

Terug naar Macondo - Úrsula en de omwenteling



Úrsula en de omwenteling

Úrsula [I] Iguarán, de echtgenote van José Arcadio Buendía [I] was zo lang actief op het toneel van Macondo dat de Spaanse criticus en schrijver Ricardo Gullón Fernández (1908-1991) bedacht dat zij als ten minste de hoofdpersoon van de roman, maar misschien wel als de auteur van *Honderd jaar eenzaamheid* moet worden beschouwd.[i]

Anderen opteerden voor Melquíades als auteur. Dit laatste lijkt me in elk geval onwaarschijnlijk want in de eerste plaats ging het in zijn manuscripten om voorspellingen en niet om een geschiedenis van Macondo. Zijn voorspellingen liepen in zekere zin vanaf het moment dat José Arcadio Buendía [I] zijn leven moest slijten aan de kastanjeboom. Bovendien blijkt uit de tekst van *Honderd jaar eenzaamheid* dat de auteur een kind van de vroege twintigste eeuw was en behoefte had, net als zijn tijdgenoten, aan een scheppingsverhaal waarin de inheemse inborst van de mesties tot uitdrukking zou komen, de amerindiaanse ziel in het lichaam van de *criollo*. Daartom is natuurlijk García Márquez de enige en echte verteller van de roman. Maar dat neemt niet weg dat wellicht Úrsula [I] en niet Melquíades zijn ‘rechterhand’ op het podium van Macondo was. Als ware zij zijn ‘maïsgod’...

Opnieuw

Wat voerde Úrsula [I] zoal uit in Macondo? Bij voortdurende leek deze vrouw “die men nog nooit had horen zingen” in het huis overal tegelijk te zijn. In de eerste plaats wenste zij te voorkomen dat door incest een kind met een varkensstaart geboren zou worden. In de tweede plaats zorgde zij voor het huis in Macondo, in het begin onder andere door niet te verhuizen toen haar echtgenoot dit voorstelde en later door telkens opnieuw te gaan schoonmaken, verfraaien en uitbreiden. Ze stelde het huis open voor vreemdelingen die er de maaltijd wilden gebruiken of vroegen er te mogen overnachten. Ze nam de kinderen van haar zoons op; Arcadio [III] en, via Amaranta [II] ook Aureliano José [III], later nog de weduwe van Arcadio [III] met haar drie kinderen. Uiteraard bekommerde ze zich ook over de doden van de familie en regelde hun begrafenissen. In de derde plaats werkte

zij erg hard: in het begin 'brak zij haar rug' op het land bij de zorg voor de banaanboom, de yucca, de maniok en de aubergines, daarna zette ze een banketbakkerij op waar ze onder meer brood, puddingen, schuimtaartjes, beschuitjes, gesuikerde peertjes, biskwietjes en suikerbeesten maakte waarmee ze rijk werd. En ze was met deze activiteiten uiterst nauw betrokken bij de vernieuwingen, bij het 'opstarten' van nieuwe cycli, dus bij de her-scheppingen. Zij zag haar echtgenoot na zijn overlijden bij de kastenboom staan en sprak veelvuldig met hem. Helemaal in het begin ontdekte zij de overleden Prudencia Aguilar eerder dan José Arcadio Buendía [I], hetgeen begrijpelijk maakt de spoken derhalve niet zomaar behoorden tot de verbeelding van een enkeling.

Toen haar oudste zoon José Arcadio [II] met de zigeuners was meegegaan ging Úrsula naar hem op zoek om hem terug te halen. Dit mislukte maar toen ze na vijf maanden terugkeerde in Macondo droeg ze nieuwe kleding, voelde ze zich "als verjongd" en introduceerde ze de nieuwelingen. Aldus initieerde zij de tweede cyclus van de roman; de cyclus van de welvaart. En daarmee leek Úrsula haar rol te hebben gekregen bij de initiaties van nieuwe cycli. Aan het einde van de tweede cyclus, waarin ze zich vrijwel uitsluitend op haar banketbakkerij had gestort, haar man had laten experimenteren in zijn laboratorium en de opvoeding van de kinderen had overgelaten aan de amerindiaanse bedienden, kwam ze 'weer bij bewustzijn' en zette ze zich aan het werk om het huis te vernieuwen. Het oude, houten gebouw maakte plaats voor een fraai en ruim stenen bouwwerk. Juist in die tijd arriveerde de corregidor en daarmee zette de derde cyclus in. Aan de muren hing Úrsula "schilderijen van maagden in met rozen beladen bootjes, waarmee ze een vleugje nieuw leven verleenden aan de holle ruimten die door de metselaars waren gebouwd". Het nieuwe huis werd ingewijd met een bal, waarvoor alleen de familie van de eerste stichters werden uitgenodigd, geen nieuwelingen. "Het was in feite een door klassegevoelens ingegeven selectie", schreef García Márquez.

Toen haar zoon Aureliano [II] de rol van Kolonel op zich nam en ten strijde trok, en daarmee de vierde cyclus initieerde, was Úrsula [I] niet direct actief. Wel nam ze het op voor de corregidor, de vader van de overleden echtgenote van de Kolonel toen Arcadio [III] hem dreigde te executeren. Ze zette Arcadio [III] vervolgens *de facto* uit zijn bestuurspositie en nam, als plaatsvervanger van de Kolonel in het dorp, het bevel over. Daarmee legitimeerde zij natuurlijk wel de activiteiten van de Kolonel - zijn 32 oorlogen - en het politieke spel dat hij

speelde. Op een bepaald moment liet ze zich overhalen een van zijn oorlogen te financieren. Ze richtte de thuisbasis van de vechtersbaas in en zorgde ervoor dat hij ten alle tijden naar huis kon terugkeren. Ze voerde de zondagsmis weer in en trok de 'meest neerdrukkende verordeningen' van Arcadio [III] in – dus niet allemaal! Ze voelde zich er echter diep triest bij en voegde zich bij haar, toen nog levende, echtgenoot onder het palmdak aan de kastanjeboom: “Kijk toch eens wat er van ons is overgebleven. Het huis is leeg, onze kinderen zijn verspreid over de wereld en wij samen zijn weer alleen, net als in het begin.” Desondanks wist ze haar fortuin dat haar zoon aan de oorlog had besteed weer terug te verdienen door haar “zoetighedenfabriekje” nieuw leven in te blazen. Toen de Kolonel alsmaar somberder werd en een einde aan de oorlog wilde maken begon ze zijn thuiskomst voor te bereiden. Ze maakte zijn kamer schoon en richtte die opnieuw in. Ofschoon de Kolonel zich terugtrok in de smederij om goudvisjes te maken, eindigde de vierde cyclus en begon de vijfde in een schoon, licht en vrolijk huis vol nieuw leven.

Toen de vijfde cyclus in beweging was gezet, de lange cyclus van de Segundo's, begreep Úrsula [I] dat de tijd rondjes draaide. Ze begreep het verschil tussen de Aureliano's en de José Arcadio's. Ze beseftte ook dat de magie uit de begintijd was verloren. Toen een van de kinderen haar vroeg naar de vliegende tapijten, antwoordde ze hem: “Weet je wat het is. De wereld gaat langzamerhand kapot en die dingen zijn er al niet meer.” Ze weerde José Arcadio Segundo [IVa] uit het huis door hem weg te zenden met zijn vechthanen. Ze voedde de kinderen op van Aureliano Segundo [IVja], in elk geval het kind José Arcadio [V] die paus moest worden. Met de jaren groeiden haar zorgen. Ze kon steeds minder haar stempel op de gebeurtenissen drukken. Ze vond de nieuwe generaties alsmaar losbandiger, maar ze wenste nog wel het huis open te zetten voor de nieuwe tijd die aanbrak met de bananenexport. Maar de blinde staar zorgde ervoor dat ze de greep op de wereld verloor. Ze kon de snelheid van de tijd niet meer verwerken. “Vroeger deden de kinderen er veel langer over om te groeien.”

Er groeide medelijden in het hart van Úrsula [I]. Medelijden met de Kolonel die zijn genegenheid voor de familie had verloren, niet door de ontberingen van de oorlog maar omdat hij nooit iemand had liefgehad en “eenvoudig niet tot liefde in staat was”, die zijn oorlogen had gevoerd, niet uit idealisme maar “uit pure en zondige trots”. Medelijden ook met de ogenschijnlijk zo harde Amaranta [II] die in haar ogen nu de tederste vrouw was die ooit bestaan had omdat zij in haar

binnenste een gevecht op leven en dood voerde tussen haar mateloze liefde voor de mannen die zij had afgewezen en haar onoverwinnelijke lafhartigheid om toe te geven aan de wensen van het hart. Met pijn in haar eigen hart zag Úrsula [I] tijdens de bananentijd de verdorvenheid groeien in Macondo, en in het huis. Ze begon zich af te vragen “of het niet te verkiezen was om meteen maar in haar graf te gaan liggen en de aarde over zich heen te laten werpen” opdat ze niet nog meer tegenslag en teleurstellingen behoefde te verwerken.

[...] y sentía unos irreprimibles deseos de soltarse a despotricar como un forastero, y de permitirse por fin un instante de rebeldía, el instante tantas veces anhelado y tantas veces aplazado de meterse la resignación por el fundamento, y cagarse de una vez en todo, y sacarse del corazón los infinitos montones de malas palabras que había tenido que atragantarse en todo un siglo de conformidad.

- ¡Carajo! - gritó.

[...] ze voelde een onweerstaanbaar verlangen opkomen om in ruige taal los te barsten, net als een vreemdeling, en zich eindelijk eens een opstandig moment te veroorloven - het zo vaak begeerde en zo vaak uitgestelde ogenblik om alle berusting van zich af te schudden en éénmaal lak te hebben aan alles en iedereen en haar hart te bevrijden van de grenzenloze hopen slechte woorden die ze had moeten inslikken gedurende een hele eeuw van goed fatsoen.

“Godverdomme!” riep ze.

Het maakte niets uit, ze werd in de praktijk verbannen naar de bijkamers.

In haar laatste jaren kromp Úrsula [I] in tot de grootte van een pop. Ze werd speelgoed voor de kleine kinderen van de nieuwe generatie in het huis waaronder Amaranta Úrsula [V] en Aureliano [VI], het liefdespaar aan het einde van de roman. Úrsula [I] liet zich “door de ouderdom meeslepen tot in de diepste diepten van de duisternis, waar nog slechts het spookbeeld van José Arcadio Buendía onder zijn kastanjeboom voor haar zichtbaar bleef”. Aldus ging de vijfde cyclus over in de zesde zonder dat ze er iets aan had kunnen bijdragen. Hoewel... de cyclus verliep niet helemaal zonder haar ondersteuning, want toen de zondvloed na vier jaar, elf maanden en twee dagen voorbij was, kwam Úrsula [I] weer tevoorschijn en begon ze, zo blind en klein als ze was, opnieuw aan de schoonmaak, de verfraaiing en andermaal aan inblazen van nieuw leven in het huis. De inspanning was enorm maar tevergeefs. De familie werkte niet meer mee. Langzamerhand verloor ze haar verstand en stierf op een Witte Donderdag,

misschien wel 120 jaar oud.

Kortom, Úrsula [I] had een directe hand in het begin van de eerste cycli en in de oorlogen van Kolonel Aureliano Buendía [II], maar niet in de latere cycli noch in de strijd van José Arcadio Segundo [IVa]. Van deze rol gaf García Márquez zich pas rekenschap toen zijn roman al in handen van de lezers was - hij meende dat deze rol grotendeels onbewust was ontstaan, in zijn 'onschuld'. Mogelijk had hij er niet eens over nagedacht dat in Macondo de vrouwen de wereld drijvende hielden, ervoor zorgden dat hij niet uit elkaar zou vallen, terwijl de mannen probeerden de geschiedenis voort te stuwen. Hij zei hierover:

Tot *Honderd jaar eenzaamheid* was die lotsbedeling tussen de man en de vrouw spontaan en onbewust in mijn boeken. Het waren de critici [...] die me erop attent maakten, en dat vond ik helemaal niet leuk, want sindsdien construeer ik de vrouwenfiguren niet meer met dezelfde onschuld als daarvoor. In ieder geval heb ik, toen ik mijn eigen boeken vanuit deze optiek analyseerde, ontdekt dat het inderdaad overeen lijkt te stemmen met mijn historische visie op beide seksen: de vrouwen handhaven de orde van de soort met ijzeren vuist, terwijl de mannen door de wereld zwerven en de talloze waanzinnige dingen uithalen waardoor de geschiedenis wordt voortgestuwd. Dit heeft me op de gedachte gebracht dat vrouwen geen gevoel voor historie hebben: als dat niet zo was zouden ze hun primaire functie, het in standhouden van de soort, niet kunnen volbrengen.

[Deze visie heeft zich misschien gevormd in het huis van grootmoeder], toen ik naar de verhalen over de burgeroorlogen luisterde. Ik heb altijd gedacht dat die misschien niet zouden hebben plaatsgevonden als de vrouwen niet over die bijna geologische kracht hadden beschikt om de wereld op hun nek te nemen, zonder iemand of iets te vrezen. Inderdaad vertelde mijn grootvader dat de mannen met een geweer ten oorlog trokken, zonder ook maar te weten naar welke plaats ze gingen, zonder een flauw idee wanneer ze terugkwamen, en natuurlijk zonder zich er zorgen om te maken wat er thuis zou gebeuren. Dat deed er niet toe: de vrouwen bleven thuis om de soort te verzorgen, de mannen te maken die de plaats in zouden nemen van degenen die in de oorlog zouden omkomen, en dit alles zonder andere hulpmiddelen dan hun eigen kracht en verbeelding.

Zij waren net als de Griekse moeders, die van hun mannen die naar de oorlog gingen afscheid namen met de woorden: "Kom met of op je schild terug." Dat wil zeggen, levend of dood, maar nooit verslagen. Heel vaak heb ik me afgevraagd of deze manier van zijn van vrouwen, die in het Caraïbische Gebied heel duidelijk is,

niet de oorzaak is van ons machismo. Dat wil zeggen, of het machismo in het algemeen niet het product is van matriarchale maatschappijen. **[ii]**

García Márquez gelooft derhalve dat de motor van zijn wereld matriarchaal is -vormgegeven door vrouwen. Echter, in onze Westerse visie is het matriarchaat een vreedzame samenleving zonder macht en geweld, vermoedelijk omdat men ervan uitgaat dat vrouwen per definitie vreedzaam samenleven. Dit laatste lijkt me een onverdedigbaar standpunt maar dat neemt niet weg dat in het matriarchaat het primaat ligt bij de vrouwen, waarin zij domineren maar niet heersen.

De literatuurwetenschapper Luis Harss merkte op dat de vrouwen van Macondo “meer in de wereld thuis zijn, meer in de natuur zijn geworteld, dichter bij het centrum van de zwaartekracht, en aldus beter opgewassen tegen de omstandigheden”. De Peruaan Mario Vargas Llosa geloofde dat de mannen “heer en meester van de wereld” waren en de vrouwen “geliefde bij de haard”. Waar de mannen voortdurend actief waren met heftige veranderingen vol strijd en opwinding, heeft het er alle schijn van dat de vrouwen de rust en de constante in het vizier hielden. De meeste vrouwen kwamen naar voren als solide, gevoelig, ordelijk en stabiel. García Márquez zei dat hij geloofde dat “de vrouwen de praktische sekse zijn. Het zijn de mannen die de romantici zijn en ‘onderweg’ gaan en allerlei dwaze dingen doen; vrouwen weten dat het leven hard is. [...] Ze zijn geïnteresseerd in de werkelijkheid van het heden, de veiligheid van vandaag. Alsof ze het historisch gevoel ontberen.” Volgens García Márquez zijn de avonturen van de mannen mogelijk dankzij de stabiliteit van de vrouwen, die deze avonturen mogelijk maken, zelfs creëren. Dit is volgens hem wat Latijns-Amerika typeert. Sterker, als de vrouwen hun verantwoordelijkheid thuis, bij de afwezigheid van de mannen, niet hadden genomen zouden de oorlogen er niet zijn geweest. In het algemeen lijken de vrouwen in *Honderd jaar eenzaamheid* rustig mee te draaien op het wiel van de tijd, maar voor García Márquez waren zijn sturende en motorieke vrouwen de “echte kerels” van zijn roman, want, en dan volgt een raadselachtige en verder onuitgewerkte ontknoping, “Machismo is laf, een gebrek aan mannelijkheid”. **[iii]**

Marianismo

Was Macondo een matriarchaat? Het Grieks ‘arche’ stond in de Oudheid voor ‘begin’ zodat ‘matriarchaat’ eigenlijk betekent: ‘in het begin de moederlijke’ en niet ‘heerschappij van vrouwen’. Het vrouwelijke wordt dan vooral gezien als de

moederlijke functie, het voortbrengen van nakomelingen. In de roman van García Márquez komen we vooral de Westerse invulling van het begrip matriarchaat tegen: heerschappij (eigenlijk dus: *vrouwschappij*). Het lijkt inderdaad zo te zijn dat in *Honderd jaar eenzaamheid* de vrouwen de mannen aansturen, het vrouwelijke het mannelijke aanstuurt. Maar bezien naar de positie van Úrsula [I], die werkte vanuit het huis, zou er ook iets anders aan de hand kunnen zijn. Meer dan als een begrip uit de Westerse sociologie - 'matriarchaat' - klinkt haar positie als een klassieke amerindiaanse rolverdeling: de mannen voor 'buiten' en het 'openbare' en de vrouwen voor 'binnen' en het 'privé-domein'. Dit is in de amerindiaanse wereld ook vaak een tegenstelling tussen dag en nacht, licht en donker, aarde en hemel. Daar ligt een verklaring waarom mannen eropuit trekken en vrouwen thuisblijven. We zouden dit ook als een uitleg achteraf kunnen beschouwen, discursief door de amerindio's ontwikkeld terwijl ze hun eigen gedrag evalueerden. Eerst een open deur: niet verwonderlijk is in de evolutionaire psychologie de mens een dier waarbij de reproductie van de soort voorop staat. Zelfs in samenlevingen die ideologisch strak gestructureerd zijn op gendergelijkheid - zoals in de Israëlitische *kibbutz* - overheerst bij de vrouwen de aangeboren wens of behoefte de eigen kinderen te verzorgen. Volgens de evolutieleer wensen de ouders directe controle over de doorgifte van de eigen genen. Het eigen nageslacht moet overleven, eventueel ten koste van dat van anderen. Dit is in divers onderzoek telkens opnieuw bewezen. Via de natuurlijke selectie zijn aangeboren 'programma's' bevoorrecht om de eigen kinderen te verzorgen en bijvoorbeeld niet af te staan aan collectieve eenheden waarover geen of onvoldoende controle kan worden uitgevoerd.

Dit is echter nog geen verklaring voor het feit dat mannen minder tijd aan het vaderschap besteden - omdat ze eropuit trekken - dan de vrouwen. In principe ligt er een belangrijke hypothese op tafel die in verschillende mate aan de verklaring heeft bijgedragen, dus afhankelijk van de culturen. De *onzekerheid over het vaderschap* doet mannen zoeken naar verspreiding van zijn zaad over meer vrouwen. Vooral de vrouwen die het kind in het lichaam dragen zorgen voor deze onzekerheid want zonder dna-analyse is moeilijk aan hard bewijs te komen dat het kind van de echtgenoot of partner is die het verzorgd en niet van een ander. De vrouw kan gekozen hebben een kind te krijgen van een mooiere of krachtigere man en een trouwe echtgenoot, misschien lelijk maar met veel geld, voor het onderhoud van het gezin te laten zorgen. Deze onzekerheid voedt het mannelijk gedrag. Soorten waarbij het vaderschap al voor de geboorte

herkenbaar is, zoals bij de vissoorten waarbij de bevruchting van het ei plaatsheeft buiten het lichaam van de vrouw, kennen een actief en soms zelfs solitair vaderschap. Daar is de moeder afwezig, misschien op zoek naar ijverige vaders om zoveel mogelijk eitjes te verspreiden. Kortom, bij de soorten met indrachtige vrouwen weet de vrouw zeker dat minstens de helft van haar genen in de vrucht terecht is gekomen en zij is dan ook zonder twijfel dat het kind van haar is en blijft daarom op het nest, 'thuis', om het grootste deel van de verzorging op zich te nemen.

De natuurlijke selectie heeft er tegelijkertijd voor gezorgd dat soorten met *actief co-ouderschap* beter hebben overleefd dan soorten waarbij de kinderen aan zichzelf werden overgelaten. Hiertoe behoren interessant genoeg juist de soorten met indrachtige vrouwen. Immers, de vader was succesvoller geweest als hij zoveel mogelijk vrouwen met zijn zaad zou hebben geïnjecteerd en geen tijd zou hebben 'verloren' aan opvoedingskwesaties. Blijkbaar zijn de 'paringskosten' - het aantal gemiste paringsmogelijkheden tijdens een actief ouderschap - van man en vrouw samen of van elk afzonderlijk te hoog. De vrouw lijdt het meest onder hoge paringskosten vanwege de zwangerschap. Immers, schreef psycholoog David Buss, "er kan geen grotere alliantie zijn dan een kind waarin het genetische lot van twee individuen samengaat." Vrouwen hebben evolutionair een voorkeur ontwikkeld voor mannen die betrouwbare signalen afgeven dat zij bereid en capabel zijn om te investeren in de wederzijdse band en in zijn kinderen. Buss voegde hieraan toe: "In de evolutionaire geschiedenis van de mens hebben vrouwen die erin slaagden toegewijde mannen aan te trekken succesvoller overleefd en zich voortgeplant dan vrouwen die hier niet in slaagden." **[iv]** Mannen die geen betrouwbare signalen afgaven konden hun zaad blijkbaar minder kwijt. Verder geldt dat het eigen ouderschap gunstiger is voor de kinderen dan ouderschap van relatieve buitenstaanders - het Boze Stiefmoeder Syndroom.

Bevorderlijk voor het co-ouderschap is tevens de fysieke gelijkheid: een vader herkent zichzelf in de kinderen - of wordt door zijn omgeving nadrukkelijk hierop gewezen. Onderzoek heeft uitgewezen dat ouders en familie er in meerderheid van overtuigd zijn dat de baby op de vader lijkt en dat zij hem dit vertellen zo veel zij kunnen. Een ander bevorderlijk element is de huwelijksse trouw van de vrouw - in werkelijkheid of effectief gespeeld - zodat de man het gevoel heeft dat zijn genen inderdaad worden doorgegeven. De liefde tussen beide partners - en de

dreiging die van het wapen van de jaloezie uitgaat - zorgt ervoor dat de verbinding gewoonlijk lange tijd standhoudt als er kinderen zijn. Op de beide partners of echtgenoten zorgt het samenzijn er natuurlijk op zich al voor dat er controle op de (huwelijkse) trouw wordt uitgeoefend. Het samenleven in groepen is een verlengstuk van deze controle - zie daar het nut van roddel en kwaadsprekerij. Dit alles betekent onder andere dat een hoog percentage van overduidelijk vreemdgaan door mannen een gevolg is van een gebrek aan vertrouwen in de vrouwelijke trouw, in een gebrekkige ontwikkeling van het vermogen tot liefhebben - een factor die García Márquez inderdaad voor zijn macho's heeft gereserveerd - of van gevoel van verregaande dominantie over de vrouwen, zo groot dat zij met groot gemak meer vrouwen kunnen injecteren.

Hoe zijn de vrouwen die García Márquez aan de bron van het machogedrag van zijn mannen plaatste? Volgens een zienswijze van sommige Westerse literatuurwetenschappers zouden de vrouwen in *Honderd jaar eenzaamheid* onder te verdelen zijn in twee soorten: de 'goede' vrouwen zoals Úrsula [I] en Amaranta [II] in het eerste deel en later Remedios [IV] en Fernanda del Carpio [IV] - allen met een bourgeois karakter en gericht op orde en behoud en uitbreiding van het huis; zij horen toch een beetje bij de 'bloeitijden' - en de 'slechte' vrouwen waaronder Pilar Ternera [I] en Rebeca [II], en de later in het boek geïntroduceerde Santa Sofia de la Piedad [III], Petra Cotes [IV], Meme [V] en Amaranta Úrsula [V] - die de mannen lokten met hun seksuele aantrekkingskracht en zorgden voor nageslacht. De namen van Pilar Ternera en Petra Cotes, de bijslaap van Aureliano Segundo [IVja], suggereren een overeenkomst. Diverse literatuurwetenschappers wezen erop dat in beide gevallen het gaat om een 'steen' die voor steun zorgt: *pilar*, pilaar, Petra, Petrus, de steen of rots waarop Christus zijn Kerk bouwde. Pilar Ternera was een constante kracht in de Buendía-wereld, zelfs een onmisbare schakel tussen de generaties. Die rol zou Petra Cotes op economisch gebied later ook op zich nemen. Daarnaast lijkt Petra Cotes uitsluitend het tegenovergestelde van Fernanda del Carpio [IV]. Deze laatste vrouw was behept met de morele vooroordelen uit het Andesgebied terwijl Petra Cotes, een vrouw uit het Caraïbische Gebied, die juist niet had. Voor veel vrouwen betekende het een leven in het huis van de Buendía's overigens een bestaan vol verloren dromen. Fernanda del Carpio [IV], de echtgenote van Aureliano Segundo [IVja], was afkomstig uit de 'Spaanse' hooglanden, draagt de kroon van het carnaval maar nimmer een echte kroon. Pilar Ternera [I] wachtte haar hele leven op een geliefde

die nooit zou terugkeren, onderwijl het bed delend met de Buendía's. Zij zette hun bastaarden op de wereld. Amaranta [II] zou maagd blijven omdat ze zou worden afgewezen door haar geliefde Italiaan. Rebeca [II] en Meme [V] zouden hun mannen voortijdig verliezen.

Voor de Noord-Amerikaanse letterkundige Lorraine Elena Roses gaat de scheiding tussen goede en slechte vrouwen echter veel te ver. Zij ziet in bijvoorbeeld Pilar Ternera eerder een uitvoering van de in veel oude culturen bekende moedergodin, afgeleid van Moeder Aarde en de natuurkrachten. Archeologen vonden in de overblijfselen van de oude culturen van Europa, het Midden Oosten, Afrika en Azië een overdaad aan vruchtbaarheidsbeelden en restanten van tempels gewijd aan moedergodinnen. De moedergodin verenigde de reproductieve energie van de natuur in zich. Bij de verering van de moedergodin waren veelal 'priesteressen' betrokken die zich presenteerden als maagden. Hun maagdelijkheid betrof de aardse seksualiteit want zij copuleerden bij voortduring met de mannelijke goden of met aardse vorsten die een goddelijke herkomst werden toegedicht. De vrucht van deze seksuele activiteiten bestond uit goede oogsten en veel kinderen in de gemeenschap. Pilar Ternera zouden wij als een lichtekooi beschouwen maar in *Honderd jaar eenzaamheid* valt dat woord hoogst zelden. In feite is haar seksuele activiteit gericht op de vruchtbaarheid van de Buendía's - en misschien wel op die van Macondo in het algemeen. Ze vroeg geen geld voor haar diensten en liet haar slaapkamer gebruiken door jongens en meisjes die thuis geen privé konden vinden. De Buendía's zochten haar op in wanhoop, voor raadgevingen, en, zonder het te beseffen, voor de voortzetting van het geslacht. Pilar Ternera kon kaarten lezen en aldus de toekomst voorspellen en - tijdens de slapeloosheidplaag - de geschiedenis terughalen. Ze opende een echt bordeel om inkomsten te hebben toen ze te oud was om zelf klanten te bedienen. Toen volgde Petra Cotes en aan het einde van het boek Nigromanta, de geliefde van Aureliano Babilonia [VI]. Dankzij deze vrouwen konden de eerste generaties Buendía's hun positie in Macondo ontwikkelen en aldus de 'wereld' gestalte geven. Zij verschaften de vruchtbaarheid en de wijsheid. Zonder deze vrouwen zou het 'mannelijke project' van macht en kennis, van de 'geschiedenis', niet zijn uitgevoerd. Zij waren dus wegbereiders, welhaast sacrale instrumenten van de geschiedenis.

Pilar Ternera en later Petra Cotes werden bijgestaan in hun rol door een aantal maagden: Santa Sofia de la Piedad [III], bijvoorbeeld, die weliswaar drie kinderen

kreeg maar voortdurend als maagd werd beschouwd; Remedios de Schone [IV], dochter van Santa Sofia de la Piedad [III], die ook werd beschouwd als 'niet van deze wereld'; of Amaranta [II], de oude vrijster. Interessant is nog wel dat de laatstgenoemde een soort alternatieve Úrsula was door al haar geliefden, waarvan zij er enkelen in de familie vond, af te wijzen. Immers, Úrsula [I] was vooral bang voor een kind met een varkensstaart dat de spruit zou zijn van een incestueuze relatie. Amaranta [II] had zo'n relatie met bijvoorbeeld Aureliano José [III]. Was zij op de liefkozingen van haar minnaars ingegaan dan had ze het einde van Macondo aanzienlijk bespoedigd. Zij had echter de moed niet om het risico op een kind met een varkensstaart te lopen. Dit gebrek aan moed was een bewuste handeling, gezien de constante opmerkingen van Úrsula [I] in die richting. Ook dit gebrek is opmerkelijk want ze handelde soms wel degelijk in destructieve zin, onder andere door adoptiezuur Rebeca te willen vergiftigen vanwege de liefde voor Pietro Crespi en door aanbidders hooghartig ter zijde te schuiven en ze daardoor soms tot zelfmoord te drijven. **[v]**

Nu is het niet de bedoeling de bibliotheek van de genderverhoudingen hier samen te vatten maar om een paar punten kan ik niet heen. De Noord-Amerikaanse politicologe Jane Jaquette sloot zich in een wetenschappelijk artikel uit 1973 aan bij de gangbare opvatting dat we ervan mogen uitgaan dat er een band bestaat tussen de literaire uitdrukking en de opvattingen in de samenleving waar die uitdrukking totstandkwam. Zij stemde ook in met een ander bekend uitgangspunt, namelijk dat verhalen mensen socialiseren in hun rollen en dat verhalen over de positie van vrouwen in een samenleving een ingang kunnen zijn om het vrouwelijke in die samenleving te bestuderen. Ze wilde in het betreffende artikel de representatie van vrouwen in de Peruaanse fictie onderzoeken maar vond te weinig verbindingspunten en besloot toen tot een vergelijking van enkele Peruaanse romans met het werk van García Márquez. Want, zo verklaarde zij deze beslissing, met name *Honderd jaar eenzaamheid* moet gezien worden als "een poging om het unieke en de variëteit van de Latijns-Amerikaanse sociale ervaring als een eigen eenheid te portretteren", maar ook als een "mythische representatie van een Derde Wereld cultuur". **[vi]** Dit gaat in de laatste instantie dus verder dan alleen Latijns-Amerika en zeker dan Aracataca of Barranquilla. Jaquette las in de roman drie zogenaamde archetypen: de vrouw als moeder, als heks en als partner (gehuwd of niet). Zij bevestigde in feite García Márquez' uitspraak, boven, door te concluderen dat het machismo, vaak gedacht als bewijs voor de machteloosheid van vrouwen, een product is van die drie archetypen.

Kortom, aan de constructie van het machismo zouden de vrouwen actief hebben meegewerkt, want de “mannelijke ‘immoraliteit’ is de basis voor de vrouwelijke legitimiteit en invloed”. Jaquette wees op de stabiliserende kracht van de vrouw als moeder tegenover de mannen die voortdurend bezig zijn met verandering of met nutteloze militaire activiteiten. Natuurlijk, er zijn de ‘heks’ die mannen betovert - denk aan Remedios de Schone - en de vrouw als ‘partner’ die de mannen bindt - denk vooral aan de minnaressen waarmee het seksuele leven wordt gevierd zodat de echtgenotes een welhaast maagdelijke status kunnen ophouden. Maar Jaquette zag toch Úrsula [I], de moeder, als de belangrijkste ‘positieve kracht’ in de roman. Úrsula [I] hield nieuwe technologie tegen als zijnde nutteloos, ze weigerde te verhuizen, ze bouwde het huis uit, ze produceerde snoepjes waardoor de Buendía’s een fortuin konden vergaren, ze hield de familie bij elkaar en probeerde de seksuele relaties van de kinderen te bepalen. Dit is het archetype en, inderdaad, hier komt de Heilige Maagd om de hoek kijken en de dominante zelfs hegemonische rol van vrouwen binnen de muren van het huis - de buitenwereld lag buiten haar bereik. We zullen bovendien moeten meenemen - en dat gebeurt vreemd genoeg erg weinig in de moderne analyses van genderrelaties - dat veel huwelijken in Latijns-Amerika eeuwenlang werden gearrangeerd en dat er geen seksuele wens of liefde aan ten grondslag liggen. Dit geeft de mannen een soort vrijheid om het ‘genot’ van elders te betrekken. Het gebrek aan seksuele activiteiten van deze welhaast maagdelijke echtgenotes - slechts (bruut) onderbroken om nageslacht te produceren - compenseren zij tegenover de macho met een morele superioriteit die overeenkomt met de wens van de Rooms-Katholieke Kerk.

Een andere politicologe, Evelyn Stevens (1919-1996), werd beroemd door op dit archetype een speciaal etiket te plakken: *marianismo*. De term verwijst naar de introductie van de Heilige Maagd als rolmodel in Latijns-Amerika. Stevens heeft meer geschreven over machismo en de Mexicaanse politiek dan over het marianismo, maar juist de drie opstellen uit 1973 waarin zij de term introduceerde zijn aan haar naam blijven plakken. De Heilige Maagd zou als rolmodel zijn gaan functioneren voor minimaal de niet-inheemse dus van oorsprong Westerse bevolking van het continent. De afstammelingen van de inheemse bevolking zouden volgens Stevens een volstrekt andere ideologie in zich dragen. We zullen nog zien dat de Heilige Maagd wel degelijk zo’n rolmodel voor de amerindiaanse bevolking was en wel op basis van prekoloniale wortels. Daarmee zou het marianismo voor de amerindiaanse bevolking *inheems* zijn en

niet koloniaal. Echter, de Heilige Maagd was voor de amerindio's een volstrekt andere figuur dan voor de Spanjaarden. Dus in die zin lijkt er weer weinig overeenkomst te zijn met het beeld dat Stevens schetste. Nu weerspiegelen haar opstellen de opvattingen van meer dan dertig jaar geleden. Niet alleen is haar historische schets inmiddels achterhaald en mogen we zelfs foutief noemen, ook haar ideeën over de oorsprong van het archetype van de oer-moeder zijn kandidaat voor de prullenbak vanwege de hoge pseudo-wetenschappelijke uitwerking. Stevens vertrouwde namelijk op psychoanalytici, vooral van de school van Jung, en citeerde uitgebreid uit hun uiterst onbetrouwbare werken over historische oer-moeders in Europa en Voor-Azië. Deze dubbele handicap - historisch en psychologisch malafide en verouderd - zou voor moderne onderzoekers voldoende moeten zijn het werk van Stevens in de bibliotheek te laten rusten, ware het niet dat de term marianismo te aantrekkelijk is. Dit komt omdat bijna iedere Latijns-Amerikanist de verhalen kent over vrouwen die zich gedwee opstellen tegenover hun seksueel en fysiek agressieve en overspelige echtgenoten en deze toch liefdevol benoemen als "Son como niños." ["Het zijn net kinderen."]

Het marianismo is volgens Stevens de ideologie van de moreel superieure vrouw. Vrouwen zouden halfgoddelijk zijn, geestelijk sterker dan mannen. Hun semi-maagdelijke status maakt dat zij het geweld en het overspel van hun echtgenoten kunnen dragen; een zelfopoffering gebaseerd op cultuur die noodzakelijk is om de semi-maagdelijke status te verwerven. Dit idee hoeft geen realiteit te zijn, voegde Stevens schrander aan haar stelling toe. Vrouwen zouden kunnen werken, zelfs financieel onafhankelijk kunnen zijn. Dan nog zou de ideologie van het marianismo de genderverhoudingen bepalen. Ze hebben de macho immers nodig voor hun eigen semi-sacrale positie en de voordelen daarvan zijn zo groot dat de vrouwen het marianismo liefst niet beëindigd zien - door de vrouwenbeweging en de vrouwenemancipatie, bijvoorbeeld. Omdat *Honderd jaar eenzaamheid* grotendeels is gebaseerd op zulke stereotypen zou de roman het ideaalbeeld van deze genderverhoudingen kunnen weerspiegelen. Nu is het probleem natuurlijk dat welhaast overal ter wereld vrouwen 'thuis' domein houden en mannen 'uit', dat de vrouwen onderworpen zijn aan een patriarchaat, dat zij economisch slechter af zijn dan mannen en dat het seksuele plezier lijkt te zijn voorbehouden aan het andere geslacht. Ook hier komt het pseudo-wetenschappelijke om de hoek kijken: het model van Stevens lijkt altijd te kloppen, zelfs wereldwijd.

Maar de werkelijkheid is altijd ingewikkelder en het aantal uitzonderingen te groot. Het sociaal-wetenschappelijke werk over de afgelopen tien jaar toont bijvoorbeeld dat de seksuele arbeidsverdeling in Latijns-Amerika vrouwen buitensluit zodat zij afhankelijk worden van het inkomen van hun echtgenoten. Het zijn dan ook vooral middenklassegezinnen die het zich kunnen veroorloven om de vrouwen thuis te laten. Dit neemt niet weg dat het inkomen van de meeste vrouwen laag is of gewoon afwezig. Daarom zijn er weinig alternatieven voor een hard leven met een macho thuis - of buitenshuis op de versiertoe. De onderdanige economische positie dwingt de vrouwen in feite de ellendige huwelijken te accepteren om te kunnen overleven met hun kinderen. De man is zich bewust van zijn belangrijke economische positie en kan zich gedragen hoe hij wil. Desondanks gaan erg veel vrouwen de formele of informele arbeidsmarkt op, waar vooral werk wacht in fabrieken en in de huishouding. Het machismo zorgt ervoor dat er veel gezinnen door de mannen worden verlaten zodat de vrouwen wel werk moeten zoeken. Waar dit gebeurt, wordt de binnen/buiten scheiding die bij het model van Stevens hoort natuurlijk doorbroken. Als het inkomen van de vrouwen hoger wordt groeit hun onafhankelijkheid tegenover de echtgenoten en kunnen zij zich teweerstellen tegen de nadelen van het machismo. Omdat het dus nog maar de vraag is of het machismo wel altijd samen *moet* gaan met marianismo komt de vraag op: wat doen wij dan met het ideaalbeeld? Stevens was weliswaar kort in Mexico voor haar onderzoek maar ze was een goed toehoorder en pikte het begrip niet voor niets op. Ook andere auteurs herkenden het marianismo. Zelfs als de werkelijkheid oneindig veel gevarieerder is, kunnen de stereotypen van zowel het marianismo als het machismo toch in de schemata zijn geplant en de scripts en scenario's in het theater van de identiteit van Latijns-Amerika sturen. En ook al speelt de macho zijn rol dankzij een sterkere economische machtspositie, hij kan zijn gang gaan, mag zich seksueel agressief gedragen en er een minnares op nahouden - zelfs een *casa chica* (klein huis: tweede gezin). Ook is het mogelijk dat de macho zijn rol in het openbaar speelt terwijl hij thuis een gewone moderne huisvader is.

Al in 1973 schreef Stevens dat het marianismo-machismo geheel op een mythisch denken berustte. In de amerindiaanse wereld zijn de ideeën over Moeder Aarde en de vrouwelijke vruchtbaarheidskrachten eeuwenlang generatie na generatie overgeleverd. Zeker, tegenwoordig, in onze tijd, stort het model in onder druk van de moderne arbeidsverhoudingen of wordt het vervangen door het charismatisch-protestantse vrouwenbeeld. Dit beeld biedt opmerkelijk genoeg de vrouwen juist

in amerindiaanse omgeving een grotere zelfbeschikking omdat vrouwen nu naar school kunnen - ze moeten immers de Bijbel kunnen lezen. De protestantse kerken pleiten bovendien voor een werkzaam en zuinig leven. Het past daarin dat de man niet drinkt, niet vreemd gaat en anderszins zijn machismo afschudt, terwijl de vrouw mee werkt op het land of een baan heeft in de tweede of derde sector. Onder zulke omstandigheden lijkt er geen plaats voor marianismo. In de tijd dat *Honderd jaar eenzaamheid* ontstond was van deze vernieuwingen echter nog geen sprake. Juist in die tijd kon García Márquez vertrouwen op de herkenbaarheid van Úrsula [I] en zijn andere vrouwelijke karakters, die het matriarchaat dragen en in de roman leidinggevend zijn zonder hun moederrol op te geven. Zij zijn traditioneel en machtig, *supermoeders*, de hoofdrolspelers van het marianismo als ideaalbeeld. Maar dan, zo zullen we nu zien, van een marianismo dat we beter definiëren volgens de amerindiaanse definitie.

Antecedenten

Voor een voorbeeld uit de Latijns-Amerikaanse werkelijkheid die lijkt op het huwelijk van Úrsula [I] met José Arcadio Buendía [I] gaan we naar de late achttiende eeuw. Micaela Bastidas Puyucahua (1744?-1781) was de echtgenote van José Gabriel Thupa Amaro ii, die in 1780 in Zuid-Peru een opstand tegen het Spaanse gezag ontketende. Zij had een bijzondere positie zowel in de grote revolte in de Andes als in de geschiedschrijving erover. Thupa Amaro ii werd verondersteld de grote leider ervan te zijn geweest maar reeds in 1986 wees de Noord-Amerikaanse historicus Leon Campbell op de rol van Bastidas en van Tomasa Tito Condemayta. **[vii]** Deze laatste was een amerindiaanse edelvrouwe uit Acomayo die een legereenheid aanvoerde bestaande uit vrouwen die een brug verdedigde tegen het oprukkende Spaanse leger. Micaela Bastidas leidde - als de echtgenote van Thupa Amaro ii - de revolte vanuit de thuisbasis Tungasuca, een pueblo ten zuidoosten van Cusco. Zij regelde de bevoorrading van de troepen van Thupa Amaro ii, wist hulptroepen te regelen en spoorde allerlei lokale amerindiaanse bestuurders aan de opstand te steunen. Zij was geen *supermadre* die zich na de aansporingen terugtrok maar juist de activiteiten van de mannen nijver aanspoorde en wellicht regisseerde. Op 6 december 1780 schreef zij haar echtgenoot een wanhopige brief. Zie hier de belangrijkste excerpten:

Lieve Chepe:

Je bezorgt me pijn en verdriet. Terwijl je wat lummelt in de dorpen, roekeloos twee dagen vertraging oplopend in Yauri, worden onze strijders moe en keren

terug naar huis.

[...]

Ik heb je voldoende gewaarschuwd niet in dorpen te blijven hangen waar niets te doen valt. Maar je blijft maar lummelen zonder te beseffen dat de strijders onvoldoende voedselvoorraden hebben ook al krijgen ze geld ervoor; en ook hun soldij zal snel op zijn. Ze zullen ons allemaal verlaten, ons hulpeloos achterlatend, en wij zullen met ons leven betalen omdat jij (zoals je nu wel geleerd zal hebben) alleen je eigenbelang volgt terwijl ze van ons alle offers verwachten die we kunnen geven. De krijgers beginnen al te deserteren, nu Vargas en Oré het gerucht hebben verspreid dat de Spanjaarden uit Lampa samen met die zich hebben aangesloten uit andere provincies en uit Arequipa bezig zijn je te omsingelen. De krijgers verkeren in grote angst en proberen te vluchten, uit angst dat ze zwaar gestraft zullen worden.

Zo verliezen we al de mannen die ik bijeen heb gebracht voor de aanval op Cusco en de legers in Cusco zullen steun krijgen van die uit Lima die al enige dagen onderweg zijn.

[...]

Ik heb je verschillende keren gewaarschuwd direct naar Cusco op te trekken maar je hebt ze in de wind geslagen, waardoor de vijand tijd kreeg om zich voor te bereiden, zoals ze deden, met een kanon op de berg van Picchu en andere valstrikken die zo gevaarlijk zijn dat je ze niet meer kunt aanvallen. Mag God je nog veel jaren gunnen.

Tungasuca, 6 december 1780

Ik moet je ook vertellen dat de indios van Quispicanchi ontmoedigd raken en moe zijn van de lange tijd die zij als wachters moesten dienen. Tja, God zal wel willen dat ik lijd onder mijn zonden.

Je vrouw.

*Nadat ik deze brief had geschreven kwam een boodschapper met het nieuws dat de vijand van Paruro is opgerukt naar Arcos. Ik zal ze tegemoet treden, ook al kost het mijn leven.**[viii]***

Duidelijke taal van een radeloze wederhelft die voelt dat al haar werk werd verkwanseld door een aarzelende echtgenoot. In de literatuur over de revolte wordt Micaela Bastidas echter beschreven als volstrekt ondergeschikt aan haar man, en ook Tomasa Tito zou direct onder zijn leiding hebben geopereerd. De geschiedenis van de Inka's daarentegen, zo maakte de antropologe Irene

Silverblatt duidelijk, laat duidelijk zien dat als de Ynga op oorlogspad was, zijn vrouw - de Coia - thuis de scepter zwaaide. De verhouding tussen Thupa Amaro ii in het veld en Micaela Bastidas op de thuisbasis was aldus volkomen in overeenstemming met een oude amerindiaanse traditie. Als deze suggestie juist is, hebben de historici de revolte ten onrechte aan één man opgehangen.

De gevolgen kunnen ingrijpend zijn. Het zou kunnen zijn - let op de speculatieve toon - dat het biologisch essentialisme, het androcentrisme en de gender polarisatie ons Westerlingen ertoe brachten om de grote revolte in de Andes toe te schrijven aan haar mannelijke leider. Volgens Silverblatt negeert deze destijds door de Spaanse ambtenaren en later door de Peruaanse en Westerse geschiedschrijvers beschreven karakterisering van de revolte de volstrekt parallelle structuur van de Inka samenleving. De vrouwen zouden onder vrouwen hebben geopereerd. In dat geval zou in 1780 Tomasa Tito toch vooral in dienst zijn geweest van Micaela Bastidas en niet van Micaela's echtgenoot Thupa Amaro ii. De brieven die Tomasa Tito aan Micaela Bastidas schreef suggereren inderdaad die verbondenheid met Bastidas. **[ix]** De achtergrond hiervan is het denken van de Inka's in twee zuilen: de mannelijke naast de vrouwelijke. Silverblatt meent dat beide zuilen gelijkwaardig waren. Boven beide zuilen stond Wiracocha, de Schepper, die zowel man als vrouw was en al het mannelijke en vrouwelijke in zich verenigde. Wiracocha had de wereld verdeeld volgens een scherpe gender polarisatie waarin elk element mannelijk of vrouwelijk was. De wereld in de Andes was tevens ingesteld op biologisch essentialisme: het vrouwelijke was absoluut vrouwelijk en het mannelijke absoluut mannelijk; althans, in de lezing van Silverblatt. Daarom hielden de vrouwen zich uitsluitend bezig met vrouwelijke taken, de mannen met mannelijke. Echter, beide seksen waren in dienst van het huishouden, de vrouw niet in dienst van de man. Het huishouden stond centraal, het echtpaar. De vrouwen erfden daarom ook zelfstandig, maar wel alleen van vrouwen. Mannen erfden normaal gesproken alleen van mannen.

Ook bij de Aymara's in Bolivia overheerst het echtpaar, *chachawarmi*. Man en vrouw zijn er complementair. Een man is onvolwaardig als hij niet is getrouwd. Sedert de komst van het kolonialisme werden de patriarchale kenmerken van de cultuur versterkt en treedt de man op als politiek vertegenwoordiger van het gezin - hij is het die vergadert met de andere mannen van de gemeenschap. Hij wordt bijgestaan door de machtige geesten, voorouders, van het bestuur. Hij heeft het recht om te regeren met hun hulp, de *wak'a achachila*. Maar hij

commandeert vooral 'buiten' en dat is de wereld van de mannen. De vrouwelijke autoriteit behoort tot het huiselijke domein. Haar geesten zijn die van de vruchtbaarheid en voortplanting, de tegenpolen of spiegelbeelden van de mannelijke geesten. De vrouw kan alleen meepraten in het bestuur als haar echtgenoot afwezig is of overleden of als zij als zij haar ouders vertegenwoordigt. Niettemin is het nog steeds zo dat het echtpaar een 'boven' en 'onder' kent, een links en rechts, een superieur en ondergeschikt. De man is 'boven', superieur, ten opzichte van zijn vrouw. Dit is en blijft een verholde asymmetrie, maar het kan interessante gevolgen hebben voor de praktijk van het leven. In zijn sociale geschiedenis van Thupa's wereld wijdt de historicus Ward Stavig een paragraaf aan het huwelijksleven van amerindiaanse bewoners van de streek. Tot groot ongenoegen van de Spanjaarden leefden amerindiaanse meisjes voor hun huwelijk samen met allerlei mannen. Niemand maakte zich zorgen over maagdelijkheid. Er was zelfs een geval van een jongen die protesteerde tegen de huwelijksplannen van zijn zuster omdat zij nog niet het bed had gedeeld met haar aanstaande echtgenoot en dus niet wist hoe het huwelijk zou kunnen uitpakken. **[x]**

Dit is een bekend verhaal. Neem het opstel van de antropologe Carol Smith over Guatemala waarin zij uit de literatuur over de Maya's concludeerde dat de vrouwen er vrijer waren dan bij de ladino's. **[xi]** Zij konden hun eigen land bezitten, ook erven, hun eigen inkomsten hebben en mochten zich binnen de gemeenschap tamelijk vrij bewegen. Ze hoefden geen maagd te zijn bij het huwelijk en overspel leidde niet direct tot steniging of iets dergelijks. Dit is iets anders dan in ons bekende Westerse en Arabische werelden waar de maagdelijkheid van de vrouwen tot onderdrukking heeft geleid. De Maya vrouwen hadden het recht te scheiden van hun echtgenoten, zelfs seksuele banden te onderhouden met anderen in de gemeenschap. En daar stuiten we op een belangrijke beperking: *binnen de gemeenschap*. Zodra die banden met mannen van buiten de gemeenschap werden onderhouden, vielen zij uit de boot. Dan werden ze beschouwd als *ladinas*, en dat stond gelijk aan 'afvalligen'. Dan mochten ze ook geen klederdracht meer dragen. Wilde de vrouwen afscheid nemen van hun klederdracht - dus Westerse of zogenaamde ladino kleding dragen - dan namen ze ook afscheid van hun gemeenschap en werden ze uitgestoten. Maar zolang de klederdracht om het lichaam zat, mocht er veel.

In nagenoeg alle gevallen die hij in Peru onderzocht kwam Stavig tot een egalitaire huwelijksbijdrage. Helaas zocht hij niet naar andere voorbeelden van

een afwijkend gender evenwicht. Desondanks lijkt het erop dat wat in de context van Silverblatt de Andes deed verschillen van het Westen - maar in overeenstemming was met het amerindiaanse Guatemala - het ontbreken van androcentrisme was en aldus was het mannelijke hier niet tot standaard verheven. Voor de Inka's was de zon mannelijk en de maan vrouwelijk. De Ynga was de zon, de Coia de maan. De zon, het mannelijke, werd daarmee gelijkgesteld aan het daglicht; de maan en het vrouwelijke aan de nacht. Voor ons, in het Westen, is de nacht het duistere, het kwaad, het duivelse. En als de mensen in de Andes ook zo dachten, zou ook daar een androcentristisch concept zijn geformuleerd. Maar in de Andes was de nacht blijkbaar niet duivels, of liever gezegd, niet duivelser dan de dag. De nacht was de tijd van het thuis zijn, van het haardvuur, van de liefde, de vruchtbaarheid - in de regentijd valt de regen vaak 's nachts - en de voortplanting. De volle maan bepaalde wanneer het poten van de aardappelen moest plaatshebben. Ook 's nachts is de Melkweg te zien, volgens de amerindio's in de Andes de kosmische rivier die de aarde bevrucht. En de dag was de tijd van oorlog en werk, van buitenshuis zijn, de tijd van de gevaren. Zowel de zon als de maan, de Ynga als de Coia, hadden hun jaarlijkse feesten. Deze werden gehouden op de dagen van de equinoxen: die van de Ynga in juni - Inti Raymi - als de tijd van de zon aanbreekt, en die van de Coia in september - Coia Raymi - als het de beurt aan de regentijd was.

Tijdens een kort onderzoek in de archieven van Cusco kwam ik zowel in het achttiende-eeuwse als het negentiende-eeuwse materiaal de parallelle erflijnen tegen. Uiteraard kon ik mannelijke bestuurders van amerindiaanse eenheden als ayllu's en pueblo's verwachten, maar ik kwam ook opmerkelijk veel vrouwelijke caciques, tegen, *cacicas*. Interessant waren vooral die rechtszaken waarin die vrouwen werden belaagd door machtige amerindiaanse mannen. Vrijwel elke vrouw wist haar zaak te winnen. Doña Leonarda Tecse Thupa, bijvoorbeeld, een zogeheten *india principal y cacica* of edelvrouwe uit San Sebastián, nabij Cusco, behield in 1766 haar landeigendom ondanks de claim van Don Cayetano Thupa Guaman Rimachi. Deze Thupa Guaman was de belangrijkste amerindiaanse leider van zijn tijd in Cusco en ook in het lokale bestuur van de Spaanse Kroon een machtig man. Een jaar eerder had in een andere zaak de ayllu Auccailli land gevorderd van Doña Isabel Puma Ynga Roca, maar dat, geheel tegen de gebruiken van de koloniale wetgeving in, niet gekregen omdat Doña Isabel over betere papieren beschikte. De cacica van de ayllu Quesco in Belén Cusco, behoefde in 1774 evenmin land uit haar persoonlijk bezit af te staan aan de ayllu, omdat het

niet in het ayllu-boek stond geregistreerd (*libro de repartimiento*). De officiële leiding over de ayllu Hanan Cosco (San Cristóbal, Cusco) werd in 1775 toegewezen aan een cacica omdat de erflijn van deze ayllu vrouwelijk was. Haar broer moest uitzien naar een ander cacicazgo. De ayllu's Chachapoyas en Yancanora (Santa Ana, Cusco) behoorden toe aan een meisje, maar werden zolang zij nog minderjarig was beheerd door de *cacique interino*, een interim caciques of regent. Toen het meisje in 1769 meerderjarig was geworden wilde de mannelijke regent niet het veld ruimen. Tevergeefs, want het meisje werd door de Kroon in het gelijk gesteld. Als een vrouw met de traditie wilde breken was een uitgebreide ceremonie nodig. Don Miguel Inca Paucar moest in 1774 de hulp inroepen van Don Josef Santiago Thupa Amaro Ynga om het eigendom van zijn landgoed bevestigd te krijgen. Deze Thupa Amaro Ynga was niet dezelfde persoon als de latere opstandeling José Gabriel maar de procureur generaal van de Amerindiaanse Stand (*Procurador General de los Naturales del Reino*). Hij zond weliswaar een plaatsvervanger naar het betreffende dorp om de ceremonie uit te voeren op het dorpsplein, maar zijn persoonlijk gezag was noodzakelijk geweest om de transformatie van vrouwelijk naar mannelijk eigendom geaccepteerd te krijgen in het dorp. De Coia Micaela Bastidas Puyucahua was geen uitzondering maar regel. Het vrouwelijke was een actief onderdeel van de amerindiaanse cultuur. **[xii]**

Breekijzerin

De Coia van Thupa Amaro ii was een andere vrouwelijke kracht dan die van de Heilige Maagd. In de achttiende eeuw, toen het einde van de cyclus van 256 jaren na de Spaanse invasie begon te naderen, nam het aantal amerindiaanse opstanden enorm toe. Enkele daarvan waren erop gericht om de Spaanse Kroon te vervangen door een amerindiaanse. Dit was bijvoorbeeld het geval in 1712 in Chiapas, de zogenaamde Opstand van de Zendales, zoals de streek van de Tzeltal en Tzotzil Maya's in die tijd door de Spanjaarden werd genoemd. Aan de opstand deden 21 pueblo's mee maar het centrum ervan was een pueblo genaamd Cancuc, op loopafstand van de stad San Cristóbal de Las Casas. **[xiii]** Men hoorde er zeggen: "Dit is het begin van een nieuwe wereld." En: "Er is nu God noch Koning!" Uit de documentatie blijkt dat de leiders van de revolte de Amerindiaanse Stand aan de macht wensten. Nu was de legitimiteit van de Spaanse Kroon verzwakt want de laatste Habsburger op de troon van Spanje was zonder opvolger gestorven. De revolte van 1712 had plaats midden in de Spaanse Successieoorlog (1702-1713). Chiapas behoorde tot het Kapiteinschap Guatemala

en verschildte slechts in geringe mate van de regio's in Nieuw-Spanje. Dus waarom nu geen amerindiaanse koning op de troon? De revolte hing zonder meer samen met de slechte economische toestand van de lekenbroedersschappen in de pueblo's. Anders dan Centraal-Mexico werd Guatemala gekenmerkt door een gestage bevolkingsdaling door ziekten en emigratie en een snelle toename van kerkelijke belastingen voornamelijk voor het levensonderhoud van de dominicaanse priesters op het hoogland. Hier viel voor amerindiaanse bestuurders geen voordeel te behalen. Integendeel, zij moesten dieper in de buidel tasten dan hen lief was. Meer dan een economisch probleem werd dit beschouwd als een religieuze kwestie. Ik herinner eraan dat de caciques in deze tijd vaak tevens een religieuze taak te vervullen hadden en als een soort magiërs of sjamanen mogen worden beschouwd. Zij stonden intensief in contact met de voorouders. Zij meenden dat de goddelijke orde was verstoord, wellicht zelfs dat de goden hen hadden verlaten. Dat laatste maakte hen vatbaar voor de aanbedding van alternatieve heiligen.

En daarvan waren er nogal wat. Al vanaf het begin van de achttiende eeuw hadden in de pueblo's van Chiapas wonderen plaats, waren er diverse heiligen verschenen - vooral de Maagd - in grotten, op heuvels of in boomstammen en werden personen door de Duivel bezeten. Bijvoorbeeld in Zinacantán, waar in 1708 een prediker of sjamaan, Hermitaño genaamd, verkondigde door de Heilige Maagd te zijn gezonden. De man werd door de Spaanse priester weggejaagd. Maar de boodschap was blijven plakken: de Heilige Maagd wenste tussen de indios te leven. In oktober 1711 verscheen de Heilige Maagd in de Tzotzil Maya pueblo Santa Marta, korte tijd later herhaalde zich dit wonder in Cancuc. Overal waar een heilige was verschenen werd door de Maya's een kapel gebouwd, soms zelfs een heuse kerk. De hierbij betrokken Maya's waren caciques, meestal voormalige dorpsbestuurders. In het begin informeerden zij enthousiast hun eigen parochiepriester of de bisschop van Chiapas. Maar toen ze telkens opnieuw de deur werd gewezen, hielden ze hun nieuwe heiligen voor zichzelf. Wanneer de Spaanse kerkelijke leiders op onderzoek uitgingen schrokken zij zich bijkans een ongeluk: hier dreigde de ketterij terug te keren. Zij eisten onmiddellijk in elke pueblo waar een nieuwe kapel was gebouwd dat deze zou worden afgebroken. De amerindio's moesten zich bij hun traditionele heiligen houden. God had hen niet verlaten! Dit nu, geloofde men niet meer. Anders zou het ze toch niet zo slecht gaan? Waarom zouden er anders zoveel heiligen verschijnen of wonderen gebeuren?

Speelde hier mee dat rond deze tijd vijf cycli van 260 jaar waren verstreken sedert het jaar 411 - 25 van cycli van 52 jaar. Een grotere symboliek van vernieuwing kan haast niet worden gevonden. Het jaartal 411 had grote religieus-astrologische betekenis want toen stonden de planeten Venus, Jupiter en Saturnus achter elkaar. Dit gebeurde in de regeringsperiode van een van de grote vorsten van Tikal; een gebeurtenis die regelmatig in de wereld van de Klassieke Maya's werd gememoreerd. Ze werd bovendien in verband gebracht met een groot bloedoffer van de koning in het jaar 439. Met andere woorden, in 411 eindigde een cyclus en begon er iets fundamenteel nieuws, het einde van de chaos en het begin van de orde. Na 411 kan de kalender nog enige keren in verband worden gebracht met een belangrijk jaartal. In het Klassieke Palenque was in 675 de beroemde Tempel van de Inscripties ingewijd. De jaren 931 en 1191 vielen lang na de data die het einde markeren van de beschaving van de Klassieke Maya's. In 1451, de volgende datum in de cyclus, werd de Postklassieke stad Mayapán verlaten. De daarop volgende cyclus van 260 jaar eindigde in 1711. Opmerkelijk is tevens dat 260 jaar vóór 411 het vorstendom van Copán officieel was gesticht. Tja, het is misschien allemaal wat ver gezocht voor ons, maar de Maya's hielden zulke kennis vast in hun tijdrekeningen. Daarbij kwam dat de cyclus werd bevestigd want de Spaanse koning was immers overleden. Mogelijk was de langdurige materiële achteruitgang ook bewijs voor het verloop van de cyclus naar chaos zodat aan het einde van deze telling de Nieuwe Tijd mocht worden verwelkomd. Dit was in principe goed nieuws want nu zouden ook de dominicanen eindelijk niet meer zo om hun inkomsten behoeven te zeuren. Toen de dominicanen niet wensten mee te werken, werden deze beschouwd als vertegenwoordigers van de Antichrist die van de aardkluit moesten worden verwijderd. Vertegenwoordigers van de Amerindiaanse Stand zouden priesters in plaats van de priesters, paus in plaats van de paus en koning in plaats van de koning worden. De opstand werd overigens na een jaar neergeslagen en de leiders gestraft met dwangarbeid of de dood. De 'meelopers' gingen vrijuit.

Nu kom ik toe in het *marianismo à la indígena*. Want hoe zouden de amerindio's zo'n verschijning van de Heilige Maagd hebben uitgelegd? Mogelijk zoals naar voren gebracht door de antropologe Susan Gillespie: de Heilige Maagd zou de *Woman of Discord* zijn geweest, de Vrouwe van de Twist, de Onenigheid of het Breukgebied. Ze was een soort van breekijzer. Ik noem haar de *Breekijzerin*.**[xiv]** Zij komt naar voren in het verhaal van Quetzalcóatl, de teruggekeerde godheid. Volgens Gillespie is het element van een teruggekeerde godheid toegevoegd om

de Spaanse Invasie een plaats te geven in het inheemse bewustzijn. Wel bekend was de theorie dat het bestuur om de paar cycli vernieuwd moest worden. Deze vernieuwing, zo las Gillespie in de oude bronnen, was als een geboorte en werd derhalve geïnitieerd door een vrouw met bovennatuurlijke kwaliteiten. Dat was een pijnlijke gebeurtenis want elke cyclus eindigde in chaos en narigheid. Er was dus een vrouw nodig om de cyclus af te sluiten en de nieuwe te laten beginnen, vandaar: de Breekijzerin. Nu kan een vrouw geen vrucht dragen zonder man. De man die met de Breekijzerin samenwerkte was de Motecuhzoma. Dit was waarschijnlijk een titel, zoals Ynga in Peru. Het woord is samengesteld: *mo* of 'zijn', *tecuhtli* of 'vorst' en *zoma* of 'boosgezicht': 'hij die van zichzelf vorst is door zijn woede'. De Motecuhzoma was een reïncarnatie van een legendarische koning, Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl, die in een mythische tijd de scepter zwaaide over een rijk dat de status had van een tollan.

De Azteekse bronnen over de Motecuhzoma dateren alle van na de Invasie en vertellen dus hoe de Azteken *achteraf* over hun geschiedenis dachten. Toen ook hebben zij waarschijnlijk hun vorsten de namen gegeven die wij tegenwoordig gebruiken. De Azteekse historici identificeerden twee reïncarnaties van die mythische Quetzalcoatl: de vijfde Azteekse koning Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1469) en de negende vorst Motecuhzoma Xocoyotzin (1502-1520). De eerste stond aan het einde van een cyclus beheerst door de eerste generatie mythische vorsten die het Azteekse rijk hadden opgericht, de tweede aan het einde van de tweede cyclus die werd ingeruild voor de Spaanse tijd. Beide Motecuhzoma's hadden een dochter die huwde met de eerste vorst van de nieuwe cyclus. De dochter van Xocoyótzin, Malinche of Malintzin (? -1527), was de geliefde van Hernán Cortés en schonk hem zijn zoon Martín (1532-1568). Die dochter van de Motecuhzoma opereerde daarom als de Breekijzerin. Ze leeft nog steeds in de amerindiaanse gedachten. In moderne dansen op amerindiaanse feestdagen van Oaxaca tot New Mexico wordt de Motecuhzoma met zekere regelmaat tot leven gewekt door Malinche om daarna het gezag van Cortés over te nemen. De geschiedenis op deze manier verteld en nagespeeld 'bewees' dat de sacrale cycli hun verloop hadden gehad en dat de omkering die de Spaanse Invasie teweeg had gebracht logisch te verklaren was. Bovendien, als reïncarnaties van de Quetzalcoatl waren de Motecuhzoma's van hun troon verdreven en zouden ooit weer terugkeren. De amerindiaanse cultuur ging met de komst van de Spanjaarden niet verloren. Ooit zouden de amerindio's dus de troon weer terugkrijgen: als er weer een Breekijzerin actief zou worden die een

Motecuhzoma zou helpen de cyclus te beëindigen.

De taak van de Breekijzerin was een sacrale, een actieve. De Azteken meenden dat het moment van overgang tussen twee cycli er een was van onzekerheid en gevaar. Zou de nieuwe cyclus wel beginnen? De Nieuwe Tijd had, net als de Schepping, een zetje nodig. Dit zetje gaf de Breekijzerin. Haar zoon was de eerste heerser van de Nieuwe Tijd dus was ze zelf nog deel van de Oude Tijd. Sterker, omdat ze opereerde aan het einde van de Oude Tijd was ze de belichaming van de problemen van die tijd in persoon. Dit alles deelde de Breekijzerin met die ene Bijbelse vrouw die nog van de oude tijd was maar zwanger was geweest van de Heiland: Maria. Bedenk dat de Heilige Drie-eenheid God de Vader, God de Zoon en God de Heilige Geest één persoon is. Voor de amerindiaanse verstaander was God als de Schepper de Vader van iedereen, dus ook van Maria. Als een soort heilige echtgenoot had Hij haar zwanger gemaakt van zichzelf, God de Zoon. God was vader, echtgenoot en zoon, en aldus representeerde hij verleden, heden en toekomst. Maria was dochter, echtgenoot en moeder, dus representeerde zij toekomst, heden en verleden - een omgekeerde identiteit. Voor de amerindiaanse denkwijze hoefde het sacraal vrouwelijke niet noodzakelijk in een vrouwenlichaam te huizen. Mannen konden vrouwelijke krachten in zich dragen en omgekeerd vrouwen mannelijke krachten. In het Azteekse rijk was er de cihuacoatl, de Azteekse heerser voor 'thuis'. Toen de Motecuhzoma heerste in Tenochtitlán als *huey tlahtoani* ('keizer') droeg de cihuacoatl de naam van Tlacaelel. Samen vormden ze een tweeling. Er was geen Motecuhzoma zonder Tlacaelel.

Het lijkt erop dat de antropoloog Gary Gossen de Breekijzerin aantrof in het twintigste-eeuwse Chiapas.^[xv] Gossen deed uitgebreid onderzoek in de Tzotzil Maya gemeente van San Juan Chamula. In deze gemeente, zoals in alle Maya gemeenten, kwamen de vrouwen naar de familie van hun echtgenoten en verloren nagenoeg het contact met hun eigen families. Curieus is dan dat overdag die gemeenten in handen waren van de vrouwen en hun kinderen omdat de mannen aan het werk togen op de akkers buiten de nederzetting - soms zelfs erg ver weg. Bovendien zorgden de genderverhoudingen ervoor dat de vrouw de 'eigenaar' van het huis was, de *jahval jna*. Zij verzorgden het huis, bereidden de maaltijden, baarden er hun kinderen, hielden er zicht op de doden en voorouders met behulp van een huisaltaar en produceerden er de kleding - in klederdracht. Dit alles was een werkzaam leven op de cesuren van de cycli van leven en dood, van geboorte

en sterfte, van begin en einde. Het leven buiten dit huis, dus het openbare leven, was het domein van de man. De mannen bestuurden de gemeente als geheel, zij vertegenwoordigden de gemeente naar buiten. Echter, op bepaalde momenten, als er een cyclus eindigde of als een ontwikkeling gestopt moest worden en een andere gestart, juist dan vertoonde zich een vrouw in het openbare leven. Dit was overeenkomstig het scheppingsverhaal van de Tzotzil Maya's waarin de kosmos van oorsprong vrouwelijk was, van waaruit de mannelijke goden werden geschapen die de goddelijke krachten daarom aan de vrouwelijke ontleenden. En dit komt natuurlijk scherp overeen met de rol van Maria als moeder van Christus, de Verlosser. Voor de Tzotzil Maya's werden de vrouwen begeleid door Onze Vader Jezus Christus de Zon op elk moment van de dag en elk moment van het jaar dat de zon klimt aan de horizon, van middernacht tot het middaguur. Dat waren de uren van Onze Vader Jezus Christus de Zon 'in erectie'. De vrouwen mochten dan niet te frivool zijn en juist hun morele kracht tonen. Van het middaguur tot aan middernacht daarentegen zouden de vrouwen zeer frivool kunnen zijn.

Kortom, vrouwen waren moreel correct in de ochtenduren en in de eerste maanden van het jaar met als hoogtepunt de Paasweek, of de dagen rond San Sebastián (20 januari), maar frivool en ondeugend in de namiddag en in de laatste maanden van het jaar. De vrouwen moesten die dagen de verleidingen kunnen weerstaan die geïnitieerd werden door de mannelijke heiligen cq krachten die in die tijd actief waren: de Heilige Sebastiaan, de Heilige Jozef, de herrijzenis van Christus, de Heilige Johannes, het Kruis. Dit waren momenten van 'erectie' verbonden met de levenskracht en het licht uit het oosten. De vrouwen hadden het moeilijk in de uren en de maanden van neergang, ondergang en verduistering, de tijd van de Heilige Mattheüs, Allerheiligen Allerzielen (1 en 2 november), van de Heilige Rosa van Lima, de Heilige Maagd Maria van de Rozenkrans (6 oktober), de Heilige Maagd Maria van Guadalupe (12 december), en Kerstmis. Dus de vrouwelijke kracht verhit of verwarmt de wereld in de eerste uren van de dag en de maanden van het jaar, daarna koelt de vrouwelijke kracht de wereld af, maar dan is de vrouw zelf het meest kwetsbaar voor de verleiding door de man.

Het cyclische geloof van de Tzotzil Maya's kwam in de twintigste eeuw neer op de opeenvolging van de volgende fasen. De geschiedenis start en eindigt in de duisternis, vol pessimisme en somberte. De dagelijkse en jaarlijkse ondergangstijden delen in deze somberte. Op de duisternis volgt de wirwar van

de chaos, een strijd van tegengestelde krachten, disharmonie, armoede, incompetentie, corruptie en natuurrampen. Dit speelt zich ook af rond middernacht en midden in de droge tijd. Dan verschijnt een vrouwelijke kracht, zoals de moeder van God, Moeder Aarde, de Heilige Maagd Maria, martelaressen, orakels, maagden. Deze vrouw brengt orde in de chaos, beëindigt de wanorde, corruptie, enzovoorts. Zodra de vrouw hierin is geslaagd verschijnt onmiddellijk een man die de kracht overneemt. De man verleidt de vrouw op dat moment. Dit is een tijd van paring en vruchtbaarheid. Het is carnaval, zonsopgang. De man spreekt namens de vrouw over de nieuwe tijd. De man neemt daarna de wereld volledig over, organiseert deze volgens een mannelijke hiërarchie en stelt zich agressief op tegen buitenstaanders. Hij gaat hard aan het werk, midden in het felle licht van de hete zon. De vrouw trekt zich terug. De man verdeelt de wereld in aanhangers en tegenstanders en strijd daarna voor zichzelf en de eigen aanhang. Gewoonlijk leidt dit wederom tot wanorde en ondergang, en dan komt uiteindelijk de vrouw weer tevoorschijn. Dit patroon herkennen de Tzotzil Maya's in het verloop van de dag, het verloop van het jaar, de cyclus van het leven, de logica van de kosmos en dus ook in de loop van de geschiedenis. Het plan is overeenkomstig dat van de Breekijzerin - en we herkennen een patroon uit *Honderd jaar eenzaamheid*.

Guadalupe

Mogelijk herkennen we nog een Breekijzerin in Mexico. Afgaande op het eerste deel van een kort hoofdstuk uit de bestseller van de Uruguayaanse schrijver Eduardo Galeano, *Kroniek van het vuur*, deel 2 (1987), is er beslist een kandidaat. Het hoofdstuk heet "De Maagd van Guadalupe tegen de Maagd van Bijstand". **[xvi]**

Gordijnen van stof opzij schuivend trekt de menigte door het dorp Atotonilco.

'Leve Amerika, dood aan het wanbestuur!'

Pastoor Miguel Hidalgo haalt de afbeelding van de Maagd van Guadalupe uit de kerk en bindt het doek aan zijn lans. Het vaandel schittert boven de massa.

'Leve Onze Vrouwe van Guadalupe! Dood aan de Spanjolen!'

Vuur van de revolutie, hartstocht van de religie. De klok heeft geluid in de kerk van Dolores, pastoor Hidalgo roept op tot de strijd en de Mexicaanse Maagd van Guadalupe verklaart de Spaanse Maagd van Bijstand de oorlog. De Indiaanse Maagd daagt de blanke Maagd uit, zij die op de heuvel Tepeyac een arme Indiaan uitkoos trekt op tegen degenen die Hernán Cortés tijdens de vlucht uit

Tenochtitlán redde. Onze Lieve Vrouwe van Bijstand zal als generaal gekleed zijn en het executiepeloton zal op bevel van de onderkoning het vaandel van de Vrouwe van Guadalupe doorzeven.

Bij nadere beschouwing blijkt het beeld dat Galeano schetst precies tegengesteld aan wat we nu weten. Voor Galeano behoorde de Maagd van Guadalupe of *Virgen de Guadalupe* tot de amerindiaanse cultuur en de Maagd van Altijddurende Bijstand of *Virgen de los Remedios* tot de Spaanse. In de afgelopen jaren is echter aangetoond dat Guadalupe eigenlijk een Spaanse Maagd was en Remedios juist een amerindiaanse.

Om deze gedaanteverandering toe te lichten verplaatsen we ons naar Mexico-Stad in 1794 waar begin december de feestelijkheden ter ere van de Maagd van Guadalupe in volle voorbereiding waren. Elk jaar stroomden op 12 december, de feestdag van de Maagd, honderden gelovigen naar de basiliek. Deze was kort buiten Mexico-Stad gebouwd aan de voet van de berg Tepeyac. De onderkoning koos telkens een andere priester uit om de preek te houden waarin de Verschijning van de Maagd die dag werd gememoreerd. Dat jaar had hij gekozen voor Pater José Servando de Santa Teresa Mier, een jonge dominicaan van Noord-Mexicaanse lage adel. Deze monnik had in korte tijd in de stad een naam als prediker opgebouwd. Men kende hem als Fray Servando. Hij kreeg als specifieke opdracht de Verschijning in verband te brengen met een veroordeling van de Franse Revolutie en daarmee met de door de kerk als 'verwerpelijk' beschouwde theorieën van de Franse filosoof Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Hier moest een pleidooi voor de rooms-katholieke moraal worden gehouden en Fray Servando leek daar in 1794, vijf jaar na die verdoemde Revolutie in Frankrijk, de meest geschikte kandidaat voor. Het was overigens moeilijk geweest zo'n prediker te vinden. De late achttiende eeuw had de doorbraak van de Verlichting gezien en deze leidde er in intellectuele kringen toe dat een stevig pleidooi voor de rooms-katholieke moraal toch op zijn minst als ouderwets zou overkomen. De kerk dreigde in seculiere wateren terecht te komen en dat vonden de orthodoxe rooms-katholieke leiders van de kolonie niet goed. De invloed van Rousseau onder de Spaanse elite reikte verder dan men goed achtte. Ook de plaats van de bijeenkomst zou door de Verlichte elite met een zekere afkeur worden bekeken want de churrigueresque-stijl waarin de basiliek was opgetrokken gold beslist als volkomen uit de tijd. Maar met Fray Servando was ogenschijnlijk een jonge man van orthodoxe huize gevonden die de traditie in de basiliek van Tepeyac zou

voortzetten.

De onderkoning zou echter van een koude kermis thuiskomen. Natuurlijk had Fray Servando het verhaal van de Verschijning als allegorie kunnen gebruiken. Wat was er mooier dan de boodschap van hoop te verkondigen die de Maagd 250 jaar eerder aan die eenvoudige amerindiaan Juan Diego had meegegeven? Het verhaal gaat dat toen de boer Juan Diego op een ochtend in 1531 aan de voet van de berg Tepeyac stond, kort na zijn bekering tot het christendom, hij door de zoete stem van de Heilige Maagd Maria werd geroepen. Hij hoorde haar zeggen dat hij de aartsbisschop moest vragen op de berg Tepeyac een kerk te laten bouwen die aan de Heilige Maagd moest worden gewijd. De amerindio kreeg met zijn boodschap echter weinig aandacht van de aartsbisschop. Daarom verscheen de Heilige Maagd de volgende dag op dezelfde plek in Tepeyac opnieuw, met hetzelfde verzoek. Nu echter kreeg de Juan Diego een ruime hoeveelheid rozen mee die hij in zijn poncho moest opvangen. Toen hij zich opnieuw bij de aartsbisschop meldde, en de rozen uit zijn poncho klopte, bleek de Heilige Maagd haar verschijning op het kledingstuk te hebben geprojecteerd. Dit was nu wel voldoende bewijs. De aartsbisschop zou op de betreffende plaats een kerk laten bouwen en de poncho van Juan Diego met de beeldtenis van de Maagd achter het altaar ophangen, als bewijs van het wonder. De veronderstelde poncho van Juan Diego is meeverhuisd naar de dertig jaar geleden gebouwde nieuwe basiliek. Het wonder leverde Juan Diego overigens enige jaren geleden een heiligverklaring op: hij heet nu San Juan Diego. Het verhaal van de verschijning lag goed in de conservatieve hoek en daarom had Fray Servando kunnen wijzen op de verbondenheid van het christendom met de prekoloniale godsdienst: Had de Heilige Maagd immers niet een donkere huid met welhaast amerindiaanse trekken? En Tepeyac, was dat niet de plaats waarvan men toen dacht dat er een tempel stond voor Tonantzin, de zogeheten moeder van de Azteekse hoofdgod? Bovendien, het feest van Tonantzin werd volgens de Azteekse kalender gehouden op een dag die nagenoeg samenviel met de 12de december van de moderne tijdrekening. Fray Bernardino de Sahagún, een franciscaan die in de zestiende eeuw onderzoek had gedaan naar de prekoloniale samenleving, had daar al op gewezen.

Mogelijk werd verwacht dat Fray Servando zou aansluiten bij zijn preek van een klein uur die hij een maand eerder had gehouden in de kerk van het Hospital de Jesús, het oude ziekenhuis van de jezuiten, ter gelegenheid van de inwijding van

het nieuwe praalgraf van Hernán Cortés, de veroveraar van Mexico. Deze preek had hem veel publiciteit opgeleverd. Hij had zijn gehoor toen gewezen op het feit dat Cortés nabij Tepeyac al de Heilige Maria had herkend in de verering van Tonantzin. Ook had hij beschreven hoe op initiatief van de conquistador de bekering van de amerindio's had plaatsgevonden en hoe succesvol die bekering uiteindelijk was. Zelfs *De Gazet van Mexico* had dit verband in zijn preek geprezen. Maar toen Fray Servando voor zijn belangrijke optreden in de basiliek in de boeken dook, bekwam hem de twijfel. In de eerste plaats geloofde hij niet erg in de Verschijning van de Maagd van Guadalupe. De oudste berichten over de verschijning dateerden van 1648, niet van 1531. Er was een publicatie uit 1666, herdrukt in 1675. Boeken uit 1615 en 1632 noemden wel het bestaan van de kapel maar repten met geen woord over de verschijning. Het verhaal uit 1648 en 1666 volgde de typische lijn van soortgelijke verschijningen in Spanje en Italië, inclusief de arme boer en de weigering van de kerkelijke autoriteiten het verhaal te geloven. Wij zouden zeggen: het ging hier om narratemen. En de beeltenis achter het altaar van de basiliek leek hem geschilderd op *ayate*, een soort jute gemaakt van cactusdraden. Dit materiaal gebruikten de amerindianen voor hun draagzakken, niet voor kleding. Bij zijn twijfel speelde ook mee dat bij de nieuwe bestrating van het centrale plein van de stad in 1790 een in steen gehouwen Azteekse kalender was opgegraven. Wetenschappers hadden destijds in de glyfetekst op de stenen kalender 'gelezen' dat Mexico-Stad gesticht zou zijn door de Tolteekse mensgod Quetzalcóatl. Volgens een oude Mexicaanse theorie was Quetzalcóatl niemand minder dan de apostel Thomas. Met andere woorden: de Maagd was niet in Mexico verschenen, de apostel wel.

Fray Servando wenste dit element te benadrukken maar hij stuitte op het probleem van de geringe aanhang die de Maagd van Guadalupe buiten Mexico-Stad genoot. Natuurlijk was de berg van Tepeyac populair bij de amerindio's uit de buurt. Zij trokken er al voor de komst der Spanjaarden heen om enige voorouders te eren - nergens in het boek van Sahagún staat echter dat er daadwerkelijk een tempel had gestaan. Het zou kunnen dat zelfs het verhaal over Tonantzin op een misverstand berustte. Fray Servando had ook gehoord dat de amerindianen tijdens een van de vele epidemieën aan het einde van de zestiende eeuw de gewijde plaats opnieuw in gebruik hadden genomen omdat het gerucht ging dat iemand er genezen was van een van de ziekten die het volk plaagden. Daarmee was de plek sacraal geworden. Met toestemming van de Spaanse missionarissen werd de plaats aan de Heilige Maria gewijd. Dit was in de

verslagen van de missionarissen eenvoudig na te trekken. Toen pas was er een tempel gebouwd, een kapel. Het schilderij voor het altaar in de nieuwe kapel zou zijn gemaakt door een zekere Marcos, een lokale amerindiaanse schilder, in opdracht van de Spaanse missionarissen. Het heiligdom was er dus wel, maar de aanbidding vond op kleine schaal plaats en apart van de Spaanse basiliek. De echte amerindiaanse Maagd was die van Remedios, Onze Lieve Vrouwe van Altijddurende Bijstand. Zij resideerde ook op een berg, gelegen ten westen van de hoofdstad nabij het plaatsje Tacuba. Daar had *wel* een Azteekse tempel gestaan. In Fray Servando's tijd trokken nog dagelijks tientallen amerindio's naar de kapel op de berg om offers te brengen en te smeken om hulp in nood. Sjamanen brandden er wierook. Deze Heilige Maagd genas zieken en verdreef ellende. Telkens als de regentijd op zich liet wachten werd zij uit haar kapel gehaald en in een lange processie door Mexico-Stad gedragen. Een grote schare amerindio's uit de dorpen in de omgeving liep dan dansend en zingend mee in de processie. Kortom, zij was hun Maagd en buiten de toch kleine cirkel rond Tepeyac was de Heilige Maagd van Guadalupe vooral geliefd bij Spanjaarden.

Dit valt goed te begrijpen. De Heilige Maria van Guadalupe was in feite door de conquistadores naar Nieuw-Spanje gebracht vanuit het Spaanse plaatsje Guadalupe - waar zij al sinds 1340 wordt vereerd - en genoot onder Spanjaarden een reputatie als beschermheilige van zieken. In het Spaanse Guadalupe was de Heilige Maagd er overigens ook aan een schaapherder verschenen, genaamd Gil Cordero. Vanwege de grote koninklijke belangstelling na de Spaanse eenwording aan het einde van de vijftiende eeuw wordt de Heilige Maagd sindsdien in de Spaanse wereld aanbeden als beschermvrouwe van de *Hispanidad*, de Spaanse eenheid. Het houten beeldje in het Spaanse Guadalupe is zwartgeblakerd door eeuwenlange kaarsrook. Haar gebruide gelaat heeft dus niets te maken met een amerindiaanse Maagd, die eventueel bedoeld zou zijn om de amerindio's een eigen rooms-katholieke heilige te geven. De Heilige Maagd van het Spaanse Guadalupe bemiddelde tussen God en de mensen in de steden. De afbeelding van deze Heilige Maagd was ook alles behalve typerend voor de verschijning van Tepeyac: de Heilige Maagd Maria als jonge vrouw met de maan aan haar voeten was beschreven in de Bijbel, Openbaringen 12:1, en nagevolgd in de gehele christelijke wereld. Vanzelfsprekend genoot de Heilige Maagd van Guadalupe in Mexico-Stad daarom vooral de grootste aanhang onder de Spanjaarden. Leden van de hoofdstedelijke elite brachten in de achttiende eeuw geld bij elkaar om voor haar een basiliek te bouwen en bezochten na de inwijding zeer frequent de

diensten. De onderkoning knielde zelfs wekelijks in de basiliek voor de beeltenis van de Heilige Maagd met het geblakerde gelaat. Meer dan 150 jaar stond een groot verzilverd beeld van de Heilige Maagd boven het altaar, een geschenk van een Spaanse zilvermijnbouwer als dank voor zijn rijkdom. Om al dit bezoek uit Mexico-Stad te vereenvoudigen werd een lange laan aangelegd vanuit het centrum naar de nieuwe basiliek. Deze laan was niet toevallig het begin van de hoofdweg richting Veracruz, de grote havenstad die de kolonie met het moederland verbond. En elke reiziger die Mexico-Stad verliet passeerde de basiliek en trad er voor een moment binnen om er de zegen af te smeken voor de barre tocht naar het droge noorden of zelfs voor de lange reis naar Spanje. Ook mensen die in omgekeerde richting waren gekomen wendden zich tot de Heilige Maagd, ditmaal om haar te bedanken voor een behouden aankomst. In 1751 riep de onderkoning haar ten slotte uit tot beschermheilige van Nieuw-Spanje, hetgeen in 1754 door de Paus werd bekrachtigd. Daarmee was de Heilige Maagd van Guadalupe het belangrijkste symbool van het Spaanse Mexico geworden, dat wil zeggen van de in Mexico geboren Spanjaarden, de Creolen.

In de amerindiaanse pueblo's speelde de Heilige Maagd van Guadalupe tot dat moment geen rol van betekenis. Er waren wel tal van andere Verschijningen, maar die van Guadalupe kreeg van hen weinig aandacht. De Heilige Maagd werd pas na haar promotie in 1751 op grote schaal in de pueblo's geïntroduceerd door Spaanse priesters die waren opgeleid in Mexico-Stad. Zonder veel succes echter. In de archieven in Mexico-Stad liggen veel klachten van amerindiaanse burgemeesters over de dwang die deze priesters uitoefenen om in de dorpen de verering van de Heilige Maagd van Guadalupe op te leggen. Echter, de Heilige Maagd van Guadalupe genoot wel een immense populariteit in de westelijke regio's Michoacán en Guadalajara, regio's met een relatief laag aantal amerindio's. Hier was deze Heilige Maagd al sedert de vroege achttiende eeuw in welhaast alle steden, haciënda's en rancho's aan te treffen. Natuurlijk stonden ook de priesters in deze streken voorop met hun verering van de Heilige Maagd en ook hier als beschermheilige van de koloniale samenleving, het symbool van de verovering.

Moest Fray Servando nu echt de Spaanse kant van de religie en de kolonie benadrukken? Dat stond hem zeer tegen. Hij was een Creool. In de tweede helft van de achttiende eeuw was het bewind in Mexico-Stad in toenemende mate vijandig geweest tegen de Creolen. De Kroon wenste een grotere controle op

belastinginning in de kolonie, had daartoe meer douaneposten en tollen geplaatst en stuurde ambtenaren uit Spanje zelf om de belangen van Madrid te verdedigen. De Creolen kregen minder banen aangeboden. Bovendien was het beleid op het punt van de belastinginning tamelijk effectief zodat meer en meer geld richting het moederland werd verscheept. Dit alles ging ten koste van de carrières van de elite in Nieuw-Spanje zelf. Juist die elite had de kolonie reeds tweehonderd jaar bestuurd en nu had ze het gevoel dat ze zomaar in korte tijd werd afgedankt. Nadat in 1767 de orde der jezuïeten was verboden, sletten tientallen paters, nagenoeg allen Latijns-Amerikanen, die in feite de lokale intellectuelen waren geweest, verbitterd hun leven in ballingschap in Europa. Was dit geen 'kolonisatie'? Na twee eeuwen Spaans bewind was het de eerste keer dat het woord in deze betekenis werd gebruikt. De Creoolse Beweging draaide vooral om deze ergernis over de bemoeienis van het moederland met de ontwikkeling van de kolonie en minder om een etnische tegenstelling binnen de groep van de Spanjaarden.

Fray Servando kwam in zijn preek uiteindelijk inderdaad op voor *Mexico*. Hij presenteerde een nieuwe theorie die de veronderstelde vertaling van de tekst op de Azteekse kalendersteen in overeenstemming bracht met de bestaande Guadalupe legende. De poncho van Juan Diego was nonsens, stelde Fray Servando. Nauwgezet onderzoek leverde later inderdaad op dat er geen enkele bron is van een verschijning in 1531. En er zijn duizenden documenten waarin de verschijning genoemd zou moeten zijn doch de oudste vermelding dateert uit 1648. Fray Servando verdedigde daarom de stelling dat de beeltenis was geschilderd op de schoudermantel van de Heilige Thomas, die zich als apostel kleepte in vossen. Deze had de schoudermantel achtergelaten tijdens zijn bezoek aan Mexico. De amerindianen, door deze aanwezigheid van de apostel in feite een soort vroeg bekeerde christenen, hielden de beeltenis verborgen in de tempel van Tepeyac. Na de Spaanse Invasie was het schilderij zoekgeraakt. De Heilige Maagd was, toen de tijd weer tot rust was gekomen, slechts aan Juan Diego verschenen om hem de vindplaats van haar beeltenis te wijzen. Daarmee stamde het schilderij niet uit de zestiende, doch uit de eerste eeuw. Fray Servando besloot zijn preek met de bede aan de Heilige Maagd om Mexico te vrijwaren van verderfelijke Franse revolutionaire invloeden. Alleen een soort goddelijke eenheidsstaat kon Mexico redden van republikeinse nieuwlichterij als de scheiding van kerk en staat.

De preek veroorzaakte een volksoproer. Niet op het amerindiaanse platteland maar onder de Creolen en de mestiezen. De hofhouding van de onderkoning verliet geschokt de basiliek. De aartsbisschop gaf opdracht de verbaasde spreker op te pakken en in het cachot te werpen. Dat was niet de bedoeling geweest. Waren de amerindianen reeds bekeerd tot het christendom voordat de Spanjaarden hun zegenrijke werk hadden kunnen doen? Had God ze niet in 1492 deze amerindianen als beloning geschonken voor de bevrijding van Spanje van de Moren? Fray Servando's huis werd leeggehaald, al zijn papieren aan de Inquisitie overhandigd. De rechters van de Inquisitie waren uiteindelijk nog tamelijk mild voor de verbouwereerde dominicaan. Hij had zich laten meeslepen door enkele romantische dromers van zijn tijd, zo stelden zij. Maar het zou wel aan te bevelen zijn hem voorlopig uit Nieuw-Spanje te verbannen. En dat gebeurde: tot 1805 mocht hij zich er niet meer vertonen. Hij zou ter bezinning worden opgesloten in het dominicanenklooster van Caldas, nabij Santander in het Baskenland. In 1795, 31 jaar oud, verliet hij verbitterd zijn land voor een langdurig verblijf in Europa.



Alfredo Zales, "Jardín de Yucatán", "Ein Central plein in Yucatán" (Mexico) [40]

Het zaad van het verzet tegen ongunstige maatregelen uit het moederland was tot ontkieming gekomen. Het verhaal over de Heilige Thomas raakte weliswaar op de achtergrond maar wat beklifde was dat de Heilige Maagd van Guadalupe iets te maken had met een revolte tegen de onderkoning en de betutteling van de kolonie door Madrid. Na 1794, telkens als er een nieuwe belastingmaatregel werd

ingevoerd, haalden de stedelingen - Creolen en mestiezen - Guadalupe aan als beschermvrouwe van hun protest. In 1810 deed ook Pater Hidalgo dit. Fray Servando had onzin verkocht over de apostel Thomas maar gelijk gehad met zijn visie op Guadalupe. Hij had ook gelijk met zijn strijd tegen de Spaanse Kroon en dat is het gelijk waar hij in Mexico om wordt vereerd. Pas in de negentiende eeuw, na de onafhankelijkheid in 1821, keerde de pater als nationale held terug in het publieke leven van Mexico. Omdat de Mexicanen hem als hun Vader des Vaderlands zelfs 34 jaar na zijn dood weer wilden aanschouwen werd het gebalsemde lichaam van de dominicaan in 1861 uit zijn graf gelicht en aan een circus verkocht om op tournee te gaan.

Hier keer ik terug naar Galeano. Zeker, de Heilige Maagd van Guadalupe werd aangeroepen in een strijd tegen de Spaanse onderkoning: door Creolen en mestiezen, die de Heilige Maagd in 1810 op hun banier schilderden. De amerindianen hielden zich soms opvallend afzijdig van de revolte, vooral in Centraal-Mexico. Pas in 1821 vond de gedaanteverandering van de Heilige Maagd van Guadalupe plaats. Het nieuwe Mexicaanse, Creoolse bewind koos haar als beschermvrouwe. Het bewind herschreef en cultiveerde het verhaal zoals het in 1648 bekend was gemaakt: Guadalupe was vanaf dat moment een *Mexicaanse* Maagd. Toen ook begon de zegetocht van de Heilige Maagd over het platteland, eerst in de provinciale steden waar het gewone volk, de arbeiders en de ambachtslieden haar accepteerden als beschermvrouwe. In de meeste amerindiaanse dorpen was Guadalupe toen nog niet belangrijk. Maar in dezelfde tijd maakte de Heilige Maagd van de Altijddurende Bijstand ook een gedaanteverandering door. Zij werd in de steden niet meer aangeroepen als er nood was. Haar rol was daar uitgespeeld, behalve voor de sjamanen van Tacuba die bleven offeren voor het lot van de amerindio's. In hun pogingen de Vrouwe van de Altijddurende Bijstand uit het amerindiaanse pantheon te verdrijven schilderden de Creoolse auteurs, vooral priesters en onderwijzers, gedurende de negentiende eeuw de Maagd van de Altijddurende Bijstand af als een valse, Spaanse Maagd. De amerindio's moesten zich tot Guadalupe wenden! De Mexicaanse overheid slaagde er pas in van de verering van Guadalupe een werkelijk nationale cultus te maken na de Franse invasie van 1861-1867, toen de amerindianen op het platteland samen met de stedelijke elite streeden voor de vrijheid van hun vaderland. Toen pas werd de Heilige Maagd van Guadalupe ook hun symbool. Galeano was niet de enige die de negentiende-eeuwse geschriften als correcte historische bronnen las. Het verhaal staat al in de essaybundel *Het labrynt der eenzaamheid* van Nobelprijswinnaar Octavio Paz uit 1959, inspirator van García Márquez. Het is onuitroeibaar want het kwam onlangs weer terug in een andere essaybundel, *Los rituales del caos* van Carlos Monsiváis (1995). En het is waar: tegenwoordig is de Heilige Maagd van Guadalupe in Mexico echt de Heilige Maagd van het Mexicaanse volk, wel vooral nog van die in de steden. Maar let op, Guadalupe is zowel de Heilige Maagd van de arme stedelingen als van de rijke, van de gewone man en van de elite. De Heilige Maagd hangt in het bureau van de partijbonds, in het kantoor van de militaire commandant, bij de chauffeur in de stadsbus en in de fabriekshal.

De Heilige Maagd van Guadalupe lijkt aldus moeilijk als Breekijzerin te

beschouwen. Daarvoor was zij te weinig geworteld in de amerindiaanse wereld en teveel een politiek vaandel van mestiezen en *criollos*. García Márquez moet met deze Heilige Maagd kennis hebben gemaakt toen hij in Mexico werd geconfronteerd met de erfenis van de Mexicaanse Revolutie van 1910. Hij las erover - onder andere in Rulfo en Paz - en zag het vaandel van Guadalupe herhaaldelijk door het beeld van de vele films over de helden van de Mexicaanse Revolutie gedragen worden, ook in die waaraan hij meewerkte. Destijds werd hard gewerkt om van de Revolutie een amerindiaanse revolutie te maken - de Revolutie ter bevrijding van de *indio*. Het is heel goed mogelijk dat voor veel amerindiaanse revolutionairen de Heilige Maagd met het geblakerde gelaat toen alsnog tot een Breekijzerin uitgroeide.

Ten slotte

De Breekijzerin liet de Motecuhzoma, de man, het werk 'in de wereld' uitvoeren. Evenzo vaak was zij de Heilige Maagd of de supermadre. Zij vertegenwoordigde een inheems Latijns-Amerikaans matriarchaat waarin zij de macho aanstuurde om de tijd een nieuwe cyclus in te jagen. Die macho was de Motecuhzoma; in de Andes heette hij de Inkarrí (van: *Ynga* en *Rey*, koning; Inka tijd en Spaanse tijd *samen* onder een nieuwe vorst), opgewekt tijdens de ommekeer van de tijd die *pachacutec* werd genoemd. In de buurt van het Colombiaanse gebied waarin Macondo is gesitueerd kennen ze Bochica - althans bij het Chibcha volk, ook wel Muiscas genoemd. Bochica was de bringer van de beschaving, van de eerste echte zonsopgang, van de normen en waarden, van de instrumenten die nodig zijn om te overleven. Bochica leerde de amerindio's van Colombia het goud te smeden, de katoen te weven, het land te bewerken en de goden te vereren. **[xvii]** De gebeurtenissen volgend op de dood van Úrsula [I] geven mij reden te geloven dat García Márquez meende dat vanaf dat moment de, wat ik beschouw als, amerindiaanse wortels werden doorgesneden. De dood van haar echtgenoot José Arcadio Buendía [I], de stichter, was aangekondigd door de terugkeer van een van de amerindiaanse bedienden, de broer van Visitación: "Ik kom voor de teraardebestelling van de koning." Toen de timmerman erbij was gehaald om de maat te nemen voor de doodskist zagen de Buendía's door het raam hoe er een druilregen van minuscule gele bloemetjes viel.

De zoon van de sticht, de Kolonel, had zijn wortels doorgesneden tijdens al zijn oorlogen en stierf urinerend met zijn hoofd tegen de kastanjeboom. Na zijn dood gebeurde er niets, alsof hij niet meer 'amerindiaans' was. De familie merkte zijn

dood op toen een van hun het huivul op de belt achter de patio ging gooien en zij zag dat de gieren naar beneden kwamen. Úrsula [I] leefde zo'n 120 jaar omdat García Márquez haar nodig had, maar telkens ietsje minder. De oude dame kromp. Opnieuw volgde een aankondiging van de dood want een van de Buendía's merkte dat de natuur van slag raakte: de rozen begonnen te geuren naar witte bieten, een schaal met grauwe erwten viel om waarna de peulen in een volmaakt meetkundige rangschikking op de vloer bleven liggen - in de vorm van een zeester - en op een avond trok een rij fel oplichtende, oranjekleurige schijven door de lucht voorbij. Úrsula, de stichteres, werd begraven in een klein kistje. Er kwam nauwelijks iemand op de begrafenis omdat er weinigen waren die zich haar konden herinneren - de Breekijzerin was overbodig geworden.

Maar ook omdat het die middag zo heet was dat de vogels als hagelkorrels tegen de muren kletterden en door de metalen raamhorren braken om in de koelere slaapkamers te sterven. De huisvrouwen raakten uitgeput van het rapen van de vogels en de mannen omdat ze de beestjes met karrenvrachten in de rivier moesten werpen. Kort daarop werd in Macondo een monster gevangen dat leek op een bastaardkruising tussen een geitenbok en een zieke engel met gekortwiekte vleugels. Het monster had twee benen, gespleten hoeven en een stugge vacht vol teken, was zwaar als een os doch nauwelijks groter dan een jongen en uit zijn wonden vloeide groenig, olieachtig bloed. Lucifer, de gevallen engel? Het was de Wandelende Jood. De mensen hingen hem op en lieten hem sterven. De onsterfelijke, die moest leven tot aan het einde der tijden, was dood. Voor Borges, de Argentijnse schrijver die García Márquez zo veel las, reflecteerde de Wandelende Jood de segregatie van het Latijns-Amerikaanse schrijverschap, het gebrek aan erkenning in het Westen.**[xviii]** Voor García Márquez ging het mogelijk om de Latijns-Amerikaanse identiteit ten opzichte van de Westerse. Zolang de Wandelende Jood door en rond Macondo zwierf had Macondo een eigen identiteit, weliswaar niet erkend als Westers. Blijkbaar was er een verband tussen deze figuur en Úrsula [I] want met zijn dood, volgend op de dood van die typische amerindiaanse Breekijzerin, verloor Macondo het eigen karakter.

NOTEN

- i.** Gullón, "Gabriel García Márquez" (1971), p. 28; Montaner Ferrer, "Falaz" (1987).
- ii.** Mendoza, Geur (1983/82), pp. 116-117.
- iii.** Uit het hoofdstuk van L. Harss, "Gabriel García Márquez o la cuerda floja," in

zijn *Los Nuestrros*, Buenos Aires 1966, pp. 381-419; Vargas Llosa, García Márquez (1971), p. 505. Ook een citaat uit een interview van Claudia Dreifus (*Playboy* 1982), in: Bell-Villada, red., *Conversations* (2006), pp. 93-132, citaten van pp. 115, 130, en een interview van Rita Guibert (*Seven Voices. Seven Latin American Writers Talk to Rita Guibert* 1971), in: Bell-Villada, red., *Conversations* (2006), pp. 31-58, citaten van pp. 40-41.

iv. D.M. Buss, *Jaloezie, de gevaarlijke passie. Waarom jaloezie net zo noodzakelijk is als liefde en seks*, Utrecht 2000, orig. 2000, pp. 44 en 54, en zie ook zijn *Evolutionary Psychology* (1999), pp 189-221; J. Alcock, *Animal Behavior. An Evolutionary Approach*, 5de ed., Sunderland 1993 - er zijn om de paar jaar nieuwe, zelfs volstrekt herschreven edities, de laatste is uit 2005.

v. Roses, "Sacred Harlots" (2002), p. 67. Roses gebruikte onder meer: E.O. James, *The Cult of the Mother Goddess*, New York 1961; M. Warner, *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, New York 1976; J. Ochsorn, *The Female Experience and the Nature of the Divine*, Bloomington 1981; N. Qualls-Corbett, *The Sacred Prostitute. Eternal Aspects of the Femenine*, San Francisco 1988; S.

Bell, "Tomb of the Sacred Prostitute: The Symposium," in: Ph. Berry & A. Wernick, red., *Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion*, London 1992, pp. 198-210; L. Goodison & Ch. Morris, *Ancient Goddess. The Myths and the Evidence*, Madison 1999; B.G. Walker, *Women's Encyclopedia of Myths and Secrtes. Volume One*, New York 1999. Zie verder Penuel, "Death" (1983), maar dit artikel wordt ontsierd door een beroep op de psychoanalyse.

vi. J.S. Jaquette, "Literary Archetypes and Female Role Alternatives: The Woman and the Novel in Latin America," in: A. Pescatello, red., *Female and Male in Latin America. Essays*, Pittsburgh 1973, pp. 3-27, vooral pp. 4, 5, 17-21; zie ook uit dezelfde bundel: E.P. Stevens, "Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America," pp. 89-101. Van Evelyn Stevens heb ik verder gebruikt: "Mexican Machismo: Politics and Value Orientations," *Western Political Quarterly* 18:4 (1965), pp. 848-857, "The Prospects for a Women's Liberation Movement in Latin America," *Journal of Marriage and the Family* 35:2 (1973), pp. 313-321, en, "Machismo and Marianismo," *Society* 10 (1973), pp. 57-63. Zie verder (genoemd in volgorde waarin ze in de komende alinea's voor het eerst werden gebruikt): T.B. Ehlers, "Debunking Marianismo: Economic Vulnerability and Survival Strategies Among Guatemalan Wives," *Ethnology* 30:1 (1991), pp. 1-16; B. Potthast, *Von Müttern und Machos. Eine Geschichte der Frauen Lateinamerikas*, Wuppertal 2003; E. Chaney, *Supermadre: Women in Politics in Latin America*,

Austin 1979; L. Benería & M. Roldán, *The Crossroads of Class and Gender. Industrial Homework, Subcontracting and Household Dynamics in Mexico City*, Chicago 1987; K.A. Stølen & M. Vaa, red., *Gender and Change in Developing Countries*, Oslo 1991; V. Vargas, "The Feminist Movement in Latin America: Between Hope and Disenchantment," *Development and Change* 23:3 (1992), pp. 195-214; S. Chant, "Women, Work and Household Survival Strategies in Mexico, 1982-1992: Past Trends, Current Tendencies and Future Research," *Bulletin of Latin American Research* 13:2 (1994), pp. 203-233; H.I. Safa, *The Myth of the Male Breadwinner. Women and Industrialization in the Caribbean*, Boulder 1995; J.D. French & D. James, red., *The Gendered Worlds of Latin American Women Workers. From Household and Factory to the Union Hall and Ballot Box*, Durham 1997; N.H. Sorensen, "Genero, etnicidad y cruce de fronteras: cambios en la identidad genérica dominicana?" *Estudios Sociales* 30:109 (Santo Domingo 1997), pp. 77-105; K. Weyland, "El impacto cultural y económico de la migración hacia Nueva York en la mujer dominicana trabajadora: transculturación o estrategia económica?," *Estudios Sociales* 31:112 (Santo Domingo 1998), pp. 93-112; T. Valdés & J. Olavarria, red., *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, Santiago 1998; N. Craske, *Women and Politics in Latin America*, New Brunswick 1999; A. Farnsworth-Alvear, *Dulcinea in the Factory. Myths, Morals, Men and Women in Colombia's Industrial Experiment, 1905-1960*, Durham 2000; E. Dore & M. Molyneux, red., *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*, Durham 2000; D. Meertens, *Ensayos sobre tierra, violencia y género: hombres y mujeres en la historia rural de Colombia, 1930-1990*, Bogotá 2000; S. Caulfield, "The History of Gender in the Historiography of Latin America," *Hispanic American Historical Review* 81:3-4 (2001), pp. 449-490; S. Chant & N. Craske, *Gender in Latin America*, New Brunswick 2003.

vii. C.D. Valcárcel, *La rebelión de Túpac Amaru*, Lima 1947, herdr. 1973, p. 138; L.G. Campbell, "Women and the Great Rebellion in Peru, 1780-1783," *The Americas* 42 (1986), pp. 163-196. I. Silverblatt, *Moon, Sun, and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton 1987, p. 59. Zij bouwde haar ideeën in grote lijnen op het werk van R. Tom Zuidema, bijvoorbeeld zijn "The Inca Kinship System: A New Theoretical View," Paper 71st AAA Conference, Toronto 1972, zie verder zijn *Ceque System* (1964), en de Spaanse versie: *Sistema* (1995).

viii. F.A. Loáyza, red., *Martíres y heroínas*, Lima 1945, pp. 48-51.

ix. Haar relatie met Thúpa Amaro ii zelf was overigens nogal raadselachtig want Mariano Banda, de klerk van de pseudo-Ynga, schreef over Tomasa als Thúpa's

echtgenote. Officieel was ze gehuwd met een zekere Faustino Delgado; zie: "Causa seguida contra Tomasa Tito Condemayta" in L. Durand Flórez, ed., *Collección documental del bicentenario de la revolución emancipadora de Tupac Amaru*, Lima 1981, iii-i, pp. 487-517, vooral pp. 495-497.

x. H. van Hoof, "Aymara vrouwen in een context van politieke hervormingen. Verandering en persistentie in de interactie van culturen," *Ma-Scriptie Cedla* Amsterdam; O. Harris, "Complementarity and Conflict: An Andean View of Women and Men," in: J.S. La Fontaine, red., *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*, Londen 1978, pp. 21-40; M. Rens, *De helft van de wereld. Vrouwen, identiteit en symboliek in Ecuador*, Amsterdam 1993; A. Astvaldsson, *Sociopolitical Organisation, Authority, Gender and Kinship in the Bolivian Andes*, Liverpool 1996. Andere literatuur in de komende alinea's: Urton, *Crossroads* (1981), ook p. 85; B. Muratorio, "Indigenous Women's Identities and the Politics of Cultural Reproduction in the Ecuadorian Amazon," *American Anthropologist* 100:2 (1998), pp. 409-420; D.Y. Arnold, "The House of Earth-bricks and Inka-stones: Gender, Memory, and Cosmos in Qaqachaka," *Journal of Latin American Lore* 17 (1991), pp. 3-69; en, R.T. Zuidema, "The Incaic Feast of the Queen and the Spanish Feast of the Cabañuelas," *Journal of Latin American Lore* 20:1 (1997), pp. 143-160; Stavig, *World* (1999), pp. 38-47 en 47-50.

xi. C.A. Smith, "Race-Class-Gender Ideology in Guatemala: Modern and Anti-Modern Forms," *Comparative Studies in Society and History* 37 (1995), pp. 723-750.

xii. Gebruikte documentatie: Archivo Departamental de Cusco, Corregimiento Causas Ordinarias, Legajo 47, Cuaderno 17 (1766). Archivo Departamental de Cusco, Corregimiento Causas Ordinarias: 46, 37 (1765); Archivo Departamental de Cusco, Corregimiento Causas Ordinarias: 50, 19 (1769), en 52, 6 (1770). Hetzelfde gebeurde met Doña Josefa Huchapaucar in 1776; Archivo Departamental de Cusco, Corregimiento Causas Ordinarias: 56, 15 (1776); Archivo Departamental de Cusco, Corregimiento Causas Ordinarias: 55, 17 (1774); Archivo Departamental de Cusco, Corregimiento Causas Ordinarias: 56, 15 (1776). Nog zo'n zaak in Archivo Departamental de Cusco, Corregimiento Causas Ordinarias: 47, 34 (1766). Archivo Arzobispal Cuzco, Legajo lxxii, 3, 55 (1774). De tweedeling in zon/ maan, man/ vrouw, dag/ nacht, binnen/ buiten enzovoorts ben ik ook in Mexico en Guatemala tegengekomen. Reeds het Klassieke Teotihuacán werd bestuurd door twee koningen, een namens de zon, het mannelijke, de dag en de veroveringen, en een namens de maan, de nacht, en het thuis (de stad Teotihuacan zelf). Ook de Azteken kenden een vorst die voor

het uithuizige was en een die de thuisbasis verzorgde, en de Maya koning transformeerde zich voor de oorlogvoering in een jaguar voor veroveringstochten en oorlogvoering, terwijl hij thuis werd geleid door andere krachten. Het verschil met de Andes is dat de thuisblijver in Mesoamerika (Mexico en Centraal-Amerika) weliswaar als vrouwelijke kracht werd gezien en een vrouwelijke aanspreektitel had, maar in persoon toch een man was. Over de machtspositie van de koloniale Ynga's, zie C. Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*, Durham 1999.

xiii. Voor het stuk over de revolte van 1712 in Chiapas heb ik gebruik gemaakt van de volgende literatuur en archiefstukken: Webre, "Social" (1980); Wortman, *Government* (1982), onder andere pp. 98-99; K. Gosner, "Historical Perspectives on Maya Resistance. The Tzeltal Revolt of 1712," in: K. Gosner & A. Ouweneel, red., *Indigenous Revolts in Chiapas and the Andean Highlands*, Amsterdam 1996, pp. 27-42, vooral pp. 31, 32; M.J. MacLeod, "Motines y cambios en las formas de control económico y político: los sucesos de Tuxtla en 1693," *Mesoamérica* 28 (1994), pp. 231-251; M.H. Ruz, "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano," in: M.d.C. León, M.H. Ruz & J. Alejos García, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, Mexico-Stad 1992, pp. 85-162. De bronnen voor 1700-1712 zijn: Fray Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, 3 delen, Guatemala-Stad 1929-1931, vooral deel iii; en het *Archivo General de Indias*, Sevilla, *Audiencia Guatemala Legajos* 293-296. De gebeurtenissen in Cancuc zijn onder andere besproken door de historici H. Klein, "Peasant Communities in Revolt. The Tzeltal Republic of 1712," *Pacific Historical Review* 35 (1966); pp. 247-263; S. Martínez Peláez, *Motines de indio. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, Puebla 1985, pp. 125-167; en, K. Gosner, *Soldiers of the Virgin. The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion*, Tucson 1992; en door de antropologen R. Wasserstrom, "Ethnic Violence and Indigenous Protest: the Tzeltal (Maya) Rebellion of 1712," *Journal of Latin American Studies* 12:1 (1980), pp. 1-19; V. Bricker, "Movimientos religiosos en los Altos de Chiapas," *América Indígena* 39:1 (1979), pp. 19-45, en, *The Indian Christ, The Indian King. The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*, Austin 1981; E. Dürr, *Der Aufstand der Tzeltal (1712-1713). Analyse einer Revitalisationsbewegung im kolonialen Mesoamerika*, Münster 1991; en, J.P. Viqueira, "Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712," in: J.P. Viqueira & M.H. Ruz, red., *Chiapas. Los rumbos de la historia*, México-Stad 1995, pp. 103-143, p. 123, en zijn *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc*,

Chiapas, acaecida en el año de 1712, Mexico-Stad 1997. Ook andere wetenschappers, zoals H. Favre, Cambio y continuidad entre los Mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina, México-Stad 1992, orig. 1971, namen de gebeurtenissen in hun tekst op. Elk van deze auteurs noemt een grote hoeveelheid details en citeert letterlijke uitspraken. Alleen Gosner en Dürr raadpleegden in het Archivo General de Indias in Sevilla, Spanje, de documenten uit die tijd. Deze documenten behoren tot het proces dat door de Spanjaarden tegen de opstandelingen werd gevoerd. Ze dienen daarom met hetzelfde kritische oog te worden gelezen als bijvoorbeeld de Inquisitierapporten uit Zuid-Europa, zoals onder meer Carlo Ginzburg deed. Gosner en Dürr zijn zich van deze houding bewust en schreven beiden goede proefschriften. De andere auteurs baseren zich voornamelijk op één document, het verslag van Pater Francisco Ximénez, Historia, uit de jaren twintig van de achttiende eeuw. Daarnaast de documentatie over 1700 (Lamadriz) in het Archivo General de Indias, Sevilla, Legajos 284, 285 en 286. Zie ook Archivo General de Centroamérica, Guatemala-Stad, nummer A.3.16, Expediente 3951, Legajo 293. Het voorbeeld over Sololá is afkomstig uit het proefschrift van de antropoloog Timothy J. Smith, "A Tale of Two Governments: Rural Maya Politics and Competing Democracies in Sololá, Guatemala," Proefschrift State University of New York te Albany 2003, pp. 34-60. Zie tevens: B.H. Slicher van Bath, De bezinning op het verleden in Latijns Amerika, 1493-1820: auteurs, verhalen en lezers, Groningen 1998.

xiv. Over de Motecuhzoma: S.D. Gillespie, The Aztec Kings. The Constitution of Rulership in Mexica History, Tucson 1989, pp. 17-18, 23-24, 117-118, 122-172, 226-227, ook: p. 54, Fig. 2.15. Voor een samenvatting over de Azteekse vorsten zie tevens K.A. Read & J.J. González, Mesoamerican Mythology. A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs of Mexico and Central America, Oxford 2000, pp. 211-215; M. Harris, "The Return of Moctezuma: Oaxaca's Danza de la Pluma and New Mexico's Danza de los Matachines," Drama Review 41:1 (1997), pp. 106-134.

[xv] Gossen, Telling (1999), pp. 159-187, een hoofdstuk dat eerder verscheen als artikel geschreven met Richard M. Leventhal in J.A. Sabloff & J.S. Henderson, red., Lowland Maya Civilization in the Eighth Century a.d., Washington 1993, pp. 185-217. Zie ook uit Telling, pp. 134, 173-187, 274-275, en zijn Chamulas (1974). Zie ook P. Cortés y Larraz, Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala hecha por su arzobispo el Ilmo. Sor. Don P. CyL. del Consejo de S.M., Ed. A. Recinos, 2 dln., Guatemala-Stad 1958, orig. 1768-1770, passim, en ii.42-43,

ii.57-58, ii.62-63, ii.67, ii.94-96, ii.116-noot, ii.117-120, ii.138, ii.144-145, ii.169 (pájaro que le llaman pich), ii.200, ii.204-205, ii.222, ii.260, ii.267, ii.275-276. Dit is de oudere uitgave van: Cortés y Larraz, Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala hecha por su arzobispo, Madrid 2001. Zie ook: J. Alejos García, "Los guatemaltecos de 1770 en la descripción de Pedro Cortés y Larraz," Estudios de Cultura Maya 19 (1992), pp. 215-268; en, J. Martín Blasco & J.M. García Añoveros, El arzobispo de Guatemala. Don Pedro Cortés y Larraz, Belchite 1712, Zaragoza 1786. Defensor de la justicia y de la verdad, Belchite 1992. Over een Motecuhzoma in 1761 in het plaatsje Cisteil, Yucatán: Archivo General de Indias, Audiencia México, Legajo 3050; Bricker, Indian Christ (1981), pp. 70-76; G. Mossbrucker, Die Rebellion in Quisteil 1761. Eine quellenkritische Untersuchung zur Ethnohistorie Jucatáns, Bonn 1992; P. Bracamonte y Sosa, La encarnación de la profecía. Canek en Cisteil, Mexico-Stad 2004; een weinig geslaagde studie is van R.W. Patch, Maya Revolt and Revolution in the Eighteenth Century, Armonk 2002.

xvi. E. Galeano, Kroniek van het vuur. 2 Gezichten en maskers, Amsterdam 1987, orig. 1984, pp.131-132. Zie verder over de revolte: Van Young, Other Rebellion (2001), pp. 453-494, vooral 463-466; F. Castro Gutiérrez, "La rebellion del Indio Mariano (Nayarit, 1801)," Estudios de Historia Novohispana 10 (1991), pp. 347-367. Over de Heilige Maagd van Guadalupe: D.A. Brading, The Origins of Mexican Nationalism, Cambridge 1985, een bewerkte en uitgebreide versie van Los orígenes del nacionalismo mexicano, Mexico-Stad 1973; W.B. Taylor, "The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion," American Ethnologist 14 (1987), pp. 9-33; L.M. Burkhart, "The Cult of the Virgen of Guadalupe in Mexico," in: Gossen, red., South and Meso-American (1993), pp. 198-227; Lockhart, Nahuas After the Conquest (1992), pp. 232-233, 235, 239, 246-253, 259. Alle oudere studies zijn op dit punt inmiddels volkomen achterhaald, inclusief het veel geciteerde boek van Jacques Lafaye, Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México, Mexico-Stad 1977, een vertaling uit het Frans, 1974. Over de (on)betrouwbaarheid van het historische werk van Galeano zie mijn opstel "Chiapas 1712 en 1869, of: de crónica als historische bron," Spiegel Historiae 3/ 4 (maart/ april 1995), pp. 110-115.

xvii. Mena, Función (1979), pp. 148-150; J.V. Rodríguez Cuenca, Los chibchas, pobladores antiguos de los Andes orientales: adaptaciones bioculturales, Bogotá 1999.

xviii. D. Jullien, "Biography of an Immortal," Comparative Literature 47:2 (1995),

pp. 136-159.