Het beleid van de Kroon in Mexico zette de toon voor de rest van Spaans-Amerika evenals voor de verhouding tussen 'stichters' van dorpsgemeenschappen en de overkoepelende staat.**[xxx]**

Toen de kruitdampen van Conquista waren opgetrokken, kreeg elke nederzetting, zelfs de meest geïsoleerde, te maken met de bemoeienis van een onderkoning en zijn provinciale ambtenaar, de *corregidor* of *alcalde mayor*. Het tijdperk onder het Spaanse gezag was minder 'zwart' dan de traditionele visie, die we vaak in reisgidsen tegenkomen, ons wil laten geloven. Althans, volgens het Mexicaanse onderzoek. Mexico, of Nieuw-Spanje, kende het hoogste aantal indios van heel Latijns-Amerika – rond 1800 woonde hier op een relatief klein grondgebied nog

steeds de helft van de gehele amerindiaanse bevolking van het continent. Dit verhoogt de generalisatiewaarde van het Mexicaanse onderzoek. Omdat Centraal-Mexico voor de Spanjaarden de belangrijkste streek was, schonk het koloniaal bestuur er meer aandacht aan wetgeving over landeigendom en arbeidsomstandigheden dan in andere regio's. De belangrijkste premisse was: rust. Omdat de Spaanse ondernemers en bestuurders geen conflicten wensten, moest de amerindiaanse bevolking op een of andere manier hegemonisch gebonden worden. Een bestuur uitsluitend gestoeld op dominantie, repressie en geweld zou teveel onrust ten gevolge hebben en daarmee het gevaar van een amerindiaanse opstand in dit zeer dichtbevolkte gebied dichtbij brengen. *Miedo a la revolución*, angst voor de omwenteling, dit was de belangrijkste motivatie achter de uitvoering van het beleid van de Kroon. Aanpassing van de wetgeving aan de praktijk van de wet en het inheemse bestuur lag niet alleen voor de hand maar werd nadrukkelijk nagestreefd. Daarom zijn de amerindiaanse leiders in Centraal-Mexico actief betrokken geraakt bij de inrichting van het bestuur en de wetgeving van de kolonie.

Tot aan de jaren zeventig van de vorige eeuw schreven de onderzoekers over de Spaanse tijd als die van conquistadores, zilvermijnbouwers en grootgrondbezitters, onvoorwaardelijk gesteund door kerk en staat, die binnen enige generaties de erfgenamen van de oude culturen tot de beklagenswaardige status van horigen zouden hebben gedegradeerd. Volgens de Mexicaanse antropoloog Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996) zouden de amerindianen die zich niet wilden onderwerpen zich hebben teruggetrokken in toevluchtsgebieden - *regiones de refugio* - ver weg van de bewoonde wereld.**[xxx]** Een belangrijk instrument van de Spaanse dominantie was, volgens deze ideeën, de instelling van de zogenaamde *encomienda*. Het Spaanse grootgrondeigendom zou direct uit de *encomienda* zijn voortgekomen. Echter, dertig jaar geleden hebben onderzoekers al vastgesteld dat er geen direct verband bleek te bestaan tussen Spaans grondeigendom en de *encomienda*. Bovendien toonde hun reconstructie aan dat de amerindio's zelfs niet massaal hun land zijn kwijtgeraakt, in elk geval niet het land dat zij gebruikten. Uit dit meer recente onderzoek komt een sterke en zelfbewuste amerindiaanse bevolking naar voren, die het omvangrijke grondbezit met behulp van middelen die de koloniale overheid bood met succes verdedigde. Ook wisten de indios zich met verve te weren tegen de uitbuiting door Spaanse kolonisten - die natuurlijk toch voorkwam, vooral in de eerste Spaanse periode (1500-1600).**[xxxii]** Kortom, de amerindianen waren geen

willoze ondergeschikten van Spaanse grootgrondbezitters en wisten de weg naar de rechtbank goed te vinden.

Deze kracht kwam voort uit het feit dat de prekoloniale altepetl vrijwel ongebroken in de pueblo was overgegaan. De altepetl – een Azteekse term en betekent zoiets als Waterberg – berustte op persoonlijke verbintenissen, op de persoonlijke band met de heer, niet op territoriale banden. Daarom vertaalden de Spanjaarden het begrip altepetl met *señorío*, wat wij een ‘heerlijkheid’ of vorstendom zouden noemen (een *señor* was een heer). Een groep mensen, van oorsprong wellicht een ‘stam’ of vorstendom, behoorde tot het persoonlijke gevolg van die heer. Gewoonlijk beschikte de heer binnen de heerlijkheid over rechten op en inkomsten uit jurisdictie en over inkomsten van landerijen. De heerlijkheid noemen we een domein. Deze domeinen kenden weliswaar specifieke territoriale begrenzingsen maar de mensen die er woonden hadden het recht op landgebruik vanwege hun persoonlijke band met hun heer. Elders in Latijns-Amerika functioneerden eveneens de persoonsgebonden systemen. In Guatemala werden de vorstendommen of stammen in de verschillende Maya talen anders aangeduid. De K’iche’s bijvoorbeeld hadden het over een *amaq*. In de Andes sprak men dus van een *ayllu* of *ayllo*. De typische altepetl van Centraal-Mexico bestond aan de vooravond van de Spaanse Invasie, dus rond 1500, gewoonlijk uit een groep boeren en enkele edelen. De edelen beschikten over de verdeling van het bouwland onder hun vazallen, de niet-edelen. De toewijzing geschiedde periodiek en was afhankelijk van het aantal huishoudens in het gevolg. De gewone amerindio’s of *macehualtin* (tribuutplichtigen) hadden zich gegroepeerd in nederzettingen die binnen het invloedsgebied van de heren lagen.[xxxiii]

Het landbezit van een ondergeschikte in een persoonsgebonden systeem als de altepetl, amaq of ayllu was er *niet* een van eigendom. De ondergeschikte bezat het land volgens het gebruiksrecht. Het ging hier derhalve om de opbrengst. Waar de boer geen eigendomsrechten op de akker bezat maar slechts beschikte over rechten op de opbrengst verviel na de oogst de akker in principe weer aan de heer, bijvoorbeeld om dienst te doen als stoppelweide voor het vee. Als de gebruiker geen teken gaf opnieuw dezelfde akker in te willen zaaien, verviel zijn gebruiksrecht (bezit) en kon het aan een ander toegewezen worden. Met andere woorden: het vastleggen van eigendomsrechten was niet noodzakelijk. Nog niet, moet ik zeggen, want de vrije toegang tot de vruchtbare gronden raakte natuurlijk in de knel bij een toename van de bevolkingsdichtheid. Goed

bebouwbaar land werd schaarser en schaarser. Indien de techniek om tot verbeteringen te komen beperkt was, zullen zich instellingen hebben ontwikkeld om te bepalen hoe het gebruiksrecht van de akkers, van het water en de woeste gronden diende te geschieden. Op de duur ontwikkelde zich vaste gebruiksrechten en die werden na enige tijd beschouwd als eigendom. Het land tussen de nederzettingen behoorde niemand toe al viel het gewoonlijk wel onder de invloedssfeer van een vorst. Dit land was vrij in te nemen maar er moest wel tribuut worden afgedragen aan de vorst. De lege ruimten kwamen in de dichtbevolkte gebieden minder veel voor dan aan de rand van een bewoond gebied. Voor de amerindio's vormden ze geen enkel probleem; in een persoonsgebondenheid ging het immers om mensen en de opbrengst van hun arbeid, niet om land.

De Spanjaarden introduceerden later verregaande territoriumverbindingen en gaven de lege ruimten de status van *baldíos*. De *baldíos* waren officieel van de Kroon en konden in eigendom of gebruiksrecht worden verkregen. In de Azteekse tijd werden de lege ruimten pas ingenomen als door bevolkingsgroei elders geen ruimte meer was. De meeste lege ruimten waren relatief slechte landbouwgronden, langs rivieren of aan de oevers van een meer gelegen. Vooral in Vallei van Mexico, rondom het Meer van Mexico, het hartland van het Azteekse rijk, was de bewoningsdichtheid en de organisatiegraad dermate hoog dat er nauwelijks lege ruimten waren. Zelfs was er af en toe geen ruimte meer voor specifieke landgoederen van de edelen omdat het land onder de inwoners verdeeld moest worden. Kortom, de ontwikkeling van het eigendomsprincipe lijkt daarmee terug te gaan op een bepaalde graad van relatieve overbevolking – want dan is het immers nodig om zulke zaken te regelen. Een echo hiervan klinkt op uit *Honderd jaar eenzaamheid* waarin de landtitels ook pas werden geregeld ver nadat de corregidor zich in Macondo had vertoond en dat bovendien nog door Arcadio [III], de dictator, op corrupte wijze hier, en nadien door Kolonel Aureliano Buendía [II].

Na de Spaanse Invasie van het Azteekse rijk in 1519 en de val van Tenochtitlán in 1521 bleef de Azteekse organisatie in principe in stand. De Spanjaarden kwamen in de plaats van de 'opperheer' en verdeelden de bestaande domeinen onder elkaar maar omdat deze machtige positie de Spaanse Kroon beslist niet zinde – het koningshuis was in die tijd in Europa druk doende alle oude feodale privileges af te schaffen en het rijk te centraliseren op basis van territoriale principes – was

het binnen enkele jaren gedaan met de macht van de conquistadores of encomenderos. De Spaanse heersers zagen zich gesteld voor de taak een enorm rijk over grote afstand te besturen en wensten in Amerika niet geconfronteerd te worden met autonome en ouderwetse regionale machthebbers. Alle maatregelen die in de eerste decennia na de Conquista waren genomen werden opgenomen in het eerste grote wetboek van de kolonie, de *Leyes Nuevas* (1542-1543, *Nieuwe Wetten*). Deze Nieuwe Wetten verklaarden weliswaar dat de encomienda voorlopig mocht blijven bestaan als instrument van belastinginning maar de jurisdictie over de inheemse bevolking werd de encomendero's ontnomen. De amerindiaanse leiders begrepen al spoedig dat de Nieuwe Wetten ook een goed instrument voor ze waren, vooral om hun rechten op arbeid, land en zelfbestuur te beschermen en vorm te geven. Toen, rond 1555, het tijdperk van de encomendero's voorbij was, werd ook Spaans-Amerika hervormd volgens een territoriale indeling, in provincies onder een door de Kroon aangestelde ambtenaar.[xxxiv]

De pueblo werden een rechtspersoon volgens de Spaanse standenwetgeving, namens de Amerindiaanse Stand. De pueblo was een groep mensen die als indio stond ingeschreven onder de naam van de pueblo – bedenk dat 'pueblo' was afgeleid van het Latijnse woord voor 'volk' en werd gedefinieerd naar het toen in Europa nog erg belangrijke Romeinse Recht – maar het was ook het territorium, het woongebied, van die groep mensen. Tegenwoordig wordt in landen als Colombia, Ecuador, Peru, Bolivia, Paraguay, Guatemala en Mexico naarstig gezocht naar wegen op de amerindiaanse bevolking rechten te geven als *collectief* – elke amerindio is *individueel* een burger van de nationale staten. Dit wordt in het algemeen als een nieuw initiatief beschouwd 'na vijfhonderd jaar uitbuiting' maar de Spaanse bestuurders hadden zo'n collectief en pluriform rechtssysteem al in de zestiende eeuw ingevoerd. De indios die zich buiten hun pueblo's vestigden en evenmin nog tribuut wilden betalen raakten hun status kwijt. Zij vielen dan onder de Spaanse Stand en werden beschouwd als mestiezen (*mestizos*) of 'verlatijnste indios', de ladino's. Andersom kon het gebeuren dat er migranten in de pueblo's kwamen te wonen, er tribuut gingen betalen en aldus officieel als indio werden geregistreerd; maar dus niet als *natural*. De Mexicaanse historicus Bernardo García Martínez ontdekte dat een groot deel van de inwoners van enkele typische pueblo's '*de indios*' in het noordoostelijke deel van Centraal-Mexico bestond uit afstammelingen van West-Afrikaanse slaven die na het faillissement van suikerplantages aan de kust zich in de bergen hadden gevestigd

tussen de naturales. De Spaanse overheid accepteerden ze op juridische en fiscale gronden als indios.[xxxv]

De aanpassingen waren niet alleen bedoeld om de indios hun rechten te schenken maar ook om ze aan hun plichten te kunnen houden. Die plichten waren duidelijk: tribuutbetaling en arbeidsdiensten. Deze laatste golden de seizoensarbeid op haciënda's en plantages, enige weken per jaar mijnarbeid (vooral in Potosí, Bolivia), waar nodig werk aan wegen, stedenbouw en in de transportsector. Meestal waren deze werkplichten van tijdelijke aard en werd ervoor betaald. De tribuutplicht – niets anders dan belastingbetaling – schonk elke indio recht op een stuk land in een pueblo. Aldus raakten de indios juridisch verbonden aan het land. Dit is een territoriumverbintenis en die zorgde op termijn voor erosie van de oude persoonlijke verbindingen. Gedurende de zeventiende eeuw zorgden de Habsburgse onderkoningen voor beschermende maatregelen voortvloeiend uit de Nieuwe Wetten. Voor een deel bleek het nodig om nederzettingen samen te voegen die door de ontvolking (epidemieën) hun cohesie en levensvatbaarheid hadden verloren. Ook waren de samenvoegingen nodig om het evangelie te kunnen verspreiden en het toezicht op rechten en plichten van de indios te kunnen organiseren. Deze samenvoegingen werden *reducciones* (Peru, Midden-Amerika) of *congregaciones* (Mexico) genoemd. In dunbevolkte gebieden als in de Andes en delen van Guatemala mislukten de samenvoegingen omdat groepen mensen werden samengevoegd die voorheen elkaars vijanden waren of nimmer iets met elkaar van doen hadden gehad. Ofschoon de Spaanse ambtenaren de oude nederzettingen platbrandden om de samenvoeging onherroepelijk te maken was het vaak toch zo dat deze mensen terugkeerden naar hun oude stek. Later kregen ze daar alsnog hun pueblo-status. Ofschoon de samenvoegingen in Nieuw-Spanje grotendeels bestonden uit mensen die elkaar redelijk kenden, was doorslaggevend voor het welslagen van het beleid dat de amerindiaanse edelen er akkoord gingen met de nieuwe bestuursstructuur. De grenzen van de pueblo's werden officieel vastgesteld en ondeelbaar verklaard. Mensen die geen tribuut betaalden hadden geen recht op land in de pueblo en konden eventueel met behulp van Spaanse rechters worden verwijderd. De pueblo's werden ook hier bestuurd door leden van de oude amerindiaanse adel of, als die er niet meer was, door gekozen mannen uit eigen midden.

Het valt op dat de haciënda's niet of nauwelijks een rol speelden bij de uitvoering van het congregatieprogramma. In het gehele verhaal hierboven over de

zestiende eeuw waren de encomendero's, de priesters en de ambtenaren de enige Spanjaarden. Een handjevol mensen! Dat is inderdaad opmerkelijk, want in het traditionele model werden de dorpen juist samengevoegd om ruimte te scheppen voor de ontwikkeling van een Spaanse landbouwcultuur. In die traditionele literatuur wordt zelfs benadrukt dat de vorming van de hacienda's ertoe leidde dat de pueblo's hun beste gronden moesten afstaan. Natuurlijk woonden er wel meer Spanjaarden in de provincies dan die paar ambtenaren en priesters, en onder hen verkeerden potentiële hacendado's, maar zelfs rond 1800, drie eeuwen na de Invasie, behoorde toch niet meer dan 20 procent van de bevolking van Centraal-Mexico tot de Spaanse Stand en tweehonderd jaar eerder kan dat nooit veel hoger zijn geweest dan 5 tot 10 procent. Het gros hiervan had een woning in een stad gevonden, zowel rond 1600 als rond 1800. Niettemin deelden de amerindiaanse landbouwers het platteland inderdaad met Spaanse want de hacendado's vestigden zich op het 'niemandsland' tussen de pueblo's in het centraal in de vallei gelegen drassige land. Dat gebeurde na de epidemieën, toen het amerindiaanse tribuut onvoldoende opbracht om de steden nog langer te kunnen voeden. Voorheen geschiedde de toelevering door de amerindiaanse landbouwers die onder meer ook tarwe aan de bakkers in de steden leverden. Het is een misverstand te veronderstellen dat de amerindianen niet op de markt reageerden: daar waar tarwe, groente en fruit kon worden afgeleverd deden zij dat.

In García Márquez' Colombia zag de geschiedenis er destijds niet veel anders uit. De pueblo's werden er *resguardos* genoemd.**[xxxvi]** In de provincie Santa Marta woonden rond 1500 nog zo'n honderdduizend amerindio's; in de provincie Cartagena eveneens. Een eeuw later had ook hier de grote sterfte toegeslagen. In Santa Marta telde men toen ongeveer tienduizend inwoners, in Cartagena minder dan zesduizend. De Spaanse ambtenaren hadden de wettelijke plicht de inlandse bevolking te onderwerpen aan het Spaanse gezag en ze 'bescherming' (*resguardo*) aan te bieden; 'bescherming' tegen de macht van de Duivel en het onchristelijke leven, wel te verstaan. Ook deze inlanders moesten leren leven volgens de 'natuurlijke orde' van het christendom. Zij hadden recht op een beschermd gebied met een omvang van 1000 passen uit het centrum van hun nederzetting, al was die omvang in de praktijk mede afhankelijk van het aantal inwoners. Aangezien de Spanjaarden de herkomst van de sterfte – de epidemieën en de bacteriële aandoeningen – niet begrepen dachten ze dat het samenleven in geclusterde dorpen in een beschermd gebied of *resguardo* de amerindio's tegen

de sterfte kon behoeden. De sterfte leek inderdaad een halt toegeroepen te zijn omdat bevolkingsgegevens uit de achttiende eeuw wijzen op een gelijk gebleven aantal amerindianen in de resguardo's. Ofschoon ongetwijfeld de bevolking tegen die tijd enigszins immuun was geworden voor de ziektekiemen, lag het relatieve succes voor de Spanjaarden aan de resguardo-politiek. Misschien ook voor de amerindio's, vooral omdat de bevolking buiten de resguardo's als gevolg van epidemieën – sterfte en emigratie – in aantal bleef afnemen.

De toewijzing van de resguardo's gebeurde door een Spaanse ambtenaar; met name in 1560, 1572 en 1675, en in de vorm van pueblo's in 1749-1753. Dus ruim later dan de concentratiepolitiek in dichtbevolkte gebieden als Nieuw-Spanje. Soms echter was de ambtenaar afkomstig van de Spaanse elite in Cartagena en had dus belang bij het 'vrijmaken' van goede weidegronden in de kuststreek, om dit land te verdelen onder de Spaanse kolonistoren, zijn vrienden. In het algemeen echter lieten de amerindio's die het dichtste bij de Spaanse havens of langs de rivieren woonden zich eenvoudig in resguardo's samenbrengen. De tijd van de sterfte moet ook hier een diepe ontreddering met zich hebben meegebracht en de resguardo's boden minimaal de zekerheid van land- en visrechten.

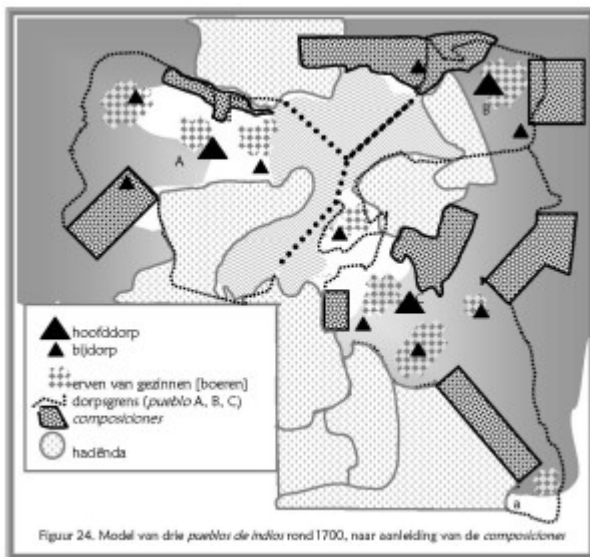


Een Spaanse inspecteur-generaal die in 1589 de provincie Cartagena bezocht noteerde het bestaan van 27 resguardo's met in totaal zo'n 1075 gezinnen. Tubará aan de monding van de Magdalena was de grootste met 203 gezinnen, Cocón telde slechts drie gezinnen. Maar er was ook altijd verzet, vooral vanuit de binnenlanden. Er waren voortdurend

aanvallen van niet-onderworpen amerindio's op Spaanse bezittingen. Daarnaast trokken aanhoudend amerindio's weg, vaak op de vlucht voor ziekte of arbeidswang. De streek van 'Macondo' bevond zich in permanente crisis door oorlogen met de amerindio's, door bevolkingssterfte, door resguardo's die soms bescherming boden en soms weer leegliepen. Daarnaast was de gestage immigratie van Afrikaanse en Spaanse avonturiers in dit gebied nauwelijks te stoppen. Aangetrokken door de smokkel (in de Caraïben zaten Hollanders,

Engelsen en Fransen) en de vrije wereld, ver verwijderd van het gezag van Santafe de Bogotá en Quito, vestigden zich in dit gebied elk decennium tientallen mannen en enkele vrouwen. Diverse dorpen groeiden uit tot kleine stadjes – waar zich ook amerindio's vestigden op de vlucht voor epidemieën – die tot een ware smeltkroes van diverse etnische achtergronden uitgroeiden. In zekere zin waren deze stadjes de voorbode van de Nieuwe Wereld der mestiezen.

Nadat in de achttiende eeuw de onderkoningen van het Huis Bourbon aan de macht waren gekomen in de Latijns-Amerikaanse provincies, volgden nieuwe maatregelen om de eigendomsrechten nog preciezer vast te leggen. Dit was belangrijk vanwege de hernieuwde bevolkingsgroei die de druk op het land deed toenemen. Ook vanuit het Spaanse grondbelang werd druk uitgeoefend om tot nauwkeurige afspraken te komen. De pueblo's in Mexico brachten hun landbezit in kaart, betaalden een provisie aan de overheid en verkregen de eigendomsrechten, de zogenaamde *composiciones*. Zie Figuur 24 voor een impressie van deze situatie in Centraal-Mexico. In de Figuur zien we een vallei omringd door bergland (donker) en een meer in het centrum. De erven van de pueblo's (geblokt) lagen in het gebied waar ze ook in de prekoloniale, Azteekse, tijd te vinden waren: aan de voet van de heuvels, aan de rand van de vallei. In hun buurt zien we de gelegaliseerde landerijen (*composiciones*, gestippeld in Figuur 24). In het voormalige niemandsland in de vallei rondom het meer hadden zich de haciënda's gevestigd. Tussen ongeveer 1750 en 1800 kregen nagenoeg alle pueblo's in Centraal-Mexico hun onvervreembare eigendomspapieren. De stippellijn geeft het oude territorium van de drie pueblo's aan. Pas in de negentiende en vooral de twintigste eeuw raakten de pueblo's hun land kwijt door de privatiseringspolitiek van de overheid – waardoor het 'collectieve' eigendom werd onteigend – en door de bevolkingsgroei die de armoede deed toenemen.



De pueblo's bestuurden nog steeds zichzelf, al nam de invloed van de Spaanse ambtenaren op het beleid van de 'inheemse' burgemeesters toe. Dit kwam omdat de bevolkingsgroei het mogelijk maakte de armere inwoners van de dorpen te betrekken bij de economische ontwikkeling. De Spaanse ambtenaren hadden met behulp van Spaanse kooplieden in de steden en de amerindiaanse burgemeesters een handelssysteem ontwikkeld dat er op neerkwam dat vele nijverheidsproducten – lakwerk, textiel, kleding, aardewerk, gereedschap, hoeden, sandalen en dergelijke – in de pueblo's werden vervaardigd naast groenten, fruit en specerijen, om deze te verkopen in de steden, in de mijnbouwgebieden, op de hacienda's en zelfs in het buitenland, zoals de indigo of blauwe verfstof uit het Zuid-Mexicaanse Oaxaca. De amerindio's voldeden met deze producten hun tribuutplicht. Het was verboden voor de ambtenaren om zich langs deze weg een inkomen te verschaffen – over de rug van de indio heen, zo klaagden de priesters – maar veel pueblo's waren zelf met voorstellen gekomen om producten te leveren en aldus werd de handel gedoogd. De economische groei werd in de loop van de achttiende eeuw zo groot dat de amerindiaanse burgemeesters besloten meer van zulke goederen en producten op de markt te brengen dan voor de tribuutplicht noodzakelijk was om op deze wijze extra inkomsten te vergaren. Dit gebeurde vooral in dichtbevolkte gebieden in Mexico, in het amerindiaanse West-Guatemala en in delen van de Andes. Dit bracht de pueblo's een zekere welvaart. Ook het transportwezen was in amerindiaanse handen. Sommige 'muildiertransporteurs' beschikten over honderden muil dieren. Transport met wagens en karren was in het bergachtige en moeilijk toegankelijk Latijns-Amerika erg moeilijk.

Kortom, wat hier gebeurde zouden wij in onze tijd interpreteren als *ontwikkeling*.

Dit alles lijkt niet erg 'koloniaal'. In zijn bijdrage aan de *Cambridge History of Latin America* schreef de Engelse historicus David Brading enigszins verbaasd dat de exportproductie van het vasteland van Spaans-Amerika in 1789, waaraan door zo'n veertien miljoen mensen was gewerkt, en midden in de bloeitijd van de zilverproductie te Guanajuato in Mexico, gelijk stond aan die van de Franse kolonie Saint-Domingue, het latere Haïti, waar destijds 450 duizend mensen woonden.

Het is duidelijk. Als de exportinkomsten van die 14 miljoen inwoners van Spaans-Amerika nauwelijks uitkwamen boven de exportwaarde van de productie van een enkel Caraïbisch eiland dan moet de meerderheid van de bevolking op het vasteland arbeid en onderhoud hebben gevonden in de binnenlandse economie. [xxxvii]

Dankzij de handel van de ambtenaren was de producent van goederen op deze markt een man of vrouw uit een amerindiaans dorp die iets fabriceerde op bestelling van een koopman. Dit product kon de koopman op een interlokale markt verkopen. Elk pueblo kende veel producenten die zich hadden gericht op een en hetzelfde product; we kennen dit verschijnsel ook uit Europa. In Europa lag de protonindustrialisatie van de achttiende eeuw hieraan ten grondslag. In Latijns-Amerika bloeide iets dergelijks op. De koopman liet de producten naar de markten vervoeren via muildieren, vaak uitbesteed bij muildierondernemers uit amerindiaanse dorpen. De meeste markten lagen in de grote steden, maar ook de mijncentra en de plantages namen op deze wijze textiel, aardewerk en levensmiddelen af. Het verschil met Europa bestond echter uit de bemoeienis van de ambtenaren. In Europa ondernam de koopman het gehele proces zelf, samen met andere kooplieden en organiseerde de productie van thuiswerkers (*output system, Verlagsystem*): koopman→werkplaats→koopman, dus:

K ->W->K.

In Latijns-Amerika zat er een ambtenaar tussen (a):

K->A->W->A->K

De reden was dat het juridische systeem in Latijns-Amerika onvoldoende was ontwikkeld om producenten die in gebreke bleven te kunnen dwingen hun afspraken na te komen. De ambtenaar was aldus rechter en partij in de handelspraktijk. Hoe dan ook, de amerindio's werden nadrukkelijk geïntegreerd

in de economie van Centraal-Mexico, Guatemala en de Andes. In onze tijd hoor je vaak dat de amerindio's altijd zijn gemarginaliseerd en 'vergeten'. Kijkend naar de Spaanse tijd moeten we eerder het tegenovergestelde concluderen. Er werd van alle kant geprobeerd de indios tot de basis van de binnenlandse economie te maken. Deze wereld draaide niet uitsluitend op de zilverexporten waarvan de grote Spaanse ondernemers leefden. De omvang en de omzet van de lokale economie waren veel belangrijker voor de meeste inwoners van Latijns-Amerika.

De hervormingen van het Huis Bourbon golden ook de mijnbouw en zolang het geen oorlog was in Europa met de Engelsen (en die waren er: 1797-1801, 1804-1808) of Fransen (1793-1795, 1808-1814) pakten ze goed uit. Rond 1800 was het aandeel van de zilverproductie tot boven de negentig procent van de totale export van Nieuw-Spanje gestegen. Aangezien de staatsinkomsten van de kolonie grotendeels uit deze export werden gedekt was het begrijpelijk dat de Kroon amper aandacht schonk aan een verhoging van het tribuut. Elders, vooral in meer dunbevolkte gebieden als Guatemala maar ook in Peru was het tribuut wel nodig om de kosten van de lokale staatshuishouding te dekken en daar bestond de neiging de indios zoveel mogelijk te laten betalen, eventueel via de handel van de ambtenaren. De amerindio's van Nieuw-Spanje bevonden zich in meerdere opzichten aan de minst slechte kant van de streep, behalve waar het de aanscherping van de handelsbelastingen betrof. Deze handelsbelasting, de *alcabala*, bestond natuurlijk al en gold een betaling aan de schatkist van enkele procenten van de handelswaarde. Deze werd betaald in de steden van vertrek en aankomst. Er kwamen eigen ambtenaren om de *alcabala* te innen - een modern systeem dus - en onderweg nieuw ingerichte tolhuizen of *aduanas*. Bij passage kreeg elke muilriedrijver een betaalbewijs dat bij andere tolhuizen moest worden getoond. De muilriedrijvers uit de *pueblo's* bleken enigszins te worden ontzien. In de archieven liggen betalingsbewijzen van indios waarop afleesbaar is dat zij lager werden aangeslagen dan mestiezen; een verschil van zes procent van de handelswaarde betaald door indios tegen acht procent door mestizos. Misschien is dit de reden waarom grote kooplieden een voorkeur hadden voor muilriedrijvers uit de *pueblo's*. De cijfers van de staatskas op de *alcabala*-inning in Nieuw-Spanje geven een sterke stijging te zien, zelfs enorm tot aan het jaar 1786. Toen werd de handel van de Spaanse ambtenaren met de tribuutinkomsten verboden en dit betekende een crisis van jewelste in Nieuw-Spanje. Pas in de jaren negentig trokken de *alcabala*-inkomsten weer aan nadat de handel van de ambtenaren weer werd gedoogd.

De enorme stijging van de groei van de alcabala-inkomsten duurde in Centraal-Mexico tot 1786 en was niet alleen het gevolg van een meer intensieve handel, maar vooral ook van een meer intensieve en soms zelfs agressieve inningwijze van de alcabala. Geen muildierdrijver kon om de aduanas heen. Aangezien de wijze van belasting nogal strikt was en in het algemeen als onrechtvaardig werd ervaren volgden direct opstanden tegen dit beleid: in Quito al in 1765, in de steden van Nieuw-Granada in 1781 (de zogenaamde Comunero opstand), en in de Andes in de jaren zeventig waar reeksen van opstanden plaatsvonden uitlopend in de grote revolte van Thupa Amaro ii, Tomás Catari en Túpaj Katari in het zuiden van Peru en in Bolivia tussen 1781 en 1783. Bedenk dat José Gabriel Condorcanqui alias Thupa Amaro ii (1738-1781) een muildierdrijver was. Hij had een eigen transportbedrijf met honderden dieren. Al met al zorgde de groeiende institutionalisering – landrechten, pueblo als rechtspersoon, handel op basis van tribuutplicht – voor een alsmaar hechtere basis van de pueblo's in het Spaanse bestel. Dit was vooral rond 1800 merkbaar. Het is een ontwikkeling die moeilijk is te herkennen in *Honderd jaar eenzaamheid*. Het is García Márquez nauwelijks aan te rekenen want dit alles is pas later bekend geworden.

Scheppingsverhalen

Dit was een lang hoofdstuk voor een eenvoudige boodschap: de ontstaansgeschiedenis van Macondo heeft veel gemeen met die van de inheemse gemeenschappen van Spaans-Amerika, ondanks de grote verschillen in tijd en ruimte die ik vaststelde. Al lezende in het werk van historici, archeologen en antropologen klonk voortdurend de echo van *Honderd jaar eenzaamheid*. Maar er ontbrak ook het nodige in de roman van García Márquez, met name de toch relatief welvarende en semi-autonome *pueblos de indios*. Zoals gezegd, dit is niet verwonderlijk want de Colombiaan beschikte in het midden van de jaren zestig natuurlijk nog niet over de gedetailleerde kennis van tegenwoordig. Interessant is de overeenkomst tussen Macondo en 'de' pueblo natuurlijk wel. Want aangezien de roman van García Márquez veel reflecteerde van het generatie op generatie doorvertelde inheemse scheppingsverhaal lijkt het erop dat het moderne historische onderzoek dichterbij die amerindiaanse mondelinge overlevering is gekomen dan de oude opvatting van de geschiedenis. De roman deelt overigens nog een belangrijk kenmerk met de oude scheppingsverhalen: de diverse gebeurtenissen uit het verleden worden gereduceerd tot enkele 'essenties' die vervolgens worden samengebond in een enkel moment of een paar momenten. Ook dit is niet verwonderlijk want het is geheel in stijl met de werking van het

menselijk geheugen. Bovendien bleken ook de amerindio's de recente geschiedenis gedetailleerder in het geheugen te hebben dan die verder terug in de tijd.

Om deze conclusie te ondersteunen ten slotte enkele voorbeelden van de mondelinge overleveringen. Diverse antropologen hebben de verhalen opgetekend die over de oorsprong van 'hun' dorpen werd verteld, of minimaal flarden ervan. Het is interessant om de context erbij te betrekken waarin de antropologen die verhalen hoorden. Laten we beginnen met het werk van de antropoloog Gary Gossen, geboren in Kansas en lid van een methodistische kerk. Hij doceerde in New York maar is nu met pensioen; naar eigen zeggen is zijn familie van Nederlandse afkomst. Gossen heeft drie belangrijke studies op zijn naam staan. De eerste is *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition* (1974), daarna kwam de bundel wetenschappelijke artikelen *Telling Maya Tales. Tzotzil Identities in Modern Mexico* (1999), vervolgens een publicatie van scheppingsverhalen *Four Creations of True People: Tzotzil Maya Account of the Human Experience* (2002). Hij werkt nu aan een boek over de cultuur van de Zapatistas van het *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (Ezln) die in Mexico in 1994 een opstand van Maya's ontketenden tegen de buitensluiting en de armoede; het boek gaat heten: *Magical Realism in a Postmodern Social Movement: Cultural Production of the Maya Zapatistas*. De eerste boeken gaan vooral over San Juan Chamula in Chiapas; een Tzotzil Maya gemeenschap op het hoogland. Hij kwam er voor het eerst in 1965, als lid van een groot Noord-Amerikaans onderzoeksteam onder leiding van de antropoloog Evon Z. Vogt (1919-2004). Daarmee was zijn bedje in feite gespreid, want hij werd geïntroduceerd, er was onderdak geregeld enzovoorts. [xxxviii]

Maar het begin was moeilijk. Toen Vogt vertrok en Gossen zijn plaats in het dorp zou innemen, bleek dat hij moest wonen in het gemeentehuis. De dorpsleiding zei dat er geen huis en geen bed voor hem was. Hij sliep op de grond en kreeg eten aangereikt door de vrouw van de burgemeester, die geen Spaans sprak en überhaupt niet veel wilde zeggen. Hij werd aanvankelijk door niemand uitgenodigd. Pas na enige tijd mocht hij intrekken bij het gezin van een sjamaan, maar na twee dagen kon hij weer vertrekken omdat de twee echtgenotes van de sjamaan bonje maakten over de huursom die Gossen zou moeten betalen. Inderdaad, twee echtgenotes: de Maya's beschikken vaak over meer vrouwen. Gossen ging van huis naar huis, telkens was er een andere reden waarom hij weer

moest vertrekken. Een ervan was bijvoorbeeld dat hij een Duitser zou zijn. En er was een paar jaar eerder een Duitser in Chamula geweest die had aangepapt met een paar vrouwen en toen door de echtgenoten van die vrouwen was gedood met hakmessen. De Duitser had ook een aardgod kunnen zijn, meenden anderen, want hij had een witte huid en licht haar.

Toen Gossen eenmaal een goed onderdak had gevonden, begonnen de geruchten over wie hij nu eigenlijk was. Hij had de Tzotzil Maya's verteld dat hij een docent was die hun taal en gewoonten wilde leren om daarover les te kunnen geven in de Verenigde Staten. Dit had voor de Maya's geen enkele betekenis. Ze vonden het vreemd dat de vreemdeling mee at aan tafel, mee werkte op het land, en ze de oren van het hoofd vroeg over hun gewoonten. Gossen wilde vooral verhalen hebben. (Twee van zijn boeken staan vol met zulke verhalen, in *Chamulas in the World of the Sun* alleen al 183.) Dat lukte alleen als hij ook over zichzelf zou praten. Meestal ging een kennismakingsgesprek aan de hand van vragen van de Maya's:

1. wat kost je horloge?,
2. waar ligt jouw land?,
3. hoe ziet jouw land eruit?, en
4. bijten de mensen elkaar daar en eten ze elkaar op?

Aangezien Gossen zijn gezin had laten overkomen – twee kinderen en een hond – leek hij een gewoon mens te zijn. Zelf hoorde ik regelmatig zeggen in verschillende Maya dorpen dat de Westerlingen naar hun dorpen kwamen om te zien hoe je hoorde te leven – vandaar al die foto- en filmcamera's – en vooral hoe je kinderen moest maken. (Toeristen reizen immers veelal zonder kinderen.) Maar de afstand naar de Verenigde Staten klonk de Tzotzils absoluut onzinnig in de oren, omgerekend meer dan honderd dagen te voet! Aangezien zij met zekerheid wisten dat de ladino's van Tuxtla – de meest nabijgelegen ladino stad in Chiapas – loslopende Maya kinderen zouden vangen, koken en opeten, werd Gossen's verzekering dat zoiets in de Verenigde Staten beslist niet gebeurde met scepsis ontvangen. De Verenigde Staten lagen immers verder weg dan Tuxtla en moesten dus beslist barbaarser zijn.

Gossen's belangrijkste informant, Manuel López Calixto, nam de proef op de som in een zogenaamde *pus*, een soort sauna die veel huizen in Chamula (en elders in de amerindiaanse wereld) op hun erf hadden. Een pus was een laag, halfrond bouwwerk, waar men op de knieën in moest kruipen en waarin een pot met

kokende water stond te stomen. Binnen konden de mensen zich liggend en zittend wassen en de poriën zuiveren met de stoom. In veel gevallen werd er gemengd gebaad. Toen Gossen met zijn López Calixto binnen was, greep deze hem onverwacht en langdurig bij de testikels. Er werd geen woord gewisseld. Gossen lag korte tijd stijf van schrik te overwegen wat hij nu zou doen. Maar even plotseling trok López Calixto zijn hand weer terug. Hij had antwoord op de vraag die in zijn hoofd rondspookte: de antropoloog was een echte man! Dat vertelde de Tzotzil Maya rond in het dorp. Sindsdien beschouwden de Tzotzil Maya's Gossen als een mens, een vreemd en een potentieel gevaarlijk mens, dat nog wel. Want hij kon ooit hetzelfde doen als die Duitser...

De Tzotzil Maya's vertelden Gossen diverse varianten van een bepaald verhaal over de oorsprong van de wereld. San Juan Chamula was volgens de Tzotzils telkens het centrum van die wereld. Gossen publiceerde ze in *Chamulas in the World of the Sun*. In het scheppingsverhaal van Chamula draaide alles om de komst van de Heilige Johannes de Doper (San Juan) naar de plaats waar nu de kerk van Chamula staat. Gossen noteerde de volgende geschiedenis uit de mond van vier informanten en presenteerde de verhaaltjes van de informanten los van elkaar. Om er deze eenheid van te maken en om doublures te voorkomen heb ik de verhaaltjes achter elkaar gezet en enigszins geredigeerd:

Lang geleden zocht de Heilige Johannes een plaats om te wonen. Hij keek eerst rond in de tropen, maar daar werden zijn schapen gebeten door mieren. Toen hij bij Chamula in het bergland aankwam was hij teleurgesteld, want er was geen water. De jongere broer van de Heilige Johannes suggereerde verder te gaan. De Heilige Johannes had reeds de eerste stenen voor zijn huis, de kerk, gelegd. Een stuk verderop vond hij echter een plaats die hem beter geschikt leek. Er was een meertje, precies bij de Navel van de Aarde. Hij liet een berg uiteenspatten zodat er meer water kwam en voldoende stenen voor zijn huis. Bij de bouw van de kerk werd de Heilige Johannes geholpen door Onze Vader. De schapen liepen nog rond in het wild. De Heilige Sebastiaan hield een oogje in het zeil maar er was een omheining nodig. Na verloop van tijd had de Heilige Johannes genoeg stenen voor de omheining en voor de kerk en kon hij zijn intrek nemen. Toen het huis klaar was, hield hij een feest. Dat feest wordt nog steeds gevierd op 24 juni.

Toen Onze Vader ten hemel voer, vroegen de heiligen waar zij heen moesten gaan. Onze Vader antwoordde dat hij in de hemel bleef maar dat zij hun plek op aarde moesten vinden. De Heilige Laurens (San Lorenzo) besloot zich te vestigen

als buurman van de Heilige Johannes, want hij hield ook schapen. Daarom zijn San Juan Chamula en San Lorenzo Zinacantan zulke goede burenen. De beide heiligen stonden elkaar waar nodig bij. De heiligen regelden alles zodat er een plek onder de zon was voor iedereen.

Na enige tijd sleepte een duivel de Chamula's naar Guatemala als voedsel voor de Guatemalteken. De ontvoerder maakte gebruik van een reeks onderaardse gangen. Drie moedige Chamula's – een met een ziel van vuur, een met een ziel van een wesp, en een met de ziel van een wervelstorm – doodden de duivel en brachten zijn hoofd naar Guatemala om deze aan de president te laten zien, die ook een duivel was. Hij herkende het verbrande hoofd van zijn zoon, ontstak daarop in woede en zette de drie Chamula's gevangen. De drie wisten drie keer tevergeefs uit de gevangenis ontsnappen. Op het laatst gingen ze akkoord met het voorstel te worden verbrand. Na het vuuroffer herrezen zij uit de as en doodden vervolgens alle Guatemalteken. Alleen de president bleef in leven. Ze sloten toen een akkoord met hem: zij zouden de Guatemalteken weer tot leven wekken als hij stopte met de jacht op Chamula's. Ze ondertekenden het akkoord. Het ligt nu in het archief van Guatemala-Stad. De drie Chamula's droegen allen de naam van Juan López Nona. Ze keerden terug naar Chamula en leefden voort als de goden aan de rand van de aarde, van waar zij de Chamula's konden beschermen tegen oorlogen en andere rampspoed. Als er oorlog komt, keren ze terug naar Chamula om te vechten.

In dit verhaal wordt een combinatie gemaakt van het einde van een Maya scheppingsverhaal, dat bestaat uit de trek van de stichter van het dorp – een soort voorouder – naar een 'uitverkoren' woonplaats nabij de Navel van de Aarde, met de stichting van een dorp in de Spaanse tijd die begon met de bouw van een kerk. De missionarissen die met de conquistadores waren meegereisd kregen in de scheppingsverhalen een prominentere plaats dan de conquistadores omdat zij zich in de dorpen vestigden en de conquistadores vaak veraf in de hoofdsteden. Spaanse kenmerken als de schapen en de moeilijke relatie met de koloniale hoofdstad in Guatemala worden geacht al bij die stichting van het dorp in de oertijd aanwezig te zijn geweest. Het beeld van de ontvoering van de Chamula's naar Guatemala kan teruggaan op de afloop van de grote Maya opstand van 1712 in Chamula, toen de amerindiaanse leiders werden gearresteerd en weggevoerd naar Guatemala-Stad. **[xxxix]** Met de 'president' wordt de Spaanse voorzitter van het koloniale bestuur bedoeld. De onderaardse gangen zijn prekoloniaal en vergelijkbaar met de slokdarm, de armen, de vaginabuis enzovoorts van het

menselijk lichaam. Moeder Aarde werd gezien als een lichaam. Niet onverwacht vertonen de elementen uit dit verhaal veel overeenkomsten met de hoofdstukken van de *Popol Vuh*.

Ruim twintig jaar eerder, in de zomer van 1953 en in de jaren 1955, 1958, 1960-1961 en 1962 werkte de antropoloog Ruben Reina in Santa Cruz Chinautla, een pottenbakkersdorp op ruim tien kilometer van Guatemala-Stad.**[xl]** De Maya's spraken er Pokomam. De burgemeester leidde hem in 1953 rond door het dorp. "Op die berg daar, leefden onze voorouders. Het heet Nahtinamit." Het dorp lag aan de voet van die berg. Reina tekende het volgende verhaal op over de oorsprong van het dorp:

Toen de aarde werd geschapen waren de eerste bewoners echte wilden, en zonder bestuur. Zij doodden elkaar en aten hun slachtoffers op. God werd toen kwaad en zond een overdaad aan regen waarin iedereen verdronk, op twee kinderen na. Die kinderen overleefden in een doosje en toen het water zakte, strandde het doosje op de berg Nahtinamit. Intussen richtte God een stuk verder een grote tuin voor ze in, waar ze zouden kunnen leven. Die tuin was het Paradijs; de kinderen heetten Adam en Eva. Maar de duivels verleidden Eva en Adam om verboden fruit te eten. Toen realiseerden ze zich dat ze van een verschillend geslacht waren en schaamden ze zich naakt voor God te verschijnen. God vervloekte ze toen en ze verlieten het Paradijs. Ze vestigden zich in Chinautla en vermenigvuldigden zich.

De ruïnes op de berg zijn van vóór de vloed. Chinautla is daarna herbouwd in de vallei. Dat hoort. De wereld is plat en Chinautla is het centrum. Alle nationaliteiten en alle inheemse volken komen hier vandaan.

Na enige tijd kwam de mens Jezus langs om de wereld te reorganiseren. Voor zijn komst was het verschil tussen dag en nacht nog niet helemaal duidelijk. Jezus zorgde voor de nacht en de dag. Hij verdeelde het land, leerde de mensen het land te bewerken, en leerde ze om te rusten op zaterdag en zondag. Waarschijnlijk komt er binnenkort een nieuw oordeel zoals toen van die zondvloed, want veel mensen leven niet naar Jezus' geboden. Maar nu zal het vuur zijn. God raakt vervreemd van zijn schepping.

Opvallend genoeg, in het licht van de verhalen die volgen, ontbreekt hier een heilige. Wel was Jezus aanwezig. Het dorp heet Santa Cruz, het Heilig Kruis, en is om die reden met Jezus verbonden. En wat had de man gelijk met zijn verwachting van een 'nieuw oordeel'. De vernietiging door het vuur staat in de

Bijbel maar de Maya's herkenden dat vuur tijdens de gruwelijke periode van de moordenaars van Ríos Montt.

Een Japans-Amerikaanse antropoloog, John Watanabe, deed onderzoek in Santiago Chimaltenango, een plaatsje in het berggebied ten westen van de stad Huehuetenango.[xli] De *panamericana* hoofdweg naar Mexico (Chiapas) loopt een kilometer of tien ten zuiden van het dorp. Watanabe is een leerling van Gossen en door hem op het pad van de Maya studies gezet. Zijn veldwerk was van november 1978 tot september 1980, dus tot kort voor de uitbraak van het Gewapend Conflict. Hij bezocht het dorp nog twee keer, in de zomer van 1981 en in januari 1988. Zijn boek uit 1992, *Maya Saints and Souls in a Changing World*, wordt veel gelezen in de antropologie. Chimaltenango is een gemeente van Mam Maya's. Watanabe koos het dorp om drie redenen. In de eerste plaats kon hij een vergelijking opzetten met een oudere studie, *The Social and Religious Life of a Guatemalan Village*, van Charles Wagley uit 1949, dat was gebaseerd op veldwerk in 1937. In de tweede plaats leek het dorp zo geïsoleerd dat hij de traditie goed onder de loep kon nemen. Er woonden toen ongeveer vier duizend mensen. In de derde plaats beschikte hij over een contactpersoon die hem in het dorp kon introduceren. Ongetwijfeld was deze reden de belangrijkste. De inwoners van het dorp konden hem moeilijk plaatsen. Hij leek niet op de lange mormoonse missionaris die in de buurt was neergestreken dus een gringo kon hij niet zijn. Watanabe's vreemde accent leek weliswaar Noord-Amerikaans, maar kon ook best ladino zijn. Als hij door het dorp liep gilden de kinderen "Ke tii moos!" ("Kijk uit voor de ladino!"), waarop hij terugschreeuwde: "Nya' moos qiini!" ("Ik ben geen ladino!"); zo'n beetje het eerste Mam dat hij had geleerd. Het geschreeuw werd gehoord door de ouders van de kinderen en zo kon hij zich breder introduceren.

Watanabe stuitte onmiddellijk op meer fundamentele problemen. De sjamanen die hij had willen bestuderen waren er niet meer. Het dorpsleven was robuust gemoderniseerd. Maar de Maya's beschouwden zich nog altijd als Maya's, ondanks hun verwesterde kleding en huizenbouw. De veranderingen beschouwden ze als verbeteringen. Ze beschouwden zich nog als Maya's omdat zij in Chimaltenango woonden, omdat zij van de opbrengsten van het land leefden en omdat zij maïs aten. Ze waren dus nog maïsmensen, geworteld in de aarde van hun voorouders. Het leven had zich vernieuwd maar was daarom niet minder Maya. Uiterlijk is geen innerlijk. Toch reageerden de Maya's wel op Watanabe's

uiterlijk. De antropoloog was overal welkom; hij at mee in de keukens van verschillende gezinnen en raakte op vriendschappelijke voet met menige Maya. Toch bleef hij een buitenstaander. Zijn Japanse achtergrond, waarover men in de Verenigde Staten nauwelijks sprak, kwam telkens boven. Uiteindelijk had een van zijn informanten besloten dat ook Watanabe een amerindio was – van een onbekend volk: de Japanners – en dat hij daarom zo nieuwsgierig was naar het leven in Chimaltenango. Hij vroeg naar de herkomst van de naam van het dorp. Een informant zei hem het volgende:

Wanneer hier de eerste mensen kwamen, weet ik niet. Het kan niet meer dan honderd of tweehonderd jaar geleden zijn geweest. Het waren er niet veel. De eerste Chimaltecos vonden Santiago Patrón [de Heer Jacobus] op een plaats die Txa'n Tzqij Tnam heet, 'aan-de-rand-van-het-droge-dorp' [op een half uur lopen]. Maar zoals de naam al zegt was het er te droog om een dorp te stichten. Zo kwamen ze bij de huidige plaats, waar het water uit de bergen sijpelt. Daar bouwden zij de kerk. Ik weet niet hoe ze de kerk bouwden want ze waren met weinigen. De kerk is goed gebouwd, met grote blokken adobe, niet een miezerig bouwwerk. Die eerste Chimaltecos moeten sterk bloed hebben gehad anders kan de kerk nooit zo groot zijn geworden. Santiago werd uit Txa'n Tzqij Tnam gehaald om in de kerk te worden geplaatst. Maar Santiago vond zijn nieuwe woonplek helemaal niet mooi en de volgende ochtend was hij verdwenen. Hij was naar Txa'n Tzqij Tnam teruggekeerd. De Chimaltecos namen hem weer mee. Maar tevergeefs. De volgende ochtend was hij opnieuw weg. De derde keer dat ze hem toen wilden wegdragen maakte Santiago zich zo zwaar dat ze hem niet konden vervoeren. De Chimaltecos hadden er toen genoeg van. Ze sloegen Santiago flink met een zweep zodat hij wel naar ze moest luisteren. De krassen zijn nog op zijn rug te zien, ga maar kijken in de kerk.

Ook in dit verhaal wordt het einde van een prekoloniaal scheppingsverhaal, dat bestaat uit de trek van een bijna bovenmenselijk volk van krachtpatsers naar een uitverkoren woonplaats, gecombineerd met de stichting van een dorp in de Spaanse tijd die begon met de bouw van een kerk. Beide gebeurtenissen vonden in het verhaal opnieuw tegelijkertijd plaats. Wederom valt op hoe belangrijk de kerk is, terwijl die nagenoeg ontbreekt op het podium van Macondo.

Garret Cook, nu een man in de vijftig met een grote bos grijs haar en dito snor, werkte in dezelfde jaren zeventig in Momostenango. Hij was een leerling van Robert Carmack, een beroemdheid in de wereld van de Maya onderzoekers.

Afgaande op zijn eigen verslag is Cook eigenlijk mislukt. Vanaf zijn eerste passen in Momostenango, in januari 1974, heeft hij zich er niet thuis gevoeld. Anders dan Watanabe had hij grote moeite door te dringen in de elite van de Maya bevolking. Hij voelde zich eenzaam en somber. De leiders van de lekenbroederschappen die de cultus van de dorpsheiligen verzorgden – de traditionalisten – weigerden hem toe te laten in hun midden. Ze kwamen niet opdagen op afspraken. De archieven van het dorp bleven gesloten. Hij kon geen ceremonieën bijwonen in de huizen van de lekenbroederschappen en andere besloten plekken. De Maya's 'herkenden' hem niet als een bevlogen man, vermoedde Cook. Het zou ook kunnen dat de traditionalisten in het plaatsje meenden dat hij spioneerde voor de protestanten, die juist in die jaren op relatief grote schaal naar Guatemala kwamen. Cook ging namelijk om met een Maya die mormoon was geworden. Bovendien, zijn belangrijkste contactpersoon was verbonden aan Katholieke Aktie, de beweging die sterk was gekeerd tegen het koloniaal-katholieke geloof van de traditionalisten; *costumbre*, gewoonte of traditie genaamd. Cook keerde zo nu en dan terug naar de Verenigde Staten, maar verbleef toch – met onderbrekingen – zo'n twee jaar in Momostenango. Hij sloot uiteindelijk vriendschap met oudere Maya's, mannen die voorheen de leiding hadden van de lekenbroederschappen en het dorpsbestuur, en kon aldus toch aan een schat aan informatie komen over de meeste openbare ceremonieën, waaronder de vele gemaskerde dansen. Cook schreef zijn dissertatie in 1981 maar publiceerde deze niet. Zijn boek *Renewing the Maya World*, kwam pas uit in het jaar 2000. Wel heeft Cook zijn werk uit de jaren zeventig aangevuld met kort nieuw veldwerk in de jaren negentig. Deze publicatie volgde op een aanstelling als antropoloog aan de door Wederdopers gestichte Baylor universiteit van Texas in 1990. In de tussenliggende decennia werkte hij als museummedewerker of deed contract-archeologie. Zelf zegt hij dat zonder die aanstelling in 1990 het boek niet meer dan een droom zou zijn gebleven. **[xlii]**

Een voormalige leider van het gehucht Chanchabac, nabij Momostenango, vertelde aan Cook het volgende verhaal over het ontstaan van zijn dorp. Opnieuw beluisteren we een 'samenballing' van de geschiedenis tot een beperkt moment in de tijd. De naam Chanchabac is zowel een geografische aanduiding als wat wij een familienaam zouden noemen. Om een vergelijking te maken een gek voorbeeld. Ik ben geboren in Schiedam en zou volgens deze gewoonte dus Arij Schiedam moeten heten; als kind stond ik daar ingeschreven. Tegenwoordig woon ik in Amsterdam vanwege mijn werk. Ik betaal daar ook mijn belasting en sta er

officieel ingeschreven. Ik zou nu de naam Arij Amsterdam moeten dragen. Zo ging het eeuwenlang in de amerindiaanse wereld. Ook de Maya's heetten vroeger naar de groep waarvan ze lid waren en deze groep was tegelijkertijd een instelling binnen eerst de Spaanse en daarna de Guatemalteekse staten. Het verhaal over Santa Catarina Chanchabac klinkt ons als geschiedverhaal wederom ongewoon in de oren:

De eerste Chanchabac heette Francisco. Hij had drie huizen, een in het centrum, een in Los Cipreses en een in Santa Catarina. Hij had ook drie vrouwen: María Calel, Catalina Pasa, en Isabel Coxak. Don Francisco was rijk, een *principal* [amerindiaanse edelman], en had een landgoed met veel vee in de streek Cho Puerto. Dieven dreigden zijn vee te stelen en dus stuurde hij twee muilnierladingen zilver naar de president van Guatemala om bescherming te regelen. Daarna bewaakten soldaten zijn land. Toen Don Francisco naar de Santa Catarina wijk kwam, was het er nog een woestenij. Hij had een beeld van Santa Catarina bij zich. Waar hij die vandaan had is onbekend.

Don Francisco was de eerste man met het beeld. Het werd bewaard op het Oude Centrale Plein [*Jardín Viejo*], waar nu een school staat. Er was een altaar gebouwd op die plaats waar brandoffers met kaarsen en wierook konden worden bereid. Later werd het beeld verplaatst naar waar zij nu staat. De landerijen waar het beeld lag behoren aan Santa Catarina. Wij vormden een *parcialidad* [gehucht] in die tijd, maar nu zijn we opgegaan in Momostenango.

Het was gebruikelijk om in november een feest te houden ter ere van Santa Catarina. Dat was altijd op een zondag, want er was geen vaste dag. Het duurde dan twee dagen, met veel vuurwerk, marimba muziek, en dans. Het beeld werd niet naar de kerk gebracht; het feest was gewoon in het huis van Santa Catarina, een soort kapel. Het beeld had ook een eigen document, gebonden in leer, maar dat heeft niemand meer gezien de laatste tijd.

Don Francisco leefde 150 jaar. Hij had een zoon, Miguel, en die had een zoon, Francisco, en diens zoon heette Tomás, die had weer twee zonen, Tiburcio en Francisco. Iedereen hier met de naam Chanchabac is een afstammeling. De zevende generatie wordt nu volwassen.

Vanzelfsprekend was Santa Catarina Chanchabac ouder dan zeven generaties. Al rekenend komen we op zeven maal twintig jaar – als we de generatie naar Maya gebruik op twintig jaar stellen – plus de extra 130 jaar die de stichter langer leefde, wat neerkomt op 270 jaar. Het verhaal is uit 1976, dus zou de stichting in

1706 zijn geweest. Natuurlijk waren de Spaanse namen uit de koloniale tijd, terwijl de *parcialidad* of gehucht al eerder moet zijn gevormd.

Een apart verhaal komt voor in de studie van San Andrés Semetabaj. De antropologe Kay Warren was hier tussen september 1970 en januari 1972; in 1974 volgde een slotbezoek om haar boek *The Symbolism of Subordination. Indian Identity in a Guatemalan Town* (1978) te kunnen afronden.**[xliii]** San Andrés is een Kaqchikel Maya gemeenschap in de bergen rond het Meer van Atitlán, kort buiten de regionale hoofdstad Sololá. Ook Warren verzamelde verhalen en getuigenissen over het leven in het dorp. Zij meende dat in San Andrés geen mythen werden verteld. Het werd snel duidelijk dat de Kaqchikel hier de tijd verdeelden in drie cycli: de cyclus van de Eeuwige Vader, de cyclus van Jezus en de cyclus van Moeder Aarde. In de laatste cyclus werden de mensen verspreid over de wereld. Telkens was er een schepper, een soort boodschapper van God, die de nieuwe cyclus als het ware ‘plantte’ op aarde. Daarna volgde een ontkiemingsperiode van de cyclus, de volgroeiing en de ‘oogst van de dood’. Met de ‘geoogste tijd’ kon een nieuwe cyclus worden geplant. Niet ver van San Andrés lagen de ruïnes van de prekoloniale vestiging. De inwoners van het dorp zagen die ruïnes, Chutinamit geheten, als overblijfselen uit een van de oudere cycli, waar “de mensen niets wisten van God”. Toen in de derde cyclus de mensen zich over de aarde verspreidden, werd het geïsoleerde Chutinamit overgeslagen. De mensen daar bleven wilden, zonder orde en moraal, maar ze leefden wel in rust en vrede en beschikten over veel land. De koning was machtig, maar niettemin een gelijke van zijn medemensen. Toen verschenen de Spanjaarden. Zij introduceerden de ‘beschaving’ door een school te bouwen; en voor God een kerk. In ruil daarvoor namen ze mineralen en edelmetalen mee en lieten de Amerindio’s hard werken in de bouw van de kerk. Ze knipten het haar van de inwoners van Chutinamit en lieten ze in San Andrés een nieuw bestaan opbouwen. De mensen waren blij. Ze waren nu net Spanjaarden! De dierenvellen werden ingeruild voor mooie kleding. De heiligen die kwamen gingen in de kerk wonen. De Spanjaarden komen in de verhalen van San Andrés voor als krachtdadig en dwingend maar niet als machtsmisbruikers of bruten, ondanks het roven van de edelmetalen en de strakke arbeidsplichten. Warren verbaasde zich over het positieve imago van de Spanjaarden. De Maya’s van nu leken begrip te tonen voor de offers die hun voorouders hadden moeten brengen voor de opbouw van de nieuwe orde. Herkennen we hier weer de houding tegenover de moordenaars van Ríos Montt? Hoe dan ook, nadat zij hun werk hadden verricht, verlieten de Spanjaarden de

wereld en lieten deze over aan hun opvolgers, de ladino's. Maar die gaan ongetwijfeld veel minder positief de herinnering in omdat zij wel worden gezien als uitbuiters en machtsmisbruikers.

In veel van de verhalen is wel de Spaanse tijd prominent aanwezig maar niet de Conquista. Of liever gezegd, wij Westerlingen vinden dat zij ontbreekt. Was de Spaanse Invasie vergeten, onderdrukt, uit het geheugen gewist? Beslist niet. In de Maya wereld is de komst van de Spanjaarden op allerlei wijzen levend gehouden. Van een 'onderdrukking van de herinnering' is absoluut geen sprake. De Invasie past echter waarschijnlijk niet concreet in de cyclische verteltrant van de Maya's waarin niets verloren gaat en het gehele verleden in één vertelling moet worden opgenomen. Dit is niet uniek voor de Maya's. De antropoloog Thomas Abercrombie, bijvoorbeeld, werkte in Santa Bárbara de Cultra, een Aymara gemeenschap op de hoge hooglanden van Bolivia.[xliv] Hij vroeg de Aymara's van dit dorp, de K'ultra, hoe zij de prekoloniale tijd zagen. Onbegrip was het gevolg. Ook zij presenteerden hem een verhaal over hoe hun dorpsheilige Santa Bárbara naar de plaats was gekomen. Zij was verschenen aan een herder en had hem bevolen een kerk te bouwen. Toen Abercrombie de K'ultra meer concreet vroeg naar de *Inka's*, kreeg hij als antwoord dat *incas* erg goede keien zijn voor gebruik met een slinger. Er was één man die op school had gehoord van het Inka volk. Hij had destijds medelijden met die Inka's gekregen toen hij hoorde hoe de Spanjaarden tekeer waren gegaan. Dat de Inka's iets met de K'ultra te maken zouden hebben, als voorouders of oude heersers, was hem volstrekt vreemd.

De letterkundige Kellie Rolstad had een soortgelijke ervaring in San Sebastián Zinacatepec in Centraal-Mexico.[xlv] Zij interviewde er aan het eind van de twintigste eeuw twee twintigers die meestal Nahuatl spraken met hun echtgenotes en grootouders maar Spaans met ouders en de kinderen. Toen Rolstad ze teksten in het Nahuatl voorlegde waren ze hoogst verbaasd dat het mogelijk was om in die taal te schrijven. Toen Rolstad ze vertelde dat de teksten oude Azteekse verhalen waren kreeg ze de vraag waarom iemand de moeite had genomen die teksten in het Nahuatl te vertalen. Na een korte verwarring begreep ze dat de twee mannen wel wisten wie de Azteken waren maar dat ze nimmer hadden begrepen dat het Nahuatl oorspronkelijk de taal van de Azteken was. De ontdekking van deze historische band vervulde de twee met trots: ze waren nazaten van de Azteken!

Ten slotte

De amerindiaanse scheppingsverhalen zijn als de opzet van de manuscripten van Melquíades: het oudste verleden laten zij versmelten in dat ene historische moment. Dit moment lag in de beleving van de mensen nauwelijks een eeuw terug in de tijd. In die traditie kon de honderd jaar van García Márquez de gehele tijd bevatten tussen de eerste schreden van de stichters op weg naar Macondo tot de meer bewust beleefde tijd van Kolonel Aureliano Buendía [II] en zijn recentere nazaten. In dat ene historische, versmolten, moment vol *blending* was de gemeenschap der Macondanen gevormd, hadden zij hun habitat geschapen en de grenzen ervan afgepaald. Dat versmolten moment maakte het ook mogelijk om *criollos* – nazaten van Spanjaarden – te creëren met een amerindiaanse inborst. De herinnering aan het sacrale moment is in overeenstemming met andere scheppingsverhalen over het algemeen positief, (semi-)egalitair, harmonieus, welvarend en rooskleurig, al worden verhalen over geweld en conflict niet geschuwd. Ook dit is typisch menselijk want het brein werkt immers met vooroordelen die het Zelf gunstiger afbeelden – hier: het Zelf van de gemeenschap – dan de werkelijkheid wellicht was geweest, zodat de herinnering aan gebeurtenissen door deze aangetaste en bijgestuurde beeldvorming wordt omgebogen in de richting van een positieve historisch rol.

De stichters groeiden uit tot voorouders, met soms een positie als half-goden, vaak aanwezig in het naburige landschap, waaronder bergen en vulkanen. Met de voorouders vormen de dorpelingen een gemeenschap van verwanten die als het ware een ‘lichaam’ delen. De Latijns-Amerikaanse lezers van *Honderd jaar eenzaamheid* herkenden dit ‘versmolten’ historische verleden als dat van hun eigen verleden. Zij herkenden José Arcadio Buendía [I] als de archetypische oervader, de semi-sacrale stichter van hun ‘lichaam’ aan het begin der tijden. Ze herkenden in hem echter ook de vrijheidslievende archetypische dorpsbestuurder die zijn gemeenschap beschermde tegen de korsettingering van de staat en het beste voor had met zijn gemeenschap – ook al was hij een kleine autocratische patriarch. Ze wisten ook dat hij het in de moderne tijd moest afleggen tegen de voortschrijdende institutionalisering van de samenleving.

Veel van wat García Márquez historisch ‘fout’ had kan hem niet worden aangerekend omdat dit in zijn tijd was vergeten. Ook zijn lezers leden aan dit geheugenverlies. Zij waren bijvoorbeeld het juridische aspect van het dorpsleven vergeten – zelfs in het Colombiaanse kustgebied kon geen dorp als pueblo bestaan

zonder rechtsgeldige papieren. Het belangrijkste slachtoffer van dit geheugenverlies is echter de actieve amerindiaanse bestuurder, de agent van een semi-autonome instelling die de pueblo toch was, bezig met de reconstructie van zijn wereld in een nieuwe tijd. Wij, Europeanen, herinneren ons de encomendero's – die in de meeste gebieden toch niet meer dan één generatie, hooguit twee, aan de macht zijn geweest – en we denken aan een krachteloze amerindiaan. De algemene kennis van de Spaanse tijd, waaruit ook een auteur als García Márquez putte, stopt in feite rond 1600. Vergeten is dat halverwege de zeventiende eeuw een beweging opkwam om van alle gronden in bezit van de pueblo's ook daadwerkelijk de eigendomspapieren te verwerven. Vergeten is ook de handel met de ambtenaren die een tijdlang voor relatieve welvaart zorgde, vooral in de dichtbevolkte streken. Vergeten is dat de amerindiaanse leiders het wankel schip van de pueblo kundig door tweehonderd jaar geschiedenis hadden genavigeerd en dat zij het daardoor lieten overleven tot in onze tijd.

* De aanduiding nC betekent natuurlijk 'na Christus'; vC is 'voor Christus', in beide gevallen draait het om onze Europese jaartelling, beginnend met het jaar 1, en eventueel teruggellend vanaf het jaar -1. Het jaar 0 bestaat niet, zelfs geen moment 0. Een decennium begint met het jaar 1, 11, 21, 31, enzovoorts; een eeuw met 101, 201, 301, enzovoorts, een millennium met 1001, 2001, 3001, enzovoorts.

* Uitspraak zoiets als: Choen Choenachpu en Boekoop Choenachpu; de 'ch' als zachte 'g'.

* De toevoeging: -ob geeft een meervoudsvorm aan.

* Voor de Maya's was de zon mannelijk.

* De aanduiding nC betekent natuurlijk 'na Christus'; vC is 'voor Christus', in beide gevallen draait het om onze Europese jaartelling, beginnend met het jaar 1, en eventueel teruggellend vanaf het jaar -1. Het jaar 0 bestaat niet, zelfs geen moment 0. Een decennium begint met het jaar 1, 11, 21, 31, enzovoorts; een eeuw met 101, 201, 301, enzovoorts, een millennium met 1001, 2001, 3001, enzovoorts.

NOTEN

i. E. Magaña, *Orión y la mujer Pléyades. Simbolismo astronómico de los indios kaliña de Surinam*, Amsterdam 1988.

ii. Nu een van de megaverwijzingen die ik nodig heb om mijn tekst te legitimeren. Eerst de *Popol Vuh*. Ik heb de vertaling van Dennis Tedlock gebruikt: *Popol Vuh* (1996/ 85). Van Francisco Ximénez is er een facsimile versie op de markt sedert 1973, *Popol Vuh*, Guatemala 1973. Er is zelfs een Nederlandse versie

gepubliceerd: F. Jiménez, *Popol Vuh*. Het boek van de Raad. Mythe en geschiedenis van de Maya's, Deventer 1977. Van groot belang is zeker de bundel E.C. Danien & R.J. Sharer, red., *New Theories on the Ancient Maya*, Philadelphia 1992. Hieruit zijn gebruikt: D. Tedlock, "The Popol Vuh as a Hieroglyphic Book," pp. 229-240; S.D. Houston, "Classic Maya Politics," pp. 65-69; J. Kerr, "The Myth of the Popol Vuh as an Instrument of Power," pp. 109-121; en B. Tedlock, "Mayan Calendars, Cosmology, and Astronomical Commensuration," pp. 217-227. Zie ook: M.S. Edmonson, *The Book of Counsel. The Popol Vuh of the Quiche' Maya of Guatemala*, New Orleans 1971; A. Estrada Monroy, *Popol Vuh*. Traducido de la lengua quiche a la castellana por el R.P. Fray Francisco Ximénez. Edición facsimilar, Guatemala-Stad 1973; A. Recinos, *Popol Wuj*. Las antiguas historias del Quiche, Mexico-Stad 1982; M.H. Preuss, "A Study of Jurakán of the Popol Vuh," in: Magaña & Mason, red., *Myth and the Imaginary* (1986), pp. 359-395; R.J.M. de Ridder, "The Poetic Popol Vuh. An Anthropological Study," Proefschrift, Rijksuniversiteit Leiden, 1989; A.I. Chávez, *Pop-Wuj*. Poema mito-histórico Ki-ché, Guatemala-Stad 1997; R.W. van Akkeren, "Authors of the Popol Wuj," *Ancient Mesoamerica* 14 (2003), pp. 237-256.

Dan de Maya's. Allereerst de relevante bundels waar artikelen uit zijn gebruikt (in alfabetische volgorde): A.F. Aveni, red., *Archaeoastronomy in Pre-Columbian America*, Austin 1975, en *Native American Astronomy*, Austin 1977; E. Benson, red., *The Cult of the Feline*, Washington 1972; E.P. Benson, red., *Death and the Afterlife in Pre-Columbian America*, Dumbarton Oaks, Washington 1975; E.P. Benson & E.H. Boone, red., *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica. A Conference at Dumbarton Oaks. October 13th and 14th, 1979*, Washington 1984; R. Bonifaz Nuño, *Hombres y serpientes. Iconografía olmeca*, Mexico-Stad 1989; V.R. Bricker & J.A. Sabloff, red., *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, Austin 1981; K.V. Flannery & J. Marcus, red., *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, New York 1983; K.G. Hirth, red., *Trade and Exchange in Early Mesoamerica*, Albuquerque 1984; J.W. Hopkins, red., *Latin America. Perspectives on a Region*, New York 1998; T. Ingold, D. Riches, & J. Woodburn, red., 2 dln., *Hunters and Gatherers. Volume One: Evolution and Social Change, & Volume Two: Power and Ideology*, Oxford 1988; N.G. Jablonski, red., *The First Americans. The Pleistocene Colonization of the New World*, San Francisco 2002; H.B. Nicholson, red., *Origins of Religious Art and Iconography in Preclassic Mesoamerica*, Los Angeles 1976; R. Wauchope, red., *Handbook of Middle American Indians. Volume I: Natural Environment and Early Cultures*, Austin 1964; Magaña & Mason, red., *Myth and the Imaginary*

(1986).

In de tweede plaats is het nuttig nu reeds een lijst van studies en monografieën (artikelen verwijzen soms naar de bundels hierboven) te noemen: G.R. Willey, G.F. Ekholm & R.F. Millon, "The Patterns of Farming Life and Civilization," in: Wauchope, red., *Handbook* (1964) I, pp. 446-498; C. Gay, *Chalcatzingo*, Graz 1971; K.W. Luckert, *Olmec Religion. A Key to Middle America and Beyond*, Norman 1976, pp. 65-166; W.T. Sanders, J.R. Parsons & R. Santley, *The Basin of Mexico: The Cultural Ecology of a Civilization*, New York 1979; A.F. Aveni, *Skywatchers of Ancient Mexico*, Austin 1980; B.L. Stark, "The Rise of Sedentary Life," in: Bricker & Sabloff, red., *Supplement* (1981) I, pp. 345-372; E.W. Andrews V., "Dzibilchaltún," in: Bricker & Sabloff, red., *Supplement* (1981) I, pp. 313-341; R.E. Blanton, S.A. Kowalewski, G. Feinman & J. Appel, *Ancient Mesoamerica. A Comparison of Change in Three Regions*, Cambridge 1981; M.E. Miller, *The Art of Mesoamerica from Olmec to Aztec*, Londen 1986; B.M. Fagan, *The Great Journey. The Peopling of Ancient America*, New York 1987, en *Kingdoms of Gold, Kingdoms of Jade. The Americas before Columbus*, Londen 1991; F.M. Myers, "Critical Trends in the Study of Hunter-Gatherers," *Annual Review of Anthropology* 17 (1988), pp. 261-282; J.A. Sabloff, *The Cities of Ancient Mexico. Reconstructing a Lost World*, Londen 1989; R. Piña Chan, *The Olmec. Mother Culture of Mesoamerica*, New York 1989, pp. 35-38, 47-48, 178; L.C. Messenger Jr., "Ancient Winds of Change. Climatic Settings and Prehistoric Complexity in Mesoamerica," *Ancient Mesoamerica* 1 (1990), pp. 21-40; D.L. Webster, S.T. Evans & W.T. Sanders, *Levend verleden. Een inleiding in de archeologie*, Houten 1993; G.E. Stuart, "New Light on the Olmec," *National Geographic* 184:5 (1993), pp. 88-115; M. Miller & K. Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, Londen 1993; R.E.W. Adams, *Ancient Civilizations of the New World*, Boulder 1997; G.W. Conrad, "Pre-Columbian Cultures," in: Hopkins, red., *Latin America* (1998), pp. 20-39; S. Martin & N. Grube, *Chronicle of the Maya Kings and Queens. Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*, New York 2000; S.D. Houston & K. Taube, "An Archeology of the Senses: Perception and Cultural Expression in Ancient Mesoamerica," *Cambridge Archaeological Journal* 10:2 (2000), pp. 261-294. H. Spiering, "Trendy historie. Een interview met Keith Thomas," *Haagse Post* 14 oktober, 1989, pp. 53-58. Een mal boekje: J. Díaz-Bolio, *Why the Rattlesnake in Mayan Civilization*, Mérida 1988, dat werd geaccepteerd als een belangrijke titel door twee journalisten, Adrian Gilbert en Maurice M. Cotterell,

The Mayan Prophecies. Unlocking the Secrets of a Lost Civilization, Shaftesbury (Dorset) 1995, pp. 97-127. De beide journalisten zijn slecht geïnformeerd over de Maya kosmologie en de Maya geschiedenis en verbinden lukraak een aantal theorieën met elkaar. De uitgever pareerde de terechte kritiek die is losgebarsten eenvoudig met "dit boek is controversieel". Het deugt gewoon niet.

Naast deze titels waren voor mij twee boeken van groot belang. In de eerste plaats: David Freidel, Linda Schele en Joy Parker, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, New York 1993. In dit boek wordt het raadsel van de schepping ontrafeld en het belang van de datum 13 augustus belicht. Tevens blijkt hoeveel de amerindianen hechtten aan de erfenis van de zogenaamde "Heer van het Westen" afkomstig uit de "Riet/ Matten-plaats". Hieraan kan ook de bekende mythe van Quetzalcoatl worden verbonden. Daarnaast was er het interessante werk van de Noord-Amerikaanse geograaf Vincent Malmström, die meer dan dertig jaar heeft gewerkt aan de kwestie van de oorsprong van de kalender van 260 dagen. In zijn boek *Cycles of the Sun, Mysteries of the Moon. The Calendar in Mesoamerican Civilization*, Austin 1997, doet hij verslag van dit werk en belicht eveneens het belang van 13 augustus. Hij beantwoordt de vraag waar de "Riet/ Matten-plaats" gelegen kan hebben - Izapa in Soconusco als Olmeeks centrum - en waarom juist daar op die 13de augustus de telling moet zijn begonnen. Tenslotte mag niet onvermeld laten de Bbc-documentaire *Lords of the Maya*, Londen 1997, gemaakt door A. Ereira in samenspraak met de bekende archeologen R. Sharrer en N. Grube naar aanleiding van de ontdekking van het graf van de stichter van Copán. De Bbc-documentaire kreeg een aanvulling in het artikel van George Stuart, "The Royal Crypts of Copán," *National Geographic* 192:6 (1997), pp. 68-93; prachtig geïllustreerd.

Dan nog enkele andere titels die ik heb gelezen voor mijn standpunt over de Maya's: R.M. Carmack, *Quichean Civilization. The Ethnohistoric, Ethnographic, and Archaeological Sources*, Berkeley 1973, *The Quiche' Mayas of Uatatlán. The Evolution of a Highland Guatemalan Kingdom*, Norman 1981, en, *Rebels of Highland Guatemala. The Quiché-Mayas of Momostenango*, Norman 1995; D. Heyden, "An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico," *American Antiquity*, 40 (1975), pp. 131-147; V.H. Malmström, "A Reconstruction of the Chronology of Mesoamerican Calendrical Systems," *Journal of the History of Astronomy* 9:2 (1978/25), pp. 105-116; D.E. Puleston, "An Epistemological Pathology and the Collapse, or Why the Maya Kept the Short Count," in: N. Hammond & G.R. Willey, red., *Maya Archaeology and*

Ethnohistory, Austin 1979, pp. 63-71; G.L., Cowgill, "Teotihuacan, Internal Militaristic Competition, and the Fall of the Classic Maya," in: Hammond & Willey, red., *Maya Archaeology* (1979) pp. 51-62; M.S. Edmonson, "Human Sacrifice in the Books of Chilam Balam of Tizimin and Chumayel," in: Benson & Boone, red., *Ritual Human Sacrifice*, (1984), pp. 91-100, en, "The Mayan Faith," in: G.H. Gossen, red., *South and Meso-American Native Spirituality from the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*, New York 1993, pp. 65-85; L. Schele & M.E. Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Londen 1986; S.D. Houston, *Reading the Past Maya Glyphs*, Londen 1989; A.P. Andrews, "The Fall of Chiche'n Itzá: a Preliminary Hypothesis," *Latin American Antiquity* 1 (1990) pp. 258-267; W.L. Fash, *Scribes, Warriors and Kings. The City of Copán and the Ancient Maya*, Londen 1991; K. Bassie-Sweet, *From the Mouth of the Dark Cave. Commemorative Sculpture of the Late Classic Maya*, Norman 1991; C. Baudez & S. Picasso, *De verloren steden van de Maya's. Fibula Pharos Standaard Ontdekkingen*, Houten 1992; vertaling uit het Frans, 1987; M.D. Coe, *Breaking the Maya Code*, Londen 1992; A.A. Demarest, "The Violent Saga of a Maya Kingdom," *National Geographic* 183:2 (1993), pp. 95-111; K. Taube, *The Legendary Past. Aztec and Maya Myths*, Londen 1993, en, "The Symbolism of Jade in Classic Maya Religion," *Ancient Mesoamerica* 16 (2005), pp. 23-50; E.M. Abrams, *How the Maya Built Their World. Energetics and Ancient Architecture*, Austin 1994; R.J. McGee & F.K. Reilly iii, "Ancient Maya Astronomy and Cosmology in Lacandon Maya Life," *Journal of Latin American Lore* 20:1 (1997), pp. 125-142; L. Schele & P. Mathews, *The Code of Kings. The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*, New York 1998; R. van Akkeren, *Place of the Lord's Daughter. Rab'in al, Its History, Its Dance-Drama*, Leiden 2000, en "El baile-drama Rab'in al Achi. Sus custodios y linajes de poder," *Mesoamérica* 40 (2000), pp. 1-39; B. Bayles, "Scaling the World Trees: Ethnobotanical Insights into Maya Spiked Vessels," *Journal of Latin American Lore* 21:1 (2001), pp. 55-78; P.M. Rice, *Maya Political Science. Time, Astronomy, and the Cosmos*, Austin 2005. Zie ook de artikelen in *National Geographic* 176:4 (October 1989), pp. 424-505.

Over de Olmeken heb ik de volgende literatuur gebruikt: R.J. Sharer & D.C. Grove, red., *Regional Perspectives on the Olmec*, Cambridge 1989; A.A. Demarest, "The Olmec and the Rise of Civilization in Eastern Mesoamerica," in: Sharer & Grove, red., *Regional Perspectives* (1989), pp. 30-44; Bonifaz Nuño, *Hombres y serpientes* (1989); J.E. Clark, red., *Los olmecas en Mesoamérica*,

Mexico-Stad en Madrid 1994; M.D. Coe, "Olmec Jaguars and Olmec Kings," in: Benson, red., *Cult of the Feline* (1972), pp. 1-18, "Native Astronomy in Mesoamerica," in: Aveni, red., *Archaeoastronomy* (1975), pp. 3-31, "San Lorenzo Tenochtitlán," in: Bricker & Sabloff, red., *Supplement* (1981), pp. 117-146, en "The Olmec Heartland: Evolution of Ideology," in: Sharer & Grove, red., *Regional Perspectives* (1989), pp. 68-82; P.T. Furst, "The Olmec Were-Jaguar Motif in the Light of Ethnographic Reality," in: Benson & Boone, red., *Ritual Human Sacrifice* (1984), pp. 143-174; Gay, *Chalcatzingo* (1971); J. Guthrie & E. Bensen, red., *The Olmec World. Ritual and Rulership*, Princeton 1996; D. Joralemon, *A Study of Olmec Iconography*, Washington 1971, en "The Olmec Dragon: A Study in Pre-Columbian Iconography," in: Nicholson, red., *Origins of Religious Art* (1976), pp. 27-72; U. Köhler, "Olmeken und Jaguare. Zur Deutung von Mischwesen in der präklassischen Kunst Mesoamerikas," *Anthropos* 80 (1985), pp. 15-52; Luckert, *Olmec Religion* (1976); Piña Chan, *Olmec* (1989); G. Reichel-Dolmatoff, *The Shaman and the Jaguar*, Philadelphia 1975; L. Schele, "The Olmec Mountain and Tree of Creation in Mesoamerican Cosmology," in: Guthrie & Bensen, red., *Olmec World* (1996), pp. 105-117; Stuart, "New Light" (1993); J. Soustelle, *The Olmecs. The Oldest Civilization in Mexico*, Norman 1985, orig. 1979; K. Taube, "The Rainmakers: The Olmec and Their Contribution to Mesoamerican Belief and Ritual," in: Guthrie & Bensen, red., *Olmec World* (1996), pp. 83-103.

iii. Malmström, *Cycles* (1997), "Reconstruction" (1978), pp. 105-116.

iv. Over Teotihuacan is inmiddels ook veel verschenen. Ik heb de volgende literatuur gebruikt; naast al eerder genoemde algemene werken: W.T. Sanders, *The Cultural Ecology of the Teotihuacan Valley*, Pennsylvania State University 1965; M.W. Spence, "Skeletal Morphology and Social Organization in Teotihuacán, Mexico," *Proefschrift Southern Illinois University* 1971; R. Millon, *Urbanization at Teotihuacan. Vol. I: The Teotihuacan Map*, Austin 1973; D. Heyden, "An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacán, Mexico," *American Antiquity* 40 (1975), pp. 131-147, en, "Las cuevas de Teotihuacan," *Arqueología Mexicana* 6:34 (1998), pp. 18-27; G.L. Cowgill, "Teotihuacán, Internal Militaristic Competition, and the Fall of the Classic Maya," in: Hammond & Willey, red., *Maya Archaeology* (1979), pp. 51-62, en, "State and Society at Teotihuacán, Mexico," *Annual Review of Anthropology* 26 (1997), pp. 129-161; W.T. Sanders, J.R. Parsons en R. Santley, *The Basin of Mexico: The Cultural Ecology of a Civilization*, New York 1979; M. Foncerrada de Molina, "Mural Painting in Cacaxtla and Teotihuacán Cosmopolitanism," in: M. Greene Robertson, red., *Third Palenque Round Table*, 1978, Austin 1980, II, pp.

183-198; R. Cabrera Castro, I. Rodríguez G., en N. Morelos G., red., *Memoria del Proyecto Aqueológico Teotihuacán 80-82*, 2 dln., Mexico-Stad 1982; J.E. Clark, "From Mountains to Molehills: A Critical Review of Teotihuacán's Obsidian Industry," *Research in Economic Anthropology Supplement 2* (1986), pp. 23-74; Ch.C. Kolb, "Commercial Aspects of Classic Teotihuacán Period 'Thin Orange' Wares," *Research in Economic Anthropology Supplement 2* (1986), pp. 155-205; R. Cabrera, S. Sugiyama en G. Cowgill, "The Templo de Quetzalcóatl Project at Teotihuacán: A Preliminary Report," *Ancient Mesoamerica 2* (1991), pp. 77-94; G.G. McCafferty, "Reinterpreting the Great Pyramid of Cholula, Mexico," *Ancient Mesoamerica 7* (1996), pp. 1-17; L. Manzanilla, "El estado teotihuacano," *Arqueología Mexicana 6:32* (1998), pp. 22-31; A. Headrick, "The Street of the Dead ... It Really Was. Mortuary Bundles at Teotihuacan," *Ancient Mesoamerica 10* (1999), pp. 69-85. De kunsthistorica Mary Ellen Miller, *Art of Mesoamerica* (1986), p. 69, wijst de Aztekologen op de ontstaansmythen van het volk dat zij bestuderen. De Azteken vertellen dat zij uit de mythische stad Chicomoztoc kwamen, de Zeven Grotten Stad. Is dit Teotihuacán geweest?

Ofschoon er onlangs in Teotihuacan wel degelijk sporen van een schrift zijn ontdekt werd het geschreven woord niet zo uitgebreid gebruikt in de reliëfs en andere kunstwerken dan later bij de Maya's. Dit is de reden waarom we niet weten hoe de stad Teotihuacan daadwerkelijk heette of tot welke etnische groep de inwoners behoorden. De streek van de Vallei van Mexico - rondom Mexico-Stad - wordt momenteel hoofdzakelijk bewoond door afstammelingen van de Nahuas en Otomi's. Het vestigingspatroon van beide taalgroepen is echter opmerkelijk. De Nahuas beheersen het centrale hoogland, de Otomi's zitten meer aan de rand, zelfs als het ware rondom de grote Nahuakernen. Aangezien het zeker lijkt dat Nahuas van beide groepen het laatst arriveerden, suggereert deze verdeling dat zij de Otomi's hebben verdreven of geïncorporeerd in hun samenleving. Kortom, Teotihuacan kan bewoond zijn geweest door Otomi's. Direct ten noorden van Teotihuacan zijn overigens nog steeds Otomi's woonachtig.

v. Het moment waarop de krijg moest plaatshebben was geïstitutionaliseerd: de dag volgend op een bepaalde stand van de planeet Venus aan de hemel. Om deze reden worden de vorsten van Teotihuacan beschouwd als de uitvinders van de zogenaamde Venuskrijg, ook Venusoorlogen genoemd. De planeet Venus is 236 dagen de Ochtendster en 250 dagen de Avondster - tussendoor is de planeet 8 en 90 dagen onzichtbaar. De Maya's hebben veel Venusoorlogen gevoerd. Ook bij de Olmeken greep de Jaguarslang de Vogelslang in haar bek, mogelijk speelde Venus

ook daar een rol maar er zijn geen directe aanwijzingen gevonden. Venus is de enige planeet waarvan we zeker weten dat de Maya's de loop hebben berekend; de Venuscyclus duurde 584 dagen; in de Dresden Codex, een van de weinige authentieke Maya boeken die bewaard zijn gebleven, heeft een Maya klerk de berekening opgetekend, uitgespreid over zes pagina's. Het gaat in werkelijkheid om 583,92 dagen, de Maya's waren dus behoorlijk nauwkeurig.

vi. S. Lombardo, "Las pinturas de Cacaxtla," *Historias* 12 (1986) pp. 3-21; G.E. Stuart, "Mural Masterpieces of Ancient Cacaxtla," *National Geographic* 182:3 (1992), pp. 120-136; A. Santana, S. Vergara en R. Delgadillo, "Cacaxtla, su arquitectura y pintura mural: nuevos elementos para análisis," in: A. Cardos de Mendez, red., *La época clásica: nuevos hallazgos, nuevas ideas*, Mexico-Stad 1990, pp. 329-369; S. Vergara et al., *Cacaxtla. Proyecto de investigación y conservación*, Tlaxcala 1990.

vii. G. Reichel-Dolmatoff, "Algunos conceptos de geografía chamanística de los indios Desana de Colombia," en, J. Wilbert, "Warao Cosmology and Yekuana Roundhouse Symbolism," in: Magaña & Mason, red., *Myth and the Imaginary* (1986), resp. pp. 75-93 en 427-458. Verder: Perrin, Way (1987).

viii. Miller, *Art of Mesoamerica* (1986). Ook: W.A. Saturno, D. Stuart & B. Beltrán, "Early Maya Writing at San Bartolo, Guatemala," *ScienceExpress*, Url: www.sciencexpress.org/ 5 January 2006/ (d.d.).

ix. Van Akkeren, "Authors" (2003).

x. Van Akkeren, *Place* (2000). Zie ook: de "Título de Totonicapán," uitgegeven door R.M. Carmack & J.L. Mondloch, red., *El título de Totonicapán. Texto facsimilar. Traducción y comentario*, Mexico-Stad 1983.

xi. Dit alles kan ons verleiden tot een heel strikte interpretatie van het cyclische denken. We mogen er bijvoorbeeld van uitgaan dat tot ver in de koloniale tijd de Maya's aantekening maakten van de eindes van de baktuncycli. Tellend vanaf het 'nul-moment', 0.0.0.0.0, vastgesteld voor 3114vC, loopt de reeks via 2718vC (begin van baktun 1.0.0.0.0) over 2324vC (einde van baktun 1), 1930vC (einde van baktun 2), 1536vC (baktun 3), 1141vC (baktun 4), 747vC (baktun 5), 353vC (baktun 6) en 41nC (baktun 7) naar 435nC (baktun 8), het jaar van de komst van K'inich Yax K'uk'Mo'/Zonneoog-Blauwvogel-Ara in Copán Araberg. Verder tellend komen we dan bij het einde van baktun 9.0.0.0.0 in 829, een jaartal midden in de ondergangstijd van de Maya cultuur. We komen verder bij het einde van baktun 10.0.0.0.0 in 1223, van baktun 11 in 1617, tot uiteindelijk het einde van baktun 12 in 2011. Op het moment dat de teller dertien baktunob aangeeft is de 'tijd' voorbij; dit is het jaartal 13.0.0.0.0. Dit is 5129 jaar of 1.872.000 dagen na het

moment nul. Het is het einde van de cyclus van de huidige 'Schepping'. De Maya's geloofden dat na dertien baktunob op de laatste dag van de kalender een soort van Armageddon verwacht mag worden.

Die laatste dag van de Lange Maya Telling, de ondergang van de wereld (en na veel offers tegelijkertijd de geboorte van een nieuwe wereld), kan worden bepaald op 21 december 2011, rond het middaguur. Andere tellingen gaan uit van 2012. Het 'baktunbreekpunt' in de zomer van 1617 ging ongemerkt voorbij want de gegevens wijzen uit dat de Maya's in de zeventiende eeuw deze cesuur in het geheel niet belangrijk schijnen te hebben gevonden en de baktun in feite hadden verlaten. Ik vermoed dat het einde van 2011 of 2012 ook door de meeste Maya's en hun leiders is vergeten. De datum van 1519 viel niet in deze voor de Maya's zeer belangrijke reeks. Wat de Maya's aangaat, mogen we wellicht vaststellen dat de Lange Telling al midden in de elfde katun een zachte dood is gestorven. In het Westen echter, bij een groep New Age filosofen, leeft de telling voort als een magisch orakel van de toekomst die ons wacht, een toekomst van spirituele vernieuwing.

xii. De verwijzingen naar het werk van Gary Gossen betreffen voornamelijk dezelfde literatuur als al elders genoemd maar zie in dit geval zijn opstel "The Chamula Festival of Games. Native Macroanalysis and Social Commentary in a Maya Carnival," in: Gossen, red., *Symbol and Meaning* (1986), pp. 227-254. Over cycli zie: het werk van G.D. Jones, *Maya Resistance to Spanish Rule. Time and History on a Colonial Frontier*, Albuquerque 1989, of mijn *Psychology of the Faceless Warriors* (2002), met uitgebreide literatuurverwijzing, en in *Alweer die Indianen* (1994).

xiii. C. Classen, *Inca Cosmology and the Human Body*, Salt Lake City 1993; A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 dln., Mexico-Stad 1996. Het mag toch wat vreemd heten dat García Márquez de lichaamsmetafoor van het huis vergeet. Blijkbaar kwam dit vanuit het vocabulaire in zijn onderbewuste niet naar boven.

xiv. Zie: Het boek van Huarochirí. Mythen en ritens van het oude Peru zoals opgetekend in de zestiende eeuw voor Francisco de Avila, bestrijder van afgoderij, verteld en ingeleid door W.F.H. Adelaar, Amsterdam 1988.

xv. H. Castro Pozo, *Nuestra comunidad indígena*, Lima 1979, orig. 1928; J.C. Mariátegui, *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*, Austin 1971, orig. 1928, pp. 31-76, vooral pp. 55-58. Ander werk van Castro Pozo: *Del ayllu al cooperativismo socialista*, 2de ed., Lima 1969, orig. 1936, "El ayllu peruano debe transformarse en cooperativa agropecuaria," *América Indígena* 2:2 (1946), pp.

11-16, en, "Social and Economic-Political Evolution of the Communities of Central Perú," in: J.H. Steward, red., Handbook of South America Indians. Vol. 2. The Andean Civilizations, New York 1963, orig 1946, pp. 483-499.

xvi. F.Mallon, In Defense of Community in Peru's Central Highlands, Princeton 1983, pp. 230-232; F.B. Pike, The Modern History of Peru, Londen 1967, pp. 228-229; S.J. Stein, Populism in Peru. The Emergence of the Masses and the Politics of Social Control, Madison 1980, pp. 53-55; N. Jacobsen, Mirages of Transition. The Peruvian Altiplano, 1780-1930, Berkeley 1993, p. 261; J. Basadre, Historia de la República del Perú, 1822-1933, Lima 1969, deel xiii, pp. 41-46; Th.M. Davies, Indian Integration in Peru. A Half Century of Experience, 1900-1948, Lincoln 1974, pp. 3-77, 112-119; R. Thorp & G. Bertram, Perú 1890-1977. Growth and Policy in an Open Economy, New York 1978, pp. 100-110; Castro Pozo, Del ayllu (1969/36), en Nuestra comunidad indígena (1979/28).

xvii. Jacobson, Mirages (1993), p. 261; H. Handelman, Struggle in the Andes. Peasant Political Mobilization in Peru, Austin 1975, pp. 31-34, waaronder p. 32, noot 37. Handelman had gelezen: U.P. Ritter, Comunidades indígenas y cooperativismo en el Perú, Bilbao 1965, pp. 26-34; en, F. Bourricaud, Cambios en Puna: estudios de sociología andina, Mexico-Stad 1967.

xviii. Handelman, Struggle (1975), pp. 31-33; Jacobson, Mirages (1993), p. 261. J.H. Rowe, "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest," in: Steward, red., Handbook of South America Indians (1963/ 46), ii, pp. 183-330, vooral pp. 253-256 (p. 253); hij noemde: A.F. Bandelier, The Islands of Titicaca and Coati, New York 1910, en, L. Baudin, L'Empire socialiste des Inka, Paris 1928. Verder: B. Mishkin, "The Contemporary Quechua," Steward, red., Handbook of South American Indians(1963/46), ii, pp. 411-470, vooral pp. 441-443; Castro Pozo, "Social" (1963), en Nuestra comunidad indígena (1979/28), p. 17.

xix. J. Cotler, Los cambios en la propiedad, la comunidad y la familia en San Lorenzo de Quinti, Lima 1959, pp. 36-37, 41-42; Mallon, Defense (1983), pp. 10, 231-234; H. Favre, "The Dynamics of Indian Peasant Society and Migration to Coastal Plantations in Central Peru," in: K. Duncan & I. Rutledge, red., Land and Labour in Latin America, Cambridge 1977, pp. 253-267; H. Dobyns, Comunidades Campesinas del Perú, Lima 1970, pp. 30-31, 47; P.L. Doughty, Huaylas. An Andean District in Search of Progress, Ithaca 1968, pp. 47, 131, 139, 152, 155, 159-175, 187-188; R.N. Adams, A Community in the Andes. Problems and progress in Muquiyauyo, Seattle 1959, pp. 9, 33-34, 232, 234; Pike, Modern (1967), pp. 220-221, bijvoorbeeld p. 255.

xx. Murra, "The Economic Organization of the Inca State," Proefschrift University

Chicago 1956, later gepubliceerd onder dezelfde titel, *The Economic Organization of the Inca State*, Greenwich 1980, en in het Spaans als *La organización económica del estado inca*, Mexico-Stad 1978, zie ook de opstellen met correcties op het oudere werk in zijn *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima 1975.

xxi. M. Van Buren, "Rethinking the Vertical Archipelago. Ethnicity, Exchange, and History in the South Central Andes," *American Anthropologist* 98:2 (1996), pp. 338-351, vooral p. 339; Jacobsen, *Mirages* (1993), pp. 259-260.

xxii. K. Spalding, "Kurakas and Commerce: A Chapter in the Evolution of Andean Society," *Hispanic American Historical Review* 53 (1973), pp. 581-599, en Huarochirí. *An Andean Society under Inca and Spanish Rule*, Stanford 1984, pp. 28-34, 37, 43-59, 177-179, 194-200; A.M. Wightman, *Indigenous Migration and Social Change. The Forasteros of Cuzco, 1520-1720*, Durham 1990, pp. 74-76, 79-82, 102; S.E. Ramírez, *The World Upside Down. Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru*, Stanford 1996.

xxiii. M. Thurner, *From Two Republics to One Divided. Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*, Durham 1997, pp. 28-30, 33, 49-50.

xxiv. G. Rengifo Vásquez, "The Ayllu," in: F. Apffel-Marglin & Pratec, red., *The Spirit of Regeneration. Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, London 1998, pp. 89-123, vooral 89; F. Apffel-Marglin, "From Fieldwork to Mutual Learning: Working with PRATEC," *Environmental Values* 11:3 (2002), pp. 345-367.

xxv. J.M. Arguedas, "Puquio. Una cultura en proceso de cambio," *Revista del Museo Nacional* 24 (1956), pp. 184-232, *Las comunidades de España y del Perú*, Lima 1968, en *Indios, mestizos y señores*, Lima 1985. Interessant is dat Arguedas ook onderzoek in Europa deed, in Bermillo de Sayago, Zamora; nog steeds is dit helaas de omgekeerde wereld. Zie verder: A.A. Ambia, *El ayllu en el Perú actual. Con un estudio de las normas tradicionales de la comunidad campesina de Amaru, Calca, Cusco*, 2de ed., Lima 1989, pp. 63-129; S.S. Webster, "Una comunidad quechua indígena en la explotación de múltiples zonas ecológicas," *Wayka* 4-5 (1971), pp. 55-64, en, "The Social Organization of a Native Andean Community," Proefschrift University of Washington, Seattle 1972; G. Cock Carrasco, "El ayllu en la sociedad andina: alcances y perspectivas," in: A. Castelli et al., red., *Etnohistoria y antropología andina*, Lima 1981, pp. 231-253; S. Arredondo, *Los ayllus de Haqira*, Cuzco 1941; C.J. Allen, "Patterned Times: The Mythic History of a Peruvian Community," *Journal of Latin American Lore* 10:2 (1984), pp. 151-173, vooral p. 153, *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an*

Andean Community, Washington 1988.

xxvi. Over de ayllu in deze en volgende alinea's, tenzij anders aangegeven, uit: Classen, *Inca Cosmology* (1993); J. Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us. Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, New York 1979, p. 124; E. Oblitas Poblete, *Cultura callawayá*, La Paz 1963; N. Chambi Pacoricona, *Ayllu y papas. Cosmovisión, religiosidad y agricultura en Conima, Puna, Puno* 1995; R. Bolton & E. Mayer, red., *Andean Kinship and Marriage*, Washington 1977; E.I. Montgomery, *Ethnos y ayllu en Coasa, Peru, Mexico-Stad* 1971; B. Saavedra, *El ayllu. Estudios sociológicos*, Santiago & La Paz 1955, orig. 1938; T. Platt, "Mirrors and Maize: The Concept of Yanantin Among the Macha of Bolivia," in: J. Murra, N. Wachtel & J. Revel, red., *Anthropological History of Andean Politics*, Cambridge 1986, pp. 228-259; J.W. Bastien, *Qollahuaya Rituals. An Ethnographic Account of the Symbolic Relations of Man and Land in an Andean Village*, Ithaca 1973, *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, St. Paul 1978; G. Urton, *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*, Austin 1981.

xxvii. Urton, *Crossroads* (1981), pp. 17-18; Classen, *Inca Cosmology* (1993), pp. 17-19.

xxviii. Classen, *Inca Cosmology* (1993), pp. 19-25; R.T. Zuidema, *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*, Lima 1995, pp. 106, een bewerking van *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Empire of the Inca*, Leiden 1964, *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, Lima 1989, en, *Inca Civilization in Cuzco*, Austin 1990; Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier*, Lima & Cusco 1993.

xxix. Bastien, *Mountain* (1978), en *Qollahuaya Rituals* (1973), maar ik gebruikte voor deze alinea's vooral zijn artikel "Mountain/Body Metaphor in the Andes," *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 7:1-2 (1978), pp. 87-103 en "Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology," *American Anthropology* 87 (1985), pp. 595-611; D. Arnold, "Kinship as Cosmology: Potatoes as Offspring Among the Aymara of Highland Bolivia," *The Canadian Journal of Native Studies* 7:2 (1987), pp. 323-337; I. Rösing, *Religion, Ritual und Alltag in den Anden. Die zehn Geschlechter von Amarete, Bolivien*, Berlijn 2001; E. Fischer, "Conceptos indígenas de la formación territorial y etno-político frente al estado republicano-nacional," *Boletín Antropológico* 20:3:53 (2001), pp. 269-292.

xxx. Dit is weer het moment voor een megareferentie. Een groot deel van dit hoofdstuk gaat voor de laat-zeventiende- en achttiende-eeuwse geschiedenis van Centraal-Mexico terug op Ouweneel, *Shadows over Anáhuac* (1996), en voor de zestiende- en vroeg-zeventiende-eeuwse geschiedenis van het gebied op Rik Hoekstra, *Two Worlds Merging. The Transformation of Society in the Valley of Puebla, 1570-1640*, Amsterdam 1993. Met Hoekstra schreef ik, "Corporatief Indiaans grondeigendom in vogelvlucht (Mexico 1520-1920).," gepubliceerd in Ouweneel, red., *Campesinos* (1993), pp. 97-136, waarvan later de Spaanse versie uitkwam: *Las tierras de los pueblos de indios en el altiplano de México, 1560-1920. Una aportación teórica interpretativa*, Amsterdam Cuadernos del Cedla 1998, ook, Url: www.cedla.uva.nl.

Laat ik eerste enige bundels en een enkele algemene studies noemen omdat deze vaak grensoverschrijdend zijn. Ik heb gekozen voor een opsomming op publicatiedatum om de ontwikkeling te kunnen tonen; al worden bundels van dezelfde redacteur(en) wel in een adem genoemd: J. Lockhart, "Encomienda and Hacienda: The Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies," *Hispanic American Historical Review* 49 (1969), pp. 411-429; R.G. Keith, "Encomienda, Hacienda and Corregimiento in Spanish America: A structural Analysis," *Hispanic American Historical Review* 51 (1971), pp. 431-446; M. Mörner, "The Spanish American Hacienda: A Survey of Recent Research and Debate," *Hispanic American Historical Review* 53 (1973), pp. 183-216; M. Góngora, *Studies in the Colonial History of Spanish America*, Cambridge 1975; I. Altman & J. Lockhart, red., *Provinces of Early Mexico. Variants of Spanish American Regional Evolution*, Los Angeles 1976; P. Carrasco & J. Broda, red., *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, Mexico-Stad 1976, en, *Economía política e ideología en el México prehispánico*, Mexico-Stad 1978; D.J. Robinson, red., *Social Fabric and Spatial Structure in Colonial Latin America*, Ann Arbor 1979, en, *Migration in Colonial Spanish America*, Cambridge 1990; G.A. Collier, R.I. Rosaldo & J.D. Wirth, red., *The Inca and the Aztec States 1400-1800*, New York 1982; G. von Wobeser, *La formación de la hacienda en la época colonial*, Mexico-Stad 1983; M.J. MacLeod & R.F. Wasserstrom, red., *Spaniards and Indians in Southern Mesoamerica*, Lincoln 1983; R. Spores & R. Hassig, red., *Five Centuries of Law and Politics in Central Mexico*, München 1984; C.S. Paredes, et al., red., *Michoacán en el siglo xvi*, Morelia 1984; H.R. Harvey & H.J. Prem, red., *Explorations in Ethnohistory. Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, Albuquerque 1984; W.W. Borah, red., *El gobierno provincial en la Nueva España*,

1570-1787, Mexico-Stad 1985; P. Carrasco, et al., red., *La sociedad indígena en el centro y occidente de México*, Mexico-Stad 1986; A. Ouweneel & C. Torales Pacheco, red., *Empresarios, indios y estado. Perfil de la economía mexicana (siglo xviii)*, Amsterdam 1988; S.E. Ramírez, red., *Indian Religious Relations in Colonial Spanish America*, Syracuse 1989; A. Ouweneel & S. Miller, red., *The Indian Community of New Spain. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics*, Amsterdam 1990; H.R. Harvey, red., *Land and Politics in the Valley of Mexico. A Two Thousand Year Perspective*, Albuquerque 1991; M.M. Miño, red., *Haciendas, pueblos y comunidades. Los valles de México y Toluca entre 1503 y 1916*, Mexico-Stad 1991; B. García Martínez, red., *Los pueblos de indios y las comunidades. Lecturas de historia mexicana*, Mexico-Stad 1991; B. García Martínez, "Jurisdicción y propiedad: una distinción fundamental en la historia de los pueblos de indios del México colonial," *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 53 (1992), pp. 47-60.

Over Nieuw-Spanje (Mexico) nog de volgende literatuur gebruikt: H.F. Cline, "Civil Congregations of the Indians in New Spain, 1598-1606," *Hispanic American Historical Review* 29 (1949), pp. 349-369; J. Miranda, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo xvi*, Mexico-Stad 1952; Ch. Gibson, *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, New Haven 1952, en, *The Aztecs Under Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford 1964; P. Carrasco, "Las tierras de dos indios nobles de Tepeaca en el siglo xvi," *Tlalocan* 4 (1963), pp. 97-119, "The Chiefly Houses (Teccalli) of Ancient Mexico," *Actes de xliie Congrès International des Américanistes* (1976), vi, pp. 11-17, "Los mayequés," *Historia Mexicana* 39 (1989), pp. 123-166; B. Bittman-Simons, "The City of Cholula and Its Ancient Barrios," *Verhandlungen des xxxviii. Internationalen Amerikanisten Kongresses* (1968), ii, pp. 139-150; C. Morin, *Santa Inés Zacatelco (1646-1812). Contribución a la demografía histórica del Mexico central*, Mexico-Stad 1973; W.S. Osborn, "Indian Land Retention in Colonial Metztitlán," *Hispanic American Historical Review* 53 (1973), pp. 217-238; E.M. Barrett, "Encomiendas, Mercedes and Haciendas in the Tierra Caliente of Michoacán," *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 10 (1973), pp. 71-112, "Indian Community Lands in the Tierra Caliente of Michoacán," *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 11 (1974), pp. 78-120; G. Munch, *El cacicazgo de San Juan Teotihuacan durante la colonia, 1521-1821*, Mexico-Stad 1976; L.

Reyes García, Cuauhtinchan del siglo xii al xvi. Formación social y desarrollo histórico de un señorío prehispánico, Wiesbaden 1977; P. Gerhard, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570," *Historia Mexicana* 26 (1977), pp. 347-395, "La evolución del pueblo rural mexicano: 1519-1975," *Historia Mexicana* 30 (1981), pp. 566-578; H.J. Prem, Milpa y hacienda. Tenencia de la tierra indígena y española en la Cuenca del Alto Atoyac, Puebla, México (1520-1650), Wiesbaden 1978; M. Olivera, Pilis y macehuales. Las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo xii al xvi, Mexico-Stad 1978; J. Hirschberg, "An Alternative to Encomienda: Puebla's Indios de Servicio, 1531-45," *Journal of Latin American Studies* 11 (1979), pp. 241-262; T.D. Sullivan, "Tlatoani and Tlatocayotl in the Sahagún Manuscripts," *Estudios de Cultura Náhuatl* 14 (1980), pp. 225-238; J.A. Licate, Creation of a Mexican Landscape. Territorial Organization and Settlement in the Eastern Puebla Basin, 1520-1605, Chicago 1981; V. Piho, La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan, Mexico-Stad 1981; M. Loera, Economía campesina indígena en la colonia. Un caso en el valle de Toluca, Mexico-Stad 1981; E. Pérez Rocha, La tierra y el hombre en la villa de Tacuba durante la época colonial, Mexico-Stad 1982; C. Rodríguez, Comunidades, haciendas y mano de obra en Tlalmanalco (siglo xviii), Mexico-Stad 1982; F. Hicks, "Tetzco in the Early 16th Century: the State, the City and the Calpolli," *American Ethnologist* 9 (1982), pp. 230-249, "Prehispanic Background of Colonial Political and Economic Organization in Central Mexico," in: R. Spores, red., Supplement to the Handbook of Middle American Indians, Vol. iv, Austin 1986, pp. 35-54; W. Borah, Justice by Insurance. The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half Real, Berkeley 1983; J.A. Offner, Law and Politics in Aztec Texcoco, Cambridge 1983; S. Wood, "Corporate Adjustments in Colonial Mexican Indian Towns. Toluca Region, 1550-1810," Ph.D. diss, University of California at Los Angeles 1984, "The Evolution of the Indian Corporation of the Toluca Region, 1550-1810," *Estudios de Cultura Náhuatl* 22 (1992), pp. 381-407, *Transcending Conquest: Nahua Views of Spanish Colonial Mexico*, Norman 2003; H.J. Aguirre Beltrán, La congregación civil de Tlacotepec (1604-1606), Mexico-Stad 1984; J.M. Pérez Zevallos, "El gobierno indígena colonial en Xochimilco (siglo xvi)," *Historia Mexicana* 33 (1984), pp. 445-462; S. Kellogg, "La supervivencia cultural de los indígenas en el México Central desde 1521 hasta 1600: una nueva interpretación," *Mesoamérica* 8 (1984), pp. 304-320; D. Dehouve, "Las separaciones de pueblos en la región de Tlapa (siglo xviii)," *Historia Mexicana* 33 (1984), pp. 379-404, *Quand les banquiers étaient des saints. 450 ans de l'histoire*

économique et sociale d'une province etienne du México, Parijs 1990; R. Spores, *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, Norman 1984; H. Martínez, *Tepeaca en el siglo xvi. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*, Mexico-Stad 1984, *Codiciaban la tierra. El despojo agrario en los señoríos de Tecamachalco y Quecholac (Puebla, 1520-1650)*, Mexico-Stad 1994; R. Hassig, *Trade, Tribute and Transportation. The Sixteenth-Century Political Economy of the Valley of Mexico*, Norman 1985; S.L. Cline, *Colonial Culhuacan 1580-1600. A Social History of an Aztec Town*, Albuquerque 1986; J.C. Garavaglia & J.C. Grosso, "La región de Puebla-Tlaxcala y la economía novohispana (1670-1821)," *Historia Mexicana* 35 (1986), pp. 549-600, "Mexican Elites of a Provincial Town: The Landowners of Tepeaca (1700-1870)," *Hispanic American Historical Review* 70 (1990), pp. 255-293; R. Pastor, *Campesinos y reformas. La Mixteca, 1700-1856*, Mexico-Stad 1987; R. Haskett, "Indian Town Government in Colonial Cuernavaca: Persistence, Adaptation and Change," *Hispanic American Historical Review* 67 (1987), pp. 203-231, *Indigenous Rulers. An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca*, Albuquerque 1991; B. von Mentz, *Pueblos de indios, mulattos y mestizos 1770-1870. Los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos*, Mexico-Stad 1988; J.K. Chance, *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford 1978, *Conquest of the Sierra. Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*, Norman 1989, "The Caciques of Tecali: Class and Ethnic Identity in Late Colonial Mexico," *Hispanic American Historical Review* 76 (1996), pp. 475-502, "The Barrios of Colonial Tecali: Patronage, Kinship, and Territorial Relations in a Central Mexican Community," *Ethnology* 35:2 (1996), pp. 107-139, "La hacienda de los Santiago en Tecali, Puebla: Un cacicazgo nahua colonial, 1520-1750," *Historia Mexicana* 47 (1998), pp. 689-734, "The Noble House in Colonial Puebla, Mexico: Descent, Inheritance, and the Nahua Tradition," *American Anthropologist* 102 (2000), pp. 485-502, "Haciendas, Ranchos, and Indian Towns: A Case from the Late Colonial Valley of Puebla," *Ethnohistory* 50 (2003), pp. 15-45; M.T. Jarquín, *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano. Metepec en el Valle de Toluca*, Zinacantan 1990; S. Schroeder, *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*, Tucson 1991; C. Paredes Martínez, *El impacto de la Conquista y colonización española en la Antigua Coatlalpan (Izúcar, Puebla) en el primer siglo colonial*, Mexico-Stad 1991; A. Megged, "Accommodation and Resistance of Elites in Transition: The Case of Chiapa in Early Colonial Mesoamerica," *Hispanic American Historical Review* 71 (1991), pp. 477-500; J. Lockhart, *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology*, Stanford 1991, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural*

History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries, Stanford 1992; C. Torales Pacheco, "Composiciones de tierra en la jurisdicción de Cholula, siglos xvii y xviii," Tesis Universidad Iberoamericana, Mexico-Stad 1993; A. Ouweneel, "From Tlahtocayotl to Gobernatoryotl: A Critical Examination of Indigenous Rule in Eighteenth-Century Central Mexico," *American Ethnologist* 22 (1995), pp. 756-785; F. Castro Gutiérrez, *La rebellion de los indios y la paz de los españoles*, Mexico-Stad 1996; S. Espinosa Mayorga & E.S. Ramírez Rosell, "Un pueblo en la historia: San Miguel de Ixtla," Tesis Universidad Iberoamericana, Mexico-Stad 1996; R. Horn, *Postconquest Coyoacan. Nahuatl-Spanish Relations in Central Mexico, 1519-1650*, Stanford 1997; A. Bos, *The Demise of the Caciques of Atlacomulco, Mexico, 1598-1821. A Reconstruction*, Leiden 1998; K. Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Nudzahui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford 2001; A. Knight, *Mexico. From the Beginning to the Spanish Conquest*, Cambridge 2002; S.M. Perkins, "Macehuals and the Corporate Solution: Colonial Secessions in Nahuatl Central Mexico," *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 21:2 (2005), pp. 277-306, "Corporate Community or Corporate Houses?: Land and Society in a Colonial Mesoamerican Community," *Culture and Agriculture* 27:1 (2005), pp. 16-34. Verder: G.B. van Doesburg, *La herencia del Señor Tico: Fundación y desintegración de un cacicazgo cuicateco*, Leiden 1996; H. Roskamp, *La historiografía indígena de Michoacán: el lienzo de Jucutácato y los títulos de Carapan*, Leiden 1998; M.R. Oudijk, *Historiography of the Bènzàa. The Postclassic and Early Colonial Periods (1000-1600 ad.)*, Leiden 2000; M. Oudijk & M. Jansen, "Changing Histories in the Lienzos of Guevea and Santo Domingo Petapa," *Ethnohistory* 47:2 (2000), pp. 281-332; Wood, *Transcending* (2003); R. Haskett, *Visions of Paradise. Primordial Titles and Mesoamerican History in Cuernavaca*, Norman 2004.

Over het Maya gebied (Guatemala, Chiapas, Yucatán) heb ik de volgende literatuur gebruikt: P. Carrasco, "Don Juan Cortés, cacique de Santa Cruz del Quiché," *Estudios de Cultura Maya* 6 (1967), pp. 251-266, "El señorío tz'utuhil de Atitlán en el siglo xvi," *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 21 (1967), pp. 317-331; G. Baudot, "Un señorío guatemalteco según sus caciques indígenas, a fines del siglo xvi," *Anuario de Estudios Americanos* 29 (1972), pp. 103-120; C. Sáenz de Santa María, "La 'reducción a poblados' en el siglo xvi en Guatemala," *Anuario de Estudios Americanos* 29 (1972), pp. 187-228; M.J. MacLeod, *Spanish Central America. A Socioeconomic History, 1520-1720*, Berkeley 1973; H.J. Cabezas, *Las reducciones indígenas en Guatemala durante el siglo xvi*,

Guatemala-Stad 1974; F. de Solano, *Los mayas del siglo xviii*, Madrid 1974, *Tierra y sociedad en el reino de Guatemala*, Guatemala 1977; S. Rodríguez Becerra, *Encomienda y conquista. Los inicios de la colonización en Guatemala*, Sevilla 1977; W.L. Sherman, *Forced Native Labor in Sixteenth-Century Central America*, Lincoln 1979; A. Collins, "Colonial Jacaltenango, Guatemala: The Formation of a Corporate Community," Ph.D. diss. Tulane University 1980; Carmack, *Quiché Mayas* (1981), en, *Rebels* (1995); N.M. Farriss, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton 1984; S.L. Orellana, *The Tzutujil Mayas. Continuity and Change, 1250-1630*, Norman 1984; K. Gosner, "Las élites indígenas en los altos de Chiapas (1624-1714)," *Historia Mexicana* 33 (1984), pp. 405-423; E. Zamora Acosta, *Los mayas de las tierras altas en el siglo xvi. Tradición y cambio en Guatemala*, Sevilla 1985; S.D. Markman, "Extinción, fosilización y transformación de los 'pueblos de indios' del Reino de Guatemala," *Mesoamérica* 8 (1987), pp. 407-427; I. Clendinnen, *Ambivalent Conquest. Maya and Spaniard in Yucatán, 1517-1570*, Cambridge 1987; R.M. Hill, ii, & J. Monaghan, *Continuities in Highland Social Organization. Ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*, Philadelphia 1987; S. Webre, red., *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales*, La Antigua 1989; R.M. Hill, ii, *Colonial Cakchiquels. Highland Maya Adaptation to Spanish Rule, 1600-1700*, Fort Worth 1992; W.G. Lovell, *Conquest and Survival in Colonial Guatemala. A Historical Geography of the Cuchumatán Highlands, 1500-1821*, 3de ed., Montreal & Kingston 1992, orig. 1985; M. Restall, *The Maya World. Yucatec Culture and Society, 1550-1850*, Stanford 1997.

Over de Centrale Andes (Peru, Bolivia, Ecuador) de volgende literatuur: M. Colin, *Le Cuzco à la fin du xviie et au debut du xviiiie siècle*, Parijs 1966; J. Murra, "A Aymara Kingdom in 1576," *Ethnohistory* 15 (1968), pp. 115-151; Spalding, "Kurakas" (1973), Huarochirí. (1984); C. Díaz Rementería, *El cacique en el virreinato del Perú. Estudio histórico-jurídico*, Sevilla 1977; S.J. Stern, *Peru's Indian Peoples and the Challenges of Spanish Conquest. Huamanga to 1640*, Madison 1982; L.M. Glave & M.I. Remy, *Estructura agrarian y vida rural en una región andina. Ollantaytambo entre los siglos xvi y xix*, Cusco 1983; J. Cole, *The Potosí Mita, 1573-1700. Compulsory Indian Labor in the Andes*, Stanford 1985; S.E. Ramírez, "The 'Dueño de Indios': Thoughts on the Consequences of the Shifting Bases of Power of the 'Curaca de los Viejos Antiguos' under the Spanish in Sixteenth-Century Peru," *Hispanic American Historical Review* 67 (1987), pp. 575-610, *World* (1996), en *To Feed and Be Fed. The Cosmological Bases of*

Authority and Identity in the Andes, Stanford 2005; B. Larson, Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia. Cochabamba, 1550-1900, Princeton 1988, 2de ed., Princeton 1998; Th. Bouysse-Cassagne, La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo xv-xvi), La Paz 1987; S. O'Phelan Godoy, Rebellions and Revolts in Eighteenth-Century Peru and Upper Peru, Keulen 1985, en de vertaling Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783, Lima 1988; Wightman, Indigenous (1990); S. Moreno Yañez & F. Salomón, red., Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos xvi-xx, Quito 1991; B. Larson & O. Harris, met E. Tandeter, red., Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes. At the Crossroads of History and Anthropology, Durham 1995; Van Buren, "Rethinking" (1996); R. Escobedo Mansilla, Las comunidades indígenas y la economía colonial peruana, Bilbao 1997; S. Thomson, We Alone Will Rule. Native Andean Politics in the Age of Insurgency, Madison 2002; D. Cahill, From Rebellion to Independence in the Andes: Soundings from Southern Peru, 1750-1830, Amsterdam 2002, en, The Inca and Corpus Christi: The Feast of Santiago in Colonial Cuzco, Amsterdam 1999.

xxx. G. Aguirre Beltrán, Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América, Mexico-Stad 1967.

xxxii. S.J. Stern, "Latin America's Colonial History. Invitation to an Agenda," Latin American Perspectives 12:44 (1985), 3-16, vooral p. 12, en, "The Age of Andean Insurrection, 1742-1782: A Reappraisal," in: S.J. Stern, red., Resístanse, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries, Madison 1987. Als er nu nog over encomiendas wordt geschreven in overzichtswerken en reisgidsen als Spaans instrument van landroof dan weet de lezer dat de auteur zich niet heeft verdiept in het onderzoek van de afgelopen dertig jaar. Dit alles impliceert natuurlijk niet dat de amerindiaanse bevolking niet werd uitgebuit of dat er geen misstanden plaatshadden. De Spaanse kolonisten waren wel degelijk 'kolonialen'. Het recente onderzoek toont echter aan dat gewelddadige misstanden tussen 1600 en 1800 relatief zeldzaam waren.

xxxiii. Over het Azteekse rijk bestaat veel literatuur. Naast al eerder genoemde titels heb ik gebruikt: A.J.O. Anderson & C.E. Dibble, red., Florentine Codex. Códice Florentino, 13 dln., Santa Fe 1940-1969; R. van Zantwijk, The Aztec Arrangement. The Social History of Pre-Spanish Mexico, Norman 1985, "Met mij is de zon opgegaan" De levensloop van Tlacayelel (1398-1478), de stichter van het Azteekse rijk, Amsterdam 1992; E. Matos Moctezuma, The Aztecs, New York 1989; I. Clendinnen, Aztecs. An Interpretation, Cambridge 1991; R.T. Townsend, The Aztecs, Londen 1992; D. Carrasco, Daily Life of the Aztecs. People of the Sun

and Earth, Westport 1998; M. Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, Mexico-Stad 1999; M.E. Smith, *The Aztecs*, 2de ed., Malden 2002; D.R. van Tuerenhout, *The Aztecs. New Perspectives*, Santa Barbara 2005.

De onderdelen van de altepetl waren de calpolli, tlaxilacalli of calpultlaxilacalli; calpolli betekent 'groot huis'; tlaxilacalli vertaalt men tegenwoordig als 'wijk', maar 'bijdorp' is meer op zijn plaats. De tribuutbetalers of tributarios werden calpoque genoemd. Dat zegt in principe niets over een territoriumverbintenis of een persoonsgebondenheid. Uit bestudering van heel vroeg-koloniale archiefbescheiden, dus daterend uit de periode van vóór de eerste grote hervormingen van de Spaanse overheid, komt naar voren dat calpolli behoort tot de mythische stammengeschiedenis van de Azteken, bij hun scheppingsverhaal, en aldaar veel meer verwees naar de trekkende groep mensen die een leider of stamvader volgde. Zie Lockhart, *Nahuas After the Conquest* (1992), pp. 16-17.

Voor de Maya's: Zamora Acosta, *Mayas* (1985); Hill & Monaghan, *Continuities* (1987), pp. 24-42, 43, 46, 49, 61-75, 144-148; Carmack, *Rebels* (1995), pp. 29-37; Gossen, "Diáspora maya" (1983); Restall, *Maya World* (1997), pp. 13-40, 314-319.

xxxiv. Zie bijvoorbeeld: "Las Leyes Nuevas, 1542-1543. Reproducidas fotográficamente. Con transcripción y notas de Antonio Muro Orejón," *Anuario de Estudios Americanos* 2 (1945), pp. 809-836. Het oorspronkelijke boekwerk uit 1543 is in facsímile verkrijgbaar: *Las leyes nuevas de 1542-1543 : ordenanzas para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios*, ook verzorgd door de historicus Muro Orejón, Sevilla 1961. Zie tevens de inventaris per provincie in P. Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge 1972, verbeterde versie uitgegeven te Norman 1993.

xxxv. In feite waren dit pueblos de castas – castas: zogenaamde no-indios maar ook geen españoles. Ook de historicus William Taylor merkte dat vele pueblo's de indios in de regio Guadalajara reeds vroeg in de zeventiende eeuw Spanjaarden en zwarten, 'uitheemsen' dus, opnamen in hun dorpen. Ook daar gingen deze inwoners daarna juridisch door voor indios. Met regelmaat ben ik in mijn eigen onderzoek in Centraal-Mexico arme Spaanse immigranten tegengekomen die van de dorpsleiding toestemming kregen zich in een pueblo te vestigen in ruil voor tribuut om vervolgens met hun goedkeuren om die reden als indio te worden geregistreerd. Al vanaf het begin van de zeventiende eeuw kon men van iemands uiterlijke kenmerken niet meer direct afleiden of men met een amerindio van doen had of niet. Zie hierover mijn *Shadows over Anáhuac* (1996), B. García

Martínez, Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700, Mexico-Stad 1987; W.B. Taylor, "Indian Pueblos of Central Jalisco on the Eve of Independence," in: R.L. Garner & W.B. Taylor, red., Iberian Colonies, New World Societies. Essays in Memory of Charles Gibson, Particuliere Uitgave 1986, pp. 161-183. Voor de verwijzingen over Guatemala zie ook: A.C. van Oss, "Een ver koninkrijk. De Indianen van Guatemala en het karakter van het Spaanse kolonialisme," in: Ouweneel, red., Campesinos (1993), pp. 43-67.

xxxvi. L. González Luna, Resguardos colonials de Santa Marta y Cartagena y resistencia indígena, Bogotá 1993. Zie verder: G. Cabrera Moreno, "Los resguardos indígenas en Colombia," América Indígena 2:4 (1942), pp.29-33; S.A. Sæther, Identidades (2005), en "Independence and the Redefinition of Indianness around Santa Marta, Colombia, 1750-1850," Journal of Latin America Studies 37 (2005), pp. 55-80; G. Colmenares, La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada (1539-1880), Bogotá 1970; O. Fals Borda, Historia doble de la costa, 4 dln., Bogotá 1980-1986; M. González, El resguardo en el Nuevo Reino de Granada, Bogotá 1970.

xxxvii. D.A. Brading, "Bourbon Spain and Its American Empire" in: L. Bethell, red., The Cambridge History of Latin America, Cambridge 1984, i, pp. 389-439, citaat op p. 426.

In het algemeen put dit hoofdstuk uit mijn eigen onderzoek, maar ik heb ook uitgebreid gebruik kunnen maken van de aantekeningen van B.H. Slicher van Bath en A.C. van Oss. Deze twee waren in de jeren tachtig bezig met de voorbereidingen van een handboek Geschiedenis Latijns-Amerika. Door de voortijdige dood van Van Oss kwam daar uiteindelijk niets van. Slicher bewaarde wel de aantekeningen van hemzelf en die van Van Oss. Na zijn overlijden kwamen ze in mijn bezit en ik mocht ermee doen wat ik wilde, dus ook invoegen in dit boek. Natuurlijk zijn waar nodig ook eerder genoemde titels uit de voorgaande noten gebruikt. Misschien is goed (nogmaals) te wijzen op bijvoorbeeld: D. Brading, Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1763-1810, Cambridge 1971; Wortman, Government (1982); Borah, Justice (1983); Glave & Remy, Estructura agraria (1983); Spalding, Huarochirí (1984); Wightman, Indigenous (1990); of, Thomson, We Alone (2002). Verder: A.J. Bauer, "Rural Workers in Spanish America: Problems of Peonage and Oppression," Hispanic American Historical Review 59 (1979), pp. 34-63; J.C. Garavaglia, Mercado interno y economía colonial, Mexico-Stad 1983; L.S. Hoberman & S.M. Socolow, red., Cities and Society in Colonial Latin America, Albuquerque 1986; N. Jacobsen & H.-J. Puhle, red., The Economies of Mexico and Peru During the Late Colonial Period,

1760-1810, Berlijn 1986; Bakewell, History (2004/ 1997).

Over Mexico, zie: D. López Sarrelangue, *Una villa mexicana en el siglo xviii*, Mexico-Stad 1957; J.A. Calderón Quijano, *El Banco de San Carlos y las comunidades de indios en Nueva España*, Sevilla 1963; D.B. Cooper, *Epidemia Disease in Mexico City, 1761-1813. An Administrative, Social and Medical Study*, Austin 1965; E. Barrett, *Land Tenure and Settlement in the Tepalcatepec Lowland, Mexico*, Ann Arbor 1970; R. Liehr, *Stadtrat und städtische Oberschicht von Puebla am Ende der Kolonialzeit (1787-1810)*, Wiesbaden 1971; B.R. Hamnett, *Politics and Trade in Southern Mexico, 1750-1821*, Cambridge 1971; H. Pietschmann, *Die Einführung des Intendantensystems in Neu-Spanien im Rahmen der allgemeinen Verwaltungsreform der Spanischen Monarchie im 18. Jahrhundert*, Keulen 1972; W.B. Taylor, *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*, Stanford 1972, en, *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford 1979; C.M. MacLachlan, *Criminal Justice in Eighteenth-Century Mexico. A Study of the Tribunal de Acordada*, Berkeley 1974; J.L. Alanís Boyso, "Corregimiento de Toluca. Pueblos y elecciones de república en el siglo xviii," *Historia Mexicana* 25 (1976), pp. 455-477; J.M. Tutino, "Creole Mexico: Spanish Elites, Haciendas and Indian Towns, 1750-1810," Proefschrift University of Texas at Austin 1976, en, *From Insurrection to Revolution in Mexico. Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940*, Princeton 1986; D.M. Ladd, *The Mexican Nobility at Independence, 1780-1826*, Austin 1976, en, *The Making of a Strike. Mexican Silver Workers' Struggles in Real del Monte, 1766-1775*, Lincoln 1988; C.I. Archer, *The Army in Bourbon Mexico, 1760-1810*, Albuquerque 1977; M.A. Burkholder & D.S. Chandler, *From Impotent to Authority. The Spanish Crown and the American Audiencias, 1687-1808*, Columbia 1977; R. Serrera Contreras, *Guadalajara ganadera. Estudio regional novohispano, 1760-1805*, Sevilla 1977; D.A. Brading, *Haciendas and Ranchos in the Mexican Bajío. León, 1700-1860*, Cambridge 1978, en *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State. 1492-1867*, Cambridge 1991; C. Morin, *Michoacán en la Nueva España del siglo xviii. Crecimiento y desigualdad en una economía colonial*, Mexico-Stad 1979; C.M. MacLachlan & J.E. Rodríguez, *The Forging of the Cosmic Race. A Reinterpretation of Colonial Mexico*, Berkeley 1980; M. Scardaville, "Alcohol Abuse and Tavern Reform in Late Colonial Mexico City," *Hispanic American Historical Review* 60 (1980), pp. 643-671; M. Loera, *Economía campesina indígena en la colonia. Un caso en el valle de Toluca*, Mexico-Stad 1981; E. Van Young, *Hacienda and Market in Eighteenth-Century Mexico. The*

Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820, Berkeley 1981, La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821, Mexico-Stad 1992, en, The Other Rebellion. Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821, Stanford 2001; C. Rodríguez, Comunidades, haciendas y mano de obra en Tlalmanalco (Siglo xviii), Mexico-Stad 1982; J. Kicza, Colonial Entrepreneurs. Families and Business in Bourbon Mexico City, Albuquerque 1983; J. González Angulo Aguirre, Artesanado y ciudad a finales del siglo xviii, Mexico-Stad 1983; R. McCaa, "Calidad, Clase, and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral, 1788-90," Hispanic American Historical Review 64 (1984), pp. 477-501; C.E. Martin, Rural Society in Colonial Mexico, Albuquerque 1985; U. Ewald, The Mexican Salt Industry 1560-1980. A Study in Change, Stuttgart 1985; B. Hamnett, Roots of Insurgency. Mexican Regions, 1750-1824, Cambridge 1986; G. Artis Espriu, Regatones y maquileros. El mercado de trigo en la ciudad de México (siglo xviii), Mexico-Stad 1986; R.J. Salvucci, Textiles and Capitalism in Mexico. An Economic History of the Obrajes, 1539-1840, Princeton 1987; R.D. Anderson, "Race and Social Stratification: A Comparison of Working-Class Spaniards, Indians, and Castas in Guadalajara, Mexico in 1821," Hispanic American Historical Review 68 (1988), pp. 209-243; V. García Acosta, Los precios del trigo en la historia colonial de México, Mexico-Stad 1988; S. Alberro, Inquisición y sociedad en México, 1571-1700, Mexico-Stad 1988; Von Mentz, Pueblos (1988); G.P.C. Thomson, Puebla de los Angeles. Industry and Society in a Mexican City, 1700-1850, Boulder 1989; M. Miño, Obrajes y tejedores de Nueva España, 1700-1810. La industria urbana y rural en la formación del capitalismo, Madrid 1990; Ma.A. Romero Frizzi, Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta, 1519-1720, Oaxaca 1990; R.L. Garner, Economic Growth and Change in Bourbon Mexico, Gainesville 1993; F. Castro Gutiérrez, Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España, Zamora 1996; J. Baskes, "Coerced or Voluntary? The Repartimiento and Market Participation of Peasants in Late Colonial Oaxaca," Journal of Latin American Studies 28 (1996), pp. 1-28, en Indians, Merchants, and Markets. A Reinterpretation of the Repartimiento and Spanish-Indian Economic Relations in Colonial Oaxaca, 1750-1821, Stanford 2000; C.E. Suárez Argüello, Camino real y carrera larga. La arriería en la Nueva España durante el siglo xviii, Mexico-Stad 1997; A. Knight, Mexico. The Colonial Era, Cambridge 2002; J.D. Amith, The Möbius Strip. A Spatial History of Colonial Society in Guerrero, Mexico, Stanford 2005.

Over Guatemala, inclusief Chiapas, zie: C. Molina Argüello, "Gobernaciones, alcaldes mayores y corregimientos en el reino de Guatemala," *Anuario de Estudios Americanos* 17:136 (1960), pp. 105-132; R. Wasserstrom, *Class and Society in Central Chiapas*, Berkeley 1983; ook de opstellen van W.G. Lovell & W.R. Swezey, "Indian Migration and Community Formation: An Analysis of Congregación in Colonial Guatemala," en R. Watson, "Informal Settlement and Fugitive Migration Amongst the Indians of Late-Colonial Chiapas," beide in: D.J. Robinson, red., *Migration in Colonial Spanish America*, Cambridge 1990, resp. pp. 18-40 en pp. 238-278. De opstellen van E. Fonseca Corrales, "Economía y sociedad en Centroamérica (1540-1680)"; S. Webre, "Poder e ideología: la consolidación del sistema colonial (1542-1700)"; en, G. Palma Murga, "Economía y sociedad en Centroamérica (1680-1750)" alle in: Pinto Soria, red., *Historia General* (1993), resp. pp. 95-150, 151-218; 219-306; R.W. Patch, "Imperial Politics and Local Economy in Colonial Central America 1670-1770," *Past and Present* 143 (1994), pp. 77-107.

Over de Andes, zie: W. Espinosa Soriano, "El alcalde mayor indígena en el virreinato del Perú," *Anuario de Estudios Americanos* 17 (1960), pp. 183-300; J. Fisher, *Government and Society in Colonial Peru. The Intendent System, 1784-1814*, Londen 1970, en, *Minas y mineros en el Perú colonial, 1776-1824*, Lima 1977; J. Golte, *Waren verteilung und Bauernrebellionen im Vizekönigreich Peru (1751-1783)*, Berlijn 1977, ook vertaald uitgegeven als *Repartos y rebeliones. Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*, Lima 1980; A. Moreno Cebrian, *El corregidor de indios y la economía peruana en el siglo xviii*, Madrid 1977; J. Tord & C. Lazo, *Hacienda, comercio, fiscalidad y luchas sociales (Perú colonial)*, Lima 1981; A.A. Demarest, *Viracocha. The Nature and Antiquity of the Andean High God*, Harvard 1981; I. Laurent, *Pequeña propiedad, poder y economía de mercado. Acos, Valle de Chancay*, Lima 1983; N. Manrique, *Colonialismo y pobreza campesina*.

Caylloma y el Valle del Colca, siglos xvi-xx, Lima 1985; L.M. Glave, *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos xvi-xvii*, Lima 1989, *Vida, símbolos y batallas. Creación y recreación de la comunidad indígena. Cusco, siglos xvi-xx*, Lima 1992, en, *De rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo xvii*, Lima 1998; R. Choque Canqui, *Sociedad y economía colonial en el sur andino*, La Paz 1993; N. Sala i Vila, *Y se armó el tole tole. Tributo indígena y movimientos sociales en el virreinato del Perú, 1790-1814*, Ayacucho 1996; N. Escandell-Tur, *Producción y comercio de tejidos*

coloniales. Los obrajes y chorrillos del Cusco, 1570-1820, Cusco 1997; S. O'Phelan Godoy, Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios (Perú y Bolivia 1750-1835), Cusco 1997, La gran rebellion en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari, Lima 1995, en, al genoemd, Rebellions (1985); Larson, Colonialism (1988 & 1998); W. Stavig, The World of Túpac Amaru. Conflict, Community, and Identity in Colonial Peru, Lincoln 1999; B. Pérez Galán, "Autoridad, orden e identidad en el sur andino peruano: las representaciones del wachu en el distrito de Pisac, Calca, Cuzco," Proefschrift Universidad Complutense de Madrid 1999; K.J. Andrien, Andean Worlds. Indigenous History, Culture, and Consciousness Under Spanish Rule, 1532-1825, Albuquerque 2001; Cahill, From Rebellion (2002); D.T. Garrett, "Los incas borbónicos: la elite indígena cuzqueña en vísperas de Tupac Amaru," Revista Andina 36 (2003), pp. 9-51, met commentaren en reactie op pp. 52-63, de lijst op p. 39, "'His Majesty's Most Loyal Vassals': The Indian Nobility and Túpac Amaru," Hispanic American Historical Review 84 (2004), pp. 575-617, en Shadows of Empire. The Indian Nobility of Cusco, 1750-1825, Cambridge 2005; S. Serulnikov, Subverting Colonial Authority. Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes, Durham 2003. Over 1780: A. Mcfarlane, "Rebellions in Late Colonial Spanish America: A Comparative Perspective" Bulletin for Latin American Research 14:3 (1995), p. 313-338, "Civil Disorders and Popular Protests in Late Colonial New Granada," Hispanic American Historical Review 64 (1984), pp. 17-54, en "The 'Rebellion of the Barrios': Urban Insurrection in Bourbon Quito," Hispanic American Historical Review 69 (1989), pp. 283-330. Naast Mcfarlane's artikel boven genoemd ook: J.L. Phelan, The People and the King. The Comunero Revolution in Colombia, 1781, Madison 1978. Voor de revoltes van Tomás Katari, Thupa Amaro ii en Túpaj Katari, zie verder nog: J.G. Campbell, "Social Structure of the Túpac Amaru Army in Cuzco, 1780-1," Hispanic American Historical Review 61 (1981), pp. 675-693; C.P. Andrade, La rebelión de Tomás Katari, Sucre 1994; B. Lewin, La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana, Buenos Aires 1957; L.E. Fisher, The Last Inca Revolt, 1780-1783, Norman 1966; S. Moreno Yáñez, Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Desde comienzos del siglo xviii hasta finales de la Colonia, Bonn 1976; J. Szemiński, La utopia tupamarista, Lima 1993, orig. 1983; F. Pease G.Y., "Continuidad y resistencia de lo andino," Allpanchis 15:17-18 (1981), pp. 105-118, en "Consciencia e identidad andinas: las rebeliones indígenas del siglo xviii," Cahiers des Amériques Latines (1984), pp. 41-60; O. Cornbilit, "Levantamientos de masas en Perú y Bolivia durante el siglo dieciocho," Revista Latinoamericana de

Sociología 6:1 (1970), pp. 100-143, pp. 116-120, 136-137, en *Power and Violence in the Colonial City. Oruro from the Mining Renaissance to the Rebellion of Tupac Amaru (1740-1782)*, Cambridge 1995, pp. 110-128; J.M. Caceres-Olazo Monroy, "Montoneras y guerrillas como formas de participación andina em la revolución tupacamarista en Puno (1780-1783)," *Gazeta de Antropología* 14 (1998), texto 14-06, Url: www.ugr.es/~pwlac/G14_06JorgeMariano_caceresOlazo_Monroy.html (04-2005).

Over de religie en de kerk: Van Oss, *Catholic Colonialism* (1986); P. Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, Lima 1971, *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatría y hechicerías*, Cajatambo, siglo xvii, Cusco 1986; H. Berlin, G. de Balsalobre & D. de Hevia y Valdés, *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, 2de ed., Mexico-Stad 1988; S. MacCormack, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton 1991; K. Mills, *An Evil Lost to View? An Investigation of Post-Evangelisation Andean Religion in Mid-Colonial Peru*, Liverpool 1994, en, *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, Princeton 1997; N. Griffiths, *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*, Norman 1996; W.B. Taylor, *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford 1996; A. Megged, *Exporting the Catholic Reformation. Local Religion in Early Colonial Mexico*, Leiden 1996.

Over de mijnbouw: P. Bakewell, *Miners of the Red Mountain. Indian Labor in Potosí, 1545-1650*, Albuquerque 1984, *Silver and Entrepreneurship in Seventeenth-Century Potosí. The Life and Times of Antonio López de Quiroga*, Albuquerque 1988 en, *Silver Mining and Society in Colonial Mexico. Zacatecas, 1546-1700*, Cambridge 1971; Brading, *Miners* (1971); J. Fisher, *Silver Mines and Silver Miners in Colonial Peru, 1776-1824*, Liverpool 1977; E. Tandeter, *Coercion and Market. Silver Mining in Colonial Potosí, 1692-1826*, Albuquerque 1993. E. Dore, *The Peruvian Mining Industry. Growth, Stagnation, and Crisis*, Boulder 1986; A. Flores Galindo, *Los mineros de la Cerro de Pasco, 1900-1930*, Lima 1974; H. Bonilla, *El minero de los Andes. Una aproximación a su estudio*, Lima 1974; Mallon, *Defense* (1983); N. Long & B. Roberts, red., *Miners, Peasants and Entrepreneurs. Regional Developments in the Central Highlands of Peru*, Cambridge 1984; A. DeWind, *Peasants Become Miners. The Evolution of Industrial Mining Systems in Peru, 1902-1974*, New York 1987.

xxxviii. G.H. Gossen, *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*, Prospect Heights 1974, *Telling Maya Tales. Tzotzil Identities in Modern Mexico*, New York 1999, *Four Creations of True People: Tzotzil Maya Account of the Human Experience*, Norman 2002; en de bundles, G.H. Gossen, red., *South and Meso-American* (1993), en *Symbol and Meaning* (1986).

xxxix. Zie mijn *Alweer die Indianen* (1994), pp. 169-178.

xl. R.E. Reina, *The Law of the Saints. A Pokomam Pueblo and Its Community Culture*, Indianapolis 1966.

xli. J.M. Watanabe, *Maya Saints and Souls in a Changing World*, Austin 1992.

xl ii. G.W. Cook, *Renewing the Maya World. Expressive Culture in a Highland Town*, Austin 2000, pp. 33-34. Zie over Momostenango verder de werken van Carmack: *Quichean Civilization* (1973), *Quiché Mayas* (1981), en vooral: *Rebels* (1995).

xl iii. K.B. Warren, *The Symbolism of Subordination. Indian Identity in a Guatemalan Town*, Austin 1978. Later publiceerde zij een boek over de PanMaya Beweging, *Indigenous Movements and Their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala*, Princeton 1998.

xl iv. Abercrombie, *Pathways* (1998).

xl v. K. Rolstad, "Language Death in Central Mexico: The Decline of Nahuatl and the New Bilingual Maintenance Programs," *Bilingual Review* January 2001, Url: www.accessmylibrary.com (09-2006).