

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 huwelijks 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 adoptiezuus 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 parallele 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 verschilde 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, sleten 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 stredden 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 labirint 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 Nuestrs*, 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*, Mexico-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),

Terug naar Macondo - Het aureool van de Kolonel



Het aureool van de Kolonel

De meeste amerindiaanse scheppingsverhalen zijn gewoonlijk eenvoudig in tweeën te delen. Het eerste deel, of eerste hoofdnarrateem, verhaalt over de oorsprong van de mensheid en van het eigen volk, evenals van de bemoeienis van de schepper(s) en de goden. Gewoonlijk eindigt het met de eerste zonsopkomst en de schepping van de mensen. Hierbij is een stamvader betrokken die tot stamgod wordt gepromoveerd. Het tweede deel van de scheppingsverhalen, of tweede hoofdnarrateem, vertelt de geschiedenis van het eigen volk, gewoonlijk samengebald of ingeperkt tot ongeveer één à twee eeuwen - dit in overeenstemming met de 'recente' herinnering zoals die voortleeft in volksverhalen. Deze geschiedenis is gewoonlijk vol strijd en oorlog, met veel geweld. Tevens wordt deze geschiedenis gekenmerkt door het optreden van enkele grote helden, die vijanden buiten de deur moeten houden, de eigen dominantie moeten vestigen en zullen proberen de wereld van de scheppers(s) en de stamvader eer aan te doen. Wel blijkt dat de geschiedenis moeilijk is en vol tegenslagen waardoor je zou mogen concluderen dat er sprake is van een verlies van dat eerdere door de goden ingestelde paradijs. De mensen hebben hun band met de schepper(s), de goden en de voorouders verloren of dreigen die kwijt te raken. Dat verlies leidt tot vereenzaming. De eenzaamheid is aldus het verlangen en de nostalgie naar een tijdperk zonder ellende en strijd. Dit tweede hoofdnarrateem wordt in *Honderd jaar eenzaamheid* door diverse personages aangekleed in de vorm van sub-narratemen. Het gaat om de zonen en dochters van de stichters en hun nazaten. Ik zal er twee in de schijnwerpers plaatsen omdat zij nadrukkelijk aansluiten bij de meest heftige geschiedenis van het

continent en omdat zij direct of indirect het verloop van de cycli actief hebben beïnvloed. De lezer van de roman kan deze personages dan ook waarschijnlijk direct in de eigen ervaringen plaatsen.

Het eerste personage is Aureliano Buendía [II], de tweede zoon van de stichters maar de eerste die in Macondo werd geboren. Daarom was hij in zekere zin het 'eerste mensenkind'. Zijn rol op het podium van Macondo begint zich echter pas goed te ontwikkelen na de komst van corregidor Don Apolinar Moscote. García Márquez laat hem als bijwerking van de verliefdheid op Moscote's piepjonge dochter Remedios een goede relatie ontwikkelen met de corregidor. Hij huwde haar en was gelukkig. Maar het meisje stierf veel te jong. Aureliano [II] bleef zijn schoonfamilie trouw. Echter, in het gezelschap van de machthebbers maakte hij dingen mee die hem deden besluiten de ene oorlog na de andere te ontketenen tegen het regime dat de corregidor vertegenwoordigde. Uiteraard lagen de wortels van het conflict bij de omstandigheid dat er hoe dan ook een corregidor in het dorp aanwezig was. Dit betekende immers inbreuk op de zelfbeschikking van in elk geval de Buendía's en wellicht ook van de inwoners van Macondo in bredere zin. Dat was al voldoende om te weigeren bemoedigd te gehoorzamen. De stichter had tegen de corregidor gezegd: "In dit dorp besturen we niet met papieren." En: "[...] er valt hier niets te corrigeren." Wat de corregidor deed kon opgevat worden als een staatsgreep. Het Macondo van Aureliano's jeugd dreigde aangepakt te worden. Hij besloot te strijden voor het behoud ervan.

De woede van Aureliano [II] ontvlamde na een reis van de corregidor. Dit was op een kwart van *Honderd jaar eenzaamheid*. Don Apolinar Moscote toonde zich bezorgd over de politieke situatie in het land. Hij geloofde dat de liberalen vastbesloten waren de strijd op te nemen tegen de conservatieven. Dit was kort na de onafhankelijkheid - er staat in de roman: "op een dag vlak voor de verkiezingen [...]" - maar de situatie reflecteerde ook zonder meer de situatie in de achttiende eeuw toen een belangrijke groep Spanjaarden - de Creolen - de Spaanse Kroon wilde bewegen allerlei hervormingen terug te draaien en ten slotte naar onafhankelijkheid streefden. De toch duidelijke cesuur van de onafhankelijkheid is in *Honderd jaar eenzaamheid* afwezig. Luidruchtig afwezig, zouden we welhaast moeten zeggen. Desondanks, zo duidelijk als de stichting van Macondo in de koloniale tijd geplaatst zou kunnen worden, zo duidelijk speelden de oorlogen van Kolonel Aureliano Buendía [II] zich af in de tijd dat de conservatieven en de liberalen hun strijd om de macht uitvochten: in de

negentiende eeuw. Ondanks de 32 oorlogen van de Kolonel was zijn onverwachte bewustwording het belangrijkste moment om zijn motivatie te beoordelen. García Márquez suggereert dat de Kolonel op dat moment niet ideologisch bevlogen was. Maar we beluisteren wel degelijk een moreel oordeel, en dat duidt op een oude cultuur: “Als je dan iets moet zijn, zou ik liberaal wezen,” zei Aureliano [II] tegen zijn vrienden, “want die conservatieven zijn een stelletje zwendelaars.”

Ingewijd

Wat bewoog de Kolonel? Wat voor soort strijder was hij? Waarom lijken de revoltes in de roman van García Márquez zulke nutteloze of eenzame ondernemingen, gedoemd tot mislukken? Misschien is het uiterlijk van de Buendía's, bewust geschapen door de Colombiaanse auteur, een sleutel tot de oplossing van deze vragen. De Aureliano's inclusief José Arcadio Segundo waren lang en mager; de José Arcadio's inclusief Aureliano Segundo waren vooral dikkerds en enigszins boers. Deze combinatie van de fysieke verschijningsvorm en hun karakter doen onwillekeurig de gedachte teruggaan naar het allereerste grote koppel dat de romanwereld kwam bevolken: de magere en opstandige Don Quijote de la Mancha en de boerse Sancho Panza, een kleine dikkerd. Zij zijn bedacht door Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616) en zijn de hoofdpersonen van *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* uit 1605, een boek dat geen verdere introductie nodig heeft. Cervantes werd in 1547 geboren als zoon van een chirurgijn, uit een van oorsprong Joodse familie in Alcalá de Henares, ten oosten van Madrid. Bij de Slag van Lepanto tegen de Turken in 1571 raakte Cervantes zwaar gewond. Twee jaar later nam hij deel aan een expeditie naar Tunis. Op de terugweg belandde hij in de gevangenis van Algiers waar hij tussen Moren, Joden en christenen leefde. Ontsnappen lukte niet maar hij werd wel vrijgekocht door een kloosterorde en keerde terug naar Madrid. Hij hoopte op een baantje in de Nieuwe Wereld maar dit werd geweigerd vanwege zijn Joodse afkomst. Die afstamming was ook de reden dat hij geen goede andere baan kon krijgen. Hij werd belastinginner - van de handelsbelasting *alcabala* - en moest in zijn ogen vernederend werk doen als het beslagleggen op graanoogsten en het innen van de gelden voor de Armada van Philips ii. Omdat zijn boekhouding niet klopte, belandde Cervantes wederom in de gevangenis, onder andere in Sevilla. Daar leerde hij het Spaanse Bargoens dat in zijn latere werk is terug te vinden. Intussen schreef hij verschillende toneelstukken, die niet gepubliceerd maar wel opgevoerd werden, schelmenverhalen, de herderroman *La Caratea*, een bundel novellen en vele satirische geschriften. In 1604 - hij is dan 47 jaar oud - kreeg hij

toestemming om de Don Quijote uit te geven. Het boek werd onmiddellijk een groot succes. In 1616 stierf hij in Madrid.

Het vernederende werk als *alcabala*-inner dat was voorbehouden aan 'mindere' bevolkingsgroepen speelde door in de roman van Cervantes. Er waren toen zogenaamde *oude rooms-katholieken*, die de traditionele Spaanse wereld vertegenwoordigden, en *nieuwe rooms-katholieken*, de *conversos* of bekeerden waaronder voormalige Joden en Moren. De rolverdeling in de roman tussen Don Quijote en Sancho Panza lijkt die van ridder en schildknaap, dwaas en nuchter, zonderling en eenvoud, ofschoon ze op den duur elkaars rollen gedeeltelijk overnamen want in het tweede deel werd Sancho vooral veel meer edelman, veel meer filosoof dan hij eerst was. Interessant is echter dat Don Quijote een product was van de ridderromans die hij las en daarom de Ridder van de Droevige Figuur werd genoemd maar dat zijn ware positionering die van de nieuwe rooms-katholiek was. Hij zou dan een converso zijn geweest, en daarmee een soort tweederangs edelman - net als Cervantes. De geliefde van Don Quijote, Dulcinea, kwam uit Toboso, een plaats die bekend stond als Moors. Sancho daarentegen representeerde de oude rooms-katholiek. Hij was van een oeroud geslacht. Sancho beseftte dat hij in feite nog gekker was dan zijn meester want hij volgde hem immers als schildknaap. Dit betekent dat de samenwerking en tweespalt tussen de twee hoofdpersonen het spel van de twee modellen van rooms-katholieken typeren van het Spanje in die tijd. Ze speelden dit spel echter open en eerlijk tegenover elkaar. Achter hun gedrag stak de boodschap van tolerantie en dat was precies wat volgens Cervantes ontbrak in zijn Spanje door het arrogante gedrag van de oude rooms-katholieken. Dankzij deze achtergrond mogen we begrijpen dat Cervantes zelf aan het 'linkse', opstandige spectrum stond van de Spaanse samenleving aan het begin van de zeventiende eeuw; net als García Márquez in de onze, die ook pleitte voor tolerantie jegens de eigen werkelijkheid van Latijns-Amerika.

Wat beklijft van alle avonturen uit de *Quijote* is de strijd van de lange magere ridder tegen de windmolens. Don Quijote hield ze vanuit de verte voor reuzen. Hij reed op ze in en werd door een klap van de wieken ter aarde geworpen. Denkend aan de Kolonel uit *Honderd jaar eenzaamheid* kwam ik in eerste instantie bij Quijote uit. Hebben we hier een karakteristiek voor de 32 oorlogen van Kolonel Aureliano Buendía [II]? En voor de stakingsoproep van José Arcadio Segundo [IV]? In zekere zin waren beide helden inderdaad *conversos*. Immers, van politiek

hadden de twee Buendía's aanvankelijk niet veel kaas gegeten. Aureliano [II] wist niet eens het verschil tussen liberalen en conservatieven en José Arcadio Segundo [IV] behoorde eerst tot de zijde van de werkgevers. Plotseling werd in beiden het licht van de bewustwording ontstoken, zo lijkt het, en stapten zij na een incubatietijd van een paar weken of maanden over naar de andere zijde van het politieke spectrum. Zou García Márquez de twee grote revoltes van de Buendía's als gevechten tegen windmolens beschouwen? De tegenpolen - of: 'sancho's' - die minder idealistisch optraden hadden het financieel en sociaal beter, van José Arcadio Buendía [II] - de broer van de Kolonel die een rijk seksleven had en daarna een lang huwelijk met Rebeca Moscote als grootgrondbezitter - tot aan Aureliano Segundo [IV] die dankzij zijn seksleven een fortuin vergaarde in de vorm van een imposante veestapel. De grootgrondbezitter en de veeboer waren in Latijns-Amerika net als Cervantes' oude rooms-katholieken inderdaad meer van de 'oude stempel'. Immers, de Spaanse kolonisten hadden juist deze activiteiten laten uitgroeien tot het stereotype van hun handelswijze. Maar echt gelukkig waren ze niet en evenmin permanent welvarend - Aureliano Segundo [IV] verviel aan het eind van zijn leven tot de bedelstaf.



Aureliano Buendía [II] had ogenschijnlijk geen proces van bewustwording doorgemaakt. Tijdens het spelen van domino met zijn schoonvader na de dood van Remedios kreeg hij een paar schematische lessen: de liberalen waren vrijmetselaars die de priesters wilden ophangen, het burgerlijk huwelijk en de

chtscheiding invoeren, het land inrichten als federale staat waardoor het centrale gezag aan macht zou inboeten en aan natuurlijke kinderen dezelfde rechten toekennen als aan wettig geboren. Dit klinkt inderdaad naar het progressieve programma zoals dit zich in de achttiende eeuw in Europa had ontwikkeld en dat na de Franse Revolutie zou worden doorgevoerd. In Spaans-Amerika leidde het programma tot een grote activiteit van de Inquisitie die op zoek ging naar progressieve Creolen en in hun boekenkasten snuffelden op zoek naar boeken die op de officiële Zwarte Lijst waren geplaatst. De conservatieven daarentegen, zo leerde Aureliano [II] van Don Apolinar Moscote, hadden hun macht rechtstreeks van God ontvangen, vochten voor de handhaving van de openbare orde en de zedelijkheid van het gezin en zouden niet toestaan dat de

eenheid van het land zou worden afgebroken. Ofschoon de Buendía's van latere generaties vooral geïnteresseerd waren in het punt van de gelijkberechtiging van de bastaarden, raakte Aureliano [II] voornamelijk geagiteerd door de verkiezingsfraude die Don Apolinar Moscote en zijn vrienden pleegden. Bovendien hadden de conservatieven keukenmessen, kapmessen en jachtgeweren geconfisceerd en niet teruggegeven om 'bewijzen' te kunnen overleggen dat de liberalen zich voorbereidden op een revolte.

Dit was het begin. Spoedig na het voorval liepen in Macondo de spanningen op. De kapitein van de soldaten nam de macht van Don Apolinar Moscote over. De militairen waren "zonder enig geluid te maken" in Macondo gearriveerd en hadden de school als hun basis ingericht. Ze hadden wederom een huiszoeking gehouden, "die nog drastischer was dan de vorige [...] en namen ditmaal zelfs landbouwwerktuigen mee". Ze hadden een arts die bekend stond als liberale militant - en als kwakzalver - uit zijn huis gesleurd, aan een boom op het dorpsplein vastgebonden en hem zonder enig proces doodgeschoten. Zo riepen zij de doodsangst in het leven van het dorp. De kapitein ging er vervolgens toe over om elke ochtend een buitengewone belasting te heffen voor de handhaving van de openbare orde. Op een dag rukten vier soldaten een zieke vrouw uit de schoot van haar gezin omdat ze gebeten was door een dolle hond en sloegen haar midden op straat dood met hun geweerkolven. Twee weken wachtte Aureliano [II] nog, maar toen had hij het besluit genomen. De incubatietijd van de bewustwording was voorbij. Met twintig medestrijders - allen onder de dertig jaar en behorend tot de oorspronkelijke stichters - overviel hij weloverwogen de soldaten, nam hun wapens af en fusilleerde op het schoolplein de kapitein en de vier soldaten die de vrouw hadden gedood. De eerste opstand was een feit. Het was het begin van een gruwelijke periode van oorlogen, dood en verlies aan menselijke waarden. De tijd zou verlopen van de orde en rust uit die vroege 'koloniale' dagen van Macondo naar de chaos van de verwoestende dagen van de eindeloze veldtochten en sterfgevallen in de familie.

Aureliano [II] was het "eerste mensenkind dat in Macondo ter wereld kwam", met wijd open ogen. Hij was stil in zichzelf teruggetrokken en had last van onverwachte opflikkeringen van helderziendheid. In zijn jeugd werkte hij in de smederij, waar hij gouden sierraden fabriceerde "die in het gehele moerasgebied geacht [werden] om de verfijnde stijl van zijn werk". Hij wist in korte tijd meer geld te verdienen dan zijn moeder "met haar verrukkelijke suikerfauna". Hij

verloor zijn maagdelijkheid toen hij op een onverwacht moment in de tent bij Eréndira belandde, het veertienjarige mulattenmeisje dat met haar lichaam een schuld afbetaalde aan haar grootmoeder. García Márquez zou het verhaal van Eréndira later tot een novelle uitwerken (1972). Dezelfde nacht van zijn ontmoeting bleef Aureliano [II] aan het meisje denken “met een mengsel van verlangen en medelijden”. Hij kon er niet van slapen en omdat hij een sterk verlangen voelde om haar te beminnen en te beschermen besloot hij haar te bevrijden van de dwingelandij van haar grootmoeder en zelf elke nacht van haar te kunnen genieten. Maar het meisje was al vertrokken. Kort daarop nam hij de taak op zich om zijn ‘bastaardbroertje’ Arcadio [III] te onderwijzen en viel als een blok voor de jongste dochter van de corregidor, Remedios. Zijn liefde voor het kind vond een uitweg in verzen die kop noch staart hadden en die hij schreef op het ruwe perkament dat hij van Melquíades kreeg, op de muren van de badkamer en op de huid van zijn armen. Hij voelde als enige het liefdesverdriet van Rebeca [II] en verwekte een zoon bij Pilar Ternera, Aureliano José [III]. Later, toen Remedios al begraven was, hielp hij, als enige in de familie, zijn broer José Arcadio [II] toen deze ging trouwen met Rebeca en daarom verstoten werd door Úrsula [I]. De dood van Remedios bezorgde hem niet de schok waarvoor hij had gevreesd, eerder een gevoel van stomme woede die overging in een passieve eenzaamheid.

Vanaf het moment dat hij de wapens opnam was Kolonel Aureliano Buendía [II] de feitelijke machthebber van Macondo geweest. Hij was er persoonlijk echter veel te weinig. Eerst liet hij de dagelijkse leiding over aan Arcadio [III], later hem ontnomen door Úrsula [I]; ook zijn vriend Gerineldo Márquez werd door hem als burgemeester aangesteld. Tijdens zijn afwezigheid waren er conservatieve machthebbers in Macondo, die meestal de benen namen als de Kolonel terugkeerde. Veel praktische bestuursmaatregelen nam de Kolonel niet, behalve dan die keer dat hij het onrechtmatig verworven grootgrondbezit van zijn broer José Arcadio [II] nietig verklaarde. Zijn terugkeer naar Macondo kwam voort uit teleurstelling. Hij kreeg de ‘zwendelaars’ van conservatieven niet op de knieën. Hij maakte zich op zijn beurt schuldig aan terechtstellingen, wreedheden en zeer grof geweld, misschien nog wel het meeste toen hij fanatiek ten strijde trok om een einde aan de oorlogen te maken. Een voorbeeld van zijn gemoedstoestand is de scène na de executie van Generaal José Raquel Moncada. Deze generaal was tot ieders tevredenheid lange tijd burgemeester van Macondo geweest. Úrsula was vol lof over de vriendelijke man en zelfs de Kolonel kon het goed met hem

vinden. Maar Generaal Moncada was een conservatief en dus bracht de Kolonel hem voor het vuurpeloton toen hij zijn geboorteplaats weer aandeed. Úrsula [I] liet een krachtig protest horen: "Het is de beste bestuurder die we in Macondo ooit hebben gehad." De Kolonel bood nog wel aan de persoonlijke bezittingen van de Generaal naar zijn weduwe te brengen in het plaatsje Manaure. Toen de Kolonel daar op een van zijn volgende veldtochten passeerde, hield hij halt om de laatste wil van zijn slachtoffer in te willigen. "U komt er niet in, Kolonel," zei de weduwe tegen hem. "U kunt bevelen in uw oorlog, maar in mijn huis beveel ik." De Kolonel liet geen spoor van wrevel blijken maar zijn geest vond pas rust, schreef García Márquez, toen zijn lijfwacht het huis van de weduwe had geplunderd en in de as had gelegd. "Pas op, Aureliano," zei Gerineldo Márquez, "Je bent bezig levend weg te rotten."

Kolonel Aureliano Buendía [II] was nooit gestopt met schrijven. Zijn gedichten gingen over mannen die verdwaalden in de regen of over zijn ervaringen aan de grenzen van de dood. Doch, zijn hart bevroor, zijn beslissingen werden hard als staal. Hij stond niemand toe hem binnen een afstand van drie meter te naderen, zelfs Úrsula niet. Zijn hand rustte onafgebroken op de kolf van de revolver aan zijn gordel. Hij herkende zijn eigen gevoelens niet meer, voor zover hij die nog had. Het drong langzamerhand tot hem door dat hij de oorlogen had voorgezet uit trots. De vrede die kwam, was een vernedering die hij had uitgelokt. De Kolonel eindigde in de eenzaamheid van de smederij met zijn gouden visjes, zwijgend en ontgoocheld. Zijn vermogen tot genegenheid was weggerot, zijn gevoelens hadden hem in de steek gelaten. Het Macondo met de warmte van zijn kindertijd was hij kwijtgeraakt. Het geloof in magie en de eigen werkelijkheid van zijn gemeenschap was verloren gegaan. Daarom nam hij het kamertje van Melquíades waar als een krot, vervuild als een vuilnisbelt. Ofschoon hij psychisch niet meer volledig herstelde, bleek de ouderdom een verdrag met de eenzaamheid. In de tijd van de bananenexport kwam zijn verontwaardiging over onrecht weer terug maar toen was hij te oud om daadwerkelijk de wapens op te nemen.

Het kamertje van Melquíades bleef voor hem een krot... De eigen werkelijkheid van zijn gemeenschap herkende hij niet meer... Kolonel Aureliano Buendía [II] miste iets. Het kamertje van Melquíades, de plaats van de absolute wijsheid, was alleen voor een soort van ingewijden herkenbaar, de niet-ingewijden zagen er niets dan verval en stof. De scheiding tussen ingewijden en niet-ingewijden had plaats toen Melquíades zich in zijn werkkamer had teruggetrokken om zijn

manuscripten te schrijven. Dat was het moment waarmee de honderd jaren van eenzaamheid begonnen. In de jaren en decennia die volgden brachten de ingewijden Buendía's hun tijd in het kamertje van Melquíades in volstrekte afzondering door. Zij leken op de eerste kluizenaars en monniken van de wereld, vergeten en vervuild maar wijs geworden als de Heilige Johannes van het Kruis (1542-1591) aan het werk gezet door de Heilige Theresia van Avila (1515-1582). De ingewijden hadden de opdracht om de manuscripten te ontcijferen. De jonge Aureliano [II] was er één van, toen hij nog niet aan de oorlog dacht, Arcadio [III] was een andere, voordat hij een wrede dictator werd, José Arcadio Segundo [IVa] werd er één, maar pas nadat hij de massaslachting had overleefd, en vanzelfsprekend ook Aureliano Babilonia [VI]. Zowel Melquíades als zijn ingewijde ontcijferaars verloren tijdens hun verblijf in de sacraal verlichte kamer in het huis van Úrsula [I] - als bouwer van de kamer is zij ook niet zonder betekenis in deze context - beetje bij beetje hun sterfelijkheid totdat zij in feite eveneens onzichtbaar werden. Denk aan bijvoorbeeld José Arcadio Segundo [IVa] die niet werd herkend door de militairen die hem zochten:

José Arcadio Segundo estaba sentado en el borde del catre, listo para salir, más solemne y pensativo que nunca. Al fondo estaban los anaqueles con los libros descosidos, los rollos de pergaminos, y la mesa de trabajo limpia y ordenada, y todavía fresca la tinta en los tinteros. Había la misma pureza en el aire, la misma diafanidad, el mismo privilegio contra el polvo y la destrucción que conoció Aureliano Segundo en la infancia, y que sólo el coronel Aureliano Buendía no pudo percibir.

José Arcadio Segundo zat op de rand van het bed, klaar om mee te gaan, ernstiger en nadenkender dan ooit. Achter hem bevonden zich de planken met de losgetornde boeken en de rollen perkament en de schone en keurig opgeruimde schrijftafel en de nog altijd verse inkt in de inktpotten. In de lucht hing dezelfde reinheid, dezelfde doorschijnendheid en dezelfde onaantastbaarheid voor stof en verval die Aureliano Segundo in zijn kinderjaren had gekend en die slechts kolonel Aureliano Buendía nooit had kunnen ontwaren.

José Arcadio Segundo [IVa] las zo lang in de geschriften van Melquíades dat uiteindelijk een engelachtige weerschijn van hem afstraalde. Toen na de zondvloed Úrsula [I] stierf, Rebeca stierf, de tweeling stierf, en Aureliano Babilonia [VI] het kamertje van Melquíades betrad en gestimuleerd door José Arcadio Segundo [IVa] aan zijn ontcijfering werkte, keerde Melquíades terug in

het kamertje om deze laatste ingewijde Buendía het ultieme zetje tot de ontcijfering te geven.

De ingewijden kenmerkten zich door hun gedrevenheid een betere wereld te scheppen en aldus de eenzaamheid te doorbreken door een rol als een Motecuhzoma op zich te nemen: oorlogen om het land te verlossen van de zwendelaars, een dictatuur om de perfecte orde te scheppen in Macondo, een staking om een einde aan de uitbuiting van de bananenarbeiders te maken. In zekere zin wilden zij het oude Macondo behoeden voor het verlies van hun eigen wereldbeeld. De andere Buendía's leefden als grootgrondbezitter of als kapitaalkrachtige veeboer, genoten van heuse bacchanalen of lanterfantten tijdens een opleiding tot paus. Dit waren egoïsten die ogenschijnlijk weinig gebukt gingen onder de eenzaamheid. Zij doken met volle teugen in de moderniteit, en maten zich een nieuw wereldbeeld aan. De strijders voor het goede recht en de juiste orde wisten wat lijden was. Zij waren Melquíades' ingewijden, aangezet of ondersteund tijdens hun leven door Úrsula de Breekijzerin. De Kolonel echter verloor dus zijn status tijdens de oorlogvoering.

Normatief

De oorlogen mogen wellicht als een strijd tegen windmolens zijn geweest, de motivatie van de ingewijden was beslist anders dan die van Don Quijote. De dominante partij in het land bestond uit 'zwendelaars' en tegen hun houding kwam Kolonel Aureliano Buendía [II] in opstand. Dit heeft iets weg van een bevrijdingsoorlog, van een anti-koloniale revolte zoals die van bijvoorbeeld Thupa Amaro ii, misschien wel van een boerenopstand en daarom sluit de bewustwording van de Kolonel aan bij een oud Westers Groot Verhaal, namelijk dat over de kleine boer in zijn gemeenschap. Aanvankelijk ging dit verhaal uit van plotselinge momenten van bewustwording na een langdurige opgekropte frustratie. Dit is de Blindewoede Theorie waarmee de Engelse historicus Rodney Hilton (1916-2002) beroemd werd. Hilton schreef in zijn invloedrijke *Bond Men Made Free* (1973), over de Engelse boerenopstand van 1381, dat het klassebewustzijn in de Europese Middeleeuwen weliswaar bestond, doch niet verderging dan een anti-houding, een 'negatief klassebewustzijn' dat uiteindelijk de frustratie de vrije loop liet in blinde woedeaanvallen. Dit klassebewustzijn, deze identiteit, gold niet het zelfbeeld maar de houding tot de onderdrukker. **[i]** Het ging Hilton om een onderscheid tussen deze ongecontroleerde woedeaanval van de boerenopstand enerzijds tegenover het georganiseerde en rationele verzet

van de vakbonden anderzijds uit de latere geschiedenis. De vakbonden waren gewoonlijk verbonden met een marxistische vorm van bewustwording en hadden een lange adem.

Als marxist moest Hilton op zoek naar een revolutionaire klasse en een revolutionaire klassenorganisatie. De boeren waren die klasse; de *social class* of stand de gezochte organisatie. Standen functioneerden volgens de marxisten voornamelijk in collectiviteiten in de vorm van gemeenschappen. Het zelfbeeld waarover Hilton het had, gold dan ook de deelname aan de gemeenschap. Deze gemeenschap was lange tijd in de afgelopen eeuw onderwerp van theorievorming door sociologen, ontwikkelingseconomen, antropologen en historici. De term *peasants* - *boeren*, maar ook in Nederlandse studies met de Engelse term aangeduid - verwees volgens de theoretici destijds in brede zin naar de bewoners van het platteland die, op kleine schaal en met de door de eigentijdse onderzoeker als primitief beschouwde hulpmiddelen, een huishouding voerden die zowel productie- als consumptie-eenheid zou zijn geweest. Daarmee is het essentiële van het boerenverhaal gezegd. Het boerengezin streefde naar zelfvoorziening; de bedrijfsvoering zou voornamelijk op een overlevingsstrategie zijn gebaseerd, de zogenaamde *peasant economy*, waarbij wantrouwen tegenover vernieuwingen, innovaties, of investeringen overheerste. Men beschouwde de kleine boeren als een residu uit het verleden, als de 'laagste klasse' van de kapitalistische samenleving; en de mogelijkheid deze status te ontstijgen werd gering geacht, ofschoon beperkte invoering van innovaties door de beter bedeedden niet werd uitgesloten. Kortom, het gebruik van de term kleine boeren veronderstelde het waarnemen van een bepaalde categorie boeren, die in de vorm van een gemeenschap (*community, comunidad*) collectief zouden opereren en de neiging zouden vertonen zich af te sluiten van de buitenwereld. Zeker, Macondo was zo'n wereld en García Márquez kan de Kolonel het masker van de 'boerenleider' hebben opgezet - 'boer' in theoretische zin, natuurlijk. Immers, door de woede en het aanvankelijke politieke onbenul van Kolonel Aureliano Buendía [II] te benadrukken lijkt de Colombiaanse schrijver ook te willen zeggen dat de opstand van de Kolonel er een zonder ideologie was; dit mogelijk ter onderscheid van de activiteiten later van zijn achterneef José Arcadio Segundo [IVa], de vakbondsleider. Bovendien toonden de Macondanen zich ongewoon passief - er komt veel van 'buiten'.

Maar wat is een 'boer'? Volgens het woordenboek: een 'landbouwer of veehouder'

en bovendien 'bewoner van het platteland'. Dus geen stedeling. De destijds veel geciteerde historicus Daniel Thorner (1915-1974), een specialist in de economische geschiedenis van India, meende dat in zogenaamde *peasant societies* zeker de helft van de bevolking van de landbouw moest leven en van de andere helft ook een deel agrarisch werk moest doen. We kunnen ons voorstellen dat Nederland tot ver in de negentiende eeuw, misschien zelfs tot aan de Eerste Wereldoorlog, volgens deze definitie als een 'peasant society' kan worden beschouwd. Anderen voegden er daarom aan toe dat de 'peasant' zijn productie op kleine schaal deed, met een eenvoudige technologie en voor hun levensonderhoud afhankelijk was van wat hij zelf produceerde. De peasant bevond zich in een directe relatie tot een staat. Thorner sprak over de onvermijdelijkheid van een externe politieke macht die de boeren onder de knoet hield. De relatie tot de grond werd daarbij minder zwaarwegend in de definitie, want de wijze waarop een kleine boer zich voor hem en zijn gezin een bestaan wist te verzekeren in de landbouw hing af van zijn capaciteit als kleine eigenaar, *sharecropper* (deeloogster), pachter of landarbeider. De lage politieke en economische status, gekenmerkt door armoede en machteloosheid, was net zo belangrijk geworden in de definitie als de agrarische werkzaamheden. De onderzoekers die zich met Latijns-Amerika bezig hielden vonden een synoniem met 'Indiaan', zodat, niettegenstaande de stedelijke geschiedenis van de amerindio's (Teotihuacán, Tenochtitlán, Tiwanaku, Tikal, Cusco, enzovoorts), ook de amerindio voortaan als 'boer' werd beschouwd. Vanwege deze ruralisering van de amerindio werd in het midden van de twintigste eeuw het woord *indio* of *indígena* vervangen door *campesino*, boer. Kortom, een peasant was niet zomaar een akkerbouwer. **[ii]**

Antropoloog Eric Wolf (1923-1999) ondersteunde Thorner op een belangrijk punt: de kleine boer was afhankelijk van *controlling outsiders*; er was altijd iemand die de productie en de consumptie van een peasant controleerde. **[iii]** De kleine boeren zouden zich alleen dan organiseren als het onvermijdelijk was vanwege een overlevingsstrijd in moeilijke ecologische omstandigheden, maar vooral ook, of misschien juist ook, in reactie op de eisen en wensen van de staat en staatsvertegenwoordigers. Let op: dit is bewustwording. Volgens Wolf vindt hier de dorpsgemeenschap haar oorsprong, en zo ook de *peasant economy*. De boereneconomie werd in een enkel geval zelfs verbonden met een *peasant mode of production* of boerenproductiewijze: een achtergebleven, feodaal genoemde egalitaire politiek-economische productiewijze. Aldus kon de peasant/boer

marxistisch theoretisch op gelijke hoogte van de arbeider worden geplaatst. **[iv]** Hier hadden we het equivalent van de vakbeweging uit het stedelijke en industriële tijdperk.

De theorievorming houdt hier niet op. De veronderstelde passiviteit moest worden verklaard. Een dorpsgemeenschap werd in de eerste plaats beschouwd als een groep huishoudens. Zeer populair werd het verhaal van een econoom uit de tijd van de Russische Revolutie (1917): Alexander Vasilevich Chayanov* (1880-1938?). De vertaling van zijn werk uit het Russisch (1966) maakte grote indruk op Europese en Noord-Amerikaanse onderzoekers vanwege zijn nadruk op de boerengemeenschap als een groep van gezinshuishoudens die uitsluitend voor het eigen bestaan werkte. De verschillen tussen de boeren in een dorpsamenleving kwamen, volgens Chayanov, niet voort uit de economische ontwikkeling en de daarbij behorende klassendifferentiatie, maar uit de samenstelling en ontwikkeling van de gezinshuishouding. Het doel van de boerenproductie was volgens de Rus om alle gezinsleden te kunnen voeden, te kleden en onderdak te verschaffen, en daarnaast uitgaven te kunnen doen ten behoeve van dorpsfeesten en religieuze plechtigheden in het dorp en ten behoeve van de belastingen van de staat. Om aan deze eisen te kunnen blijven voldoen in een situatie van overbevolking, werd zoveel gezinsarbeid ingezet dat als het ware een situatie van zelfuitbuiting ontstond. In deze context was de factor kapitaal nauwelijks belangrijk. Met de factor arbeid werd geen rekening gehouden als sluitpost van een denkbeeldige winst- en verliesrekening. Dat betekent dat van deze bedrijfsvoering niet veel stimulans tot groei en commercialisering uit ging. **[v]** Men meende dat de reactie van de boeren op overbevolking, dalende inkomsten en dalende prijzen, er níet een zou zijn van intensivering van het grondgebruik, hooguit van gezinsarbeid aangevuld met trekarbeid.

De verhalen van Thorner, Wolf en Chayanov werden bewerkt door de van oorsprong Franse econoom Alain de Janvry, die later als ontwikkelingseconoom was verbonden aan de Universiteit van California te Berkeley. **[vi]** Hij trachtte het toch statische beeld in de ontwikkelingstheorie onderdeel te laten zijn de klassendifferentiatie. Zijn populariteit binnen de Latijns-Amerikanistiek was groot vanwege het welhaast onwankelbare geloof in het zogenaamde *latifundium/minifundium-model*, waarbij nadrukkelijk Spaanse veroveraars en amerindiaanse veroverden werden betrokken. Om de achterstand te verklaren die de landen van Latijns-Amerika in sociaal-economisch opzicht op Europa en de

Verenigde Staten hebben presenteerde De Janvry een model waarin de structuur van het platteland werd gekenmerkt door de aanwezigheid van zogenaamde *latifundios*, die een grootgrondbezit vormden waarvan slechts een deel onder de ploeg was, naast de aanwezigheid van *minifundios*, die het kleingrondbezit vormden en waarvan elke hectare van de grond werd bebouwd. De latifundio's waren volgens De Janvry in handen van de elite uit de samenleving, gewoonlijk nazaten van de Spaanse of Portugese kolonisator. Het overgrote deel van de boeren zocht voor zichzelf een bestaan met erg weinig middelen op keuterbedrijven, de minifundio's, eenheden van boeren woonachtig in corporatieve boerengemeenschappen. De op exportproducten gebaseerde rijkdom van de *latifundistas* hing samen met de groeiende penetratie van het kapitalisme in de economie van Latijns-Amerika. Vooral in de negentiende eeuw, meende De Janvry, verloren veel kleine boeren grond en hadden geen alternatief dan voor lage lonen arbeid te verrichten op de kapitalistische bedrijven. De goedkope bedrijfsvoering van de latifundio's was op de lage lonen gebaseerd - en zo ook de bananenproductie in Macondo. De Janvry sprak van functioneel dualisme: de export van de negentiende-eeuwse latifundio's bestond naast de zelfvoorzieningssector van het kleingrondbezit, maar was daar tegelijkertijd van afhankelijk. Zonder *minifundistas* geen grootgrondbezitters; en zonder zelfuitbuiting geen minifundistas. Kortom, de grootgrondbezitters profiteerden niet alleen van de arbeid van de kleine boeren maar juist ook van hun zelfuitbuiting en hadden ze dus nodig.

Er kwam veel kritiek op deze visie.**[vii]** Antropologen, historici, sociologen en economen kwamen met karrenvrachten vol gegevens die het tegendeel aantoonde. Bijvoorbeeld, Slicher van Bath schilderde in zijn *Agrarische geschiedenis van West-Europa* hoe boeren, die weliswaar in dorpen woonden, maar toch een bedrijf voerden dat was gericht op modernisering en innovatie zodra de mogelijkheid tot verbetering zich aandeede; ook al was men voorzichtig en selectief. De bevolkingsgroei leidde tot productiestijging in de agrarische en, aansluitend, de nijverheidssector. De ontwikkeling was soms slechts in het voordeel van de boeren die zelf produceerden en niet in die van de landarbeiders of kleine nijverheidslieden, zodat een concentratie van inkomen in handen van weinigen plaatsvond; een grotere sociale ongelijkheid. Een kleine groep boeren werkte zich op tot rijke landheren en de rest van de bevolking proletariseerde; kortom, ontwikkeling en onderontwikkeling in één regio zonder invloed van een externe kolonisator.**[viii]** Ondanks een beginnende proletarisering probeerden

kleine boeren vernieuwingen in het productieproces niet ten koste van alles tegen te houden. Zelfs in het armoedige en door de Engelsen gekoloniseerde Ierland, schreef historicus Kevin O'Neill, schakelden de kleine boeren in de negentiende eeuw telkens op nieuwe producten over als de markt rijp was. De historicus John Shaffer legde grote nadruk op het feit dat zulke verbeteringen in zijn onderzoeksgebied van de Franse Loire vallei tussen 1500 en 1900 níet van bovenaf werden opgelegd maar door de kleine boeren zelf waren geïnitieerd. Kortom, het klassieke voorbeeld van de 'peasant society' van het vroeg-moderne Europa, met Engeland voorop, heeft in de Europese agrarische geschiedenis waarschijnlijk niet bestaan.**[ix]** De idee van de boerenstand als residu uit het verleden was weerlegd.

Misschien domineerde de romantiek. Denk aan de invloed van het boek van Karl Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, uit 1893. Bücher was een van de eerste wetenschappers die meende dat de prekapitalistische tijd werd beheerst door een gesloten huishoudingseconomie, inderdaad zowel als productie- als consumptie-eenheid. Iedereen die Wolf en Chayanov heeft gelezen herkent de benadering. Dat maakt het belangrijk dit punt iets verder uit te diepen. Volgens Bücher produceerde het gezin als autonome eenheid voor het eigen gebruik; geen enkel gezinslid was betrokken bij uitwisselingsrelaties noch bij nijverheidsproductie voor de markt. Consumptie en productie waren in zijn ogen onverbreekelijk met elkaar verbonden en van elkaar afhankelijk; een gesloten, corporatief systeem. Wat hem betreft had deze gesloten boerengemeenschap vanaf de Griekse *oikos* uit de Oudheid tot aan de Industriële Revolutie van zijn eigen negentiende eeuw onveranderd bestaan. Bücher reageerde daarbij op het werk van twee andere klassieke auteurs, Frédéric Le Play, *L'organisation de la famille selon le vrai modèle signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps* (1871), en Wilhelm Riehl, *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Sozialpolitik* (1855), die zeer tegen zijn overtuiging in reeds hadden gewezen op het machtsaspect in het gezin: het gezin stond volgens deze auteurs nadrukkelijk onder leiding van de *patrón* van de familie en die was weer onderdeel van een machtsstructuur op het platteland die als een piramide *top-down* was opgebouwd.

Het hoeft ons niet te verbazen dat de Bücheriaanse benadering terug is te vinden in het werk van Wolf. Als een kind van gevluichte Oostenrijks-Russische ouders kwam Wolf uit een cultuur waar een speciale variant van het gesloten

boerenleven buitengewoon populair was: de cultuur van de bergbewoners. Het Zuidoost-Oostenrijkse taalgebied was vóór de Tweede Wereldoorlog een heterogene samenleving vol etnische spanningen en klassentegenstellingen. De mensen vluchtten er massaal in de romantiek van de zogenaamde harmonieuze bergdorpen. Met name de zogenaamde familiefilms (*Heimat*), liefdesdrama's tussen *armen Leute* die zich hoog in de Alpen of het Zwarte Woud afspeelden, trokken miljoenen bezoekers. Uit dit genre kennen wij nog de *Heidi*-films, maar ook A. Den Doollaard's veelgelezen roman *De herberg met het hoefijzer* (1933) dateert uit deze tijd, die zich afspeelt in de bergen van Servië. Menig antropoloog schreef toen over de *Alpenwirtschaft*, in mijn ogen een tussenstap op de weg van Bücher's gesloten huishoudingseconomie naar de theorie van de corporatieve boerengemeenschappen. Wolf keerde overigens later terug naar het Alpengebied om met J.W. Cole in deze traditie, die hem zo op het lijf was geschreven, een monografie over een 'gesloten bergeconomie' te publiceren onder de titel *The Hidden Frontier* (1974). Kortom, een negentiende-eeuwse romantische school van denken bleef hangen in de moderne academie. [x]

Thompson

Een historische school die zich al vroeg bewust was van het probleem met de theorie van het onveranderlijke, statische boerenhuishouden, de Bücheriaanse *oikos*, was die rond de Britse marxistische historicus Edward P. Thompson (1924-1993). Geheel in overeenstemming met een groeiend relativisme introduceerde hij het begrip *class as a happening*, waarbij werd aangetoond dat politiek-economische tegenstellingen in het vroeg-moderne Engeland, zoals de klassenstrijd van de industrialisatie, stevast voor politieke factievorming zorgde, met telkens andere allianties. De klassen waren niet statisch maar juist dynamisch en tijdgebonden, want gericht op de oplossing van specifieke en vaak lokale of regionale problemen. Thompson bedacht dat er zoiets bestond als een traditionele ideologie achter deze klassenstrijd, de zogenaamde *moral economy of provision* of 'normatieve huishouding van onderlinge verzorging' waarin de culturele normen en waarden bepaalden wat 'goed' economisch handelen was. Ook hiervan werden de elementen telkens als het ware door elke nieuwe generatie of in elke andere omstandigheid van voren af geformuleerd. [xi]

Deze *moral economy of provision* werd ook wel de *moral economy of the poor* genoemd - van de armen - en verwoordde opvattingen over wat volgens de christelijke leer uit die tijd legitiem economisch handelen was en wat niet, en ook

waarom of waarom niet. In die zin stond de *moral economy of provision* tegenover de *political economy* van de kapitalistische en individuele zelfverrijking. Bedenk echter dat elke cultuur een *moral economy of provision* kent, een consensus over hoe het economisch handelen moreel te rechtvaardigen is – ook onze cultuur, denk aan de discussie in Nederland over de zogenaamde topinkomens van hoge ambtenaren en functionarissen in overheidsinstellingen. De *moral economy of provision* geeft dus in feite altijd het discours van een maatschappijbeeld weer, een hegemonisch discours dat wordt gedeeld door alle klassen van de samenleving. Het is een specifiek podium waarop de scenario's van de *normative economics* van de samenleving werden gespeeld die de opvattingen weergeven wat er zou moeten gebeuren. Het is een ander podium dan dat van de *positive economics* waar de lijn van de professionele economen wordt gevolgd – de technocratie – die wetenschappelijk uitleggen wat er wellicht daadwerkelijk gebeurt of volgens de theorie zou moeten gebeuren.

Volgens Thompson zou elke bruuskering van de normatieve economie aanleiding geven tot gemor en strijd, maar vooral wanneer de mensen het gevoel hadden dat hun bestaansrecht gevaar kon lopen – door nieuwe normen en waarden, nieuwe regels voor het sociale en politiek-economische spel, andere ruilverhoudingen en aangepaste economische handelwijzen en aantoonbare economische achteruitgang of de vrees voor stilstand. Dan werd het sein voor revolte gegeven. Welke situatie precies deze *moral economy of provision* voedde, was afhankelijk van de gebruiken per tijd en per ruimte, en was daarom op elk moment van de geschiedenis op elk podium van het theater van het bewustzijn anders. Toch lijkt het duidelijk dat elk gevoel van recht en onrecht in een tijdperk dat door de *moral economy of provision* werd gedomineerd aan de wortels stond van verzet en politieke actie. Sedert Thompson weten we dat de 'impulsieve woede' die analisten vroeger meenden te herkennen in boerenopstanden in feite een hechte inbedding kende in een dergelijke normatieve ethiek, bijvoorbeeld, zoals in Europa, gerelateerd aan de bijbelse normen en waarden. De Latijns-Amerikaanse cultuur en zeker die van de klasse waartoe we de Buendía's mogen rekenen deelt deze Europese erfenis. Het is mogelijk dat de Kolonel deze in zijn hersenpan had toen bij de conservatieven zwendelaars noemde.

De theorie van Thompson had ingrijpende gevolgen. Er moest anders worden gekeken naar de gemeenschap en dientengevolge naar de individuen die gemeenschappen vormden. **[xii]** Aan veruit de meeste gemeenschappen op het

platteland van Europa lag een kerkelijke of wereldlijke juridische eenheid ten grondslag: buurschappen, kerkdorpen, hoven, marken, *manors*, *communautés*, en dergelijke. Zo'n gemeenschap was meestal in de eerste plaats een *instelling*, geen sociaal-economisch of cultureel verbond. Wat niet wegnam dat de inwoners zich juist dankzij deze inbedding in de staat konden organiseren. In een opmerkelijke *case-study* toont de historicus Hermann Rebel aan hoe de huishoudens en dorpsgemeenschappen in Oostenrijk tussen 1511 en 1636 vorm kregen door de actieve politiek van de Habsburgse Kroon, waarbij de gezinshoofden volgens hem gingen functioneren als 'onbezoldigde bureaucraten van de staat'. De juridische oorsprong gaf de inwoners van een dorp bepaalde rechten op grondgebruik, die werden beschermd en verdedigd als gemeen belang. Het ligt voor de hand te veronderstellen dat in de loop van de tijd een band tussen deze boeren is ontstaan op basis van ongeschreven rechten en plichten aangaande het gebruik van de grond.

Dergelijke banden zijn niet typisch voor een groep kleine boeren maar bestaan ook in volkswijken in de steden, soms in fabrieken. De saamhorigheid in dorpen en stadswijken was eerder het *gevolg* van gemeenschapsvorming dan haar *bron*. Bovendien kunnen we ontkennen dat de leden van de dorpsgemeenschappen behoorden tot één klasse, aangezien er op een kleine oppervlakte gewoonlijk meerdere soorten landeigenaren woonden, allen in dezelfde gemeenten: grote en kleine boeren, rijke en arme pachters en landlozen. De onderzoekers moesten hun beeld van de corporatieve gemeenschap bijstellen en de ogen openen voor de grote verschillen in rijkdom, grondeigendom, grondgebruik en status die zich altijd in het verleden onder de boeren als geheel hebben voorgedaan. De gemeenschap was in het verleden niets meer dan een schakel tussen boeren en staat of kerk en kende niet per definitie een gesloten of een corporatief karakter. **[xiii]** De Latijns-Amerikaanse *altepetl* en *ayllu* - ingebed in de organisatie van respectievelijk de Azteekse en de Inka staat - en de *pueblo* uit de Spaanse tijd passen in dit beeld. Echter, García Márquez' *Macondo* moet de juridische basis ontberen, alsof de Colombiaan, net als zijn tijdgenoten, nog geloofde in een Latijns-Amerikaanse oikos.

Curieus is dat we nu nog niet veel verder zijn gekomen dan Hilton. Immers, de meer genuanceerde opvatting van de gemeenschap kan uitstekend samengaan met het latifundium/minifundium-model want het bewustzijn van de boer kan ook dan nog berusten op basis van ondergeschiktheid aan de onderdrukker en een

gebrek aan een positief zelfbeeld. Het latifundium/minifundium-model stelt ook dat, in dit geval, de amerindio's als gekoloniseerde het onderspit moesten delven omdat in de koloniale situatie een positief bewustzijn ontbrak. Daardoor kregen de kolonisatoren, de Spanjaarden, vrij de kans de amerindio's vrijwel volledig van hun land te beroven, in elk geval tot aan die omvang dat de amerindio's zichzelf niet meer volledig zouden kunnen voeden. Dus een volledige proletarisering was - overeenkomstig de gedachte van De Janvry - onwenselijk omdat dan de lonen omhoog zouden moeten. Het was beter dat de gekoloniseerden nog iets van land overhielden. Het is al gememoriseerd dat dit model de historische werkelijkheid niet dekt maar dat wisten ze in de twintigste eeuw nog niet. Of liever gezegd: de wetenschappers, journalisten, literaire auteurs en andere scheppers van de herinneringsruimte van de dorpsgemeenschappen van Latijns-Amerika waren dit *vergeten*.

Ook schrijvers waarvan werd verondersteld dat zij het leven in de dorpen erg goed kenden hadden het koloniale verleden vergeten. Neem Arguedas. In zijn roman *Los ríos profundos* (Buenos Aires 1957; *De diepe rivieren*, 1980), presenteerde hij de amerindiaanse wereld nog als een *harmonieuze* gemeenschap van mensen, natuur en dieren die als geheel in conflict raakt met de buitenwereld als gevolg van de kolonisatie. Of neem Asturias. In *Hombres de maíz* (Buenos Aires 1949; *De doem van de maïs*, 1962), wordt een als inheems gepresenteerde visie van de wereld van de K'iche' Maya's beschreven om een soortgelijke thematiek uit te bouwen. Het boek is opgebouwd uit een aantal schijnbaar losstaande verhalen. Een daarvan gaat over Gaspar Ilom die het verzet van de Maya's leidt tegen de stedelingen die rijk willen worden met de handel in maïs en bijgevolg de grond onvruchtbaar maken en de natuurlijke orde van de Maya's verwoesten. De verhalen spelen zich af in geïsoleerde dorpen en ze zijn uitgewerkt alsof ze zijn gezien door de ogen van de amerindio's. Asturias maakt gebruik van bijzondere woorden en beelden en een speciale symboliek die de lezer moet meevoeren naar een als authentiek ervaren inheemse denkwereld. Bij nadere beschouwing blijken de symbolen vooral Azteeks te zijn en kan het niet anders of Asturias heeft zijn Maya visie uit de bibliotheek gehaald. Ten slotte, neem de bundel *Haciendas and Plantations in Latin American History*, geredigeerd door Robert Keith in 1977. **[xiv]** Deze bundel pretendeert een overzicht te geven van de geschiedenis van de haciënda's en plantages aan de hand van een bloemlezing uit de beschikbare publicaties. Voor zijn achttien hoofdstukken, naast een uitgebreide inleiding, koos Keith vijf historische studies,

zeven sociaal-wetenschappelijke studies, en zes literaire producties. Deze laatste staan zonder uitzondering in de hier geschetste traditie.



Een speciaal voorbeeld is dat van *Pedro Páramo* (Mexico-Stad 1955) van Juan Rulfo, de roman die zoveel indruk maakte op García Márquez. De roman speelt zich af in de regio Guadalajara tijdens de Mexicaanse Revolutie. Het Macondo van Rulfo heette Comala. De regio is in het algemeen semi-aride, dor en droog. Om een belofte aan zijn moeder in te lossen arriveerde de hoofdpersoon van de roman, Juan Preciado, in Comala op zoek naar zijn vader, Pedro Páramo. Hij kwam zijn erfdeel opeisen. Pedro Páramo was een klassieke grootgrondbezitter. Heel Comala was van hem. Hij maakte vol willekeur gebruik van zijn macht in een wereld zonder wetten en

rechten. De Buendía's lijken op hem. De lezer komt er spoedig achter dat iedereen in Comala is overleden, inclusief de hoofdpersoon. Het is een dorp vol geesten - dat volgens Rulfo uit zichzelf sterft; het wordt niet gedood, er is geen moordenaar actief. Het gemompel en gefluister van de overledenen domineert de sfeer van de roman. Maar de bevolking van geesten die Rulfo zijn lezers aanbod is apathisch, alsof ze een verminkt bewustzijn heeft. In deze wereld bepalen enkelingen als Pedro Párama de dagindeling terwijl de anderen het recht op een eigen historisch bestaan wordt ontzegd. Wat ze zeggen kan tegen ze worden gebruikt dus de geesten gebruiken karige woorden of zwijgen. Wat overheerst is de eenzaamheid die geen herinnering meer kent. Opnieuw lijken de overeenkomsten met Macondo groot. Evenwel, ondanks het fatalisme, de beklemmende zwijgzaamheid en een onopvallend gebrek aan dynamiek is het dorpsleven wel dood maar (nog) niet veroordeeld tot de Hel. En omdat de dolende zielen ook (nog) niet in de Hemel zijn is Comala in feite het Vagevuur. En iedere ziel lijkt een revolutionair, zwervend door de straten van het dorp in nood omdat ze nog niet zijn gezuiverd van hun zonden. Vertaald uit de amerindiaanse taal betekent Comala letterlijk: dorp op gloeiende kolen. Een eerder boek van Rulfo, de verhalenbundel *El llano en llamas* (Mexico-Stad 1953), ging over een vlakte in vlammen - het Vagevuur op aarde...

We mogen niet over het hoofd zien dat dit Vagevuur een amerindiaanse herinneringsruimte is. De missionarissen hadden aan de amerindio's verteld dat

de Hemel was bestemd voor de gelovige Spanjaarden - vooral monniken als zichzelf - en de Hel voor schurken, ongelovigen en zondaars als de vele civiele Spanjaarden. De naturales wachtte in principe ook de Hemel maar pas na de zuivering van het vuur (in het Vagevuur). De Mexicaanse Nahua's bijvoorbeeld herkenden dit. Zij spraken in de zestiende eeuw van *tetlechipahualoya*, 'de plaats waar de ziel wordt gezuiverd door het vuur'. Alom zijn nog tegenwoordig afbeeldingen, verhalen, schilderijen en muurschilderingen in kerken te vinden van de zogenaamde *ánimas*, de zielen in het Vagevuur. Deze zielen krijgen speciale aandacht tijdens het feest van de *Días de los Muertos*, de Dagen der Doden, op 1 en 2 november - Aller Heiligen, Aller Zielen. De afbeeldingen, gemaakt door amerindio's, tonen vaak een reeks amerindiaanse zielen in de muil van een monster waaruit ze worden gered door heiligen - inderdaad: regulieren - of door Christus zelf. Zo'n muil kenden ze in de amerindiaanse iconografie: de Bek van Moeder Aarde. Kortom, het Vagevuur was 'hun' plaats, de plek die de God had geschapen voor de Amerindiaanse Stand. Hun levende Moeder Aarde kon worden betreden via grotten en vulkaankraters - de vulkaankrater was de plaats van het vuur. De Hel kon dit niet zijn, moeten zij gedacht hebben, want die was bestemd voor de Spanjaarden. De amerindio's geloofden dat hun zielen na de dood een rustplaats vonden in de vulkaan en dit stemde overeen met de boodschap van de missionarissen over een verblijf van de ziel in het Vagevuur en over de zogenaamde Louteringsberg die de boetelingen mogen beklimmen - naar de top! - om gelouterd te worden van hun zonden voor ze het paradijs betreden.

Kortom, het Vagevuur was als wachtkamer van de Hemel bovendien het voorportaal van de Nieuwe Tijd. Wat was de Hemel? Er werd de amerindio's verteld dat Christus zou wederkeren op aarde en het Koninkrijk Gods zou vestigen. Interessant is dat in sommige dorpen uit onze tijd de amerindio's geloven dat de zielen in het Vagevuur uiteindelijk automatisch in de Hemel komen - bijvoorbeeld bij Christus Wederkomst - en dat extra hulp via gebeden niet nodig zijn. De Hemel was wellicht die Nieuwe Tijd. Het zou best kunnen dat die Nieuwe Tijd de tijd van de *república de indios* zou zijn, als opvolger van de periode waarin de macht berustte bij de *república de españoles*, de Spaanse Stand. Aldus zouden zij met de terugkeer van Christus op aarde de Amerindiaanse Stand aan de macht zien komen. De macht van de Spaanse Stand was dus beperkt in de tijd. En juist omdat hun cyclus spoedig voorbij zou kunnen zijn maakte dit aspect van het geloof het Vagevuur tot het voorportaal van de revolutie. Voor veel Maya's in onze tijd is het leven op aarde niets anders dan het Vagevuur. Er woedt, zo geloven zij,

een geestelijke, spirituele oorlog tussen Christus en de Duivel. Voor velen is dit reden om over te gaan tot een van de vele Protestants-Evangelische Kerken, met name die van de pinkstergemeenten. Dit is een amerindiaanse decodering van een rooms-katholiek concept om het te laten passen in het amerindiaanse wereldbeeld: *amerindianisering*. En het begrip was in feite: het Vagevuur als broedplaats van de revolutie. Zodoende komen de indios uiteindelijk aan de macht. Dit idee heeft de hele koloniale tijd de amerindiaanse cultuur beheerst. Het was hun positieve klassebewustzijn.

Dit concrete beeld nam García Márquez niet over. Maar niettemin vloeide Rulfo's *Pedro Páramo* mee uit zijn hersenpan op het papier. De Buendía's verkeerden nog in een prekapitalistisch vrijwel primitieve en feodale omstandigheden. Was hun bewustzijn nog te primitief? Hun eenzaamheid deed zich pas voelen toen de fase van de harmonie uit de eerste jaren van de stichters voorbij was, ver na de tijd dat alle huizen door José Arcadio Buendía [I] zodanig waren geplaatst dat de inwoners volstrekt gelijk waren bedeed met de zon in de middag en de afstand naar de rivier. Het geheugenverlies moest zich nog voordoen. [xv] Sterker, de stichter kon met enige medestanders een reis door de tijd maken toen hij op zoek ging naar andere nederzettingen. Hij trok door een regenwoud, over een vlakte zonder flora of fauna, door een landschap waar ook het zonlicht verdween en waar de mannen verkeerden in de stilte van voor de zondeval. Macondo groeide uit tot een Arcadia vol welvaart, vooral nadat Úrsula Iguarán [I] nieuwelingen - *forasteros* - had meegebracht die de handel introduceerden en er een soort van primitieve accumulatie plaats kon hebben. De stichters vervingen de vogels op hun huizen door klokken, ingekocht van Arabieren in ruil voor ara's (*guacamayos*). De tijd was gaan tikken.

Toen kwamen Rebeca en de slaapziekte. Melquíades was op tijd om de inwoners van Macondo te redden van het totale geheugenverlies. Hij was naar Macondo gekomen omdat de dood er nog niet bestond - er was nog niemand begraven, geen van de inwoners was naar de Hemel of de Hel vertrokken. Hij begon er ook aan zijn geschriften te werken. Nu immers de tijd tikte, werd het tijd voor de geschiedenis om zich te ontvouwen en hij wilde uitvinden en opschrijven hoe die zou verlopen. Met dit moment begonnen de honderd jaren van de eenzaamheid, de harmonie van de stichtingstijd was voorbij. Vanaf toen groeiden de Buendía's uit tot caciques, legeraanvoerders en grootgrondbezitters en werd de solidariteit ingeruild voor eenzaamheid. Er bleef echter een 'verlichte' plek in hun huis, een

plek waar de tijd stilstond, waar de overledenen ronddoelden, als geesten die wachten op hun zuivering. Opnieuw, een soort van Vagevuur. In zekere zin is het huis, of althans een deel ervan, een Comala in Macondo. Aureliano Buendía [II] was in het huis geboren, als eerste in Macondo, en droeg de cultuur ervan mee in zijn hersenpan. Hij was inderdaad niet zonder ideologie gebleven. Dankzij de door Thompson geïntroduceerde theorie van de *moral economy of provision* zouden we kunnen begrijpen dat de opstand van Kolonel Aureliano Buendía [II] niet berustte op een impulsieve daad.

Opstanden

De Blindewoede Theorie is dus vervangen door de Normatieve Economie Theorie van Thompson. Diverse auteurs bevestigden dat de amerindio's allesbehalve passief waren geweest. De integratiepolitiek van het Huis Bourbon, bijvoorbeeld, inclusief de standaardisatie van het landeigendom in handen van pueblo's, caciques en hacendados, ging niet zonder slag of stoot voorbij. Hun beleid was het equivalent of wellicht het voorbeeld van de 'zwendel' waartegen de Kolonel ageerde. Ofschoon de pueblo's er een grote crisis door bevolkingsgroei en dreigende armoede in het algemeen wisten te vermijden, broeide het vrijwel onafgebroken op het platteland. Een zeer bekend onderzoek van de Noord-Amerikaanse historicus William B. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion* (1979), [xvi] bracht in Centraal-Mexico en de zuidelijke regio Oaxaca tussen 1680 en 1811 maar liefst 142 lokale revoltes aan het licht; meer dan één per jaar ergens in deze gebieden. Soms lag een gevoel van religieuze bevrijding ten grondslag aan de revolte en daarmee, meer concreet, de poging van de priesters om deze gewoonlijk anti-kerkelijke beweging de kop in te drukken; soms werden diepgravende tegenstellingen tussen groepen indios om een verkiezing van een burgemeester langs de weg van het geweld opgelost. Veruit de meeste opstanden waren echter gericht tegen maatregelen van de Kroon op belastinggebied (tegen nieuwe belastingen en aanpassingen van oude belastingen), tegen maatregelen die de autonomie van de pueblo's inperkten (34 gevallen) en tegen een voorbarige of te snelle inning van schulden die waren ontstaan tijdens de handel met de ambtenaren. Dertig revoltes waren gericht tegen de nadelige uitwerking van een landconflict, bijvoorbeeld een buurman - Spanjaard of amerindio - die zich illegaal landerijen had toegeëigend. Uit een nauwkeurige analyse van deze 142 opstanden komt naar voren dat de opstandelingen goed wisten wat zij deden. Het ging hier niet om blinde woedeaanvallen.

In 1767 brak een in het relatief dunbevolkte West-Mexico, van de regio Michoacán een reeks samenhangende opstanden uit. Een groot gebied ten zuiden van het Meer van Pátzcuaro, in en rond de belangrijkste zilvermijnstad Guanajuato en rond de stad San Luis Potosí - deze laatste niet te verwarren met de zilverstad Potosí in Bolivia - was in rep en roer. De regio's Michoacán en Guadalajara waren minder amerindiaans dan Centraal-Mexico en Oaxaca; minder pueblo's, meer haciënda's, een relatief groter aantal mestiezen en mulatten. De mobiliteit van de mensen was er ook groter, waarschijnlijk ook omdat de werkgelegenheid in de mijnbouw en de landbouw mensen aantrok. Toch waren er ook hier grenzen aan de groei en toen in 1767 de jezuïetenorde werd verboden en alle jezuïeten werden verbannen uit Amerika waren de arbeidsomstandigheden sterk achteruitgegaan en was de armoede gegroeid. De haciënda's van de orde moesten worden verkocht maar die waren gewoonlijk zoveel waard dat het soms dertig jaar duurde voordat er een koper was gevonden. Gedurende die decennia werden de bedrijven beheerd door de Kroon. Ook dit was een economische aderlating die aan de crisis van de late achttiende eeuw bijdroeg. Verder liepen de pueblo's achter met het verwerven van hun landrechten. **[xvii]**

Echter, de situatie was nog niet eens zo slecht. Het aantal pueblo's dat aan landgebrek leed was ver in de minderheid en dit ondanks een imposante bevolkingsgroei. Bovendien, van de 260 pueblo's in het bisdom Michoacán waren er achttien die eigenaar waren van haciënda's, 353 beschikten over rancho's en 735 over kleinere stukken grond buiten de gelegaliseerde dorpskern. Het probleem lag echter, zoals zo vaak, in de bevolkingsgroei. Zelfs met hun landtitels gematerialiseerd en extra landgoederen waren diverse pueblo's in grote problemen geraakt. Er waren veel thuiswerkers in de pueblo's en op de haciënda's maar die kregen hun kredieten en grondstoffen direct langs particuliere weg, dus zonder tussenkomst van de ambtenaren. De revolte van 1767 was gericht tegen de gevolgen van de hervormingen van het Huis Bourbon: tegen nieuwe regelingen, tegen commerciële contracten, tegen ongunstige arbeids- en pacht contracten, tegen loonbetalingen ná het werk in plaats van vooraf, tegen lagere lonen en hogere prijzen, tegen aangepaste pachtcontracten, enzovoorts. Dit waren vooral veranderingen die dankzij de bevolkingsgroei konden worden doorgezet en die tot irritaties en een broeierige sfeer leidden.

Het was de bedoeling van de opstandelingen bepaalde hervormingen terug te draaien en de 'slechte' ambtenaren van de koning te vervangen. Men hoorde

gewoonlijk “Leve de koning, dood aan de slechte regering!” Alleen in Guanajuato was onverwacht en bij hoge uitzondering te horen: “Dood aan de koning van Spanje, we willen een nieuwe koning!” In Uruapan, Michoacán, riepen de amerindiaanse en mulatten inwoners van de pueblo’s: “Leve de Indiaanse koning”, maar ook dit vond geen directe politieke uitwerking. De opstandelingen waren ‘plebejers’: de inwoners van de sloppenwijken van steden als Guanajuato en San Luis, arbeiders uit nijverheidswerkplaatsen, mijnwerkers, arme boeren in de pueblo’s. Hier speelde de klassen-verhoudingen een rol, het ging beslist niet om een anti-koloniale strijd tussen amerindio’s en Spanjaarden. De rebellie werd neergeslagen, de leiders kregen stokslagen of werden verbannen; er werden er elf geëxecuteerd.

Het Huis Bourbon wenste in het algemeen weliswaar de schatkist beter te vullen dan de Habsburgers hadden gedaan - vooral door de overzeese gebiedsdelen die ze nu voor het eerst denigrerend ook als *colonias* aanduiden - maar ze hadden juist in de jaren zeventig extra fondsen nodig vanwege oorlogvoering met de Engelsen. De oorlog die Spanje in 1779 aan Engeland verklaarde was het gevolg van de onafhankelijkheidsverklaring van de Verenigde Staten in 1776. Toen Frankrijk de Verenigde Staten erkende kon iedereen in het Franse kamp verwachten dat er oorlog met het Britse Rijk zou komen. Het Engelse Rijk dreigde uiteen te vallen en omdat de Bourbons natuurlijk gelieerd waren aan het Franse Koningshuis en Frankrijk in Europa een oude vijand was van Engeland, was de Spaanse oorlogsverklaring begrijpelijk. Aangezien de Engelsen ook de oorlog verklaarden aan de Hollanders - die goede zaken deden met de verkoop van goederen en wapens aan de Amerikanen - was er in feite sprake van een Wereldoorlog. De strijd werd gevoerd in Europa, Amerika, Azië en zelfs in delen van Afrika. Begin 1783 werd de vrede getekend en de Verenigde Staten officieel erkend. Maar in Latijns-Amerika was het kwaad reeds geschied. Om de schatkist te vullen was de handelsbelasting *alcabala*, bijvoorbeeld, opgehoogd; in 1772 in Peru van twee naar vier procent van de handelswaarde, en in 1776 naar zes procent. Ook in Nieuw-Spanje vonden dergelijke verhogingen plaats. Aangezien het doorberekenen van zulke kostenverhogingen in de vervoersprijzen nog niet ingeburgerd was, waren hiervan vooral lokale vervoerders en kleine handelaren het slachtoffer. Zij zagen hun inkomsten in korte tijd flink teruglopen. Daarbij kwam dat de *alcabala* bovendien veel efficiënter werd geïnd in de tolhuizen (*aduanas*) die overal langs de weg kwamen te staan, met name nabij de toegangswegen van de steden. De diverse politieke en sociale bewegingen die in

deze tijd in Latijns-Amerika ontstonden richtten zich tegen de kosten van deze oorlog waarmee zij meenden niets van doen te hebben. Vaak werd gehoord dat zij mochten rekenen op steun van de Engelsen. Alleen al tussen 1750 en 1780 waren er in de Andes 97 opstanden gericht tegen de activiteiten van de Spaanse ambtenaren. De overheid liet bovendien aparte bevolkingstelling uitvoeren om te controleren of de tribuutlijsten klopten. Dit alles gaf de bevolking het terechte bewijs dat de overheid de onderdanen in de koloniën de duimschroeven wilde aandraaien. De 'zwendelaars' moesten worden aangepakt.

Veel Creolen hadden gesympathiseerd met de revolutie in Noord-Amerika (1776). De Amerikanen bestonden het een republiek uit te roepen en de door God verordende orde der monarchieën af te schaffen. De Franse Revolutie van 1789 zette daarna de Europese wereld in brand door niet alleen de koning af te zetten maar bovendien zijn hoofd onder de guillotine te leggen. Voor de Latijns-Amerikaanse elites kwam na de Zwarte Revolutie in de Franse kolonie Saint-Domingue (Haïti, 1791-1803), waar voormalige slaven de planters verjoegen, het vuur van de Franse revolutie erg dichtbij. De rooms-katholieke wereld beschouwde de Amerikaanse en Franse revoluties als het werk van de Antichrist. De belangrijkste kandidaat voor de Antichrist was Napoleon I (1769-1821; Eerste Consul van de Franse Republiek: 1799-1804; Keizer van Frankrijk: 1804-1814). De Keizer van Frankrijk had het in 1808 gewaagd zijn broer Joseph Bonaparte (1768-1844; koning in Spanje: 1808-1813) op de Spaanse troon te plaatsen zodat het Spaanse rijk zonder 'legitieme' koning zat. Het was daarom nog maar de vraag of de onderkoningen in Mexico-Stad, Lima, Bogotá enzovoorts nog wel legitiem waren. Het stond de Creolen vrij in de Amerikaanse gebiedsdelen het bestuur over te nemen.

In 1810 was het voor de tweede keer raak in Michoacán. De hervormingen van het Huis Bourbon hadden ook de geestelijken in Nieuw-Spanje geraakt. De opstand werd geleid door de priester Miguel Hidalgo (1753-1811). Deze revolte (1810-1811) wordt door onderzoekers gewoonlijk beschouwd als behorend tot de zogenaamde *precursores de la independencia*, voorlopers van de onafhankelijkheid. Zeker, onmiskenbaar wankelde het Spaanse gezag in het Westen, heerste er angst in Mexico-Stad, en hadden de opstandelingen korte tijd een omvangrijk gebied onder controle. Het Spaanse leger zette de tegenaanval echter met succes in. Na een vlucht van maanden door Noord-Mexico werden de leiders van de opstandelingen in de zomer van 1811 terechtgesteld. Er bleven nog

een jaar of vijf allerlei guerrillalegertjes actief, vooral in de zuidelijke bergstreken van de regio Centraal-Mexico tot in Oaxaca. Deze rebellen stonden onder bevel van Pater José María Morelos Pavón (1765-1815). Hij stelde een onafhankelijkheids-verklaring op en de eerste Mexicaanse Grondwet in 1814, maar die hadden weinig effect zolang de onderkoning in Mexico-Stad zat. Dat duurde tot 1821. In 1815 werd Pater Morelos opgepakt en geëxecuteerd (1815).

Een andere factor van het ontwakend zelfbewustzijn van de elite was verbonden met de *milicias* - de schutterijen of burgerlegerkorpsen. Het belang van deze milicia's ging terug op de Engelse inval in Havanna in 1762, die ertoe leidde dat er plannen werden gemaakt om de zelfverdediging tegen aanvallen van Engelsen, Fransen en Hollanders ter hand te nemen. In vele Spaans-Amerikaanse steden werden de burgerlegerkorpsen versterkt, zij gingen intensiever oefenen en kregen meer fondsen tot hun beschikking. De burgers kwamen regelmatig bijeen dan tevoren voor militaire oefeningen en voor besprekingen over de politiek-militaire situatie. Ze staken zichzelf in rijkversierde uniformen en deelden zichzelf militaire rangen toe. Dit streven werd door de Spaanse koloniale overheden bevorderd maar het hield tevens de erkenning in dat Spanje zelf onmachtig was de koloniën te verdedigen. Door de permanente oorlogsdreigingen in de late achttiende eeuw werd het belang van de milicia's alsmaar groter. In Argentinië werd voor het eerst een soort van nationale trots gevoeld toen in 1806 een burgerlegerkorps van Buenos Aires een Engelse aanval wist af te slaan terwijl het Koninkrijksleger en de onderkoning op de vlucht waren geslagen. Interessant is dat juist in zulke perifere streken als Buenos Aires, Venezuela (Caracas) en het Colombiaanse kustgebied belangrijke burgerlegerkorpsen waren gevormd en dat daar de onafhankelijkheidsoorlogen begonnen. Dankzij het precedent dat de milicia's schiepen, zou je mogen denken, kon een figuur als Aureliano Buendía [II] zich tot Kolonel uitroepen.

De Creoolse beweging groepeerde zich in milicia's, kwam er deels uit voort maar raakte niettemin zelf verdeeld in twee facties: een conservatieve die terugwilde naar de tijd voorafgaand aan de hervormingen van het Huis Bourbon - laten we zeggen: die van de Kolonel - en een progressieve richting die later de idealen van de Franse Revolutie zou omarmen. De conservatieve factie keerde zich pas na 1808 tegen de Spaanse Kroon, toen Napoleon de Spaanse koning verjoeg. De twee stromingen vonden elkaar tijdens de onafhankelijkheidsoorlogen maar begonnen elkaar na de overwinning in 1824 te vuur en te zwaard te bestrijden.

Na de Slag van Ayacucho op 9 december 1824 in Peru, gewonnen door het gecombineerde Latijns-Amerikaanse onafhankelijkheidsleger onder commando van de Venezolaan Antonio José de Sucre (1795-1830), was het grotendeels afgelopen met het Spaanse gezag in Amerika - alleen Cuba bleef behouden (tot 1899). Met uitzondering van Haïti waren de revolutionairen voornamelijk afstammelingen van Europeanen geweest. In Mexico nam de Bask Agustín de Iturbide (1783-1824), afkomstig uit Michoacán en een generaal die had gevochten tegen Pater Hidalgo, het initiatief en liet zich op 21 juli 1822 tot keizer kronen. Er was een nieuw probleem ontstaan want als 'zomaar' een generaal zich tot monarch mocht verklaren, dan kon toch elke generaal dit? Iturbide werd al op 19 maart 1823 door het nieuwe Mexicaanse parlement afgezet en in 1824 geëxecuteerd. Aldus begon een strijd tussen generaals, kolonels en andere bevelhebbers die meer dan een eeuw zou duren. **[xviii]** Vele Latijns-Amerikaanse leiders opteerden aanvankelijk voor een monarchie maar de Europese koningshuizen weigerden hieraan mee te werken door 'werkeloze' prinses te sturen. Wat restte was de republiek onder leiding van een president en dat was destijds werkelijk revolutionair.

Oorlogen

Veruit de meeste van de 32 oorlogen van Kolonel Aureliano Buendía [II] lijken op de strijd tussen federalen en centralisten in negentiende-eeuws Latijns-Amerika. De federalen werden geleid door de liberalen, die meer wensten dan alleen een groter gewicht toe te kennen aan de deelstaten. Zij hoopten bijvoorbeeld op een economisch model naar voorbeeld van de Verenigde Staten, op de invoering van een meer democratisch politiek bestel, en op de scheiding van kerk en staat. De centralisten wensten in grote lijnen de traditionele monarchistische politiek van de Spaanse staat voort te zetten en kregen de steun van de Rooms-Katholieke Kerk. Het lijkt dus op een strijd tussen Kerk en Staat. Beide kampen namen met regelmaat de wapens op, al vonden er ook paleisrevoluties plaats en eenvoudige parlementaire omwentelingen na verkiezingen. Er dienden zich corrupte regimes aan en dictatoriale machtswellustelingen maar er waren ook eerlijke en hardwerkende regeringen. Niettemin was de instabiliteit in de nieuwe landen enorm. Het lijstje hieronder geeft aan hoeveel jaren de bestuurders van de landen gemiddeld aan de macht waren.

land	onafhankelijk (effectief)	gemiddeld aantal jaren per regering		+ of --
		1810-1910	1910-1960	
Guatemala	1821	4,2	3,7	--
Paraguay	1811	4,2	2,6	--
Bolivia	1825	4,2	2,1	--
Chili	1818	3,8	3,9	--
Ecuador	1822	3,6	1,8	--
Nicaragua	1825	3,4	2,8	--
Costa Rica	1821	2,8	3,2	+
Honduras	1825	2,6	3,7	++
Peru	1824	2,6	3,5	++
Uruguay	1828	2,4	2,3	--
Argentinië	1810	2,3	2,6	+
Dominicaanse Republiek	1821	2,2	2,9	+
Venezuela	1821	2,1	3,5	++
Mexico	1821	2,1	3,3	++
Colombia	1819	2,0	3,5	++
El Salvador	1821	1,3	2,7	++
Brazilië	[1822]	6,2	3,9	--

Meestal waren de bestuurders president, soms hadden zij *juntas* gevormd, dus een gezamenlijk bestuur. Veruit de meeste waren zelfverklaarde militairen. Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua en Costa Rica vormden lange tijd tot 1840 de Republiek Centroamérica. Deze federatie hield geen stand. Panamá werd pas in 1903 onafhankelijk en telde tot 1984 43 bestuurders (1,9 jaar per bestuurder). Cuba werd pas in 1898 onafhankelijk en telde tot 1959 25 bestuurders (ongeveer elk jaar een nieuwe). Sedert 1959 waren er 3 bestuurders: één in 1959, Osvaldo Dorticós Torrado tot 1976 en daarna Fidel Castro Ruiz. Colombia was tussen 1819 en 1832 verbonden met Panamá en Venezuela. In Brazilië heerste stabiliteit vanwege het bestuur van de unie met Portugal (1808-1822), het eerste keizerrijk (1822-1831) en het tweede keizerrijk (1831-1889), dat eindigde met het bewind van Dom Pedro II (1840-1889). Ter vergelijking: Nieuw-Spanje had 63 onderkoningen tussen 1535 en 1821, een bestuurstijd van gemiddeld 4½ jaar per onderkoning; Peru had er 53 tussen 1556 en 1824, een termijn van gemiddeld vijf jaar.

De gemiddelden van sommige landen zijn nadrukkelijk negatief beïnvloed door jaren van grote instabiliteit met veel wisselingen. In Mexico, bijvoorbeeld, waren er tussen 1829 en 1839 negentien regeringswisselingen, waarbij Antonio López de Santa Anna (1794-1876) vijf keer de macht overnamen en Valentín Gómez Farias vier keer. In 1833 alleen al waren er acht regeringswisselingen. Er waren er drie in 1841, 1843, 1846, 1848, vier in 1853, vijf in 1844, 1855, zes in 1847. In de periode 1855-1872 waren er zowel een conservatief als een liberaal bewind. Het conservatieve bewind telde zeven bestuurders waaronder de door Frankrijk gezonden Keizer Maximilian von Habsburg (1832-1867, keizer 1864-1867). Het liberale bewind stond al die jaren onder leiding van de Zapoteek Benito Juárez (1806-1872, president 1855-1872). Juárez was de eerste amerindio die het zover had geschopt in Latijns-Amerika. Hij werd opgevolgd door een andere erfgenaam

van de koloniale caciques, Porfirio Díaz (1830-1915, president 1876-1880 en 1884-1911), een man van deels Mixteekse afstamming. Zijn onverwacht langdurige bewind, deels indirect tussen 1880 en 1884, werd het Porfiriato gedoopt (1876-1911). In 1910 had de Mexicaanse Revolutie plaats. Zowel Juárez als Díaz waren liberalen terwijl het revolutionaire bewind aanvankelijk was opgezet door conservatieven. Dat duurde echter niet lang. De Revolutie kreeg pas na een reeks van elf regeringen enige stabiliteit met de machtsovername van Alvaro Obregón (president 1920-1924). Daarna waren er tot 1934 om de twee jaar verkiezingen, zonder herverkiezing. Lázaro Cárdenas (1895-1970, president 1934-1940) hervormde het bestel en stelde een termijn van zes jaar in. Sedertdien was er elke zes jaar een president van de regeringspartij Partido Revolucionario Institucional of Pri aan de macht, tot het jaar 2000. Veel historici zien tegenwoordig een grote continuïteit tussen de jaren van Díaz en de Pri, leidend tot een beeld van langdurige en goed georganiseerde dictatuur van centrum-linkse snit tussen 1876 en 2000 – 125 jaar, onderbroken door het revolutionaire decennium 1910-1920.

Achteraf bleek de meest gruwelijke fase van de Mexicaanse Revolutie de zogenaamde Cristero Opstand in West-Mexico, tussen 1926 en 1929. Deze zogenaamde *Cristiada* brak uit toen President Calles besloot het verzet van de hiërarchie van de Rooms-Katholieke Kerk in zijn land tegen zijn beleid te breken. De aloude strijd tussen Kerk en Staat, die sedert de onafhankelijkheidsoorlogen de Latijns-Amerikaanse politiek had verdeeld, kwam in deze jaren in Mexico tot een laatste grote confrontatie. De antikerkelijke maatregelen brachten de bisschoppen ertoe in 1926 de kerken te sluiten. De gelovigen in West-Mexico reageerden direct met heftige protesten. De onderdrukking hiervan lokten gewelddadigheden uit. De Rooms-Katholieke Kerk beschikte in deze jaren over een paramilitaire organisatie, de Liga, en deze nam in januari 1927 de wapens op. De *Cristeros* beschikten in juli 1927 over zo'n twintigduizend strijders, een half jaar later over 35.000 man, een jaar later waren het er vijftigduizend. De regering stuurde troepen die voornamelijk doodden. De strijd kostte het leven aan 65.000 tot 80.000 mensen. In juni 1929 werd er succesvol over een vrede onderhandeld. De antikerkelijke wetten bleven in de boeken staan maar zouden niet worden uitgevoerd; de Rooms-Katholieke Kerk opende de deuren weer. De *Cristiada* en het ogenschijnlijk zinloze geweld voedden de verbeeldingskracht van Juan Rulfo en leidde aldus indirect tot de roman *Pedro Páramo*.

De vele bestuurders die relatief kort aan de macht waren en vaak met de wapens in de hand het landsbestuur hadden opgeëist worden kleinerend *caudillos* genoemd, 'leidertjes'. Het resultaat van de onafhankelijkheids-oorlogen was desintegratie, regionalisme, militarisme en *caudillismo*. Naast het militaire karakter van de nieuwe regeringen waren zij ook aan personen gebonden. Het caudillismo betekende de opkomst van het persoonlijke karakter van het bestuur - op alle niveaus, van nationaal tot lokaal. De politieke macht was in handen gekomen van een sterke man. De machtsuitoefening van de vrijwel naamloze en kleurloze onderkoningen, intendanten en corregidores had plaatsgemaakt voor een persoonlijkheidscultus. De sterke man die Latijns-Amerika zo bekend heeft gemaakt en waar schrijvers als García Márquez diverse romans aan hebben gewijd werd in de negentiende eeuw geboren. Soms zelfs letterlijk, want weinig dictatoren hadden uiteindelijk nog kennis van de Spaanse tijd. Het klassieke patroon van politieke controle door de caudillo had de vorm van een piramide, met de caudillo als hoofd, berustend op persoonlijke loyaliteit. De nationale caudillo - de president - zwaaide de scepter over een aantal directe ondergeschikten, die gewoonlijk een regionale machtsbasis hadden. Op hun beurt hadden deze weer persoonlijke ondergeschikten, tot op lokaal niveau toe. Het lokaal niveau was in veel landen amerindiaans en bouwde voort op amerindiaanse familiebanden. Wat vaak gebeurde was dat een regionale caudillo zich sterk genoeg voelde om de nationale caudillo uit te dagen. Dit verklaart waarom het verloop onder de nationale bestuurders zo hoog was. Welke politieke kleur de caudillo had deed op den duur niet meer ter zake, het ging nog slechts om de macht. En, niet te vergeten, om de centen want in elk geval na 1850 vielen er lucratieve contracten af te sluiten met buitenlandse investeerders. Dit maakte van de caudillos niet alleen regionale of lokale bestuurders maar vooral ook ordebewakers voor de ondernemers.

Vrijwel alle Latijns-Amerikaanse republieken kenden een turbulente 'lange' negentiende eeuw geleid door caudillos - dat wil zeggen tot ongeveer 1950. Pas daarna slaagden bestuurders erin langer dan gebruikelijk de presidentiële sjerp te dragen. Echter, uitschieters als Porfirio Díaz konden overal op het continent aangetroffen worden - behalve in El Salvador. Ik licht er een paar uit. Generaal José Rafael Carrera (1814-1865) regeerde Guatemala met harde hand tussen 1852 en 1865. Hij was conservatief. Een tweede voorbeeld is Manuel Estrada Cabrera (1857-1924), tussen 1898 en 1920. Generaal Jorge Ubico y Castañeda (1878-1946) bestuurde het land eveneens langer dan een decennium, tussen 1931

en 1944. Net als Díaz was hij militair en liberaal. Ook hij vestigde een hard repressief bewind. In Nicaragua kwamen de dictators voornamelijk uit één familie: Anastasio Somoza García (1896-1956) was aan de macht tussen 1936 en 1947 en 1951-1956, zijn zoons Luis Somoza de Bayle (1922-1967, president 1957-1963) en Anastasio Somoza de Bayle (1925-1980, president 1967-1979) volgden hem op. Zowel vader als zoon Anastasio werden vermoord, de laatste in Paraguay waarheen hij was gevlucht na de revolutie geleid door het *Frente Sandinista de Liberación Nacional*, de zogenaamde Sandinisten, in 1979. De Sandinisten bleven aan de macht tot 1990. In Peru was Augusto B. Leguía (1863-1932, president 1908-1912 en 1919-1930) de eerste die langdurig aan de macht was, Hij regeerde eveneens met harde hand. Dit gold ook voor Rafael Trujillo van de Dominicaanse Republiek (1891-1961, president 1930-1938, 1943-1952).

De lijsten van Argentinië, Bolivia, Ecuador, Venezuela en Chili lijken de meest stabiele te zijn geweest. Er was regelmatige afwisseling, met constante termijnen van bijvoorbeeld twee, drie of vier jaar maar dit wil niet zeggen dat er geen oorlogen of staatsgrepen waren. Integendeel. De president die in Chili de langste termijn had was dictator Augusto Pinochet Ugarte tussen 1973 en 1990. Paraguay kreeg tussen 1854 en 1989 de tweede dictatuur te verwerken, nu geleid door de van Duitse immigranten afstammende Generaal Alfredo Stroessner. In Argentinië was Juan Manuel Rosas (1793-1877) de langst dienende president, in de periode 1835-1852. Rosas' bewind was een paradox want hij ontpopte zich als een federalist die streed voor de eenheid van het land. De lokale caudillos werden zoveel mogelijk bestreden - of gedood. Om zijn terreur uit te voeren had hij de Volksvereniging opgericht - de Sociedad Popular ook wel de *Mazorca* genoemd, de maïskolf, omdat de leden zo aan elkaar kleefden. De meest bekende dictator hier is Jorge Rafael Videla, tussen 1976 en 1981. Hij was hoofd van de militaire junta die bekend staat vanwege de talloze verdwijningen en ontvoeringen en de gruwelijke martelingen tijdens de zogenaamde Vuile Oorlog. Zijn militaire bewind beschikte ook over een Mazorca: de Alianza Anticomunista Argentina - 3A - waarvan de leden zich hadden toegelegd op het laten verdwijnen van (vermeende) vijanden. Videla werd in 1998 onder huisarrest geplaatst. Hopelijk wacht hem wellicht toch nog een veroordeling.

Zowel de liberalen als de conservatieven kwamen met de ene grondwet na de andere om de oorlogen te beëindigen en hun visie op de nieuwe staat te

institutionaliseren. Ecuador spande de kroon want het land had acht grondwetswijzingen in de negentiende eeuw en elf in de twintigste. Tot 1878 telde Bolivia negen grondwetten, maar die van 1878 bleef zestig jaar in gebruik. Peru had er acht, waaronder een stabiele die in gebruik bleef van 1867 tot 1920. Colombia had er zeven, waarvan er één in gebruik bleef tussen 1886 en 1991. In het zuidelijke deel van het continent viel het mee. Tussen de onafhankelijkheidsoorlogen en ongeveer 1950 werden er in Argentinië grondwetten aangenomen in 1819, 1826 en 1853; in Paraguay in 1813, 1844, 1870 en 1940; en in Chili in 1822, 1833 en 1925. Dit zijn stabiele cijfers maar vanwege de grote afwisseling leefde ook hier weinigen volgens de geldende wet. Hetzelfde gold voor de regels van de Rooms-Katholieke Kerk werden, die nog nauwelijks gehoord omdat er een immens gebrek aan priesters heerste. De meeste geestelijken waren na 1824 teruggekeerd naar Spanje en de vacatures bleven jarenlang onvervuld, onder meer omdat de curie in Rome niet wenste samen te werken met afstammelingen van de Antichrist...

De liberalen zagen later hun kans schoon over de rug van de kerk de schatkist te vullen en onteigenden, laat in de negentiende eeuw, waar zij konden het kerkelijk eigendom - haciënda's, kloosterkerken, soms zelfs schilderijen en beeldhouwwerken. Dit was de zogenaamde desamortisatie. De verarming van de Rooms-Katholieke Kerk was enorm. De antiklerikale houding van de nieuwe regeringen leidde tot afschaffing van de tienden als inkomstenbron van de parochies. De liberalen verboden de kloosterorden, de conservatieven stonden ze weer toe. In Guatemala werden in de loop van de negentiende eeuw de kloosterorden vier maal verboden en vier maal weer in ere hersteld. In Brazilië (1828) en El Salvador (1871) werden kloosterlingen gearresteerd en gedeporteerd. In 1934 werd in Uruguay een wet aangenomen die bepaalde dat religieuze feestdagen een andere naam moesten krijgen - Kerstmis werd 'familiedag', de Paasweek werd 'toeristenweek'. Tijdens de beruchte dictatuur van Doctor José Gaspar Rodríguez de Francia (1776-1840) in Paraguay tussen 1813 en 1840 werd elk kerkelijk ceremonieel afgeschaft. Aan de bisschoppen mocht geen eer worden betoond. De geestelijken werden ingeschakeld als spionnen voor het bewind van de Doctor. Zij werden gedwongen verslag uit te brengen van wat ze in de biechtstoel hadden gehoord. Het tegenovergestelde was ook mogelijk. Tijdens de dictatuur van caudillo Gabriel García Moreno in Ecuador tussen 1860 en 1875 werden pogingen in het werk gesteld de Rooms-Katholieke Kerk juist een grotere invloed op het leven te geven. Hij riep de jezuïeten terug

uit ballingschap. Hij schijnt op een paasdag met een houtenkruis op zijn rug als Jezus door de straten van Quito te zijn gelopen. De vrouwen uit de stad bevochten elkaar om het zweet van zijn gezicht te mogen wissen. García Moreno zag hoe groot de invloed van de geestelijken was op het platteland en bouwde op deze rots zijn eigen machtspiramide. García Moreno was een uitzondering. De Rooms-Katholieke Kerk werd vrijwel overal op het continent vervolgd. Echter, in feite in grote mate zonder het beoogde succes. Zeker, de rijkdom werd afgeroomd en de parochies bleven slecht bemand. Maar het rooms-katholieke geloof zelf week niet. De mensen bleven naar de kerk gaan en bleven lid van hun lekebroederschappen. Zelfs werden in de late decennia van de negentiende eeuw diverse officiële protestantse kerken uitgenodigd te prediken in de Latijns-Amerikaanse republieken, met niet meer dan beperkt succes overigens, want in het algemeen kwam de aanhang van de nieuwe kerken nauwelijks boven enkele procenten van de bevolking uit.

Gemeenten

Ofschoon er veel grondwetten werden geschreven bleef in de praktijk op lokaal niveau veel van de oude koloniale wetgeving in gebruik. De speciale status van de *pueblo de indios* werd natuurlijk afgeschaft en vervangen door die van de gemeente. De *indio* werd een *burger*. Ook het tribuut werd afgeschaft en zo verdween de handel van de ambtenaren. Van de bloeiende uitwisseling uit de late koloniale tijd bleef dan ook niets over - natuurlijk ook omdat de vele oorlogen het land en de bevolking uitputten. De *pueblo's* raakten eerst hun internationale netwerken kwijt, vervolgens hun nationale en ten slotte de interlokale. De binnenlandse economie stelde niet veel meer voor. Wat overbleef waren in zichzelf gekeerde lokale economieën en de exporteconomieën. Ook de staat kwam in de problemen want zonder tribuut en de diverse handelsbelastingen kwam de bodem van de schatkist in zicht. Niet verwonderlijk werd beetje bij beetje en via een omweg het tribuut weer ingevoerd. Ook bestuurlijk leek de nieuwe gemeente soms veel op de oude *pueblo*. Vooral het taalgebruik van de liberalen sloeg aan in de *pueblo's*. Het liberale streven naar een federale republiek leek de weg terug naar de verkapte her-instelling van de *repúblicas*. Menig amerindiaanse leider raadde zijn achterban aan bij verkiezingen op de liberalen te stemmen.

Kortom, van een sociale revolutie was geen sprake geweest. De bestaande sociale verhoudingen bleven bestaan of werden zelfs aangescherpt. Het belang van de grootgrondbezitter werd na 1821 groter dan ervoor. De wortels van de

amerindiaanse landloosheid lagen niet in de Spaanse tijd maar in de negentiende eeuw. De pueblo's raakten meer in zichzelf gekeerd en ontwikkelden een soort van collectief bestuur waarbij de diverse posten door de bewoners werden bekleed naarmate hun beurs het toeliet. Een jaar in dienst van de pueblo betekende een jaar geen of weinig inkomsten voor het eigen gezin. Bovendien, als de dorpskas of die van de lekebroederschappen leeg waren, moesten de kosten voor festiviteiten en andere activiteiten soms uit eigen zak worden gedekt. Deze vrijwel cacique-loze bestuursstructuur wordt het *cargo-systeem* genoemd - cargo is *ambt*, maar ook: *last* - en deze ontwikkelde zich het sterkst in de Andes, dat wil zeggen dat daar de rol van de caciques nagenoeg was uitgespeeld. In Guatemala waren nog families die konden bogen op adellijke afstamming en enige welvaart zodat zij een soortgelijk systeem konden invoeren maar dan een die zij ook van bovenaf af konden controleren. In Mexico leek het cacicazgo gedurende de negentiende eeuw nog tamelijk stevig in het zadel te zitten. Sterker, uit het onderzoek naar de participatie van de kleine boeren in de sociale strijd in de negentiende en twintigste eeuw blijkt een grote overeenkomst met de late jaren van de koloniale periode. Alleen was het strijdtoneel verplaatst van de rechtbank in Mexico-Stad naar het wapengekletter op het platteland en in de steden; een situatie die zich tot ver in de twintigste eeuw uitstrekte. Veel caciques verwierven al vrij snel na de onafhankelijkheid van 1821 lokale, interlokale of nationale politieke macht. Later werd deze macht onder de vleugels van Porfirio Díaz en tijdens en na de Revolutie geconsolideerd. De regeringspartij Pri was wellicht de exponent bij uitstek van de machtsgreep van deze groep.

In veel dunbevolkte gebieden trokken de hacendados de politieke macht naar zich toe of bezaten vanwege hun economische macht goede banden met de heersende caudillos - een geheel andere situatie dan in de Spaanse tijd toen de pueblo's over belangrijke privileges beschikten. Hun relatief ondergeschikte koloniale positie was verleden tijd. Daarnaast speelde de door de liberale overheid nagestreefde privatisering mee. Dit beleid, onderbroken door burgeroorlog en buitenlandse invasies (Fransen, Noord-Amerikanen), bepaalde in Mexico in feite het gezicht van de periode tussen 1821 en 1910. Al spoedig na de onafhankelijkheid wensten de liberalen alle collectieve en corporatieve eigendommen in particuliere handen over te laten gaan. Het kerkelijk bezit - de Dode Hand, noemde men dit - was het hoofddoel, maar rond 1856, toen minister Sebastián Lerdo de Tejada (1823-1889, president 1872-1876) uit het kabinet van President Ignacio Comonfort (1812-1863, president 1855-1857) zijn aanvulling op de wetgeving deed ingaan,

vielen ook de oude pueblo's als collectieve grondbezitters onder het privatiseringsbeleid. De inwoners hadden natuurlijk de oudste rechten en kregen veelal het land zelf in particulier eigendom. Dat geschiedde in het centrale gedeelte van Centraal-Mexico rond 1870, toen ongeveer 65.000 kleine boeren hun land in eigendom kregen. Toch was dit een minderheid. Pas na 1885, of zelfs 1894, verwierven de meeste inwoners van de pueblo's, inmiddels *municipios* (gemeenten), hun akkers binnen de dorpsgrenzen in eigendom.

Ofschoon het onderzoek naar deze ontwikkeling nog in zijn kinderschoenen staat, lijkt het erop dat de caciques de akkers vervolgens opkochten en daarmee de officiële eigenaar van de dorpsgrond werden. De inwoners van de dorpen werden als het ware hun pachters, waarbij het pachtbedrag was vastgesteld op ongeveer zes procent van de getaxeerde waarde van de percelen. Dit laatste is op het eerste gezicht natuurlijk niet veel anders dan in de koloniale tijd, want ook toen waren het immers de caciques die beschikten over de toewijzingen in de dorpen. Met andere woorden: de amerindiaanse leiders namen in Mexico opnieuw de wetgeving over om de oude situatie in een nieuw jasje te kunnen voortzetten. Maar omdat de nieuwe gemeenten grotere eenheden waren dan de oude pueblo's moesten de caciques tot een herschikking van de interne machtsverhoudingen komen. Dit betekende uiteindelijk wel dat meer dorpen dan in de voorgaande achttiende eeuw zich verbonden met een enkele cacique. Daarom kon een grote versnippering door de privatisering worden voorkomen. De pueblo's waren weliswaar naar persoonlijke eigendomsverhoudingen opgedeeld maar op het sociaal-politieke vlak hadden de amerindiaanse boeren en nijverheidslieden zich niet kunnen onttrekken aan de persoonlijk verbindingen met caciques. En wellicht, maar dat is volkomen onduidelijk, ging dat nu juist gepaard met de 'verkoop' van het eigendomsrecht aan die caciques.

Werd de op hun land jagende grootgrondbezitter pas in de twintigste eeuw een serieuze bedreiging voor de Mexicaanse pueblo's, zij zaten de gehele negentiende eeuw in feite met een nijpender probleem, een probleem dat ook de caudillos regelmatig voor onoplosbare conflicten zou plaatsen, naast de voortgaande staatsgrepen en oorlogvoering: bevolkingsgroei. Hierdoor kwam er gebrek aan land. Natuurlijk, deducerend vanuit het eerste onderzoek, blijkt wel dat heel veel instellingen uit de koloniale tijd in Mexico in de negentiende eeuw nog springlevend waren onder een nieuwe, republikeinse naam. Uitbreiding van het bouwland was vaak niet mogelijk, omdat de burens - ook voormalige pueblo's - in

hetzelfde moeilijke schuitje zaten. Alleen bij de haciënda's in de oude omgeploegde moerassen of in het bergland tussen de pueblo's was land te halen. Dat deden de boeren dan ook. Historici stuiten op onverwacht grote aantallen haciënda's die *de jure* (koop) of *de facto* (pacht) van 'Spaanse' in amerindiaanse handen overgingen. Deze verdeling van haciënda's onder de dorpingen was er een algehele tendens om de bevolkingsgroei te ondervangen. Alleen in de dunbevolkte buitengewesten, zoals in Noord- en West-Mexico en in Yucatán, slaagden de pueblo's er niet in om het landgebrek na bevolkingsgroei en privatisering te compenseren. Deze situatie bestond ook in de Andes. Juist daar, in die dunbevolkte gebieden, ontstonden zeer slechte omstandigheden voor de kleine boeren die ze rijp maakten voor revolte, mede door de oprukkende commerciële exportlandbouw en -veeteelt.

Al met al waren ook in het twintigste-eeuwse Mexico plattelandsrevoltes niet te beschouwen als blinde woedeuitbarstingen noch als etnische oorlogen tegen mestiezen of witten. Integendeel, bij opstanden op het Mexicaanse platteland in onze tijd herkennen we het 'positieve' bewustzijn behorend bij de klassentegenstelling tussen arm en rijk die dwars door alle sociale groepen loopt. De caciques die zolang *met* de amerindianen streden, werden in de loop van de negentiende en twintigste eeuw zelf het doelwit van rebellie. Onderzoekers wijzen op het onderscheid in meerdere 'amerindiaanse' sociale lagen. De antropoloog Oscar Lewis (1914-1970) heeft in zijn beroemde boek *Life in a Mexican Village* een beschrijving opgenomen van de amerindiaanse intelligentsia van het dorp Tepoztlán, in de deelstaat Morelos ten noordwesten van Chiapas. Deze amerindianen, Nahuas, hadden in Mexico-Stad gestudeerd en woonden daar ook. Zij bespraken de mogelijkheid hun geboortedorp in die roerige tijden bij te staan, vooral om het Nahuatl, de taal van hun streek, door hen het *Mexicano* genoemd, te bewaren. Een tweede voorbeeld van een sterke amerindiaanse identiteit en eigen visie op wat een 'amerindiaans' dorp zou moeten zijn, uit de jaren zeventig van onze eeuw, brengt ons in het Guatemalteekse dorp Tecpanaco. Daar treffen we rijke K'iche' Maya's aan, ondernemers en handelaren in de ware zin van het woord. Zij beschikten over grote handelshuizen en waren zelfs eigenaar van busbedrijven die nationale lijndiensten onderhielden. Niettemin participeerden zij in de jaarlijkse rituelen van de gemeenschap en zochten zij een goed ontwikkelingsmodel voor hun gemeente, inclusief de verbetering van het onderwijs. Zij waren ervan overtuigd dat zij voor hun onderdanen moesten opkomen en meenden dat het nodig was mensen die zij als ladino's beschouwden

en die veel invloed bezaten, uit het dorp te verwijderen, juist omdat zij in hun opvatting de ontwikkeling van de gemeenschap blokkeerden. Dergelijke fraaie intenties werden echter niet herkend door de armere amerindio's in beide gemeenten. In Tepoztlán hadden de vaders van voornoemde intellectuele amerindianen dan wel gestreden voor het behoud van het grondgebied van het dorp, tegelijkertijd hadden zij echter vrijwel alle percelen binnen de gemeentegrenzen voor zichzelf opgeëist. Deze elite genoot grote welvaart. Het spreekt haast vanzelf dat de andere Tepoztteken de elitaire dorpsgenoten als uitbuiters beschouwden. Nog tijdens de Revolutie werden de zij door de armere amerindio's uit het dorp verdreven, zodat zij zich bij hun zonen in Mexico-Stad konden voegen. Ook de amerindiaanse ondernemers in Tecpanaco werden, ondanks hun identificatie met alles wat K'iche' was, door hun dorpsgenoten met de nek aangekeken. De rijken respecteerden in het openbare leven weliswaar de armoede van hun dorpsgenoten, maar onderling bespotten zij de traditionele gewoonten en schaamden zich voor hen in het bijzijn van ladino's. De verhouding die zij met hun arme dorpsgenoten onderhielden werd ervaren als paternalistisch en arrogant. **[xix]** Voor de gewone amerindio's restte slechts de heimwee naar oude tijden.

De grondwethervormingen, staatsgrepen, revoluties en oorlogen waren natuurlijk funest voor de economische en sociale ontwikkeling van de Latijns-Amerikaanse landen. De onafhankelijkheidsoorlogen en hun nasleep zorgden tot ongeveer 1830 voor economische stagnatie. De liberale overheden streefden naar de vergroting van de economische mogelijkheden voor de kapitaalkrachtige burgers. Hun maatregelen waren in theorie democratisch bedoeld - gelijke mededinging - maar vergrootten in de praktijk de kloof tussen arm en rijk. De nieuwe regeringen kregen bovendien aanvankelijk geen toegang tot de Europese kapitaalmarkt. Zij moesten werken met een slecht functionerend ambtenarenapparaat, een veel te omvangrijk en veeleisend leger en een gebrekkig belastingstelsel. Zij konden dan ook niet veel anders doen dan nationale uitverkoop houden aan buitenlandse ondernemers en investeerders en een torenhoge nationale schuld opbouwen. En inderdaad zagen de Europese investeerders met name in de streken met redelijk goede havens mogelijkheden tot winstgevende exportproductie. Op den duur leidde dit tot een verschuiving van de economische balans want de eenzijdige economie van plantageproducten en mijnbouw werd na 1830 in de breedte groter dan in de koloniale tijd. Voor deze economische ommezwaai van binnenlandse markt naar exportmarkt was de economie wereldwijd bijzonder gunstig. Al tijdens

de onafhankelijkheidsoorlogen waren er goede contacten in het buitenland en deze zetten zich nadien in versterkte mate door. Met behulp van buitenlandse bedrijven waren rond 1850 de zilverproducties van Mexico en Peru weer op het niveau van de Spaanse tijd. In deze tijd werden in Noord-Chili koper- en salpetermijnen geopend die het land tot vandaag de belangrijkste nationale inkomsten bezorgen.

Op het gehele continent verschoof het economisch accent van de berggebieden (Peru, Mexico, Guatemala, Ecuador) naar de kusten en laaglanden van Brazilië, het Caraïbisch Gebied, Centraal-Amerika, Colombia, Uruguay, Chili en Argentinië. Inderdaad, de relatief dunbevolkte landen waar de hacendados nu de scepter zwaaiden en waar dictaturen werden gevestigd om deze ontwikkeling te begeleiden. De dictators maakten hun landen niet alleen afhankelijk van de grillen van de wereldmarkt maar vooral ook van die van de buitenlandse investeerders en ondernemers. In de negentiende eeuw verdubbelde de wereldbevolking zich van ongeveer 800 miljoen tot 1,6 miljard mensen. Deze vermenigvuldiging van consumenten en producenten waren de cilinders van de motor van de wereldwijde vraag en aanbod. De transportsector kon sneller en groter gaan werken omdat op zee de stoomschepen de zeilschepen verdrongen en over land de treinen de koetsen en wagens. De Industriële Revolutie in Europa kreeg een enorme behoefte aan grondstoffen. Maar ook aan suiker, cacao, koffie en bananen. Grote delen van Latijns-Amerika werden omgeploegd om ruimte aan deze producten te kunnen geven en ook hier werden wagens en muil dieren zoveel mogelijk vervangen door de trein. Stoomschepen legden aan in de havens, zelfs tot diep in het Braziliaanse binnenland over de Amazone.

De ontwikkeling trok veel migranten uit die oude gebieden aan zodat veel dunbevolkte streken rond 1900 bij lange na niet meer zo 'leeg' waren als een eeuw eerder. Bijvoorbeeld Colombia, Guatemala, Venezuela, Costa Rica en Brazilië werden belangrijke koffielanden, in de Dominicaanse Republiek en Cuba kregen suiker en tabak de voorkeur, in Yucatán werd op grote schaal sisal verbouwd voor de fabricage van touw, in Argentinië werden de graslanden, de *pampas*, massaal ontgonnen voor tarwebedrijven of in gebruik genomen voor de veeteelt, aan de kust van Peru kon vogelmest - *guano*, een meststof - worden gewonnen, in het Amazonegebied vond een grootschalige rubberexploitatie plaats - deze leidde er tot de opkomst en uitbouw van de steden Manaus en Belem (Brazilië). De komst van de bananenmaatschappij in Macondo valt in dit plaatje.

In 1880 bedroegen de Britse investeringen in Latijns-Amerika ongeveer £ 179 miljoen (*pound sterling*), dertig jaar later was het tot een miljard opgelopen. De leden van de elite zagen hun bankrekening groeien, de arbeiders hadden werk maar verkeerden niettemin in armoede. In deze tijd werd ondanks de herkenbare en indrukwekkende economische groei van de nationale economieën - waarvan iedereen had kunnen profiteren als de bevolkingsgroei niet zo catastrofaal was geweest - de basis gelegd voor de enorme kloof tussen rijk en arm die het continent ook vandaag nog plaagt.

Glimlach

Voor een lezer goed bekend met Mexico wekt de roman van García Márquez de indruk dat Buendía's grotendeels leefden ten tijden van de eerste jaren van de Mexicaanse Revolutie of in de donkerste dagen van de Cristiada. Maar het was Colombia. Toen Aureliano Buendía [II] zijn oorlogen voerde draaide die om de strijd tussen liberalen - de 'verlossers' en 'bevrijders' - en conservatieven - de 'zwendelaars' en 'moordenaars'. Op dat speciale moment was de *pueblo de indios* geen onderdeel van zijn ideologisch bestel. Dit ligt niet aan hem. Immers, omdat de geschiedschrijving nog nauwelijks over het onderwerp geschreven had, beschikte García Márquez over een onvolledige kennis van de koloniale geschiedenis - zelfs over die van zijn eigen Noord-Colombia. We kunnen dus niet zeggen of Aureliano Buendía [II] over een positief klassenbewustzijn beschikte. Wel zal hij de *moral economy of provision* hebben gedeeld met de minder prominente inwoners van Macondo. Zijn wortels ontkiemden in dezelfde aarde. Vanuit die worteling werd hij de Kolonel en toog hij met een reëel doel op weg, niet met een waanbeeld. Daarom hoeven we Kolonel Aureliano Buendía [II] niet als een Don Quijote te beschouwen die tegen windmolens streed. Hij leek een onafhankelijkheidsstrijder in Colombia, een revolutionair in Mexico. Ik geloof dan ook niet dat García Márquez de revoltes van de Buendía's in Macondo in principe als nutteloos zag. Ze werden wel zeer sterk tegengewerkt door conservatieven en Noord-Amerikanen. Aan het einde van de roman leek de revolte echter wel betekenisloos. Wat was er gebeurd?

De Noord-Amerikaanse literatuurwetenschapper Michael Wood schreef in 1990 een mooi boek over *Honderd jaar eenzaamheid*. Een hoofdstuk gaat over de glimlach van de Kolonel. Deze glimlach verraadt de levenshouding, het inzicht en het bewustzijn van Aureliano Buendía [II].**[xx]** Van alle personen in de roman lijkt de Kolonel het beste te zijn gedocumenteerd. Hij lijkt zowel fysiek als naar zijn

daden op de Colombiaanse generaal Rafael Uribe Uribe (1859-1914), een schrijver die oorlog voerde en een van de politiek leiders werd van de Colombiaanse Liberale Partij in het Huis van Afgevaardigden. Uribe Uribe was afkomstig van de provinciale landadel, net als de Buendía's. In 1876, 1885 en 1895 sloot hij zich aan bij de liberale legers. In 1899 streed hij wederom aan liberale zijde tijdens een burgeroorlog die bekend staat als de Duizenddaagse Oorlog (1899-1902), waarin meer dan honderdduizend doden werden geteld. Hij ondertekende de Vrede van Neerlandia op 24 oktober 1902 (Neerlandia was een haciënda niet ver van Aracataca). Uribe Uribe verloor zijn belangrijkste veldslagen maar behield het imago van groot militair. Als hacendado moderniseerde hij zijn bedrijfsvoering. Als politicus stelde hij maatregelen voor op vakbondsgebied die afkomstig leken van een socialistisch programma. Hij werd in 1914 in Bogotá vermoord.

Inderdaad, de geschiedenis van Colombia lijkt wel heel erg op die van Mexico. Was er ook een Revolutie? Nee en ja. Er was geen Díaz die moest worden afgezet en er was evenmin een partij van de geïnstitutionaliseerde revolutie die de macht kon consolideren. Dit reflecteert de verschillen tussen het koloniale Noord-Colombia, chaotisch en ongestructureerd, ingesteld op smokkelhandel, en Centraal-Mexico, ordelijk en ingesteld op de binnenlandse markt. De onafhankelijkheidsstrijd bereikte Centraal-Mexico laat. De grote bevrijdingsoorlog van Zuid-Amerika werd gewonnen door Simón Bolívar (1783-1830) en die was afkomstige uit de Venezolaanse periferie waartoe ook Noord-Colombia behoorde. Er waren vele caudillos en geen van deze leiders was lang aan de macht. Er waren 'kleine' oorlogen in 1851, 1854, 1860-1862, 1876, 1885, 1895 en er was een bloedige algehele burgeroorlog. Na 1900 heersten er dictators als José Manuel Marroquín (1900-1904) en Rafael Reyes (1904-1909) om de rust te herstellen, de exporteconomie op poten te zetten (koffie) en om de bloei van de smokkel uit de late Spaanse tijd in ere te herstellen. Het tijdperk van de Kolonel overkoepelt in feite de tijd tussen de oudste dictators van Colombia, Rafael Urdaneta (1830-1831) en José María Melo (1854), tijdens de liberale periode tussen 1863 en 1885 en dwars over de conservatieve periode vanaf 1886 heen tot aan de val van het conservatieve regime in 1928, het jaartal van de bananenstaking die uitliep in een massaslachting. De liberalen namen het daarna weer over, van 1930 tot 1946, toen een scheuring het electoraat verdeelde en de conservatieven de verkiezingen konden winnen.

Belangrijk is echter dat in 1946 de *La Violencia* tussen liberalen en conservatieven begon, *Het Geweld*, een tijdperk van zo'n twintig jaar dat vanwege de meer dan 200.000 slachtoffers herinneringen oproept aan de gewelddadigste jaren van de Mexicaanse Revolutie. De *Violencia* bereikte de heftigste fase na de moord op de liberale, en opmerkelijk progressieve, presidentskandidaat Jorge Eliécer Gaitán op 9 april 1948. Na een soort van verkiezingszwendel kwam de conservatief Laureano Gómez (1889-1965, president 1950-1953) aan de macht. Tijdens zijn mandaat stierven minsten vijftigduizend mensen. Overal in het land vond gewapend verzet plaats door liberale guerrillalegertjes tegen de almacht van het centrale - en dus nu conservatieve - Colombiaanse leger. Er braken ook in de steden regelmatig opstanden uit. Gematigde conservatieven en liberalen steunden de staatsgreep van Generaal Gustavo Rojas Pinilla (1900-1975, president 1953-1957), die als dictator regeerde. Dit lijkt wat op het 'verraad' waarover Kolonel Gerineldo het had toen Kolonel Aureliano Buendía [II] met een glimlach zijn handtekening zette onder de voorstellen van liberale onderhandelaars. Er kwam geen vrede, geen rust, ofschoon vooral rond de grote steden de staatsmacht in relatief goede staat verkeerde. Het Nationale Front van de gecombineerde twee partijen kon echter de verzetshaarden pas rond 1966 in belangrijke mate doven. Het Front was zestien jaar aan de macht, met twee liberale en twee conservatieve presidenten, keurig om en om 'gekozen'.

Evenwel, al in de vroege jaren zestig waren er nieuwe verzetshaarden uitgebroken, nu van marxistische huize, waarvan de Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia of Farc de belangrijkste werd. De guerrillalegers kregen snel duizenden soldaten onder de wapenen en wisten in de loop van de twintigste eeuw grote stukken land onder controle te krijgen. De Farc zat vooral in het zuidoosten van het land. Wederom verdween hier langzaam het idealisme om plaats te maken voor een strijd om de macht. De Farc maakte om de strijd te kunnen financieren bijvoorbeeld gemene zaak met de in de late decennia van de twintigste eeuw opgekomen drugsmaffia - cocaïne export naar de Verenigde Staten en Europa. Ook de liberale en conservatieve regeringen, die na de breuk in het Front (1974) het bestuur van het land op zich namen, raakten diep bij de drugshandel betrokken. Politiek gezien domineerde tot 1990 de Liberale Partij met drie presidenten - Alfonso López Michelsen (1974-1978), Julio Cesar Turbay (1978-1982) en Virgilio Barco (1986-1990) - tegenover slechts één conservatief - Belisario Betancur (1982-1986). De guerrilla genoot vooral onder President Turbay een zekere sympathie, vanwege het repressieve karakter van de regering.

Mogelijk kozen de Colombianen daarom in 1982 voor een conservatief, die inderdaad het beleid versoepelde, gesprekken aanging met de guerrilla en probeerde te democratiseren. De Farc richtte een politieke partij op om legaal een voet tussen de deur te zetten - de Unión Patriótica - maar al snel werden duizenden leden ervan gedood door doodseskaders van paramilitaire huize met duidelijke instemming van het leger. Het daarop volgende liberale regime zag verdergaande militarisering van het conflict. Naast de guerrilla vocht ook de drugsmafia een gewapende strijd uit met de Staat - doodseskaders, autobommen, enzovoorts.

Een herziening van de Grondwet in 1991 - verdere democratisering inclusief actief en passief stemrecht voor de amerindio's en uitbreiding van de burgerrechten - kon deze patstelling niet doorbreken. Wel nam het geweld onder de liberale President César Gaviria (1990-1994) tijdelijk af; er was een al meer dan 25 jaar durende tweede Violencia met opnieuw vele doden aan de gang. De strijd intensiveerde weer onder de liberaal Ernesto Samper (1994-1998) en de conservatief Andrés Pastrana (1998-2002) - de laatste ging overigens opnieuw en tevergeefs in gesprek met de Farc. De oorlog tegen de drugskartels verkeerde eveneens in een impasse, want ofschoon het Medellín Drugs Kartel en daarna het Cali Drugs Kartel konden worden onthoofd bleef de drugsexport op hoog niveau. Ook acties van Noord-Amerikaanse militairen in het cocaproductiegebied maakten weinig verschil. Natuurlijk, de Farc streeft naar diepgaande sociale hervormingen en democratisering maar is intussen wel zelf cocaproductent geworden zodat de oorlog tegen de drugsbaronnen en die tegen de guerrilla vanuit de Staat gezien een en dezelfde is geworden. De liberale dissident Álvaro Uribe werd in 2002 gekozen op een programma van harde aanpak - Uribe had een persoonlijk motief omdat zijn vader in 1983 door de Farc was gedood. De Colombianen waren zo te zien tevreden want hij is in 2006 herkozen. Sommige kleinere partijen in het conflict hebben inderdaad de wapens neergelegd. Maar deze tweede Violencia lijkt allerminst binnenkort voorbij...

García Márquez gebruikte de wanhoop van de eindeloze strijd en zorgde ervoor dat zijn hoofdrolspeler hetzelfde inzicht had. Toen een commissie van zes advocaten, "met geklede jassen en hoge hoeden die de felle novemberzon met stoïcijnse hardheid verdroegen", kort voor de vredesbesprekingen zich bij de Kolonel meldde was zijn antwoord helder.

En la calurosa sala de visitas, junto al espectro de la pianola amortajada con una

sábana blanca, el coronel Aureliano Buendía no se sentó esta vez dentro del círculo de tiza que trazaron sus edecanes. Ocupó una silla entre sus asesores políticos, y envuelto en la manta de lana escuchó en silencio las breves propuestas de los emisarios. Pedían, en primer término, renunciar a la revisión de los títulos de propiedad de la tierra para recuperar el apoyo de los terratenientes liberales. Pedían, en segundo término, renunciar a la lucha contra la influencia clerical para obtener el respaldo del pueblo católico. Pedían, por último, renunciar a las aspiraciones de igualdad de derechos entre los hijos naturales y los legítimos para preservar la integridad de los hogares.

“Quiere decir – sonrió el coronel Aureliano Buendía cuando terminó la lectura – que sólo estamos luchando por el poder.”

In de snikhete grote salon, waar het spookbeeld van de pianola stond opgebaard onder een wit laken, zette kolonel Aureliano zich ditmaal niet in de krijtcirkel die door zijn adjudanten was getrokken. Hij nam plaats op een stoel tussen zijn politieke adviseurs en luisterde, zwiwend en gehuld in zijn wollen deken, naar de korte voorstellen van de onderhandelaars. Ten eerste vroegen ze hem af te zien van een herziening van de aanspraken op grondbezit, teneinde aldus de steun te verwerven van de liberale grootgrondbezitters. Ten tweede vroegen ze hem af te zien van de strijd tegen de invloed van de geestelijkheid, teneinde aldus de bijval van het katholieke volksdeel te verkrijgen. Tenslotte vroegen ze hem af te zien van zijn streven om gelijke rechten te verkrijgen voor wettige en onwettige kinderen, teneinde de onaantastbaarheid van het gezin te bewaren.

“U wilt dus zeggen,” glimlachte kolonel Aureliano Buendía zodra de voorlezing beëindigd was, “dat wij uitsluitend vechten om de macht.”

Na wat heen en weer gepraat tussen zijn adviseurs zei de Kolonel tegen een van hen: “Verknoei uw tijd niet, doctor. Het belangrijkste is dat we vanaf dit moment uitsluitend vechten om de macht. En aangezien het zo is, hebben wij geen enkel bezwaar om de voorwaarden te aanvaarden.” De glimlach was niet van zijn gezicht geweken.

Het heeft weinig zin in een wetenschappelijke studie over de identiteit van Latijns-Amerika om uitgebreid te speculeren over de persoonlijkheid van de fictieve figuur van de Kolonel. Toch heeft García Márquez enige kenmerken in de persoonlijkheid van dit personage gelegd die als instrument kunnen dienen om te verklaren wat er fout ging tussen 1821 en het midden van de twintigste eeuw. Waarom de eenzaamheid wortelschoot. Als kind beschikte Aureliano Buendía [II]

al over een speciaal voorgevoel en het vermogen zaken te voorzien. Hij wist wanneer er iemand zou komen, wist wanneer een pot van tafel zou vallen, wist wat iemand dacht. Als een ziener, een amerindiaanse sjamaan, wist hij wat er aan de hand was en waarom mensen de dingen deden die ze deden. Hij had ook snel door wanneer zijn normbesef werd geschonden, precies door wie en waarom, en wat de gevolgen ervan zouden zijn. Michael Wood raadde ons aan niet te twijfelen aan de motivatie van de Kolonel: "In feite is Aureliano's positie helemaal geen politieke, maar een normatief antwoord op een politieke wereld, en vele ambiguïteiten in de roman draaien om onze gevoelens over dit antwoord." **[xxi]** Hoogmoed? Gebrek aan werkelijkheidszin? Waardigheid? Eerlijkheid? We stellen zulke vragen aan politici in het algemeen en op zulke vragen berust het enorme wantrouwen in de politiek dat Latijns-Amerika altijd heeft gekenmerkt. Dit wantrouwen is een van de belangrijkste herinneringsruimten van Latijns-Amerika en in *Honderd jaar eenzaamheid* wordt getoond hoe het is ontstaan. De strijd uit heimwee naar de 'gemeenschap' van vroeger was bedoeld om een ommekeer van de gebeurtenissen te bewerkstelligen - tegen 'moderniteit' en dus om een erkenning van de eigen werkelijkheid - maar liep vast in corruptie en zinloos geweld. In die zin belichaamt de Kolonel de idealistische en goedwillende onafhankelijkheidsstrijder die al vechtend alle illusies verliest - de corrumpering van het zuivere hart. Er bleef alleen de eenzaamheid van de machteloze woede over het mislukken van zijn opstand. De tegenstander was domweg te sterk geweest.

Ten slotte

We weten het. Van alle diersoorten doden vooral chimpansees en mensen hun soortgenoten en dan gaat het in hoofdzaak om aanvallen van mannen op mannen. Deze agressie werd en wordt gebruikt om natuurlijke en culturele hulpbronnen te verwerven - die op andere manieren onbereikbaar zijn, van sociale controle en reciprociteit tot diefstal en roof - en om zich tegen aanspraken van anderen te verdedigen. In negatieve zin is agressie terug te vinden waar mannen vrezen hun vrouwen niet te kunnen verzorgen of ze kwijt te raken - jaloezie en relatieve economische teruggang als oorzaak van geweld tegen vrouwen - of waar de toegang tot sociaal-economische verbetering moeilijk te realiseren is. Mannelijke agressie komt inderdaad ook van pas waar de toegang tot partners van het andere geslacht beperkt is en de kans op het produceren van nageslacht relatief gering, alsmede bij het verwerven van status en het behouden van de eer van de persoon of de familie. Kortom, agressie loont; zowel om toe te slaan als om een

verdediging op te zetten.[xxii] Dit is het Testosteron Syndroom van het aangeboren mannelijk gedrag. Kolonel Aureliano Buendía [II], met zijn onzekere en kwetsbare hart, leed er nadrukkelijk aan. Hij verwierf erkenning en een hoge status dankzij zijn oorlogen, de vrouwen stonden voor hem in de rij en hij verwekte zeventien zonen. Maar hij faalde.

Anders dan zijn vader leefde Kolonel Aureliano Buendía in de tijd van honderd jaar eenzaamheid. De honderd jaar eenzaamheid zouden ook eenmalig blijken te zijn want alles wat Melquíades had opgeschreven zou “voor altijd en eeuwig onherhaalbaar” zijn “omdat de geslachten, die gedoemd zijn tot honderd jaar eenzaamheid, geen tweede kans krijgen op aarde”. Zodoende was die kans voorbehouden aan de wereld van vóór die honderd jaar eenzaamheid, het tijdperk van José Arcadio Buendía [I] en Úrsula Iguarán [I] en de kindertijd van de Kolonel. Het tijdperk van de amerindiaanse kosmologie. Mogelijk zijn daarom de honderd jaar eenzaamheid een Vagevuur voor het geslacht der Buendía's en voor alle Latijns-Amerikanen die lijden aan een gebrek aan solidariteit en liefde jegens de medemens en afstand nemen van hun ingeboren eigen werkelijkheid. Macondo als Vagevuur, waar de tijd cyclisch was en dus stil stond. Macondo en Comala - *Pedro Páramo* - hebben dezelfde bouwers. De roman van García Márquez is een verslag van de ontdekking van het Vagevuur door de Buendía's. Het eenzaam lijden van de Buendía's kreeg daarmee een plaats - het Vagevuur - en een perspectief - de Hemel. Geen wonder dat García Márquez regelmatig tegen zijn ondervragers zei dat hij medelijden had met zijn hoofdpersonen in de roman.

* Dit is de Engelse spelling. Wij zouden Tsjajanof kunnen schrijven, maar omdat dit allerminst is ingeburgerd handhaaf ik de Engelse variant.

NOTEN

i. R. Hilton, *Bond Men Made Free. Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*, Londen 1973, vooral pp. 130-131. Zie verder mijn “Het ‘verhaal’ van de boerensamenleving. Een commentaar,” in: Ouweneel, red., *Campesinos*. (1993), pp. 389-416.

ii. D. Thorner, “Peasant Economy as a Category in Economic History,” *The Economic Weekly* 15 (1963), pp. 1243-1252. Overigens is het woord ‘stam’ inmiddels uit het vocabulaire van de antropoloog geschrapt. Het is een zogenaamd ‘beladen woord’, een term die politiek discriminerend kan uitvallen. De antropologen definieerden ‘stam’ toch vooral als een groep mensen die hun samenzijn baseren op verwantschap. Dat was veel te beperkt voor alle

verscheidenheid aan volken. Daar komt bij dat 'stammen' in de literatuur altijd als minderwaardig werden beschouwd omdat ze werden overwonnen door koloniale machten of zich niet hadden kunnen organiseren in staten. Stammen waren derhalve een soort van kinderen. Hoe vreemd dit woord inderdaad is wordt duidelijk als we bedenken dat in de Romeinse tijd sommige 'stamhoofden' in paleizen woonden, over een tamelijk groot rijk heersten, en een uitgebreid juridisch systeem hadden ontwikkeld; precies zoals de Romeinen. Eén zo'n 'stam' veroverde het Romeinse 'rijk' in de vijfde eeuw en zette een van hun 'stamhoofden' de keizerskroon op. De vaders onderworpen door kinderen? Dit politieke aspect lijkt op het gebruik van de term amerindiaan in dit boek. In de Verenigde Staten spreken ze graag van Native American, Inheemse Amerikaan. Latijns-Amerikanen willen daar niet aan. Een Boliviaanse studente van amerindiaanse afkomst schudde afwijzend haar hoofd toon ze een Noord-Amerikaanse docent deze term hoorde gebruiken. "Aqui somos indios. Los americanos nativos viven solamente en los Estados Unidos." ("Hier zijn we indios. De Native Americans wonen alleen in de Verenigde Staten.") Ter herinnering: voor de indios was een 'inheemse' een natural. We moeten erg voorzichtig zijn met benamingen, zeker als we om politiek-correcte motieven een betere zoeken dan de gangbare. Neem de Eskimo's die tegenwoordig Inuit moeten worden genoemd omdat 'eskimo' was afgeleid van een woord uit het Algonkin dat 'rauwe vleeseter', 'andere taal spreker' of 'sneeuwschoenvlechter' betekent. Het beledigende steekt in de reductie van een volk tot een mogelijk kenmerkende activiteit. De naam Inuit slaat echter vooral op een bepaalde subgroep van de vele volken rond de noordpool en vele daarvan willen zich niet met de Inuit vereenzelvigen. Zij horen zich liever Eskimo noemen... Dit alles uit: Ch.C. Mann, 1491. De ontdekking van precolumbiaans Amerika, Amsterdam 2005, orig. 2005, pp. 448-454.

iii. E.R. Wolf, *Peasants*, Englewood Cliffs 1966, p. 13, 14-15, *Peasant Wars of the Twentieth Century*, New York 1969, ook zijn "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java," *South Western Journal of Anthropology* 13 (1957), pp. 1-18. Verder: D. Grigg, *The Dynamics of Agricultural Change. The Historical Experience*, Londen 1982, pp. 93-94, en *Population Growth and Agrarian Change: An Historical Perspective*, Cambridge 1980; S. Wright, "Image and Analysis: New Directions in Community Studies," in: B. Short, red., *The English Rural Community*, Cambridge 1992, pp. 195-217; F. Cancian, *The Decline of Community in Zinacantan. Economy, Public Life, and Social Stratification, 1960-1987*, Stanford 1992, en mijn kritiek op Cancian in

Psychology of the Faceless Warriors (2002).

iv. Zie: Wasserstrom, *Class and Society* (1983); F.J. Schryer, *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*, Princeton 1990.

v. A.V Chayanov, *The Theory of Peasant Economy*, Homewood 1966; G.M. Foster, "Peasant Society and the Image of Limited Good," *American Anthropologist* 67 (1965), pp. 293-315, vooral p. 307.

vi. A. De Janvry, *The Agrarian Question and Reformism in Latin America*, Baltimore 1981.

vii. J. Ennew, P. Hirst & K. Tribe, " 'Peasantry' as an Economic Category," *Journal of Peasant Studies* 4:4 (1977), pp. 295-322; H. Bernstein, "Concepts for the Analysis of Contemporary Peasantries," *Journal of Peasant Studies* 6:4 (1979), pp. 421-444; H. Friedmann, "Household Production and the National Economy: Concepts for the Analysis of Agrarian Formations," *Journal of Peasant Studies* 7:2 (1980), pp. 158-184; R. Brenner, "Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe," *Past and Present* 70 (1976), pp. 30-74, met commentaren in de nummers 78 (1978), 79 (1978), en 80 (1978), en een (erg lang) antwoord van Brenner in nummer 97 (1982), pp. 16-113. Zie verder J. Scott, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven 1985. Over het latifundium/minifundium model zie de bespreking in mijn *Onderbroken groei in Anáhuac. De ecologische achtergrond van ontwikkeling en armoede op het platteland van Centraal-Mexico (1730-1810)*, Amsterdam 1989.

viii. V. Skipp, *Crisis and Development. An Ecological Case Study of the Forest of Arden, 1570-1674*, Cambridge 1978; B.H. Slicher van Bath, *De agrarische geschiedenis van West-Europa 500-1850*, Utrecht 1960; H.K. Roessingh, "The Veluwe," *Afdeling Agrarische Geschiedenis Bijdragen* (1965), pp. 90-102.

ix. Grigg, *Dynamics* (1980), pp. 178-192; J.W. Shaffer, *Family and Farm. Agrarian Change and Household Organization in the Loire Valley, 1500-1900*, New York 1982, pp. 122-144; K. O'Neill, *Family and Farm in Pre-famine Ireland. The Parish of Killashandra*, Madison 1984, vanaf p. 66; G. Kitching, *Development and Underdevelopment in Historical Perspective. Populism, Nationalism and Industrialization*, Londen 1989; E. Kingston-Main, "A Strategy for Marxist Bourgeois Revolution: Lenin and the Peasantry, 1907-1916," *Journal of Peasant Studies* 7:2 (1980), pp. 131-157; G. Wilken, *Good Farmers. Traditional Agriculture and Resource Management in Mexico and Central America*, Berkeley 1987; R.M. Smith, "Some Issues Concerning Families and their Property in Rural England, 1250-1800," in: R.M. Smith, red., *Land, Kinship and Life-Cycle*, Cambridge 1984, pp. 1-86.

x. Zie hierover D. Sabeau, *Property, Production, and Family in Nreckarhausen, 1700-1870*, Cambridge 1990, pp. 88-101, vooral p. 94 noot 29 en p. 89 noot 3; J.W. Cole & E.R. Wolf, *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, New York 1974; A. Ghani, "A Conversation with Eric Wolf," *American Ethnologist* 14 (1987), pp. 346-366; J. Friedman, "An Interview with Eric Wolf," *Current Anthropology* 28 (1987), pp. 107-118. Zie ook: P.P. Viazzo, *Upland Communities. Environment, Population and Social structure in the Alps since the Sixteenth Century*, Cambridge 1989.

xi. E.P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century," *Past and Present* 50 (1971), pp. 76-136. Niet te verwarren met J. Scott, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in South East Asia*, New Haven 1976, waarin een eigen variant werd geïntroduceerd. Zie ook Thompson's boek, *Customs in Common*, Londen 1991, met daarin voornoemd opstel op pp. 185-258 en een reactie op Scott en anderen in "The Moral Economy Reviewed," pp. 259-351.

xii. A. Macfarlane, *Reconstructing Historical Communities*, Cambridge 1977, p. 1. Hij verwees naar F. Tönnies, *Community and Association*, uit 1887, in het Engels vertaald in 1955.

xiii. Grigg, *Dynamics* (1980), pp. 94-100; Macfarlane, *Reconstructing* (1977); H. Rebel, *Peasant Classes. The Bureaucratization of Property and Family Relations under Early Habsburg Absolutism, 1511-1636*, Princeton 1983; P. Laslett, *The World We Have Lost - Further Explored*, Londen 1983, pp. 54-79.

xiv. R.G. Keith, red., *Haciendas and Plantations in Latin American History*, New York 1977.

xv. Zie hierover: Mena, *Función* (1979), pp. 19-25.

xvi. Taylor, *Drinking* (1979), pp. 113-151.

xvii. México 1767: Castro Gutiérrez, *Nueva ley* (1996). De bespreking over 1810 gaat terug op de volgende literatuur, naast, wederom, eerder genoemde werken: Van Young, *Other Rebellion* (2001), pp. 453-494, vooral 463-466 en, "The Indigenous Peoples of Western Mexico from the Spanish Invasion to the Present," in: R.E.W. Adams & M.J. MacLeod, red., *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Volume II. Mesoamerica, Part Two*, Cambridge 2000, pp. 136-186.

xviii. Nu zou er weer een meganoot kunnen worden aangeboden. Maar de geschiedenis van de negentiende eeuw en de Mexicaanse Revolutie, zoals hier wordt verteld, is op delen algemeen bekend en behoeft geen annotatie. En er zijn al veel titels genoemd. Wel kan ik de volgende titels over zowel Mexico als

Colombia toevoegen omdat ik specifieke voorbeelden heb gebruikt. Gerangschikt op jaartal van uitgave: Taylor, *Drinking* (1979), pp. 146-151; F. Guerra, *Le Mexique de l'ancien régime à la révolution*, 2 dln., Parijs 1985; A. Knight, *The Mexican Revolution*, 2 dln., Cambridge 1986; J.M. Hart, *Revolutionary Mexico. The Coming and Process of the Mexican Revolution*, Berkeley 1987; F. Katz, red., *Riot, Rebellion, and Revolution. Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton 1988; R.Th.J. Buve, "Neither Carranza nor Zapata!": The Rise and Fall of a Peasant Movement that Tried to Challenge Both, Tlaxcala, 1910-19," in: Katz, red., *Riot* (1988), pp. 338-375, *El movimiento revolucionario en Tlaxcala*, Tlaxcala & Mexico-Stad 1994; A. Ouweneel & W. Pansters, red., *Region, State and Capitalism in Mexico. Nineteenth and Twentieth Centuries*, Amsterdam 1989; Th. Benjamin & M. Wasserman, red., *Provinces of the Revolution. Essays on Regional Mexican History, 1910-1929*, Albuquerque 1990; Frank Schenk, "La distribución de la propiedad de tierras en México hacia 1900: más falacias estadísticas; el caso del distrito de Sultepec, Estado de México," in: *Jornadas de Historiadores Americanistas*, 2de, Santafé, Spain, 1989, *América: encuentro y asimilación*, Granada 1990, pp. 231-258, "Jornaleros y hacendados. La distribución de la propiedad de la tierra en el suroeste del Estado de México hacia 1900," in M. Miño Grijalva, red., *Haciendas, pueblos y comunidades*, Mexico-Stad 1991, pp. 230-269, "The Desamortización in the Sultepec District: The Policy of Privatisation of Communal Landholdings in Mexico, 1856-1911," *Revista Complutense de Historia de América* 21 (1995), pp. 209-229, en, "La desamortización de las tierras comunales en el estado de México, 1856-1911: el caso del distrito de Sultepec," *Historia Mexicana* 45:1 (1995), pp. 3-37; R. Rendón, *Dos haciendas pulqueras en Tlaxcala, 1857-1884*, Tlaxcala & Mexico-Stad 1990, *El Prosperato. El juego de equilibrios de un gobierno estatal (Tlaxcala de 1885 a 1911)*, Mexico-Stad 1993; D. Bushnell, *The Making of Modern Colombia. A Nation in Spite of Itself*, Berkeley 1993; A. Escobar Ohmstede, red., *Indio, nación y comunidad en el México del siglo* Mexico-Stad 1993; F. Mallon, *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley 1995; A. Annino, red., *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo xix*, Buenos Aires 1995; P. Guardino, *Peasants, Politics and the Formation of Mexico's National State. Guerrero 1800-1857*, Stanford 1996; R. Rendón Garcini & R. Buve, *Breve historia de Tlaxcala*, Mexico-Stad 1996; L. Reina, red., *La reindianización de América, siglo xix*, Mexico-Stad 1997; R. Jackson, red., *Liberals, the Church and Indian Peasants. Corporate Lands and the Challenge of Reform in Nineteenth-Century Spanish America*, Albuquerque 1997; J.F. Gould,

To Die in This Way. Nicaraguan Indians and the Myth of the mestizaje, 1880-1960, Durham 1998; A. Ouweneel, "Un vistazo al gobierno local de Jocotitlán, Edo. De México, en el siglo xix," in: Ouweneel, Ciclos interrumpidos (1998), pp. 353-374, en, "What Was Behind Mexico's Peasant Revolution?" European Review of Latin American and Caribbean Studies 48 (1990), pp. 99-115; Y. Nelen, De illustere heren van San Pablo. Local bestuur in negentiende-eeuws Mexico. Tlaxcala 1823-1880, Leiden 1999; Th. Benjamin, La Revolución. Mexico's Great Revolution as Memory, Myth, & History, Austin 2000; R. Buve, R. Falcón & A. Escobar Ohmstede, red., Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América Latina, siglo xix, Amsterdam 2002; F. Safford & M. Palacios, Colombia. Fragmented Land, Divided Society, Oxford 2002; D.G. LaFrance, Revolution in Mexico's Heartland. Politics, War, and State Building in Puebla, 1913-1920, Wilmington 2003; J. Sanders, Contentious Republicans. Popular Politics, Race and Class in Nineteenth-Century Colombia, Durham 2004.

Nuttig is verder natuurlijk de dikke bundel van 21 hoofdstukken: L. Bethell, red., The Cambridge History of Latin America, Cambridge 1986, v, vooral F. Katz, "Mexico: Restored Republic and Porfiriato, 1867-1910," pp. 3-78; J. Womack, "The Mexican Revolution, 1910-1920," pp. 79-153; en, J. Meyer, "Mexico: Revolution and Reconstruction in the 1920s," pp. 155-194. De Fransman Meyer, woonachtig in Mexico, schreef dikke boeken over de Cristiada, waaronder La Cristiada, 3 dln., Mexico-Stad 1974-1976, The Cristero Rebellion. The Mexican People Between Church and State, 1926-1929, Cambridge 1976, orig. 1975, en onlangs nog Tierra de cristeros. ¡Viva Cristo Rey!, Colotlán 2002; Katz schreef een studie over Pancho Villa, The Life and Times of Pancho Villa, Stanford 1998; Womack schreef vooral over Zapata, Zapata and the Mexican Revolution, New York 1969; ook: S. Brunk, Emiliano Zapata. Revolution and Betrayal in Mexico, Albuquerque 1995; en, F.A. Ávila Espinosa, Los orígenes del zapatismo, Mexico-Stad 2001. Verder: H.E. Vanden & G. Prevost, red., Politics of Latin America. The Power Game, 2de ed., New York 2006.

xix. O. Lewis, Tepoztlan. Village in Mexico, New York 1967, en Life in a Mexican Village. Tepoztlán Restudied, Chicago 1963; Schryer, Ethnicity (1990).

xx. Wood, Gabriel García Márquez (1990), hoofdstuk "Aureliano's Smile " (2002), op pp. 91-102.

xxi. Wood, Gabriel García Márquez (1990), p. 94.

xxii. Bijvoorbeeld Buss, Evolutionary Psychology (1999), pp. 278-311, 345-369. Verder: A. Campbell, Men, Women, and Aggression, New York 1993, "A Few Good

Men: Evolutionary Psychology and Female Adolescent Aggression," *Ethology and Sociobiology* 16 (1995), pp. 99-123; D.G. Myers, *Social Psychology*, 5de ed., New York 1995; D.D. Cumins & C. Allen, red., *The Evolution of Mind*, New York 1998.

Terug naar Macondo - De arcadische strijd van Segundo



Scheppingsverhalen horen bij gemeenschappen. Ze mobiliseren de gemeenschappen, ze zijn hun herinneringsleutels en hun herinneringsruimten. Geïnspireerd - *bewogen* - door hun scheppingsverhalen komen gemeenschappen tot actieve handelingen, ook van protest. Precies zo had García Márquez het gebruik van zijn *Honderd jaar eenzaamheid* in gedachte. Immers, Latijns-Amerika moest socialistisch worden, al was het op de lange termijn. De druppels van de eenzaamheid zouden oplossen in een zee van solidariteit en liefde. Moeder Úrsula had haar Aureliano Buendía [II] de wereld in zien gaan maar ook zien mislukken. Zijn mislukking leverde hem persoonlijk een bestaan op dat hij als de Hel ervaren heeft. Het was zijn eigen schuld en dat van zijn medestrijders en tegenstanders uit de heersende klasse want hun trots verhinderde ze om de missie te kunnen uitvoeren. Dit onvermogen tot solidariteit, liefde en erkenning van het eigen wereldbeeld, waaruit die liefde ontspruit, veroorzaakte de eenzaamheid. Het is dezelfde eenzaamheid als die van het verlangen naar het paradijselijke verleden toen zulk onvermogen nog niet voorkwam.

Bevat het scheppingsverhaal een waarschuwing? Zette Garcia Márquez de heersende klasse met Macondo een spiegelbeeld voor? De passages waarin José Arcadio Segundo [IVa] de hoofdrol speelt en als actør op het podium van Macondo de schijnwerpers op zich gericht weet maakte van García Márquez zelf een soort Melquíades vanwege de lugubere voorspelling van de militaire repressie die plaatshad in de decennia na de publicatie van zijn roman. Om de vragen te

beantwoorden kijken we naar de tweede grote strijder van de Buendía's, de kleinzoon van de Kolonel: José Arcadio Segundo [IVa], de zoon van Arcadio [III] de dictator. Belangrijk is dat hij eigenlijk Aureliano Segundo had moeten heten omdat hij verwisseld was met zijn tweelingbroer. Hij was dus een strijder die voor rechtvaardigheid zou ijveren en een ingewijde van Melquíades die de ontcijfering van het manuscript ter hand moest nemen. Maar net als zijn vader en zijn grootvader voelde hij zich niet echt thuis in het huis van Úrsula [I] en verbleef hij jaren buitenshuis.

Goed beschouwd had José Arcadio Segundo (IVa) schuld aan de schietpartij tijdens de staking in Macondo waarbij 3408 slachtoffers vielen. Natuurlijk, de militairen hadden zich voorbereid. José Arcadio Segundo (IVa) was gespannen tussen de mensen gaan staan om ze al naargelang de omstandigheden van advies te dienen; "op zijn gehemelte verzamelde zich een salpeterachtige klefheid toen hij eenmaal bemerkte dat het leger een aantal mitrailleurkasten had ingericht rondom het pleintje [...]". Natuurlijk, de militaire luitenant las een decreet voor waarin stond dat de stakers tot misdadigers waren verklaard zodat het leger ze de kogel mocht geven. En natuurlijk gaf de kapitein van het leger de massa een ultimatum: "Dames en heren, u hebt vijf minuten om u te verwijderen." En na vijf minuten: "Er zijn nu vijf minuten voorbijgegaan. Nog één minuut en dan openen wij het vuur." Maar het was pas na een kreet van José Arcadio Segundo (IVa) dat de soldaten begonnen te schieten.

Embriagado por la tensión, por la maravillosa profundidad del silencio y, además, convencido de que nada haría mover a aquella muchedumbre pasmada por la fascinación de la muerte, José Arcadio Segundo se empinó por encima de las cabezas que tenía enfrente, y por primera vez en su vida levantó la voz. - ¡Cabrones! - gritó -. Les regalamos el minuto que falta.

Dronken van de spanning en van de prachtige diepte van deze stilte en tegelijkertijd overtuigd dat deze menigte, geheel in de ban van de dood, door niets of niemand in beweging kon worden gebracht, ging José Arcadio Segundo op zijn tenen staan en verhief voor het eerst van zijn leven zijn stem. "Schoften!" schreeuwde hij. "Die ene minuut krijg je van ons cadeau!"

Of de menigte in de ban was van de dood weten we niet. García Márquez schreef immers alles vanuit het perspectief van de persoon die hij onder de loep nam. Er is twijfel want het gebeuren op het stationsplein had tot dan vooral geleken op

een vrolijk volksfeest, met eettentjes en drankkraampjes. De aarzeling van de kapitein met het ultimatum suggereert dat hij zijn soldaten niet zou laten vuren als iedereen het plein zou verlaten. Maar na de kreet van José Arcadio Segundo (IVa), “dronken van de spanning” dat hij “voor het eerst van zijn leven zijn stem” kon verheffen en echt een verschil kon maken, konden de aanwezigen geen kant op. Ze stierven allen, met uitzondering van José Arcadio Segundo (IVa) en een jongen die Gabriel heette. Bedenk: hij had ook kunnen roepen: “Wegwezen!”

Arcadisch

Het personage van Jose Arcadio Segundo (IVa) lijkt niet echt diep ontwikkeld te zijn - García Márquez had hem eerst veel meer vakbondswerk willen laten doen - en er lijkt weinig over hem te zijn geschreven door de letterkundigen maar hij is wel de spil waarom de centrale crux van de roman draait: de revolutie van 1928. Als valse Aureliano ontwikkelde José Arcadio Segundo (IVa) zich als een in zichzelf gekeerde persoon met een helder denkvermogen en een benig postuur. Úrsula [I] beschouwde hem als het tamste exemplaar dat de familie had voortgebracht, “iemand die zelfs niet in staat was om op te vallen als onruststoker bij de hanengevechten”. In zijn kindertijd was hij niet van zijn tweelingbroer Aureliano Segundo (IVja) te onderscheiden geweest, vooral omdat ze een volmaakt synchroon leven leidden. De doorslaggevende ervaring van zijn jeugd was toen hij een fusillering had bijgewoond. Dit was op zijn eigen verzoek geweest, gedaan aan Kolonel Gerineldo Márquez. Hij zou een levende herinnering houden aan de felle vuurflits, de echo van de zes schoten, en “de trieste glimlach en de verblufte ogen van de gefusilleerde, die rechtop bleef staan terwijl zijn hemd van bloed doordrenkt raakte en die zelfs nog bleef glimlachen toen ze hem losmaakten van de paal en hem in een kist vol kalk legden.” Hij dacht dat de gefusilleerde levend werd begraven. Dit was een afwijkende jeugd dan die van zijn tweelingbroer Aureliano Segundo (IVja) die, na enig aandringen, op zijn twaalfde van Úrsula de sleutel van het kamertje van Melquíades kreeg en die er sedertdien elke middag in de boeken las en het in Sanskriet geschreven manuscript van Melquíades bekeek, waarvan de letters “leken op wasgoed dat aan de lijn te drogen hing”. De geest van Melquíades verscheen om te vertellen over de wereld maar niet om te helpen bij de ontcijfering. Al die jaren dat Aureliano Segundo (IVja) in het kamertje van Melquíades verkeerde, zocht José Arcadio Segundo (IVa) een opleiding in de kerk, bij Pater Antonio Isabel. Zijn afkeer voor de oorlog en de militairen, die stamde van het veronderstelde gebruik om gefusilleerden levend te begraven, had hem, als eerste Buendía, tot het actieve geloof gebracht. Hij leek

wel conservatief te zijn geworden en keerde zich af van het huis.

Na enige tijd deed José Arcadio Segundo (IVa) communie, maar niet dan nadat hem twee avonden tevoren de biecht was afgenomen. De ondervraging aan de hand van een lang zonderegister was een openbaring omdat hem dingen werden gevraagd waarvan hij geen weet had. Vooral de vraag of hij zondig was geweest met dieren wekte zijn nieuwsgierigheid. Hij vroeg aan Petronio, de koster, wat dit betekende en leerde, na enige doorvragen, van hem hoe hij seks moest bedrijven met ezellinnen. Van Pater Antonio Isabel had hij geleerd hoe hij vechthanen moest fokken zodat hij zijn tijd kon slijten bij de koster en de priester met ezellinnen en hanen. Dit duurde totdat Petra Cotes in zijn leven kwam - en in dat van zijn tweelingbroer. Aureliano Segundo (IVja) verliet het kamertje van Melquíades om uiteindelijk het leven te delen met deze minnares en een rijke veeboer te worden. José Arcadio Segundo (IVa) had het contact met Petra Cotes bevroren toen hij na twee maanden erachter was gekomen dat hij haar met zijn tweelingbroer moest delen. Hij wierp zich toen op een oude droom van de stichter, zijn overgrootvader: het bevaarbaar maken van de rivier. Niemand geloofde dat zijn onverwachte verbeeldingskracht - hij leek zowaar een heuse José Arcadio! - tot enig resultaat zou leiden maar met financiële steun van zijn tweelingbroer slaagde hij er daadwerkelijk in - na een lange afwezigheid op en rondom de rivier - met een groot vlot af te meren aan de oever bij Macondo. Het was ook het laatste vaartuig dat er ooit zou afmeren want de rivier was echt onbevaarbaar voor grote schepen. Met het vlot vervoerde José Arcadio Segundo (IVa) een groep Franse hoeren die de kunst van de liefde in Macondo voor altijd zou veranderen.

José Arcadio Segundo (IVa), die zo'n afkeer koesterde van geweld en militairen, gaf met de ontvangst van de Franse hoeren ongewild aanleiding tot een bloedige geschiedenis. Op het toppunt van het carnavalsfeest verscheen op de weg door het moeras een omvangrijke carnavalsoptocht die op een vergulde draagstoel de meest oogverblindende vrouw meevoerde die men zich maar kon voorstellen. Het was Fernanda del Carpio, de latere echtgenote van Aureliano Segundo (IVja), een meisje uit een familie van buiten Macondo en van conservatieve snit. Het meisje werd gepresenteerd als kandidaat carnavalskoningin. Zij werd de concurrent van Remedios de Schone [IV], de oudere zuster van de tweeling die over zo'n schoonheid beschikte dat menig man gek werd van verlangen haar te beminnen. Sommige mannen gingen vanwege de onbereikbaarheid van de Schone zelfs tot

zelfmoord over. Twee koninginnen? Was de oorlog tussen liberalen en conservatieven opnieuw in Macondo aangekomen? Aureliano Segundo (IVja), een groot feestvierder, loste het probleem op door beide meisjes op het podium te plaatsen. Echter, midden in de nacht, tijdens het afsluitende vuurwerk, riep iemand ineens: "Leve de liberale partij! Leve kolonel Aureliano Buendía!" De begeleiders van de conservatieve koningin reageerden onmiddellijk. "Geweersalvo's smoorden de pracht van het vuurwerk, angstkreten overstemden de muziek en de feestvreugde werd weggevaagd door paniek." Er lagen veel doden op het plein, in elk geval "negen paljassen, vier colombines, zeventien hartenkoningen, een duivel, drie muzikanten, twee Franse Paren en drie Japanse keizerinnen." Aureliano Segundo (IVja) had Fernanda del Carpio in veiligheid weten te brengen, José Arcadio Segundo (IVa) de onnozele Remedios de Schone. De waarheid achter het voorval werd nooit aan het licht gebracht. Voor José Arcadio Segundo (IVa) was het voorval blijkbaar reden om uit het huis te verdwijnen want het duurde lang voordat er weer iets van hem werd vernomen. Daarmee had hij zich onttrokken aan de Breekijzerin, onttrokken ook aan de erfenis van magische en betoverde tijd waartoe de stichters hadden behoord en die de Kolonel had geprobeerd aan de macht te brengen - te behouden.

José Arcadio Segundo (IVa) had in de vervoering van het eerste uur van de bananenexport zijn schitterende vechthanen opnieuw van de hand gedaan en was als opzichter in dienst getreden van de bananenmaatschappij. "Zolang je de schurft van de vreemdelingen draagt, zet je geen voet meer in dit huis," had Fernanda del Carpio hem toegebeten. Maar op een dag verscheen José Arcadio Segundo (IVa) zonder iemand te begroeten in het huis, mager als een lat, somber, nadenkend, met een "oosters aandoende droefgeestigheid" en op zijn herfstkleurige gelaat "een duistere weerschijn", gekleed in het uniform van opzichter van de bananenplantage. Hij liep rechtstreeks naar Kolonel Aureliano Buendía [II]. Niemand in het huis kende zijn levensomstandigheden. Lange tijd ging het gerucht dat hij hanen fokte, doelloos rondzwierf, zonder genegenheden of ambities, en dat hij de nacht doorbracht in de vertrekken van de Franse dames. Hij behoorde niet meer tot de familie, zo leek het. Hij was geroepen door Úrsula om de oude Kolonel uit zijn isolement te verlossen - de oude stichtster had dus blijkbaar contact met haar achterkleinzoon - want telkens dezelfde gouden visjes smeden leek haar geen goede tijdsbesteding. Maar José Arcadio Segundo (IVa) slaagde er niet in de Kolonel het huis uit te krijgen. Sterker, de twee manen spraken langdurig met elkaar in de werkplaats van de Kolonel. Úrsula begreep

“dat dit de enige familieleden waren die hecht verbonden waren door een innerlijke verwantschap”. Beide mannen waren met hetzelfde pantser afgeschermd tegen elke vorm van genegenheid. Niet lang daarna zou de Kolonel sterven en José Arcadio Segundo (IVa) zou weer uit het huis verdwijnen, voornamelijk omdat Fernanda del Carpio de macht in het huis wilde overnemen en alleen mensen toeliet die niets met de banenmaatschappij van doen hadden. Het was de tijd dat Meme [V] volwassen werd, zijn nichtje, het huis vulde met haar vrolijkheid en liefde, de liefde bedreef met Maurico Babilonia – een leerling-monteur van de maatschappij – en door haar moeder Fernanda del Carpio werd opgesloten in een nonnenklooster om te bevallen van Aureliano Babilonia [VI].

In die tijd verlangden de arbeiders van de bananenmaatschappij dat ze niet meer op zondag zouden hoeven werken. Omdat Pater Antonio Isabel hiervan de redelijkheid inzag, werd de stakingseis spoedig ingewilligd. Het was nog maar het begin. “Met dezelfde plotselinge besluitvaardigheid waarmee hij zijn vechthanen had weggedaan om een onzinnige bootdienst op te richten”, had de conservatief en rooms-katholiek gelovige José Arcadio Segundo (IVa) zijn positie als ploegbaas bij de bananenmaatschappij opgegeven om te ijveren voor een beter bestaan van de arbeiders. Onverwacht ontpopte hij zich tot de priester-revolutionair die Latijns-Amerika bevolkte in de moderne tijd; als de jezuïet die de wapens opnam of zijn leerlingen de wapens liet opnemen zoals in de meest recent tijd nog Ondercommandant Marcos van de Mexicaanse Zapatisten in 1994. Dat was nogal een ommezwaai. Al gauw werd José Arcadio Segundo (IVa) nagewezen als agent van een internationale samenzwering tegen de heersende orde, overleefde hij een aanslag en dook hij onder. Na enige maanden voerde hij in alle openheid opnieuw de agitatie op met als gevolg dat de overheid hem samen met enige andere vakbondsleiders een maand of drie in gevangenschap hield. Ze kwamen vrij omdat “de regering en de bananenmaatschappij niet tot overeenstemming konden komen over de vraag wie hen in de gevangenis moest voeden”.

De bezwaren van de arbeiders waren de ongezonde woningen, het bedrog bij de medische verzorging, de slechte arbeidsomstandigheden en de gedwongen winkelnering. Dit waren eisen die ook tijdens de Mexicaanse Revolutie werden gehoord. Tot het kamp van de stakers behoorde dan ook Lorenzo Gavilán uit de roman *De dood van Artemio Cruz* (1962) van Carlos Fuentes. De arbeiders haalden ten langen leste bakzeil omdat, eenmaal voor het hoogste gerechtshof, werd vastgesteld dat de banenmaatschappij helemaal geen arbeiders in eigen

dienst had en dat zij dus voor het gerecht niet bestonden. (De United Fruit werkte inderdaad met tussenpersonen die de arbeiders contracteerden en ze naar de plantages stuurden.) De staking die vervolgens uitbrak was zeer effectief. Iedereen bleef thuis “en men moest ploegen van vierentwintig uur instellen in de biljartzaal van Hotel Jacob”. Het leger kwam. José Arcadio Segundo (IVa) wist dat de komst van het leger de voorbode van de dood was “die hij al verwacht had sinds de lang vervlogen ochtend dat kolonel Gerineldo Márquez hem liet kijken naar een terechtstelling”. Er was een einde gekomen “aan de stille en eenzame strijd die hij sinds de morgen van de executie met zichzelf had geleverd.” Zoals we weten eindigde de protestbeweging in het drama met de 3408 doden waarvan de lijken in zee werden gegooid.

Na de ervaring in de trein met de doden, de angstige weg terug in de stromende regen en de verschrikkelijke ervaring van de ontkenning – “Hier zijn geen doden geweest. Al sinds de tijd van uw oom, de kolonel, is er in Macondo niets meer gebeurd.” “Er zijn geen doden geweest.” “Dat is vast een droom geweest. In Macondo is niets gebeurd, gebeurt niets en zal ook nooit iets gebeuren. Dit is een gelukkig dorp.” – dook José Arcadio Segundo (IVa) andermaal onder, dit keer in het huis van de Buendía’s, in het kamertje van Melquíades. Het was gevaarlijk op straat. Overdag slenterden de soldaten door de ondergelopen straten en speelden schipbreukje met de kinderen, hun broekspijpen opgerold tot halverwege het been. Zodra de duisternis intrad sloegen ze met hun geweerkolven de deuren in om verdachten van hun bed te lichten en mee te nemen “op een reis waarvan geen terugkeer mogelijk was”. De familieleden van de slachtoffers kregen te horen dat er niets aan de hand was – hadden ze wellicht een slechte droom gehad? Ook het huis van de Buendía’s werd doorzocht maar de soldaten zagen in het kamertje van Melquíades slechts stof en rommel en niet de verse inkt in de inktpotten op de keurig opgeruimde schrijftafel, en roken slechts muffigheid en niet de reinheid die in de lucht hing, en aldus misten zij José Arcadio Segundo (IVa) die op dat moment geloofde dat zijn strijd voorbij was. Zo wisten de soldaten en de machthebbers de uitroeiing van de vakbondsleiders tot een goed einde te brengen. José Arcadio Segundo (IVa) herinnerde zich de gesprekken met de Kolonel en zijn verhalen over de bekoringen van de oorlog maar nu wist hij dat de oorlog maar één ding betekende: *angst*. Kolonel Aureliano Buendía [II] moest ofwel een imbeciel zijn geweest of een oplichter. Die angst was hij nu kwijt, voor het eerst denk ik, na de executie die hij zag in jeugd.

Aldus stortte José Arcadio Segundo (IVa) zich als een ingewijdene van Melquíades op de perkamenten van de overleden zigeuner, die hij las en herlas totdat zijn haardos verwarde, zijn ogen verstarde en zijn tanden met groen mos begroeid raakten. Vergeten door de familie trok hij zich de haren uit het hoofd op zoek naar de steen der wijzen van de ontcijfering, levend in een verpestende stank van de uitwerpselen in 72 nachtspiegels - die er ooit waren opgeslagen - maar die hij niet rook, en geplaagd door de nachtmerrie van de trein van 200 wagons met 3408 doden. Toen zijn tweelingbroer hem later zag, leek het of een engelachtige weerschijn van hem afstraalde, maar Úrsula riep hem toen toe: "Lieve God! Nu hebben we zo ons best gedaan om je wat fatsoen bij te brengen - en het eindigt ermee dat je leeft als een varken." Vanaf dat moment werd het kamertje, waar het altijd maandag in maart bleef, schoongehouden en zijn bewoner evengoed. De jonge Aureliano Babilonia [VI] kreeg de kans er binnen te sluipen en zich te laten opleiden door José Arcadio Segundo (IVa) en een voorschot te nemen op het einde van hun geslacht. Hij leerde er dat, in tegenstelling tot de algemeen aanvaarde opvatting, Macondo een welvarend oord was op weg naar een bloeiende toekomst totdat de bananenmaatschappij het kwam ontwrichten, bederven en uitpersen en dat de ingenieurs de zondvloed hadden ontketend als voorwendsel om te ontkomen aan een overeenkomst met de arbeiders. Hij leerde er hoe 3408 mensen waren weggemaaid door mitrailleurs op het stationsplein en vervolgens in 200 wagons waren afgevoerd naar zee. Later, toen de jongen zich eindelijk in de wereld had begeven, leek zijn geheugen vol waanvoorstellingen omdat zijn kennis precies tegenovergesteld was aan de juiste versie in de geschiedenisboekjes. Met behulp van José Arcadio Segundo (IVa) kon Aureliano Babilonia [VI] de taal van het vreemde manuscript herkennen - Sanskriet - en samen werkten ze aan de vertaling van de teksten tot op een negende augustus José Arcadio Segundo (IVa) ineens zei, zonder dat het ergens op sloeg: "Vergeet nooit dat het er meer dan drieduizend waren en dat ze in zee gesmeten zijn." Toen viel José Arcadio Segundo (IVa) voorover op de perkamenten en stierf als een Aureliano: met zijn ogen open. Door een vreemde verwisseling kwam er op zijn grafsteen de naam te staan die hij eigenlijk had moeten dragen: Aureliano Segundo. Zijn tweelingbroer was op hetzelfde moment gestorven en ook onder 'zijn' grafsteen begraven als José Arcadio Segundo.

De strijd van José Arcadio Segundo (IVa) wordt door iedere Latijns-Amerikanist, en ongetwijfeld door elke Latijns-Amerikaan, herkend als het moderne eigentijdse gevecht om betere levensomstandigheden voor het volk. Hier begint het soort

geschiedenis dat de lezers van *Honderd jaar eenzaamheid* uit eigen ervaring kenden. Het is ook tot een narrateem van de moderne Latijns-Amerikaanse literatuur uitgegroeid. Dit is dan ook een andere strijd dan de heroïsche *aurelianische strijd* om de macht waarbij de tegenstanders soortgelijke militaire aanvoerders waren die streden namens minimaal twee politieke groeperingen uit de heersende klasse. De strijders konden op persoonlijk niveau op goede voet met elkaar staan. Zij waren ware helden - misschien boerenhelden. De heldenheroïek van de oorlog waarover Kolonel Aureliano Buendía vertelde aan José Arcadio Segundo (IVa) behoort tot de negentiende-eeuwse wereld. In Europa sneuvelde deze heroïek in de loopgraven van de Eerste Wereldoorlog, toen miljoenen stierven in een zinloze poging de patstelling aan het Westerse front te doorbreken. Toen de oorlog uitbrak in 1914 waren veel soldaten nog met nationalistisch enthousiasme naar het front vertrokken maar vier jaar later was de stemming omgeslagen in 'dit nooit weer'. De aurelianische strijd kostte natuurlijk ook vele doden. Hierbij ging het in meerderheid om soldaten, want de oorlogen werden uitgevochten op slagvelden. De burgerbevolking was er allicht eveneens bij betrokken, en ook slachtoffer, maar op een andere manier dan bij de zogenaamde *arcadische strijd*, in de roman van García Márquez gepersonifieerd in José Arcadio Segundo (IVa). De arcadische strijd was niet grotendeels een spel om de macht maar een bitter gevecht om de toegang tot de hulpmiddelen en een totale omvorming van de samenleving.

Ofschoon het bij de aurelianische strijd natuurlijk verschil maakte voor de samenleving wie er won - in Latijns-Amerika: liberaal of conservatief - waren de gevolgen van de arcadische strijd dieper en vollediger. In de aurelianische strijd gingen de mannen op weg naar een veldslag, de arcadische strijd werd 'thuis' gevoerd, de oorlog kwam naar de eigen omgeving omdat de directe levensomstandigheden van familieleden, kennissen, dorps- en stadsgenoten doel van de strijd waren. De meeste aurelianische strijders konden nog geleid worden door een traditioneel geloof in Breekijzerinnen, door nationalisme of door een normatief besef in gerechtigheid. De arcadische strijders daarentegen waren geïnspireerd door grote radicale theorieën - de Grote Verhalen, de metavertellingen die de Westerling gaarne aan zichzelf vertelt - en beschikten over modellen die bij een overwinning uitgevoerd moesten worden om de samenleving te hervormen. Zij waren in feite intellectuelen en de gehele laat-negentiende-eeuwse en vroeg-twintigste-eeuwse intellectuele erfenis lijkt aan ze te kleven. Zij hoopten in naam van de kleine boer, van de 'campesino', de

heersende klasse van latifundistas te verdrijven. Zeker, het verlangen de egalitaire boerensamenleving 'terug' te winnen was ook nu weer in het scenario opgenomen. Ofschoon de arcadische strijd vooral samenhangt met de opkomst van het marxisme lag de bloeiperiode tijdens de Koude Oorlog (1945-1989) - *Honderd jaar eenzaamheid* werd midden in deze periode gepubliceerd. De militairen die tegen de arcadische strijders werden ingezet meenden dat zij onderdeel waren van een geopolitieke strijd om de wereldmacht, de verkapte Derde Wereldoorlog, en grepen daarom meedogenloos in. Tienduizenden werden naar willekeur opgepakt en vermoord - de vermisten. Honderdduizenden werden van huis en haard verjaagd - de ballingen. De arcadische strijders namen na afloop dan ook geen gevoel van heroïek mee naar huis. Ten eerste waren zij al thuis en in de tweede plaats hadden zij niets anders ervaren dan martelingen en willekeur. Hun 'ervaringswoord' was: 'angst'. Deze angst had ze verrast.

José Arcadio Segundo (IVa), de Buendía met zijn quasi priester-revolutionaire en semi-intellectuele imago, verlegen, in feite zelfs een bangerik, die de directe aanleiding gaf tot de moord op 3408 stakers op het stationsplein van Macondo werd zijn gehele leven geplaagd door eenzaamheid. Een vrouw had hij niet. Zijn behoeften werden bevredigd eerst door ezelingen, daarna korte tijd door Petra Cotes en vervolgens door Franse hoeren die hij zelf naar Macondo had gebracht. Het was de eenzaamheid voortgebracht door de angst zijn gevoelens te openen en tot onvoorwaardelijke liefde over te gaan, precies het gebrek waaraan ook Aureliano Buendía [II], de Kolonel, had geleden. En in feite ook zijn eigen tweelingbroer, Aureliano Segundo [IVja], en zijn vader Arcadio [III], de dictator, die ooit verkondigde dat hij geen Buendía had willen zijn. Dit is de elite die elite bleef en zich afzonderde van de gewone man. En toen er, via Meme [Renata Remedios V], toch een gewone man op de deurmat van het huis stond, begeleid door vele, vele gele vlinders, en dreigde toegang tot de familie te krijgen werd er in opdracht van een Buendía op hem geschoten, raakte hij gekluisterd aan een rolstoel en werd hij in de steek gelaten. Meme, die de liefde wel kende, moest hem vervolgens vergeten. Zij werd voor straf opgesloten in een nonnenklooster. Maar het is veelzeggend voor haar familiale binding dat zij niet aan deze straf wist te ontkomen en evenmin de kracht vond om tegen de familiecultuur in te gaan door naar haar onfortuinlijke minnaar op zoek te gaan. Zij had haar liefdeskind met haar 'gewone man' kunnen opvoeden. De Buendía's, als de metaforische elite van Latijns-Amerika, leefden voor zichzelf, zelfs als ze oorlog voerden tegen 'zwendelaars' en 'moordenaars' of streden voor betere

levensomstandigheden voor de uitgebuite arbeiders van een bananenplantage. Ofschoon hun tegenstanders te sterk waren, over betere wapens beschikten en onder de gordel sloegen is dit niettemin een ernstig verwijt van García Márquez aan het adres van revolutionair links. Een hopeloze idealistische strijd voeren tegen buitenstaanders en egoïstische conservatieven is een ding, dit doen vanuit zelfzuchtige motieven verandert de zaak.

Monroe

De Verenigde Staten hadden de Latijns-Amerikaanse onafhankelijkheidsstrijd zeer welkom geheten. In 1823 had President James Monroe (1758-1831, president 1817-1825) verklaard dat de Europese machten niet meer mochten ingrijpen in Amerika. President Theodore Roosevelt (1858-1919, president 1901-1909) kwam in 1904 met een amendement waarin stond dat de Verenigde Staten niet alleen het recht mochten opeisen om zich te weren tegen Europese inmenging maar ook dat zij tot correcties mochten overgaan op het Amerikaanse continent mochten zij dit in hun belang vinden. De Verenigde Staten stuurden vervolgens hun mariniers naar Cuba (1906-1909), Nicaragua (1909-1911, 1912-1925 en 1926-1933), Haïti (1915-1934) en de Dominicaanse Republiek (1916-1924). Na veel protest over dit actieve beleid werd in 1930 het amendement van Roosevelt teruggedraaid. De Verenigde Staten zouden voortaan 'goede burenen' zijn; de *Good Neighbor Policy* (1934). Deze herziening weerhield de Noord-Amerikanen niet om actief, desnoods clandestien, naar diverse landen van het continent militairen te sturen. De Monroe Doctrine werd bij voortduring uitgelegd als een fundament voor eigen investeerders en ondernemers om vrije toegang tot Latijns-Amerika te hebben en om de Latijns-Amerikaanse politieke belangen te behartigen, vooral tijdens de Koude Oorlog. De Noord-Amerikaanse economische belangen waren al geschaad door de nationalisatie van de Mexicaanse olie-industrie na de Revolutie. Daarom werden tussen 1912 en 1933 de belangen van de United Fruit Company in bijvoorbeeld Nicaragua actief en preventief beschermd. In 1928 begon de liberale caudillo César Augusto Sandino (1895-1933) een guerrillastrijd tegen de Noord-Amerikaanse interventie. Sandino groeide uit tot een held van de nationalist. Hij werd in 1933 vermoord door leden van de Guardia Nacional of Burgerwacht van Anastasio Somoza, die overigens zelf in 1937 het presidentschap op zich nam. In 1932 werd in El Salvador een door linkse partijen aangestuurde boerenprotestbeweging bloedig neergeslagen door de militairen. Er vielen misschien wel 30.000 doden. Na 1951 rommelde het in Guatemala. In dat jaar was Jacobo Arbenz (1913-1971, president 1951-1954) tot president gekozen.

Zijn landhervormingsprogramma trof vooral, inderdaad, de bananenplantages van de United Fruit Company, want dit bedrijf was een van de grootste landeigenaren in het land. Het bedrijf wees een schadevergoeding van \$600.000 dollar af. Toen President Arbenz ook de communistische partij legitimeerde was het snel afgelopen met hem. Na een militaire staatsgreep in 1954, mede gefinancierd door de geheime dienst van de Verenigde Staten, de Cia, vluchtte hij via Cuba en Tsjecho-Slowakije naar Mexico. In de periode direct volgend op de staatsgreep lieten meer dan 200.000 mensen het leven. De 3408 doden van Macondo, bedoeld als hyperbool, lijken nu ineens een schijntje.

In 1952 volgde een revolutie in Bolivia, net als in Mexico na frauduleuze verkiezingen gevolgd door een staatsgreep. Een van de ministers verklaarde dat het doel was om de Mexicaanse hervormingen te reproduceren in Bolivia zonder tien jaar oorlog te voeren. Er volgde inderdaad geen reeks burgeroorlogen zoals in Mexico tussen 1910 en 1920. Het leger werd ontbonden en vervangen door een soort van volkspolitie. De voor de export zo belangrijke tinmijnen werden genationaliseerd. Met behulp van de vakbonden kregen de arbeiders medezeggenschap in het bestuur van de mijnen. Maar zonder buitenlandse technici en managers stortte de mijnbouw spoedig in. De kwaliteit van het tin was mager terwijl de verkoopprijs boven de wereldprijs lag. In 1953 werd een begin gemaakt met landhervormingen die weliswaar gematigd bleven maar die, net als in Mexico, de klasse van de grootgrondbezitters danig deed verkleinen. Het was de bedoeling de amerindiaanse bevolking te emanciperen, inclusief een alfabetiseringsprogramma. Het nieuwe Boliviaanse regime vroeg de Verenigde Staten om financiële bijstand. Die kwam er maar had een prijs: matiging van de sociale politiek, herstel van een orthodox monetair beleid, toegang voor Noord-Amerikaanse ondernemers ter exploitatie van de olievelden en terugkeer naar de oude bedrijfsstructuur in de tinmijnen, en de herinstelling van het leger. In 1964 pleegde het leger een staatsgreep en maakte een einde aan de Revolutie.

In de twintigste eeuw kwam in Noord-Amerikaanse ogen het grootste gevaar uit marxistische hoek. De marxistische partijen, vooral de communistische, waren tot halverwege de twintigste eeuw wel actief maar genoten niet bepaald grote aanhang. Onder de suikerarbeiders in de agro-industrie in Cuba en onder de arbeiders van de Chileense kopermijnen waren ze steviger geworteld dan elders. Rebellen onder leiding van de nationalistische jurist Fidel Castro maakten in 1959 een einde aan een door de Verenigde Staten gesteund semi-koloniaal bewind van

de militair Fulgencio Batista (1901-1973) in Cuba. Batista had het eiland bestuurd, meestal met behulp van stromannen, in de perioden 1934-1944 en 1952-1959. Hij nam tussen 1940 en 1944 plaats ter linker zijde van het politieke spectrum maar opende na een tweede staatsgreep in 1952 de deuren voor de gokmafia. De dictatuur en het persoonlijk geldelijk gewin lokten protesten uit. In de jaren kort voor de val van Batista waren er studentenrellen en stakingen, die hardhandig werden onderdrukt. Castro vluchtte het land uit maar keerde in 1956 met een groepje rebellen terug in het zuiden van het eiland. Daar rekruteerde hij landarbeiders en kleine boeren ofschoon de kern van zijn groep bleef bestaan uit studenten en jongeren uit de middenklasse - de relatief sterke Communistische Partij onthield haar steun tot vrijwel eind 1958 en koos toen eieren voor zijn geld. Na een guerrillastrijd van drie jaar, die zo'n 20.000 mensen het leven kostte, trokken de rebellen zegevierend Havana binnen.

Wat volgde in Cuba waren nationalisaties, het begin van radicale landhervormingen, snelle alfabetiseringsprogramma's, de opzet van goede medische en onderwijsvoorzieningen en andere effectieve sociale programma's maar ook een systeem van strikte sociale controle en inperkingen van de burgerlijke vrijheden. Eind 1959 werd de Communistische Partij in de regering opgenomen, al duurde het tot 1961 voordat Castro zichzelf tot communist verklaarde en de Sowjet Unie (1922-1991) een officiële toegang tot het Latijns-Amerikaanse continent schonk. De Cubaanse economie bleef afhankelijk van suikerexport, nu richting Oostblok. De landhervormingen werden al snel bijgestuurd om van de plantages staatsbedrijven te kunnen maken, volksboerderijen. De suikerexport kreeg in dit systeem een groter belang in de Cubaanse economie zodat het bestaande precaire agrarische evenwicht op het eiland verloren ging. Pogingen tot industrialisatie in de textielsector of de scheepsbouw mislukten. Onder druk van de Verenigde Staten, die een onverzoenlijke houding aannamen en een handelsembargo met het land instelden, werd Castro verder in de handen van de Sowjet Unie gedreven dan hem vermoedelijk lief was. Na de ineenstorting van het Oostblok in 1989 viel de Cubaanse economie dan ook in een diepe crisis. Al die tijd, in elk geval na 1961, waren de Noord-Amerikaanse bestuurders bij voortduring op hun hoede geen 'tweede Cuba' te laten ontstaan in Latijns-Amerika. De marxistische partijen werden daarom met argusogen gevolgd - en bestreden en verboden waar mogelijk, legaal en illegaal, vreedzaam en met geweld. Alleen in Nicaragua in 1979 moesten de Verenigde Staten nog een linkse omwenteling toestaan toen de

Sandinisten er de macht overnamen. Maar toch, een reiziger merkte in 1961 op dat Latijns-Amerika lange tijd twee gezichten had: van de Maagd Maria en van Fidel Castro, want de val van Batista had een enorme impact in Latijns-Amerika: het was mogelijk een door de Verenigde Staten gesteunde dictatuur ten val te brengen!

Was Castro een communistische leider? Voor sommige politieke analisten, waaronder de Chileense socialist Claudio Véliz, was Castro niet meer dan een aan de twintigste eeuw aangepaste caudillo, een van de laatste schakels in een lange ketting. De Communistische Internationale waarvan de communistische partijen in de wereld lid waren, gedomineerd door de Sowjet Unie, was ingesteld op een stedelijke industriële revolutie. Daarentegen had Castro laten zien dat een nationalistische antikoloniale en communistische revolutie in een agrarisch land mogelijk was. Daarom werd midden in de Koude Oorlog, die onder VS President Ronald W. Reagan (1911-2004, president 1981-1989) tot zijn hoogte punt werd gevoerd, de 'export van de revolutie' een groot punt van zorg. Het 'communistische gevaar' leek reëel. De Sowjet-Unie had met behulp van de stromannen in het Oostblok in 1968 nog de volksopstand in Praag onderdrukt en financierde de protestbewegingen in Europa en Latijns-Amerika die zich tegen de wapenwedloop richtten. Precies in die periode woedden er nationalistische antikoloniale en wellicht marxistische opstanden in Centraal-Amerika - Guatemala, El Salvador, Nicaragua en Honduras - en in de Cono Sur - Argentinië en Uruguay. Veel leiders waren afkomstig uit de middenklasse van hun landen en hadden hun linkse overtuigingen opgedaan op de universiteit. Vanwege het Cubaanse voorbeeld vond dit revolutionaire elan een plaats buiten de Communistische Internationale en daarom ook buiten de invloed van de communistische partijen en vele stedelijke vakbonden.

De revolutionairen slaagden er niet in een grote aanhang onder de boeren te verwerven in vooral amerindiaanse landen als Guatemala, Peru of Bolivia. De steun van de 'massa', waarvan de theorie voorspelde dat die als vanzelf zou komen, bleef uit. De amerindio's raakten als het ware klem tussen twee legers, die van de revolutie en die van de contrarevolutie van de staat. In landen waar de marxistische guerrillastrijders stedelijk opereerden, zoals in Argentinië en Uruguay, raakten deze niet alleen slaags met het officiële staatsapparaat maar ook met officiële vakbonden, die immers, al dan niet binnen de Communistische Internationale, een andere tactische en strategische opties voor ogen hadden. In

alle gevallen reageerde de Staat met militair geweld en willekeurige repressie, waarbij tienduizenden slachtoffers vielen en honderdduizenden, over het gehele continent zelfs miljoenen, op de vlucht sloegen. In de jaren zeventig en tachtig raakte vervolgens het bewind in Cuba in diskrediet vanwege de hardhandige onderdrukking van dissidenten en de vele bewijzen van een toegenomen autoritair bestuur in een tijd van economische tegenslag. In de progressieve beweging waren de mensenrechten op de voorgrond komen te staan en het protest tegen overtredingen hiervan gold zowel rechtse als linkse regeringen. Castro's reputatie lag aan diggelen. Zijn gezicht naast de Maagd Maria werd vervangen door dat van Ernesto *Che* Guevara (1928-1967), de revolutionair die Cuba vroegtijdig verliet om in Bolivia de amerindio's tot revolte aan te zetten maar hier niet in slaagde en na korte tijd door het leger gevangenen werd genomen en vermoord. Zijn portret groeide uit tot dat van de martelaar van de revolutie.

Salvador

Naast Cuba was Chili het andere land met een sterke communistische beweging. Anders dan Cuba had Chili echter wel een rijke democratische traditie; of beter, een rijke parlementaire traditie - dat is niet per definitie hetzelfde. Deze politieke stabiliteit was te danken aan de Conservatieve minister Diego Portales (1793-1837) die in 1833 een grondwet kon laten aannemen die tot 1898 in gebruik bleef. Sterk gecontroleerde verkiezingen en een beperkt electoraat stonden er borg voor dat de 'correcte' kandidaat tot president werd gekozen. De instellingen van de staat werden gewaarborgd door de heersende klasse van het land. De politieke en juridische instellingen zorgden voor bestuurlijke stabiliteit. De heersende klasse was tamelijk smal. Zij had zich gevormd in de late koloniale tijd onder impuls van tarwe-exporten naar Peru, geproduceerd op hacienda's - hier *fundos* genoemd. Deze landelijke oligarchie was opvallend homogeen misschien vanwege een gedeelde Baskische afkomst en een uitgekiende huwelijkspolitiek. De staat werd gecentraliseerd. Door dit alles kreeg Chili een afwijkende geschiedenis. Om de bevolking bij de ontwikkelingen te betrekken werden doctrinaire politieke partijen opgericht als spiegelbeeld van de sociale groepen in het land. Waar wij in ons land spreken van zuilen, die ook een politieke vertegenwoordiging kenden, waren in Chili de zuilen en de politieke partijen nagenoeg synoniem. Dit wijkt nadrukkelijk af van de caudillo-geschiedenis van bijvoorbeeld Mexico.

Tussen 1831 en 1871 regeerden vier presidenten elk een vol decennium. Daarna volgden termijnen van vijf jaar tot de staatsgreep van Kolonel Carlos Ibáñez del Campo in 1927 (1877-1960, president: 1972-1931 en 1952-1958). Het gemeenschappelijke doel was de 'voortgang', *progreso*, die *top down*, van bovenaf, met behulp van het parlement, werd georkestreerd. De nieuwsgaring bracht vooral berichten over burgeroorlogen elders op het continent en dit schijnt de leiders van de partijen te hebben bewogen de onderlinge tegenstellingen langs deze parlementaire weg op te lossen. In de twintigste eeuw zakte de stabiliteit echter in. De termijnen werden korter, soms beperkt tot twee jaar. Het landsbestuur bleef na het vertrek van Kolonel Ibáñez del Campo in 1931 onder controle van het parlement tot aan de staatsgreep van Generaal Pinochet in 1973. Gedurende deze decennia was de export van tarwe eerst aangevuld, later vervangen door de nitraat en koperexport waardoor ook in Chili de Noord-Amerikaanse en Europese investeerders en ondernemers arriveerden. De mijnwerkers moesten zware ontberingen ondergaan in het harde arbeidsklimaat van die tijd. Zij zouden de ruggegraat vormen van de Chileense arbeidersbeweging.

Niettemin was de invloed van de militairen ook in het negentiende-eeuwse Chili al groot omdat er, net als in Noord-Colombia, een voortdurende strijd moest worden geleverd met amerindiaanse strijders aan de buitengrenzen van het rijk, in dit geval in het zuiden. Deze amerindio's noemden zich de *che*, de 'mensen', en hadden zich verdeeld over het land van de kust, *lafken-che*, tot in de bergen, *pehuen-che*. Tegen de Spaanse legers hadden ze zich verenigd tot de 'mensen-op-aarde' of *mapu-che* - Mapuche. De Spanjaarden noemden het gebied Arauco en de Mapuche: Araucaniërs. De eindeloze oorlogen, bestaande uit lange perioden van rust afgewisseld door korte van felle strijd, werd de *guera de arauco* genoemd, de Arauco Oorlog. Ofschoon de Mapuche veel elementen uit de Spaanse cultuur overnamen wisten zij het gebied ten zuiden van de rivier de Biobío buiten het koloniale rijk te houden, op een smalle kuststrook na. De Chileense staat erfde deze strijd. Pas tegen het einde van de negentiende eeuw wisten de Chileense legers het laatste Mapuche verzet te breken. Ook de grenzen in het noorden van Chili kwamen pas na oorlogvoering vast te staan, na de oorlog tegen Bolivia en Peru (1879-1883). De Mapuche werden vervolgens in pueblo's opgesloten - *reducciones*, naar zestiende-eeuws voorbeeld - en het land dat vrijkwam werd daarna toegewezen aan migranten, waaronder Duitsers en Oost-Europeanen. In de eeuw die volgde nam de mestisering in het gebied zuidelijk van

de Biobío toe. Inmiddels gebruikt minder dan de helft van de Mapuche nog dagelijks het Mapudungun.

Een bekend revolutionair project werd in de jaren zeventig in Chili van de grond getild. Men zocht naar eigen zeggen onder leiding van Salvador Allende Gossens (1908-1973, president 1970-1973): het Chileense Experiment - de constructie van een socialistische samenleving langs parlementaire weg. Salvador Allende was in 1973 geen onbekende. Hij had als presidentskandidaat van een coalitie van socialisten en communisten in de verkiezingsjaren 1952, 1958 en 1964 weinig kans gehad maar boekte meer succes bij de presidentsverkiezingen van 1970 toen hij een volksfront van linkse groeperingen aanvoerde, de *Unidad Popular*. Ofschoon Allende de meeste stemmen verzamelde, had geen van de presidentskandidaten een absolute meerderheid behaald en moest het Congres de president aanwijzen. Omdat de christen-democraten garanties hadden verkregen voor de handhaving van de democratie en de vrije markteconomie kon op 24 oktober Allende met hun steun als president worden aangewezen. Zo was Allende in Latijns-Amerika het eerste socialistische staatshoofd dat via verkiezingen aan de macht was gekomen. Maar de kans op succes bleek gering omdat de nieuwe president zich spoedig geconfronteerd zag met een krachtige rechtse oppositie, een instabiele politieke situatie en een zware economische crisis.**[i]**

Tot die tijd waren de regeringen gewoonlijk coalities van partijen van rechtse (conservatieven en liberalen) of linkse snit (socialisten en communisten) of uit het centrum (radicalen en christen-democraten). Elk van deze coalities bespeelde ongeveer een derde van het electoraat maar toen de stedelijke middenklasse en de arbeidersbeweging een grotere invloed op het bestuur van het land begonnen te eisen, schoof langzaam het accent naar links. Een deel van de twee groepen zocht samenwerking met het centrum en zijn christen-democratische politici. In 1964 kreeg de hervormingsgezinde christen-democraat Eduardo Frei Montalva (1911-1982, president 1964-1970) de presidentiële sjerp omgehangen. Door het onverwacht grote stemmenaantal dachten Frei en zijn medewerkers dat hun partij de komende decennia het landsbestuur zou domineren. De beschikbare verkiezingscijfers geven ze in feite gelijk:

partij	1957	1961	1965	1969	1973
Conservatieven	17,6	14,3	5,2	20,0	21,3
Liberalen	15,4	16,1	7,3		
Radicalen	22,1	21,4	13,3	13,0	3,7
Christen-democraten	9,4	15,4	42,3	29,8	29,1
Socialisten	10,7	10,7	10,3	12,2	18,7
Communisten	-	11,4	12,4	15,9	16,2
overigen	24,8	10,7	9,2	9,1	11,0

Dit alles had plaats in een tijd van snelle groei van het electoraat. De Chileense bevolking groeide van 7,6 miljoen in 1960 naar 12,5 miljoen in 1987. Bijna een verdubbeling binnen dertig jaar. Hervormingen van de kieswet zorgden ervoor dat ook meer mensen konden gaan stemmen; in 1946 stond elf procent van de bevolking ingeschreven bij de kiesregisters, in 1964 al meer dan dertig procent. Aldus nam het democratische gehalte van het politieke systeem toe. Een groot deel van het electoraat was in toenemende mate urbaan. Chili liep hiermee in Latijns-Amerika voorop. Meer dan zestig procent van de bevolking woonde in 1964 al in plaatsen met meer dan tweehonderdduizend inwoners. De nijverheidssector was relatief groot maar grote bedrijven waren er eigenlijk niet - de helft van het aantal industriearbeiders was werkzaam in bedrijven met minder dan honderd werknemers. De mijnbouwsector bood werk aan niet meer dan vijf (1950) tot drie (1980) procent van de arbeiders. De hoeveelheid mensen in overheidsdienst en de particuliere dienstensector was opmerkelijk groot. In deze vijver viste de christen-democratische partij met groot succes. De conservatieven en liberalen, de twee hoofdrolspelers van de aurelianische strijd van de negentiende eeuw (Nationale Partij), werden gedwongen de krachten te bungelen.

De overwinning van de christen-democraten in Chili past in een brede Latijns-Amerikaanse trend, al was de partij-politieke invloed in Chili groter dan elders. Niettemin, de aurelianische strijd om de macht was er net als in andere Latijns-Amerikaanse landen voorbij toen de Noord-Amerikanen zich actief met de economie en de politiek op het continent gingen bemoeien. Met de nationale en regionale economieën in ruïnes was er ruimte geschapen voor de zeer eenzijdige economieën die de buitenlandse investeerders in voorheen marginale gebieden mochten vestigen. In Macondo werd deze situatie vanzelfsprekend verbeeld door de bananenmaatschappij - een duidelijke metafoor. De extreme uitbuiting en de grote verschillen in inkomen en economische en politieke macht leidden alom op het continent tot de arcadische strijd van het type José Arcadio Segundo; een strijd die zou eindigen met militaire onderdrukking en het verdonkeremanen van de slachtoffers door ze in zee te werpen - aldus de voorspelling van García

Márquez. Uit angst voor een 'tweede Cuba' werd er vanuit de Noord-Amerikaanse hoek aangedrongen op landhervormingen om een einde te maken aan de scheve eigendomsverhoudingen op het platteland en kregen hervormingsgezinde partijen als de Chileense christen-democraten openlijke politieke en financiële steun vanuit de Verenigde Staten. Uit angst voor de beladen term 'nationalisatie' spraken de christen-democraten liever van 'chilenisering' van het grootgrondbezit en de koper- en nitraatsectoren en van een 'revolutie in vrijheid'. De hervormingen smaakten naar meer, vooral omdat de oligarchie het schijnbaar gelaten over zich heen liet komen. De polarisatie was begonnen.

Het christen-democratische bewind had korte tijd economisch de wind in de zeilen: de koperprijzen waren hoog, de exportgroei was imposant, de landhervormingen waren tamelijk succesvol, de lonen op het platteland en in de steden gingen omhoog en de belastinginkomsten waren voldoende zodat de overheid ruimte kreeg voor huizenbouw en andere sociale programma's. Maar ook was de inflatie hoger dan voorheen zodat de investeringen uit de particuliere sector in feite werden ontmoedigd en de stijging in de landbouwproductie achterbleef om de dure voedselimporten te vervangen. Bovendien was de afhankelijkheid van de Verenigde Staten groot - ongeveer de helft van alle importen kwam er vandaan. Ondanks de gunstige jaren bleven de linkse vakbonden hoge eisen stellen. Het aantal stakingen steeg explosief van 564 in 1964 tot 977 in 1969 - al was dit substantieel lager dan het aantal van 2474 in 1972, in de Allende tijd. Op het platteland nam het aantal stakingen toe van drie in 1960 en 39 in 1964 tot 648 in 1968 - en 1580 in 1970. Er waren bezettingen van haciënda's en ook deze namen sterk in aantal toe. Op den duur werd de economische groei achterhaald door inflatie. Zie het rijtje van de jaarlijkse inflatiepercentages; let op de enorme stijging in het laatste jaar van Allende (1973):

jaren:	1958	1960	1963	1966	1970	1973	1977	1981	1988
%:	33,1	9,4	45,9	17,9	34,9	605,9	84,2	9,5	12,7

In deze jaren steeg de buitenlandse schuld - voor de helft aan crediteuren uit de Verenigde Staten - 0,6 miljard in 1960, tot 3 miljard in 1970 en 20 miljard in 1986. De partijen van rechts wonnen aan electoraat terug tijdens gemeenteraadsverkiezingen in 1967.

De negentiende-eeuwse tegenstelling tussen conservatief en liberaal om de macht in de nieuwe landen was definitief overgegaan in een polarisatie tussen links en

rechts om de verdeling van de rijkdom en de toegang tot de economische hulpmiddelen, precies de voorwaarde voor een arcadische strijd. De polarisatie nam vanaf 1970 gewelddadige vormen aan. Een deel van links ging 'ondergronds', als de *Movimiento de Izquierda Revolucionario*, Mir. Een deel van leger reageerde toen al met een militaire opstand, in Tacna, de zogenaamde *tacnazo*.

Bezien in de Latijns-Amerikaanse context was de machtsovername van Allende beslist een bijzondere gebeurtenis maar in Chili leek het louter een kwestie van tijd te zijn geweest. Toch had Allende slechts 39.175 stemmen meer dan zijn rivaal uit het rechtse kamp, de onafhankelijke kandidaat en ex-president Jorge Alessandi (1896-1986, president 1958-1964); 36,2% tegen 34,9%, een verschil van 1,3%. Dit was alles behalve een ruk naar links. Voor een 'parlementaire weg' naar het socialisme was dan ook in feite geen electorale ruimte. Toch geloofde Allende dat hij het programma moest uitvoeren: landhervormingen, hogere lonen voor de arbeiders, nationalisering, en een grondwetswijziging om te komen tot een parlement van één kamer in plaats van twee. Maar ondanks een goed eerste jaar zat de economie ernstig tegen, vooral omdat zijn regering in een poging de vraagzijde van de economie te stimuleren en de consumptie tot de basis te maken van het beleid meer uitgaf dan er aan inkomsten werd ontvangen en diverse tegenstrijdige maatregelen nam om de inflatie te bestrijden. De inflatie was zo hoog dat de reële lonen daalden ondanks grootschalige loonsverhogingen. De kopermijnen werden genationaliseerd met instemming van een meerderheid van de politici maar de overname van veel industriebedrijven genoot duidelijk minder goedkeuring. De Unidad Popular hoopte de politieke oppositie te breken door de heersende klasse economisch uit te schakelen. Met de nationalisaties ging het snel, van 31 bedrijven onder staatsbeheer tot 62 eind 1971, 165 in mei 1973 en voor 1973 stonden er nog 120 bedrijven op de nominatie om overgenomen te worden. Dit soort maatregelen, vooral in de agrarische sector, negeerden af en toe wettelijke beperkingen waardoor de indruk begon te ontstaan dat de president ongrondwettelijk bezig was.

Binnen de Unidad Popular werden eindeloze debatten gevoerd over het aanstaande socialisme. Deze debatten, aangevuld met effectieve socialistische maatregelen waaronder hoge aantallen onteigeningen van industriële en agrarische bedrijven, irriteerden rechts. Er waren meer dan tweeduizend stakingen per jaar, een verlies aan meer dan een miljoen arbeidsdagen. Op het

platteland waren de bonden niet direct onder controle van de Unidad Popular. Integendeel, de christen-democraten waren zeer populair op het platteland. De overheidsinstelling van de *Centros de Reforma Agraria of Ceras*, Centra van Landhervormingen, genoten weinig steun behalve wanneer ze overgenomen werden door leden van de oppositie. Voor een groot aantal stedelijke organisaties gold hetzelfde. Waar de Unidad Popular op theoretische gronden - luisterend naar de Grote Verhalen - meende automatisch te kunnen rekenen op de steun van de industrie- en landarbeiders hadden deze in de praktijk hun steun verdeeld over de politieke partijen, inclusief aan die van rechts. Onder deze mensen brokkelde de sympathie voor President Allende en zijn Unidad Popular snel af. Een groot deel sloot zich aan bij nieuwe oppositionele bonden en dat is op zich bijzonder want de maatregelen van de presidenten Frei en Allende hadden de indruk gewekt dat een sociale revolutie mogelijk was. De *tomas* of overnames door de arbeiders liepen in het algemeen goed af. Onder President Allende groeide het aantal toma's exceptioneel. De president toonde voortdurend sympathie voor de overnames. Het leek een kwestie van tijd of de industrie zou zijn genationaliseerd.

De militairen ergerden zich zwaar aan het optreden van de Mir, aan de geruchten dat vakbonden en boerenbonden zich bewapenden, aan de plannen om het onderwijs te hervormen zodat de invloed van de Rooms-Katholieke Kerk zou verminderen, aan een bezoek van Fidel Castro aan Chili in 1971 en aan de instelling van de gewapende presidentiële wacht *Grupo de Amigos del Presidente* de Gap of Vriendengroep van de President. Oud-president Jorge Alessandri had al bij het aantreden van de Unidad Popular verklaard dat hij niet geloofde dat de militairen en de gemilitariseerde politie - *carabineros* - zouden toestaan dat Chili tot een socialistisch arcadië zou worden omgevormd. "Gedreven door patriottisme zullen zij ons redden, ten koste van de vrijheid waarvan we allen genieten." **[ii]** Toen in 1972 militairen tot de regering toetraden - onder meer op de ministeries van defensie, mijnbouw en onderwijs - verloor het leger de neutrale positie en ontstond onder de officieren discussie over de koers van de regering en de plaats van het leger. De officieren in het leger weigerden de in hun ogen te linkse decreten en maatregelen te ondertekenen. Zij bleven in de regering tot na de parlamentsverkiezingen van maart 1973. Het leger kwam de kazernes uit, op zoek naar wapens in de fabrieken - die er niet waren - raakte actief bij de polarisatie betrokken. Een rebellie van officieren op 29 juni - de *tancazo* - kon nog worden bezworen door opperbevelhebber Generaal Carlos Prats, een van de militairen in de regering; die overigens kort daarna zijn positie neerlegde. Generaal Prats

werd die dag trouwens actief gesteund door Generaal Augusto Pinochet en zijn Eerste Infanterie Regiment. Maar het kwaad was geschied: de tanks hadden door de straten van Santiago gereden, het presidentiële paleis weten te omsingelen en hadden zelfs korte tijd het vuur geopend. Er waren enkele doden gevallen. Er hing nu een zwaard van Damocles boven de Chileense parlementaire democratie.

Gedurende de tijd dat de Unidad Popular aan de macht was, zakte de handelsbalans met de Verenigde Staten in tot een diep deficit. De investeringen uit dat land droogden op toen officiële leningen van de Verenigde Staten, de Wereldbank en de Inter-Amerikaanse Ontwikkelingsbank aan het land werden bevroren, al ging de militaire steun aan Chili juist omhoog. Direct na het aantreden van de Unidad Popular begon een niet te stuiten kapitaalvlucht vanuit Chili naar buitenlandse banken. De buitenlandse schuld - nu ook aan Europa en de Sovjet-Unie - rees de pan uit. De agrarische productie liep terug omdat de kennis ontbrak om de genationaliseerde agrarische bedrijven direct vruchtbaar te beheren. Er kwamen wederom stakingen en protestbijeenkomsten, zowel tegen de heersende klasse voor hogere lonen en nationalisaties als tegen de regering van de Unidad Popular voor een beter investeringsklimaat en een rem op de overheidsuitgaven. De agitatie was voor een deel bedacht in Washington (Cia). De stakingskas van bonden werd clandestien gevuld. Tevens ontvingen journalisten van rechts steun als zij bereid waren mee te werken om een klimaat van angst te scheppen. De toenmalige directeur van de Cia, Richard Helms, zou later verklaren dat hij in 1970 van zijn superieuren de opdracht had gekregen om de Chileense economie "te laten schreeuwen" van pijn. De bond voor vrachtautochauffeurs ging in oktober 1972 in staking en legde het land voor bijna een maand plat, gesteund door sympathiestakingen van bonden van kantoorpersoneel en vrije beroepen - de 'witte boorden'. De eerlijkheid gebied te zeggen dat President Allende persoonlijk en zijn partij als instelling financiële en politieke steun ontvingen van de Kgb, de geheime dienst van de Sovjet-Unie. De steun van de geheime diensten uit beide kampen was gedurende de Koude Oorlog overigens heel gebruikelijk, tot in ons land toe. Allende's Chili was na Cuba het tweede bruggenhoofd van de Kgb in Latijns-Amerika. Naast persoonlijke financiële giften ontvingen ook zijn echtgenote Hortensia en dochter Beatriz substantiële bedragen op hun bankrekening, evenals Allende's minnares. Interessant is dat enige leden van zijn Gap uit Cuba afkomstig waren. **[iii]**

Achteraf bezien was het een fout dat de Unidad Popular geen eenheid toonde. De

diverse onderdelen van de coalitie - zes partijen en daarna nog een vijftal interne afsplitsingen - hadden elk een eigen ontwerp voor de 'weg naar het socialisme', van uiterst gematigd tot radicaal. Eenmaal aan de macht begonnen ze elkaar te bestrijden, voornamelijk met woorden weliswaar, alsmaar feller. Er ontstond al snel een sterk gepolariseerde atmosfeer in het land, zowel tussen rechts en links op nationaal niveau als tussen links en radicaal links binnen de Unidad Popular. De socialisten vormden de grootste factie binnen de Unidad Popular en voerden de druk op de president op om zo snel mogelijk de socialisering door te voeren terwijl de communisten voorzichtiger wilden opereren. Niettemin, langzaam maar zeker leek de stem die pleitte voor een revolutie in het land de overhand te krijgen. Aanslagen van de Mir, bijvoorbeeld, werden niet veroordeeld door belangrijke socialistische leiders. In juni 1971 werd een vooraanstaande christen-democraat vermoord, Edmundo Pérez Zujovic. President Allende, eerder gematigd dan radicaal, kon niet de indruk wegnemen dat hij de regie verloor, vooral in de jaren 1972 en 1973. Unidad Popular had de huid verkocht voordat de beer was geschoten want de linkse coalitie was in het parlement een minderheid gebleven - in 1973 had zij 57 zetels tegenover 93 zetels in handen van de oppositie waarvan 47 bezet door 'gedogende' christen-democraten. De parlementaire verkiezingen van maart 1973 brachten weliswaar een opmerkelijke winst voor de Unidad Popular met 44,2% van de stemmen (18,4 voor de socialisten en 16,2 voor de communisten) tegen 54,2% voor de oppositie (28,5% voor de christen-democraten) maar dit was nog altijd geen meerderheid.

Politiek rechts had gehoopt in 1973 over een tweederde meerderheid te kunnen beschikken om President Allende te kunnen afzetten maar toen dit niet behaald werd restte er volgens sommigen geen alternatief dan een gewapend ingrijpen. Al in augustus 1973 vroegen 81 tegenover 47 parlementariërs in het Huis van Afgevaardigden om militair ingrijpen ter verdediging van de grondwet. De pers nam alsmaar meer complotten waar om de Unidad Popular te verdrijven. Helemaal onterecht was dit niet. In het Congres volgde de ene blokkade na de andere van wetsvoorstellen van de Unidad Popular. De ministers van de regering werden stevig aangepakt. Na de verkiezingen waren er dagelijks demonstraties in het land en die eindigden steevast in rellen. Het leek alsof beide kampen militair tegenover elkaar kwamen te staan, terwijl dit in werkelijkheid allerminst het geval was. Sterker, commissies van de Unidad Popular en de christen-democraten hadden nog een akkoord opgesteld over het regeringsbeleid na de verkiezingen. Dit werd evenwel niet ondertekend omdat werkgevers en kantoorpersoneel in de

zomer een tweede 'staking van de bazen' organiseerden. Niettemin, de trieste indruk bestaat dat de zelfverklaarde revolutionairen van de Unidad Popular inderdaad een arcadische strijd voerden zoals García Márquez enige jaren eerder had voorzien: meer vanuit de modellen die na de zegetocht op het land moesten worden neergelaten dan vanuit de directe behoeften van hun beoogde cliëntèle. Op 11 september gaf de legertop opdracht de president gevangen te nemen, het bestuur van het land over te nemen en desnoods het presidentiële paleis te bombarderen. Dit laatste gebeurde ook. President Allende pleegde zelfmoord na een uitzichtloze doch heldhaftige verdediging van het paleis met een honderdtal strijders waaronder een twintigtal leden van zijn Gap.

Zoals gezegd traden de militairen onverwacht wreed en hard op. Verschillende ministers werden gedood, de universiteiten werden gesloten, de partijen van de Unidad Popular werden verboden. Naar het schijnt met behulp van lijsten van de Cia werden duizenden Chilenen opgepakt en vaak gemarteld. De verwachte burgeroorlog, waarover zo levendig was gespeculeerd in de pers, bleef echter uit. In 2004 is officieel melding gemaakt van 3.197 doden of vermisten en 27.000 gemartelde gevangenen; het aantal ballingen liep op tot boven de 200.000. Ofschoon deze aantallen substantieel lager zijn dan de getallen die genoemd worden voor andere landen die leden onder een militaire dictatuur, zoals Guatemala, Peru, Uruguay en Argentinië, werd de militaire terreur in Chili minstens zo heftig gevoeld. Het was land telde ten slotte maar tien miljoen inwoners. Velen die de staatsgreep verwelkomden voelden na enkele dagen reeds de spijt opkomen. Maar Generaal Pinochet bleef aan de macht tot 11 maart 1990. Ook de militaire hadden een vorm van arcadië op het oog: een samenleving gebaseerd op de principes van de neo-liberale monetaristische vrije markt economie waarin de parlementair aangestuurde rechtsorde vooral een politiek rechtse tot hooguit centrumlinkse kleur mocht hebben. De voorwaarden hiervoor werden in 1980 in een nieuwe grondwet vastgelegd. Als spiegelbeeld van het marxistische arcadië zou in Chili de Staat zich terugtrekken uit de economie - die aan de krachten van de markt zou worden overgelaten - en kreeg het particuliere initiatief de vrije hand. De genationaliseerde bedrijven werden weer geprivatiseerd, behalve de cruciale mijnsector. De eerste jaren verliepen economisch catastrofaal maar in de jaren tachtig volgde een herstel, dat overigens werd gepresenteerd als groei. Pas in de jaren tachtig volgde een economische groei die de meeste oppositie tegen het dictatoriale karakter van het bewind de wind uit de zeilen nam. In 1990 had het regime grotendeels de

doelstelling gerealiseerd. Het ging goed in Chili, met uitzondering van een crisis in 1982-1983. In 1988 verloor Generaal Pinochet een referendum over zijn aanblijven. De slechte staat van de mensenrechten had hem de das omgedaan. Twee jaar later maakte hij plaats voor de christen-democraat Patricio Aylwin (president 1990-1994).

Sinds 1990 zijn er veel feiten boven water gekomen over ernstige schendingen van de mensenrechten maar ook over vele financiële malversaties die onder Pinochet's bestuur ten gunste van de heersende elite plaatsvonden. Rond augustus 2000 waren er al meer dan 160 rechtszaken aangespannen tegen de misdaden van het regime tegen de rechten van de mens. Meer dan vijftig militairen zijn aangeklaagd. Inmiddels klinkt in Chili, overigens net als in andere landen die leden onder zo'n militair regime - Peru, Guatemala, Uruguay en Argentinië - het *Nunca Más*: dit Nooit Weer. In de jaren zestig had men in het algemeen niet gedacht dat de radicale plannen die op tafel lagen tijdens de arcadische strijd ook werkelijk tot een rigoureuze militaire *contra-attaque* zouden leiden. De arcadische strijders hadden het effect van hun aanval op de heersende klasse onderschat. Ze dolven niet alleen het onderspit maar werden van de aardbodem geveegd en uit het geheugen gegrift omdat velen geen officieel graf kregen. Met het opbreken van de Berlijnse Muur en de val van de Sovjet-Unie als belangrijkste symbolen was de Koude Oorlog geëindigd in een overwinning voor het Westerse kamp. Generaal Pinochet en zijn militaire geloofsgenoten van de anticommunistische arcadische strijd behoren tot de overwinnaars en zo voelen zij zich ook.

Dit geldt, ten slotte, ook voor Argentinië. Althans die indruk kreeg ik toen ik samen met mijn collega Michiel Baud eind 2000 in Buenos Aires verkeerde om hem te assisteren bij zijn onderzoek naar de historische achtergrond en context van de politieke functies van Jorge Zorreguieta, de vader van de bruid van onze kroonprins, tijdens het militaire bestuur in de periode 1976-1983.[iv] In een onderzoekscommissie van de Argentijnse regering van na de militaire periode, *Nunca Más*, stond dat de militaire dictatuur van Argentinië "de grootste tragedie uit onze geschiedenis heeft opgeleverd, en de gruwelijkste". De staatsgreep van 1976 maakte een einde aan een corrupt en chaotisch bewind van de Peronistische regering van Isabel Martínez de Perón (1931- , president 1974-1976), de derde echtgenoot van President Juan Perón (1895-1974). Net als in Chili waren er velen die de staatsgreep verwelkomden omdat ze hoopten dat er nu orde zou zijn in

plaats van chaos. Onder het Peronistische bewind was de inflatie eveneens torenhoog opgelopen, tot boven de 600 procent, en werd het land beheerst door een gewelddadige polarisatie waarbij links al de wapens had opgenomen. Gijzelingen en bomaanslagen waren aan de orde van de dag, onder Isabel Perón werden bijna 1400 mensen gedood en Buenos Aires, Tucumán en andere steden kenden sedert 1970 een stadsguerrilla, de Montoneros - arcadische strijders gerekruteerd op de universiteiten en uit de middenklasse bestaande uit linkse Peronisten en marxisten van diverse pluimage. In 1976 begon wat de militairen noemden het *Proceso de Reorganización Nacional* of Proces van Nationale Reorganisatie, geïnitieerd door juntaleider Jorge Rafael Videla (president: 1976-1981); de regering Perón was afgezet.

Ook in Argentinië waren de maatregelen van de militairen onverwacht hard. Vergeleken met Chili vielen er onder Videla en zijn vier militaire opvolgers naar schatting drie keer zoveel slachtoffers. In deze periode werd het land bovendien economisch getransformeerd van een nakende industriestaat - met veel 'lastige' arbeiders en vakbonden - tot een landbouwstaat gericht op export van tarwe en vlees. De militairen meenden dat als de Arabische landen rijk konden worden aan de olie-export door hun monopoliepositie dat Argentinië een tarwe en vleesmonopolie zou kunnen opbouwen. De fabrieken veranderden in ruïnes - en de industrievakbonden verdwenen uit de politieke arena - maar de agro-export kwam nauwelijks opgang. Van deze immense klap kon de Argentijnse economie niet meer herstellen. Tot op de dag van vandaag lonkt het bankroet voor het land. De heersende klasse schijnt er niet veel last van te hebben overigens want dankzij zeer ingewikkelde maar uitgebreide financiële speculaties werden hun bankrekeningen in het buitenland alsmaar groter. Zorreguieta, als staatssecretaris van landbouw onder Jorge Alfredo Martínez de Hoz, de minister van economie, was medeverantwoordelijk voor de schendingen van de mensenrechten. Hij moet ervan hebben geweten. Anders gezegd, hij heeft bloed aan zijn handen. Bovendien is hij medeverantwoordelijk voor de economisch plundering die zijn klasse heeft uitgevoerd in de tijd dat ze ongehinderd aan de macht was. De militairen en hun burgerlijke assistenten in Argentinië zijn dus niet alleen de triomfanten van de Koude Oorlog - en van hun eigen neoliberale arcadische revolutie - maar hebben er ook flink aan verdiend.

Hebben de linkse arcadische strijders grove fouten gemaakt? Hebben ze hun rechtse tegenstanders onderschat? Ongetwijfeld. Misschien hebben ze overdadig

aan hun eigen gemoedsrust en idealistisch geloof gedacht. We weten dat García Márquez een afkeer heeft van “rationalisten en stalinisten” die de Latijns-Amerikanen “beperkingen hebben proberen op te leggen”. Maar achteraf is het makkelijk oordelen. Het was de Koude Oorlog. De informatie over deze strijd was uiterst eenzijdig en de herinneringsruimte die de Verenigde Staten met de eigen woorden en daden vulde raakte verontreinigd door doorzichtige en onmiskenbare valse propaganda en een gewelddadig optreden in de Latijns-Amerikaanse landen - en dan hebben we het nog niet eens over de Vietnam Oorlog als een van de ‘warme’ onderdelen van de Koude Oorlog.*

Het geloof in de socialistische en communistische idealen was destijds bij grote groepen in de samenleving nog springlevend. De Grote Verhalen werden aangenomen als een waarschijnlijke versie van de waarheid. Geloof maakt vaak blind, in dit geval: blind voor de verschillende loyaliteiten van de arbeiders - industrie of platteland - en het ‘volk’; blind voor de gematigde eisen van de arbeiders; blind voor de kapitalistische geest onder kleine boeren; blind ook voor de amerindiaanse cultuur die geen aansluiting vond bij de modellen die de linkse guerrillastrijders landen als Guatemala en Peru wilden opleggen; en blind voor de grote problemen die een door de staat geleide economie zou ondervinden. Dat neemt niet weg dat onder de jongeren die werden opgeleid op progressieve universiteiten, onder juristen en sociologen, onder historici en filosofen, meestal afkomstig uit de middenklasse in Latijns-Amerika oprecht het geloof had vlam gevat dat linkse politiek mogelijkheden voor veranderingen bood. Vele arbeiders kozen ervoor de zelfverklaarde revolutionairen te volgen van bijvoorbeeld de Unidad Popular die zich in hun fabrieken of op hun haciënda’s meldden. Toen deze socialistische en communistische agitatoren daadwerkelijk succes boekten, en de heersende klasse een stap terug leek te doen, startte *hun* revolutie, te beginnen met stakingen en onteigeningen. Een revolutie zonder kans van welslagen, natuurlijk, want we mogen nimmer het feit uit het oog verliezen dat de Verenigde Staten nimmer van zins waren een omwenteling toe te staan die een linkse kleur had.

Trauma

Het bewust in de publieke sfeer vergeten - *el olvido* - of juist voortdurend onthouden - *la memoria obstinada* - zijn vormen van her-schepping van de herinneringsruimte. Zwijgen om te vergeten of niet kunnen vergeten. Om het eerste tegen te gaan en het tweede te bereiken ging García Márquez in zijn

roman over tot een herschepping van de bananenopstand van 1928. José Arcadio Segundo [IVa] was het personage dat hij in de roman gebruikte om voor de anderen de herinnering levend te houden. Dit personage wilde niet vergeten en hij streed ervoor om de misstand daad werkelijk uit te dragen. Maar hij *kon* ook niet vergeten. Net als de executie die hij zag in zijn kindertijd werd de catastrofe na de staking, waarschijnlijk deels door hem zelf veroorzaakt, een trauma dat hem de rest van zijn leven zou achtervolgen. Dit gold ook voor iedereen die bij de terreur van de echte militaire repressie in Latijns-Amerika betrokken was. Het is algemeen bekend en ook telkens opnieuw met gedegen onderzoek vastgesteld dat mensen die grote traumatische ervaringen doormaken niet ontkomen aan een oneindige herbeleving van die ervaringen. Het *zwijgen-tot-vergeten* mag dan wel sociaal werken, in de publieke sfeer, maar privé is er geen ontsnappen aan. Getraumatiseerde mensen slagen er niet in hun ellendige ervaringen te vergeten of te onderdrukken. Een gevangene in het voetbalstadion van Santiago die het geschreeuw in de catacomben probeert te negeren door naar de zonsondergang te kijken en naar de vogeltjes op het veld te luisteren zal later bij elke zonsondergang en bij het geluid van elke vogel terugdenken aan de angst van de martelingen. Zo werkt het brein in traumatische omstandigheden.

Want hoe zat het ook weer? Maar we weten ook dat het brein de neiging heeft de negatieve ervaringen hoe dan ook te 'positiveren' zodra het de kans krijgt dus om alle details ervan stuk voor stuk te evalueren en te vervangen door details uit een latere, minder traumatische, ervaring. Denk aan de respons van *short-term mobilization* of korte termijn mobilisatie die het gehele organisme in opperste staat van opwindung brengt om adequaat te reageren maar waarna al snel de onvermijdelijke long-term minimization of lange termijn minimalisering volgt. Eén instrument om ervaringen te evalueren op de lange termijn is de droom [v]. Het cognitieve onderzoek naar dromen heeft geleerd dat juist de droom kan helpen bij verwerking van de trauma's. Tijdens de slaap wordt het brein 'schoongemaakt', dat wil zeggen de ervaringen van de dag worden getoetst aan die in het geheugen, vervolgens worden de nieuwe ervaringen geheel of gedeeltelijk opgenomen in het geheugen en wordt overbodige informatie gewist. Alleen als de ervaring zo traumatisch is dat voor overleving van de persoon in het heden of de toekomst de herinnering eraan noodzakelijk lijkt te zijn dan blijven de details in het geheugen gegrift. Maar waar ligt de kritische grens? In geval van trauma's wordt alle inkomende informatie getoetst aan de herinnering aan het trauma, natuurlijk met geen ander doel dan om het brein uiteindelijk gerust te stellen.

Maar dat is erg moeilijk als in het dagelijks leven voortdurend informatie binnenkomt die - terecht of onterecht - met die trauma's verbonden kan worden. Het is dan erg moeilijk om het brein 'schoon te maken', in tegendeel zelfs: nieuwe informatie wordt snel gekoppeld aan de traumatische herinnering zodat de ervaring minimaal even intens blijft als tevoren en het emotioneel systeem in opperste staat van paraatheid blijft. In een open systeem als het brein komen de trauma's voortdurend op het 'podium' van het bewustzijn terecht. **[vi]**

Een voorbeeld kan deze discussie verduidelijken. In het hoofdstuk "Tierras de Sombras", "Schaduwlanden", van zijn boek *El vuelo* (1995), *De vlucht*, schreef de Argentijnse journalist Horacio Verbitsky een traumatische herinnering op van de marineofficier Adolfo Francisco Scilingo; een dader, geen slachtoffer. De marineofficier was betrokken bij de zogenaamde Vuile Oorlog die woedde in Argentinië tussen 1976 en 1983, waarin de militairen het oogmerk hadden de linkse oppositie en de stedelijke guerrilla in het land letterlijk monddood te maken. Het volgende gesprek ging over een gebeurtenis in de Argentijnse winter van 1977, het gespreksonderwerp kwam spontaan op (de vragen en opmerkingen van Verbitsky in schuindruk): **[vii]**

- U vroeg wat er in de vliegtuigen gebeurde. Toen het vliegtuig eenmaal in de lucht was, gaf de dokter ze een tweede dosis, een zeer krachtig kalmeringsmiddel. Ze vielen ervan in slaap.

- *Toen de gevangenen sliepen, wat deden jullie toen?*

- Dat is erg ziekelijk.

- *Alles wat jullie deden is ziekelijk.*

- Ik wil niet dat iemand denkt dat ik er plezier in heb dat ik hierover praat.

- *Het is al duidelijk dat u wil spreken over Rolón en Astiz.* [Twee beruchte beulen van het regime, ao.]

Ik ben degene die naar de details van de vluchten vroeg zodat het niet zo abstract blijft.

- Er zijn vier zaken waar ik ziek van ben. De twee vluchten die ik deed, de persoon die ik gemarteld zag worden en de herinnering aan het geluid van de kettingen en de voetboeien. Ik heb ze maar een paar keer gezien maar ik kan het geluid maar niet vergeten. Ik wil er niet over praten. Laat me gaan.

- *Dit is de Esma niet.* [De Esma was de Escuela Mecánica de la Armada, een beruchte martelinstelling van het regime, ao.] *U bent hier vrijwillig en u kunt gaan wanneer u wilt.*

- Ja, ik weet het. Dat wil ik niet zeggen. Er zijn belangrijke details maar het kost

me moeite ze te vertellen. Ik denk er aan en ik streep ze door. Ze trokken hun kleren uit terwijl ze bewusteloos waren, en als de bevelvoerder van het toestel het bevel gaf, afhankelijk van waar het toestel was, werd de deur geopend en werden ze er een voor een uitgegooid, naakt. Dit is het verhaal. [Er volgen details over de deuren in de vliegtuigen, ao] Ik was tamelijk nerveus vanwege de toestand waarin ik verkeerde en ik viel een keer zelf uit zo'n deur de ruimte in.

- *Hoe bedoel je?*

- Ik gleed uit en ze grepen me.

Deze misdadige ervaring van een van de daders van het Argentijnse regime was voor de man zelf volstrekt onuitwisbaar.*

Scilingo gaf later in het gesprek aan dat hij zijn 'vier' ervaringen graag wilde vergeten maar hier niet in slaagde. "Op momenten van stress brengt het geheugen automatisch het thema van de vluchten op." Er werd niet over gesproken met de 'collega's' en aanvankelijk evenmin thuis - zwijgen-tot-vergeten. Echt vergeten was vanwege de heftigheid van de emoties onmogelijk. Toen zijn moeder naar zijn ervaringen vroeg, reageerde hij afwijzend, chagrijnig en zelfs driftig. Hij vluchtte in kalmeringsmiddelen en soms in de drank. Hij had het leger geen kwaad gedaan, geloofde hij, "maar wel mijn familie. Ik werd er volledig door aangedaan." In een verklaring van 10 oktober 1985, waarvan een kopie als illustratie aan het boek van Verbitsky is toegevoegd, staat dat één bepaalde droom telkens bij Scilingo terugkeerde, "waarin hij uit een vliegtuig viel". Hij droomde blijkbaar niet over het werpen van de naakte lichamen in zee, ofschoon de herinnering hem daaraan wel plaagde in perioden van stress. De bekentenis van Scilingo schokte Argentinië tot op het bot en bracht een discussie over het verleden op gang. Deze discussie inspireerde de beweging voor de mensenrechten tot acties om de militairen voor de rechter te slepen, een strijd die duurt tot aan de dag van vandaag. **[viii]**

Nu ontkom ik er niet aan een korte uitstap naar de psychoanalyse te maken. Niet omdat Freud's geesteskind enige geloofwaardigheid bezit - over zijn fraude met gegevens, leugens over resultaten en een volstrekt gebrek aan medisch succes is meer dan genoeg gepubliceerd - maar omdat in sommige kringen van antropologen, historici en letterkundigen het misverstand hardnekkig wortel heeft geschoten dat de psychoanalyse wel iets over het menselijk denken en gevoelsleven te zeggen zou kunnen hebben. En dit zeker in Argentinië, waar het aantal aanhangers van de psychoanalyse ongebruikelijk hoog is. De betrokken

Argentijnen en antropologen, historici en letterkundigen hebben de literatuur niet gelezen die de psychoanalyse in diskrediet heeft gebracht of ze negeren haar – om diverse uiteenlopende redenen waarvan wellicht de belangrijkste is dat de psychoanalyse een *geloof* lijkt te zijn. Volgens de Freudiaanse uitgangspunten zou Scilingo zijn trauma's hebben moeten dumpen in het onderbewuste om ze voor zijn bewustzijn ontoegankelijk te maken. Dit heet repressie en het gebeurt automatisch. Het onderbewuste is volgens de uitgangspunten een afgesloten 'kamertje' in het brein maar via een omweg weten de geplaagde herinneringen toch een weg terug te vinden naar het bewustzijn, hoofdzakelijk in symbooltaal – zoals draken en monsters in dromen, ik noem maar wat – en in onbegrepen gedrag als agressie en onbehagen: de *return of the repressed*. Maar het is duidelijk en wetenschappelijk correct: dit geldt voor Scilingo dus niet.

Op sociaal-collectief niveau gaan de psychoanalytische stellingen voor de Argentijnse situatie evenmin op. Althans, dit concludeerde de sociaal-antropoloog Antonius Robben in het postmoderne tijdschrift *Cultural Critique* van 2005. Hij constateerde dat nog voor het regime in Argentinië was gevallen er publiekelijk reeds felle debatten werden gevoerd over de gewelddadigheden en de collectieve herinnering aan het militair geweld. De tweespalt in de Argentijnse samenleving duurt tot aan vandaag en telkens opnieuw kan zij tot heftige rellen leiden. Dit is in principe goed, zouden wij zeggen, want over trauma's praten is de eerste stap in het verwerkingsproces. En zo'n publiek proces duurt lang. De mechanismen van niet kunnen vergeten en een bewustzijn vol van de gruwelijke herinneringen voldoen precies aan de theorie van de cognitieve psychologie. Echter, voor Robben bewijst de tweespalt het tegenovergestelde: het ontbreken van de repressie zorgde er in Argentinië voor dat het verwerkingsproces geen kans kreeg. Als psychoanalyticus gelooft hij natuurlijk dat een traumatische ervaring nimmer volledig kan worden vergeten noch volledig worden herinnerd. Aangezien volgens de psychoanalytische theorie deze repressie noodzakelijk is om tot een 'gezonde' verwerking te komen, betekent deze conclusie, als ik Robben goed begrijp, dat het onverwerkte verleden daarom een soort pathologische omstandigheid is, of, om het plat te zeggen, en daar doe ik hem wellicht onrecht mee aan: de Argentijnen zijn psychisch 'ziek' zolang het verleden niet via repressie is verwerkt. **[ix]** En zolang duren de heftige conflicten over de interpretatie van het verleden voort. Dwars tegen de ervaringen van de cognitief psychologen in zou een psychoanalyticus aanraden de repressie een kans te geven.

Het probleem is politiek, niet individueel. Heeft elke Argentijn precies dezelfde herinnering aan de misdaden van het regime? Natuurlijk niet. Robben weet dat: "Verschillende groepen vertaalden traumatische ervaringen in diverse sociale herinneringen. Een selectief vergeten en een selectief herinneren leidde tot een polifonisch sociaal geheugen dat in de loop van de tijd veranderde en zich uitbreidde." Natuurlijk is de strijd om het verleden geen teken dat een samenleving 'ziek' is. En vanzelfsprekend betekent een zwijgen-tot-vergeten niet dat er daadwerkelijk repressie heeft plaatsgehad. Immers, of een samenleving een bepaald verleden bespreekbaar wil maken of niet heeft weinig te maken met de capaciteiten van het individu om de eigen ervaringen te onthouden. Of een samenleving of een groep rouwt zegt weinig over het rouwproces van individuen. Daarom draait de kwestie hier om *bewuste repressie*, niet om een onbewust proces, zoals Freud geloofde, maar om een 'negatieve' *politics of memory*: geen antwoorden geven aan journalisten, onderzoekers of antropologen, en zich doof houden voor degenen die toch het publieke domein zoeken. Mensen kunnen individueel bezig zijn met het verleden, of juist in groepjes, terwijl ze er bewust in publieke zin niets over willen zeggen. Het collectief geheugen is in dit geval echt een metafoor, laten we dat vooral niet vergeten. Over de invulling van het collectief geheugen denken daders, slachtoffers en neutralen verschillend.

Een zwijgen-tot-vergeten - onderdeel van een *politics of memory* - kan sociaal verstandig zijn, maar niet omdat Freud's uitgangspunten kloppen. Bijvoorbeeld de psycholoog George Bonanno en zijn medewerkers, geen psychoanalytici, vonden dat het beter was om na traumatische ervaringen en hevig verlies juist een tijd lang de emoties *niet* publiekelijk te ontladen, niet over het verlies te praten en de zaak even te laten rusten. Dit heeft niets met repressie te maken want er worden geen gedachten 'gedumpt' in een ontoegankelijk sociaal onderbewuste. Het zou alleen betekenen dat door een tijdelijke dissociatie in cognitieve zin de nadelige punten van het trauma worden opgeschoond. Nogmaals: zo'n stilte zegt niets over de herinnering van individuen en al helemaal niets over repressie uit het bewustzijn. De emoties worden niet vergeten en na een langdurig verwerkingsproces kunnen er altijd heftige emoties vrijkomen, vooral als er publiekelijk over het trauma gesproken wordt. De meeste mensen weten maar al te goed wat er gebeurd is; een traumatische ervaring kan niet volledig worden vergeten maar wel volledig worden herinnerd. Waar Bonanno op wijst is dat zij *bewust* weigeren erover te praten om de emoties tot rust te laten komen en het eigen verlies en de eigen trauma's te verwerken. Dit is goed voor het individu en

het is indirect goed voor de samenleving, anders zouden de mensen elkaar voortdurend in de haren vliegen, wellicht elkaar opnieuw met geweld te lijf gaan en dat brengt de cohesie en de herstellend vermogen van de samenleving maar vooral ook van individuen in gevaar. De conclusie van Bonanno zou kunnen verklaren waarom het jaren 'stil' is na een moorddadige dictatuur, zoals het geval was in Peru, Guatemala of Chili. **[x]** Ook in Macondo hadden de inwoners dit wellicht begrepen, los van de bewuste repressie van het nalatenschap door de militairen. In die zien heeft Robben misschien gelijk waar hij suggereert dat het voor Argentinië goed zou zijn de 'repressie' een kans te geven, maar dan een strategische, politiek bewust afgesproken zwijgen. Aan de andere kant: in Argentinië proberen de slachtoffers de schuldigen voor het gerecht te slepen, hebben grote groepen er moeite mee dat de daders vrij rondlopen en in het politieke proces na de dictatuur hun stem mogen laten horen en is men in een vroeg stadium actief begonnen met een verwerkingsproces op nationale schaal. In deze zin vind ik dat de Argentijnen heel 'gezond' reageren op hun verleden. Misschien zijn ze sneller over hun 'collectieve trauma' heen dan de Chilenen, Peruanen of Guatemalteken.

De situatie in Argentinië lijkt bijzonder omdat - wellicht dankzij de getuigenis van Scilingo - de rust juist *niet* terugkeerde. De discussie over het verleden in een samenleving is nochtans ook een politiek onderwerp en kan worden gebruikt voor een debat over de toekomst van de democratie. Zo'n debat leidt natuurlijk onvermijdelijk tot diverse politieke standpunten, elk met hun eigen versie van het verleden. Ofschoon hierdoor in Argentinië wel een gebrek ontstond aan rust voor het individu, weet ik wel zeker dat het persoonlijke verwerkingsproces zal zijn doorgedaan en er juist door zal zijn aangemoedigd. Dit laatste hebben we in een eerder hoofdstuk begrepen aan de hand van onder andere het werk van Pasupathi over het persoonlijk geheugen als sociaal product: ervaringen uit het verleden die een persoon zelf heeft meegemaakt worden met omstanders, vrienden en bekenden besproken om de betekenis ervan in beeld te krijgen en om ze vervolgens in het eigen geheugen vast te leggen. In zekere zin deelt de persoon zijn ervaringen met anderen om te weten te komen wat hij heeft meegemaakt; om zijn autobiografische geheugen af te stemmen op het verhaal dat de groep, het volk of de natie in brede zin kent: het praten is de verwerking. Pas na afstemming volgt een persoonlijke worteling in het autobiografische geheugen. Echter, het is belangrijk te beseffen dat Bonanno aangeeft dat na een traumatische periode voor een individu, groep, volk of natie de mensen gewoonlijk eerst proberen om in

kleine groepen zoals familieleden en vrienden tot een afstemming komen voordat op publiekelijk niveau het gesprek op gang komt. **[xi]**

Mannelijkheid

Het zwijgen-tot-vergeten in Chili viel, anders dan in verarmde en geruïneerde Argentinië, samen met economisch gunstige tijden. De 'daders' in Chili konden later in de herinnering in verband worden gebracht met een redelijk gevulde maag terwijl de onderdrukte bevolking in Argentinië het land leeggeroofd aantreffen toen de militairen het veld ruimden. Chili was al tijdens het Pinochet bewind opgenomen in de gunstige stromen van de mondialisering. De nieuwe democratische regeringen die na de dictatuur aantraden en in handen waren van een coalitie van centrum links tot centrum rechts, de zogeheten *Concertación de Partidos por la Democracia* of *Overeenkomst van Partijen voor de Democratie*, hebben het model van Generaal Pinochet in dit opzicht overeind gehouden. Het resultaat is ernaar. De gemiddelde economische groei per jaar bedroeg tussen 1983 en 1999 zo'n zes procent, uniek voor de regio. De kapitaalvlucht werd gestopt, de opbrengsten van de privatiseringen zijn in de economie teruggeploegd en de besparingen liepen weer op. Door een uitgebalanceerde politiek van bilaterale verdragen met andere landen is een nagenoeg ongelimiteerde toegang verkregen tot de wereldmarkt voor Chileense producten als fruit, wijn en hout, inclusief tot die van de Verenigde Staten waar bijvoorbeeld de Chileense avocado's permanent te koop zijn. En gezien de hoge barrières die de Europese Unie heeft gebouwd rond de wijnmarkt is het een unieke prestatie dat de Chileense wijn in Europa voor een zeer goede prijs op de markt is. Bovendien kon langzaam de binnenlandse consumptie worden opgeschroefd, inclusief importgoederen.

Voor de oude linkse garde was geen plaats meer in de gemondialiseerde kosmos. Er was geen nieuwe rol voor ze te bedenken die paste bij die van voorhoede van de arbeidersklasse. Deze postmoderne relativering past bij de Theorie van het Imperium, opgesteld in het boek *Empire* (2000) door de Italiaanse politieke theoreticus en activist Antonio Negri en literatuurwetenschapper Michael Hardt. **[xii]** Het kapitalisme heeft zich tot een *wereldrijk* ontwikkeld, stellen zij. Het heeft de meest afgelegen streken en volken geïntegreerd in het systeem en heeft daarbij de macht van de natiestaten uitgehold. Immers, de diverse internationale en supranationale commerciële en non-commerciële niet-gouvernementele organisaties die in de landen zijn gaan opereren werden niet als

democratische instellingen opgericht en leggen gewoonlijk geen rekenschap af aan de nationale samenlevingen. Nu is het werk van Negri en Hardt het stadium van de hypothese nog nauwelijks voorbij en er is veel kritiek geweest op hun opzet en op de details van de uitwerking maar geen mens zal bestrijden dat de mondialisering meer is dan de internationalisering van de economie noch dat er een mondiale orde lijkt te ontstaan met een eigen logica en structuur van de macht. Met het voortschrijden van de mondialisering raken de elementaire factoren van productie en handel, zoals kapitaal, technologie, personeel en goederen, hun gebondenheid aan nationale grenzen kwijt. Volgens Negri en Hardt is het Imperium het politieke subject dat de mondialisering bestuurt en de soevereiniteit naar zich toe trekt. Zijn macht functioneert op alle niveaus van de maatschappelijke orde, tot in de verste hoeken ervan, beheert het volledig, maar blijft ongrijpbaar omdat zijn soevereiniteit zich op een non-plek bevindt, buiten het systeem. Het Imperium is een orde die de geschiedenis wil neutraliseren en het verzet zich daarom tegen de opzet van een genealogie zoals een historisch regime dat is ontstaan uit een verovering.

Het Imperium is *overall* - geen enkele territoriale grens belet zijn heerschappij - maar is daardoor nergens *in concreto*. Aldus hebben de boerenorganisaties, de vakbonden en de leiders van de oude arbeidersklasse geen adres meer om zich te melden met hun protest en verzet. En als er een adres is gevonden - de G8 bijeenkomsten, de World Trade Organisaties, de Wereldbank, de Verenigde Naties - dan blijkt de aangesprokene slechts een onderdeel en niet het managementbureau. Een effectievere ontmanteling van een beweging door haar de directe tegenstander af te nemen bestaat er niet. Dit is ook precies wat Generaal Pinochet in Chili heeft bereikt - en hij is niet de enige in Latijns-Amerika. En die oude linkse garde in Chili kon niet anders dan dit met lede ogen aanschouwen. Chili was een land van consumenten geworden, met meer aandacht voor de 'kathedraal' van de *shopping mall* dan voor die van de Rooms-Katholieke Kerk of de politieke partijen - *El consumo me consume, De consumptie consumeert mij*, schreef de communist Tomás Moulian in 1998. **[xiii]** Vanwege de internationalisering van de consumentenmarkt is de lokale leefomgeving bloot komen te staan aan beslissende invloeden van buitenaf. Dit is op zich niet problematisch voor links, want het is duidelijk dat de mensen, het 'volk', een grotere bestedingsruimte, de stijgende welvaart, verbeterde communicatiemogelijkheden en de verhoogde mobilisatie op prijs stellen, nee, het is meer de neoliberale richting erachter die zorgen baart en vooral het gebrek

aan democratische controle.

De marginalisering van die oude garde had een curieuze bijwerking: ze ontnam de mannen hun traditionele rol. We wisten al dat de aurelianische strijd met zijn heldendom en de arcadische strijd vanuit de hechte ideologie vooral mannelijke strijders hadden. Tijdens de arcadische strijd bemanden de mannen de top van de boerenorganisaties, van de vakbonden en de politieke partijen. Natuurlijk waren er, vooral in Chili, dat in veel opzichten op het continent voorop liep, ook vrouwen aan het werk in deze bonden en partijen. Er waren ook vrouwen op straat te vinden tijdens manifestaties en protestbijeenkomsten. Maar de regie en de representatie waren macho geweest. In Chili kwam de neergang van de macho cultuur het meest duidelijk boven water tijdens de demonstratie tegen Pinochet in oktober 1988. Sommige vrouwen liepen in de contingenten van hun fabrieken - een bewijs voor het toegenomen belang van vrouwen in de arbeidersklasse. Andere vrouwen liepen met hun medestudenten als vertegenwoordigers van de universiteiten - ook daar een bewijs van een groeiende aantal vrouwelijke studenten. Er waren vrouwen die met de medebewoners van de stedelijke buurten optrokken - een bewijs van het grote belang van buurtorganisaties en het dominante aandeel van vrouwen daarin. In alle grote en kleine steden hadden de vrouwen gaarkeukens opgericht en verdienden zij de kost in kleine werkplaatsen en moestuinen. De stedelijke armen ontwikkelden onder leiding van de vrouwen vele initiatieven om de verarming te bestrijden die ze ondanks de economische groei ten deel was gevallen. Ze verweerden zich langs deze weg ook tegen de kansloosheid en de rechteloosheid waarmee het dictatoriale regime ze had geconfronteerd. En natuurlijk waren er tijdens die demonstratie in 1988 de moeders van vermisten. Al deze vrouwen hadden de ruimte benut die het neoliberale hervormingsprogramma van de mondialisering voor ze had geopend maar weigerden nog langer dat laatste restje van de arcadische strijd te accepteren: het dictatoriale regime. De spandoeken die ze die dag droegen, de slogans die ze riepen en de liederen die ze zongen maakten duidelijk dat hier geen passieve slachtoffers van de geschiedenis liepen maar actieve protagonisten van hun toekomst. Het mandaat van de macho was voorbij. De oppositie tegen Generaal Pinochet was in de volkswijken - met hun buitenproportionele deelname van vrouwen - groter, vindingrijker en dieper geworteld geraakt dan het verzet van de, clandestiene, politieke partijen die nog altijd waren gericht op mobilisatie van mannen. Een soortgelijke ontwikkeling deed zich voor in bijvoorbeeld Brazilië en Argentinië en lijkt te zijn geïnitieerd in Guatemala, Peru, Bolivia en vooral

Mexico. [xiv]

In 2006 koos Chili, wederom als eerste land van het continent, een vrouw als president, de voormalige minister van gezondheidszorg en van defensie: Michelle Bachelet. Het is een bijzondere keuze. Niet omdat zij de dochter is van een militair die tegen de staatsgreep van Generaal Pinochet was en evenmin omdat zij geen praktiserend rooms-katholiek is, maar omdat zij gescheiden is en als alleenstaande moeder haar kinderen grootbrengt. Toen op 11 maart 2006 haar regering werd beëdigd bleek dat het kabinet bestond uit twintig ministers waarvan de helft vrouwelijk; ook een unicum. De Chileense socioloog Eugenio Tironi, auteur van belangrijke studies over de Chileense samenleving en als onderzoeker van de politieke markt bekend als een goed kenner van de politieke richting van zijn land, ziet de winst van Bachelet als een overwinning van het vrouwelijke in de Chileense samenleving. Hij werkte eerder aan de *NO*-campagne tegen Generaal Pinochet in 1988 en toen al begreep hij dat de Chileenen genoeg hadden van de harde opstellingen in de samenleving. "We lieten het conflictmodel los, geen geweld, geen verdeling meer," zei hij in een interview in de Peruaanse krant *El Comercio* op 2 september 2005. De boodschap van de campagne moest optimistisch, vredelievend en vriendelijk zijn. De houding van de Concertación presidenten Patricio Aylwin (termijn: 1990-1994; een christen-democraat die zich eerder tegen Allende had opgesteld), Eduardo Frei Ruiz-Tagle (termijn: 1994-2000; zoon van Eduardo Frei Montalva) en de socialist Ricardo Lagos (termijn: 2000-2006) was precies dezelfde. Tironi zei hierover:

Dit verschaftte Chili een grote stabiliteit. Het is niet de beste oplossing voor de maximalisten [arcadiërs, ao] die zich gefrustreerd zullen voelen omdat ze graag veel radicalere hervormingen zouden zien. Maar vanuit het gezichtspunt van de bevolking is de situatie in Chili nu behoorlijk goed. [...] De Chileense samenleving wil een ander leiderschap, meer horizontaal, meer gericht op het welzijn van de personen. [xv]

Niet meer het assertieve van de strijd om de instellingen die de productiemiddelen beheren maar het 'verlegene', zoals de antropoloog Ton Salman het noemde. De vrouwen met name hadden al onder Generaal Pinochet de leidende rol omdat zij toen al "kozen voor de kleine en trage constructie, waar de (gepolitiseerde) snelle destructie van de dictatuur een illusie was geworden, of in hun optiek buiten hun actieradius lag. Zij kozen voor het haalbare binnen de nederlaag in plaats van voor de onhaalbare triomf." Ze trokken het systeem als

het ware naar zich toe en gebruikten de ruimten die zij zo voor zichzelf creëerden als overlevingsplek. Dit is een strategie die we zeer Latijns-Amerikaans mogen noemen want deden de amerindio's na de Spaanse Invasie niet precies hetzelfde? Salman concludeerde over deze strategie van de vrouwen: "Daarmee politiseerden zij de dimensie die tot dan toe 'neutraal' leek: de dimensie van de *private* zorg voor de elementaire levensbehoeften. De verstoring van alle zekerheden maakte dat men zich gedwongen zag de politieke dimensie van deze werkelijkheid terug te winnen." Tegen de lethargie en de passiviteit in is hier sprake van juist een politiek progressieve keuze om deze ruimte, in feite hun identiteitsruimte, terug te veroveren; opnieuw: precies eender als eerder de amerindio's hadden gedaan. Het is een fundamentele verandering waarvan ook de arcadische strijders wat kunnen opsteken: "Geen enkele wijk of *poblador* legt zijn of haar lot nog openlijk uitsluitend in handen van een partij of vertrouwt uitsluitend op de maatregelen van de staat. Het idee dat men zelf ook dingen kan en moet ondernemen, en daarvoor de middelen bijeen moet zien te sprokkelen, is sterker geworden." **[xvi]** De tijd lijkt voorbij voor de '*vertegenwoordigers van ...*' of de '*sprekers namens de ...*'. Hebben de aurelianisten en de arcadiërs uit de heersende klasse of de groep der intellectuelen het nakijken gekregen?

Misschien overdreven? Is er sprake van een crisis van de mannelijkheid? Toen eind april 1999 in de Verenigde Staten een stel jongens in het wilde weg om zich heen schoot op een middelbare school in Littleton, Boston, ging de discussie al snel niet over geweld onder jongeren maar over het feit dat vooral witte jongens in de problemen zitten. Hun traditionele toekomstperspectief zou door de voortgaande mondialisering, democratisering en vrouwenemancipatie in het geding zijn geraakt. Dit inzicht volgde op de uitgebreide discussie in de media en op de universiteiten van de Verenigde Staten - dus zowel buiten als binnen een scholastische omgeving - die dat jaar was aangezwengeld door de onderzoeksjournaliste Susan Faludi met haar boek *Stiffed. The Betrayal of the American Man*, nadat het probleem al eerder op de agenda was geplaatst in Engeland door Robert Bly's *Iron John* (1991). **[xvii]** Het imago van de man zou slecht zijn: in tijden van slechte werkgelegenheid en vrouwenarbeid heeft hij het gevoel dat hij niet meer kan optreden als kostwinner voor zijn gezin, niet zou kunnen voldoen als macho aan de eisen die hij zich van nature zou stellen en waarop hij wordt afgerekend door andere mannen en door de vrouwen ter zijde zou worden geschoven als hij zich als een 'macho' zou opstellen. In Engeland en Wales was begin 1998 het aantal vrouwen met een officiële baan voor het eerst

groter dan het aantal mannen. De 'man' moet door een rouwperiode heen om het verlies aan macht en exclusieve standaard te verwerken. Als een variant van het aannemen van een geuzennaam lijken mannen onder elkaar echter het imago van de macho hoog te houden, gekoppeld aan een identiteitsruimte gebaseerd op mannelijke broederschap en onderlinge solidariteit. Dit leidt tot geweld. Waar het niet mogelijk is de macho te spelen in de arbeidswereld, dan maar thuis of in de vrije tijd en volgens Faludi zouden we daar de achtergrond moeten zien van de populariteit van gevechtsfilms tot groepsverkrachtingen en huiselijk geweld tegen vrouwen. Een her-schepping van de macho? Feit is dat de cijfers over fysiek en seksueel geweld in Latijns-Amerika stijgende zijn en dat gezinnen vaak zijn gebroken - in landen als Nicaragua, Colombia, Peru zijn meer gezinnen die uitsluitend worden geleid door vrouwen dan door mannen, de *female headed households*. En er zijn veel ongehuwden die alleen wonen, vooral in de steden.

De crisis van de mannelijkheid is uiteraard een clair obscur want er zijn ongetwijfeld veel mannen die hier volstrekt geen last van hebben en hun plaats hebben gevonden in de identiteitsruimte die zij met geëmancipeerde en assertieve vrouwen moeten delen. Ze hebben de mondialisering aangegrepen tot een her-schepping van de identiteitsruimte waarin zij met de vrouwen konden leven in hun nieuwe rollen. De 'verlegen beweging' in Chili telt immers ook veel mannen, beslist niet uitsluitend vrouwen. Recent onderzoek in Chili - *Desarrollo humano in Chile* (2004), een Undp rapport - heeft bevestigd wat men in het Westen ook al van de eigen onderdanen wist: mannen en vrouwen delen dezelfde normen en waarden, de verschillen zijn erg klein, juist omdat vrouwen kennis hebben gemaakt met de mannenwereld op de werkvloer en de mannen met de noden van het huishouden. **[xviii]** Daar staat tegenover dat het nog wel altijd mannen zijn die in de heersende klasse aan de touwtjes trekken. De seksuele arbeidsverdeling van de kapitalistische orde bestaat nog altijd, waarin is vastgelegd wat de rol van vrouwen en mannen is op zowel de openbare als de particuliere podia. De mondialisering breekt hiermee uitsluitend als het economisch gunstig is voor het kapitalistische beheer van de bedrijfsvoering, vooral omdat vrouwen minder betaald krijgen voor gelijk werk en omdat vrouwen ingeschakeld kunnen worden in lagere banen of in tijdelijke contracten; ook in Engeland en Wales, waar de beter betaalde banen door mannen worden bekleed en de laagste banen door vrouwen. Bovendien staat de Westerse samenleving nog sterk overeind met haar - *zijn*, zou ik moeten schrijven - biologisch essentialisme, androcentrisme en gender polarisatie. Daar heeft de vrouwenbeweging weliswaar

een deuk in geschoten maar de totem niet omgehaald. Echter, precies waar het fout gaat en die 'deuk' zich doet voelen - alcoholisme, huiselijk geweld, groepsverkrachtingen, en andere pathologische uitingen van vrouwenhaat - zien we het verhaal van Faludi bevestigd, ook al zou het gevoel van machteloosheid eerder kunnen zijn veroorzaakt door de gevolgen van de mondialisering dan specifiek door de opkomst van de vrouwenbeweging. De ongelijkheid en de ongelijke verdeling van welvaart zijn gebleven, misschien zelfs versterkt - zeker in Latijns-Amerika.

De militairen waren wellicht de laatste die het mandaat van de traditionele heersende klasse bezaten. Hun 'excessen' leidden tot democratisering, emancipatie en een her-schepping van de masculiniteit. Wat de Chilenen wilden volgens het 2004 Undp rapport en afgaande op de berichten over de 'verlegen beweging' heeft veel overeenkomsten met wat de Mexicaanse Zapatisten uit de deelstaat Chiapas in 1994 aan de journalisten vertelden. Hun leider, Ondercommandant Marcos, sprak van een socialistische revolutie, de typische arcadische retoriek uit de twintigste eeuw. De gewone strijders, meestal Maya's, eisten echter respect, aandacht en gerechtigheid. Geen woord over socialisme of autonomie. Het punt van de autonomie werd in de loop van het jaar ingebracht door de onderhandelaar van de Mexicaanse regering, Manuel Camacho Solís. Het werd overgenomen door de leiders van het Ezln, en in sommige gebieden ook echt uitgevoerd. Maar autonomie brengt nog geen goede koffiëoogst, medische zorg of een universitaire opleiding voor de kinderen. Subsidies schieten tekort. Het Mexicaanse leger heeft Chiapas bezet, paramilitaire organisaties oefenen terreur uit. De revolte is mislukt. De Maya strijders met hun bivakmutsen wilden iets heel eenvoudigs: hetzelfde waarvan andere Mexicanen ook genoten en zij, in hun armoedige verblijven in het bosgebied, geen toegang tot hadden: subsidies voor de koffiëteelt, de bouw van scholen, de aanleg van irrigatiekanalen en waterleiding, wegen. Ze wilden geen honger meer, betere prijzen voor de koffiëbonen, medische zorg, een dak boven het hoofd en land om te bewerken voor de jongeren. Hun kinderen moesten naar de universiteit kunnen gaan. Kortom, ze wilden een *toekomst* - "En waarom ook niet: plezier kunnen maken, net als al die andere Mexicanen." García Márquez wist het. De stakers van de bananenmaatschappij in Macondo hadden eenvoudig op te lossen bezwaren over hun ongezonde woningen, het bedrog bij de medische verzorging, de slechte arbeidsomstandigheden, geen vrije zondag en tegen gedwongen winkelnering en dankzij de 'heldendaad' van José Arcadio Segundo [IVa] werden ze door het leger

neergemaaid.

Ten slotte

Herinneringsruimten zijn zelden historisch correct. En als het om het werk van een kunstenaar gaat met grote gaven, zoals García Márquez, dan ademt het kunstwerk veeleer de geest van de geschiedenis dan de stem van de ware gebeurtenissen. Dezelfde dichtelijke vrijheid als de Colombiaan nam met de 3408 doden gold de Buendía's. Zij hadden geen liefde getoond, hooguit een arcadische solidariteit. Alles wat de Buendía's hadden meegemaakt was voor altijd en eeuwig onherhaalbaar, zo schrijft hun schepper in zijn slotzin, omdat hun geslacht dat gedoemd was tot honderd jaar eenzaamheid geen tweede kans mocht krijgen op aarde. Niet de grootgrondbezitters en veeboeren onder de Buendía's, maar evenmin de aurelianisten en de arcadiërs. Samen vormen alle Buendía's de gezichten van de eenzaamheid. Alleen de laatste twee Aureliano's zijn producten van liefde, verwekt uit liefde, en niet gedoemd tot eenzaamheid, al ervaart Aureliano Babilonia (VI) die eenzaamheid wel omdat zijn geliefde Amaranta Úrsula (VI) overleed in het kraambed. Het is belangrijk om er nogmaals op terug te komen: ook voor de aurelianisten en de arcadiërs is geen plaats op de Latijns-Amerikaanse aarde. Waarom niet? Omdat zij evenmin diepgaande en liefdevolle solidariteit toonden met de 'gewone' Latijns-Amerikanen? Wat betekent die liefde dan, waarover García Márquez het voortdurend heeft? We zijn gewend in het Westen om te denken vanuit de doem en de onderdrukking. Terecht, denk ik. Maar hier ligt de suggestie van het overboord zetten van wantrouwen, afgunst en wrok. García Márquez lijkt te pleiten voor liefde als triomf niet direct van de vrouwen maar zeker van het vrouwelijke, van een non-macho ontwikkeling. Zoals die er was in de kindertijd van het Oer-Macondo voordat buitenstaanders en conservatieve machtswellustelingen zich ermee gingen bemoeien.

* In Vietnam staat de oorlog overigens bekend als de Franse Oorlog (1946-1957) gericht op de bevrijding van de kolonisator en de Amerikaanse Oorlog (1957-1975).

* In april 2005 werd Scilingo veroordeeld in Spanje voor mensenrechtenschendingen. Er waren hem 403 feiten ten laste gelegd, waaronder genocide, moord, het toebrengen van lichamelijk letsel en terrorisme. Er was 9138 jaar gevangenisstraf geëist. De aanklagers waren particulieren die de zaak aanhangig hadden gemaakt bij het speciale gerechtshof, de Audiencia Nacional. Dit Hof achtte bewezen dat Scilingo tussen 1976 en 1983 minstens

dertig tegenstanders van het regime uit militaire vliegtuigen in zee gooide. Hij kreeg hiervoor dertig keer 21 jaar gevangenisstraf opgelegd. Daarbij kreeg hij vijf jaar gevangenisstraf voor foltering en vijf jaar voor illegale gevangenhouding. Hij hoorde het vonnis onbewogen aan. Zijn handen waren geboeid, omdat hij bij een eerdere zitting amok had gemaakt. In Spanje duren gevangenisstraffen nooit langer dan dertig jaar. De veroordeling is de eerste in het omvangrijke onderzoek dat in 1996 werd begonnen door de Spaanse onderzoeksrechters Manuel García Castellón en Baltasar Garzón naar de staatsterreur gepleegd onder de militaire dictaturen in Chili en Argentinië. De zaken werden later samengevoegd in een onderzoek naar Operatie Condor, waarbij Latijns-Amerikaanse regimes samenwerkten om hun politieke tegenstanders te vermoorden. Scilingo kwam in 1997 vrijwillig naar Spanje om te worden gehoord door rechter Garzón. Toen de Argentijn bekende tegenstanders van de junta uit vliegtuigen te hebben gegooid, liet de rechter hem arresteren. Tijdens zijn proces trok Scilingo zijn bekentenis in en zei hij te hebben bekend "om een onderzoek naar de vuile oorlog uit te lokken". Volgens de officiële cijfers zijn tussen 1976 en 1983 in Argentinië ongeveer dertienduizend mensen vermoord of verdwenen. Het komt internationaal zelden voor dat iemand wordt veroordeeld voor mensenrechtenschendingen die in een ander land zijn begaan. Scilingo is direct in hoger beroep gegaan tegen zijn vonnis. De veroordeling is opmerkelijk omdat Scilingo in Argentinië niet meer gestraft kon worden vanwege de zogeheten Punto Final Wet, die stelt dat ondergeschikte militairen slechts orders van de junta uitvoerden. Bovendien kunnen misdaden tegen de menselijkheid die elders door buitenlanders zijn begaan pas sinds 2004 in Spanje in behandeling worden genomen.

[Bron: Persbureau AP, 21 april 2005.]

NOTEN

i. Over Chili heb ik de volgende literatuur gebruikt: E. Valle, Allende. Cronología, Mexico-Stad 1974; A.J. Bauer, Chilean Rural Society from the Spanish Conquest to 1930, New York 1975; P. Sigmund, The Overthrow of Allende and the Politics of Chile, 1964-1976, Pittsburgh 1977; A. Valenzuela, Chile. Politics and Society, New Brunswick 1976, en, The Breakdown of Democratic Regimes. Chile, Baltimore 1976; P. Drake, Socialism and Populism in Chile, 1932-1952, Urbana 1978; P. Silva, Estado, neoliberalismo y política agrarian en Chile 1973-1981, Amsterdam 1987; R.Z. Israel, Politics and Ideology in Allende's Chile, Tempe 1989; C. Kay & P. Silva, red., Development and Social Change in the Chilean

Countryside. From the Pre-Land Reform Period to the Democratic Transition, Amsterdam 1992; T. Salman, *De verlegen beweging. Desintegratie, inventiviteit en verzet van de Chileense pobladores, 1973-1990*, Amsterdam 1993; H. O'Shaughnessy, *Pinochet. The Politics of Torture*, New York 2000; M.A. Garretón, *Incomplete Democracy. Political Democratization in Chile and Latin America*, Chapel Hill 2003; S. Collier, *Chile, the Making of a Republic, 1830-1865. Politics and Ideas*, Cambridge 2003; A. Angell & B. Pollock, red., *The Legacy of Dictatorship. Political, Economic, and Social change in Pinochet's Chile*, Liverpool 1993; S. Correa Sutil et al., *Historia del siglo xx chileno. Balance paradójal*, Santiago 2001; S.J. Stern, *Remembering Pinochet's Chile. On the Eve of London*, 1998, Durham 2004; G. Vial, *Salvador Allende: el fracaso de una illusion*, Santiago 2005; E. Silva, "Chile," in: Vanden & Prevost, red., *Politics* (2006), pp. 433-467. *Over de Cia invloed: United States: Congress, Senate, Select Committee to Study Governmental Operations with Respect to Intelligence Activities, Covert action in Chile, 1963-1973. Staff Report of the Select Committee to Study Governmental Operations with Respect to Intelligence Activities*, United States Senate, Washington 1975; D.P. Forsythe, "Domecracy, War, and Covert Action," *Journal of Peace Research* 29:4 (1992), pp. 385-395; P. Verdugo, *Salvador Allende. Cómo la Casa Blanca provocó su muerte*, Santiago 2003; Huneus, *Chile* (2003); E. Tironi, *El sueño chileno. Comunidad, familia y nación en el bicentenario*, Santiago 2005; P. Winn, *Americas. The Changing Face of Latin America and the Caribbean*, 3de ed., Berkeley 2006. Te laat voor dit boek, maar toch noemenswaardig: G. van der Ree, *Contesting Modernities. Projects of Modernisation in Chile, 1964-2006*, Amsterdam 2007.

ii. Valle, Allende (1974), dag: 16 juli 1970.

iii. Ch. Andrew & V. Mitrokhin, *The World Was Going Our Way. The KGB and the Battle for the Third World*, New York 2005.

iv. M. Baud, *Militair geweld, burgerlijke verantwoordelijkheid. Argentijnse en Nederlandse perspectieven op het militaire bewind in Argentinië (1976-1983)*, Den Haag 2001.

v. Posada-Carbó, "Fiction" (1998); R. Herrera Soto & R. Romero Castañeda, *La zona bananera del Magdalena. Historia y léxico*, Bogotá 1979.

vi. J.A. Hobson, *Dreaming. An Introduction to the Science of Sleep*, New York 2002; A. Revonsuo, "The Reinterpretation of Dreams: An Evolutionary Hypothesis of the Function of Dreaming," *Behavioral and Brain Sciences* 23 (2000), pp. 793-1121; A. Revonsuo & K. Valli,, "Dreaming and Consciousness: Testing the

Threat Simulation Theory of the Function of Dreaming," *Psyche*. An Interdisciplinary Journal of Research on Consciousness, [Url:psyche.cs.monash.edu. au/v6/psyche-6-08-revonsuo.html](http://psyche.cs.monash.edu.au/v6/psyche-6-08-revonsuo.html) 6:8 (2000); P. Maquet, C. Degueldre, G. Delfiore, J. Aerts, J-M. Péters, A. Luxen, & G. Franck "Functional" (1997); Kahn, Krippner & Combs, "Functional Neuroanatomy of Human Slow Wave Sleep," *Journal of Neuroscience* 17:8 (1997), pp. 2807-2812; M. Blagrove, "Scripts and the Structuralist Analysis of Dreams," *Dreaming: Journal of the Association for the Study of Dreams* 2:1 (1992), pp. 23-37, en, "Dreams as the Reflection of our Waking Concerns and Abilities: A Critique of the Problem-Solving Paradigm in Dream Research," *Dreaming: Journal of the Association for the Study of Dreams* 2:4 (1992), pp. 205-220; D. Barrett, "The 'Committee of Sleep': A Study of Dream Incubation for Problem Solving," *Dreaming. Journal of the Association for the Study of Dreams* 3:2 (1993), pp. 115-123; R. Cartwright & L. Lamberg, *Crisis Dreaming. Using Your Dreams to Solve Your Problems*, New York 1992; R. Cartwright, "Dreams That Work: The Relation of Dream Incorporation to Adaptation to Stressful Events," *Dreaming: Journal of the Association for the Study of Dreams* 1:1 (1991), pp. 3-10; E. Hartmann, "Dreams That Work or Dreams That Poison? What Does Dreaming Do? An Editorial Essay," *Dreaming. Journal of the Association for the Study of Dreams* 1:1 (1991), pp. 23-25 , en, "Outline for a Theory on the Nature and Functioning of Dreaming," *Dreaming. Journal of the Association for the Study of Dreams* 6:2 (1996), pp. 147-170; McNally, *Remembering* (2003), pp. 183-184, citaat van p. 275; S.E. Taylor, "Asymmetrical" (1991); L. Levine, "Reconstructing" (1997); Zimbardo & Leippe, *Psychology* (1991), pp. 92, 173, 187, 256-257.

vii. Verbitsky, *El vuelo*, Buenos Aires 1995, pp. 57-59.

viii. Verbitsky, *El vuelo* (1995), pp. 69 en 192. Dit voorbeeld heb ik overgenomen uit een artikel in het postmoderne tijdschrift *Cultural Critique* van 2005, geschreven door Antonius Robben, een sociaal-antropoloog verbonden aan de Universiteit Utrecht; A.C.G.M. Robben, "How Traumatized Societies Remember: The Aftermath of Argentina's Dirty War," *Cultural Critique* 59 (2005), pp. 120-164.

In Peru vond ook een burgeroorlog plaats: C.I. Degregori, *Ayacucho: raíces de una crisis*, Ayacucho 1986, *El surgimiento de Sendero Luminoso: Ayacucho, 1969-1979*, Lima 1990, "How Difficult It Is To Be God," *Critique of Anthropology* 11:3 (1991), pp. 233-250, "After the Fall of Abimael Guzmán: The Limits of Sendero Luminoso," in: M.A. Cameron & Ph. Mauceri, red., *The Peruvian Labyrinth: Polity, Society, Economy*, University Park, Pa., 1997, pp. 79-91; O.

Starn, "Maoism in the Andes: The Communist Party of Peru-Shining Path and the Refusal of History," *Journal of Latin American Studies* 27:2 (1995), pp. 399-421, en, *Nightwatch. The Politics of Protest in the Andes*, Durham 1999; M. Fumerton, *From Victims to Heroes. Peasant Counter-rebellion and Civil War in Ayacucho, Peru, 1980-2000*, Amsterdam 2002.

ix. Verbitsky, *El vuelo* (1995), p. 69; ook in Robben, "How Traumatized" (2005), p. 122, en *Political Violence and Trauma in Argentina*, Philadelphia 2005.

x. Robben, "How Traumatized" (2005), p. 122. Verder: G.A. Bonanno, "Loss, Trauma, and Human Resilience. Have We Underestimated the Human Capacity to Thrive After Extremely Aversive Events?" *American Psychologist* 59:1 (2004), pp. 20-28; G.A. Bonanno, D. Keltner, A. Holen & M.J. Horowitz, "When Avoiding Unpleasant Emotions Might Not Be Such a Bad Thing: Verbal-Automatic Response Dissociation and Midlife Conjugal Bereavement," *Journal of Personality and Social Psychology* 69:5 (1995), pp. 975-989; A.S. Masten, "Ordinary Magic: Resilience Processes in Development," *American Psychologist* 56 (2001), pp. 227-238; R.S. Lazarus & S. Folkman, *Stress, Appraisal, and Coping*, New York 1984; A. Monat & R.S. Lazarus, red., *Stress and Coping. An Anthology*, New York 1977.

xi. Pasupathi, "Social" (2001); Bonanno, "Loss" (2004); Bonanno, Keltner, Holen & Horowitz, "When" (1995).

xii. Hardt & Negri, *Empire* (2000).

xiii. T. Moulian, *El consumo me consume*, Santiago 1998.

xiv. Winn, *Americas* (2006), pp. 329-364; Salman, *Verlegen* (1993), pp. 282-289, 290-347.

xv. *El Comercio Lima*, 2 september 2005.

xvi. Salman, *Verlegen* (1993), pp. 359, 376.

xvii. R. Bly, *Iron John. A Book About Men*, Londen 1991; J. MacInnes, *The End of Masculinity. The Confusion of Sexual Genesis and Sexual Difference in Modern Society*, Buckingham 1998; S. Faludi, *Stiffed. The Betrayal of the American Man*, New York 1999. Zie ook R. Horrocks, *Masculinity in Crisis. Myths, Fantasies and Realities*, Londen 1996; S. Robinson, *Marked Men. White Masculinity in Crisis*, New York 2000; K.W. Kusz, "'I Want to be the Minority'. The Politics of Youthful White Masculinities in Sport and Popular Culture in 1990s America," *Journal of Sport and Social Issues* 25:4 (2001), pp. 390-416; M.D. Vavrus, "Domesticating Patriarchy: Hegemonic Masculinity and Television's 'Mr. Mom'," *Critical Studies in Media Communication* 19:3 (2002), pp. 352-375; J. Heartfield, "There Is No Masculinity Crisis," *Genders*. 25:2 (2002), Url: www.genders.org/g35/g35_

heartfield.html (09-2005); K.L. Ashcraft & L.A. Flores, "Slaves with White Collars': Persistent Performances of Masculinity in Crisis," *Text and Performance Quarterly* 23:1 (2003), pp. 1-29; M. Heath, "Soft-Boiled Masculinity. Renegotiating Gender and Racial Ideologies in the Promise Keepers Movement," *Gender and Society* 17:3 (2003), pp. 423-444; P.M. Buzzanell & L.H. Turner, "Emotion Work Revealed by Job Loss Discourse: Backgrounding-Foregrounding of Feelings, Construction of Normalcy, and (Re)instituting of Traditional Masculinities," *Journal of Applied Communication Research* 31:1 (2003), pp. 27-57; D. Forbes, "Turn the Wheel: Integral School Counselling for Male Adolescents," *Journal of Counselling and Development* 81:2 (2003), pp. 142-149; M. Adelman, "The Military, Militarism, and the Militarization of Domestic Violence," *Violence Against Women* 9:9 (2003), pp. 1118-1152; G. Therborn, *Between Sex and Power. Family in the World, 1900-2000*, New York 2004; L.R. Calhoun, "'Will the Real Slim Shady Please Stand Up?': Masking Whiteness, Encoding Hegemonic Masculinity in Eminem's Marshall Mathers LP," *Howard Journal of Communication* 16:4 (2005), pp. 267-294.

xviii. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (Undp), *Desarrollo humano en Chile. El poder: ¿para qué y para quién?*, Vitacura 2004.

Terug naar Macondo - De slotscène van Macondo



De gemoedstoestand

Scheppingsverhalen geven gewoonlijk aan het slot een boodschap voor de herschepping en daarmee voor het heden en de nabije toekomst. García Márquez heeft altijd gezegd dat *Honderd jaar eenzaamheid* het boek is over Macondo.

Sterker, al in 1971 had hij de journalist Ernesto González Bermejo verteld dat al zijn werk tot dan toe over Macondo was gegaan. Maar het is niets anders, zei hij nog, dan een boek over eenzaamheid. Macondo als gemoedstoestand -

eenzaamheid. En: nostalgie. Dit is iets anders dan een geschiedenis van Aracataca, het dorp waar zijn herinneringen zich gevormd hadden. Interviewster Claudia Dreifus: “Wat raar dat u Aracataca een vreselijke *boom town* vindt. Macondo, de mythische plaats die u uit Aracataca schiep, wordt beschouwd als een van de meeste charmante dorpen in de literatuur.” Het antwoord: “Wat er is gebeurd is dat Macondo een plaats is die werd gebouwd met nostalgie. De deugd van de nostalgie is dat alle nare zaken worden geëlimineerd uit het geheugen en alleen prettige zaken overblijven. [...] Maar het is toch een erg treurig boek. Zoals het leven, niet waar?” De interviewster: “Ja, het is een erg treurig boek.” Alsof vooruitgang onmogelijk is in Latijns-Amerika, voegde ze eraan toe; de politiek die zich constant herhaalt. Een roman zonder oplossingen?

Met *Honderd jaar eenzaamheid* wilde ik laten zien dat de geschiedenis van Latijns-Amerika zo’n werkelijkheid van onderdrukking heeft dat het wel veranderd moet worden - wat het ook kosten zal, tot elke prijs! Nu is het zo dat *Honderd jaar eenzaamheid* niet zegt dat vooruitgang onmogelijk is. Het zegt dat de Latijns-Amerikaanse samenleving zo vol frustraties en onrechtvaardigheden zit dat iedereen ontmoedigd raakt. Die werkelijkheid geeft aan dat de samenleving wel *moet* veranderen. [...] De frustratie van de Buendía’s komt van hun eenzaamheid, daarmee van hun gebrek aan solidariteit. De frustratie van Macondo komt daarvandaan, de frustratie van alles en alles. Het is een gebrek aan liefde.**[i]**

De nostalgie aan zijn kindertijd hielp García Márquez Macondo te construeren. Hij schreef voor een deel om deze kindertijd, zorgeloos en plezierig maar ook angstig, terug te halen in zijn herinnering.

Schrijven-tot-herinneren. In het voorjaar van 2006 dreigde de verbeelding de werkelijkheid in te halen. De burgemeester van Aracataca, Pedro Javier Sánchez, schreef een lokaal referendum uit onder de 51.000 inwoners van Aracataca - er waren overigens slechts zo’n 22.000 stemgerechtigden - om de plaatsnaam te veranderen in *Aracataca Macondo*. Het dorp was in 1797 gesticht als La Santísima Trinidad de Aracataca, of Heilige Drie-eenheid Aracataca, en in 1915 herdoopt in Distrito Municipal Aracataca, of Gemeentelijk District Aracataca. De economie van het plaatsje verkeerde in een diepe crisis en hij hoopte langs deze weg meer toeristen aan te trekken. En, ja natuurlijk, het was ook een eerbetoon aan García Márquez. Comparatief bezien was het zo’n raar voorstel niet want in Nicaragua heet Metapa al sinds 1920 Ciudad Darío ter ere van de dichter Rubén

Darío (1867-1916) die er was geboren, en het Franse dorp Illier heet vanaf 1971 Illier-Combray naar de creatie van de schrijver Marcel Proust (1871-1922) uit de romancyclus *À la recherche du temps perdu* (zeven delen, 1913-1927, *Op zoek naar de verloren tijd*). En wat betekende 'Aracataca' nu eigenlijk? Het woord *ara* betekende in de lokale amerindiaanse taal 'helder water' en *Cataca* was een cacique uit het gebied - het Heldere Water van *Cataca*. Dat had toch geen betekenis meer? De tegenstanders wezen de burgemeester erop dat García Márquez niet was geboren in Macondo, ten tweede dat 'Gabo' zelf zijn schepping slechts bestempelde als een *estado de ánimo*, gemoedstoestand, die het een ieder toestaat deze vrij in te vullen, en ten slotte dat er geen goede infrastructuur bestond om de toeristen te ontvangen. Velen in het plaatsje hadden de indruk dat het de burgemeester meer om publiciteit rond zijn persoon ging dan om een eerbetoon aan de Nobelprijswinnaar. Zelf schreef 'Gabo' dat de naam afkomstig is van een bananenplantage uit de buurt van Aracataca, gelegen langs de spoorweg in noordelijke richting. Interessanter is het te beseffen dat het woord *macondo* verwijst naar een boom als de *ceiba* uit Guatemala, die symbool staat voor de levensboom, de verticale as in het centrum van de wereld, de stamboom van de menselijke familie. Slechts een klein deel van de bevolking van Aracataca vond de kwestie overigens de moeite waard om een stem uit te brengen: 3270 mensen kwamen opdagen (15% van het aantal stemgerechtigden). Dit was al onvoldoende om het referendum rechtsgeldig te laten zijn maar de tegenstanders hadden bovendien met 1760 tegen 1510 stemmen gewonnen. Macondo bleef een gemoedstoestand.

En de Buendía's? Hoe mogen we ze beoordelen? In dit boek ben ik uitgegaan van een zin uit de 27ste rolprent van filmregisseur Woody Allen, *Celebrity*, als we de critici mogen geloven een verder overigens weinig opvallende film:**[ii]** "*You can learn a lot about a society by who it chooses to celebrate.*" Als je onderzoekt welke karakters door een samenleving in de schijnwerpers worden geplaatst, en vooral waarom, dan kun je een hoop leren over die samenleving. De zin werd uitgesproken door het personage Robin Simon, een literatuurdocente die televisiepresentatrice werd. Zij sprak de zin uit tegen haar psychiater. De waarheid van de uitspraak werd door nagenoeg alle critici erkend. Vanwege het enorme succes van *Honderd jaar eenzaamheid* onder miljoenen lezers - eenvoudige lezers als taxichauffeurs en bezoekers van volksmarkten in Latijns-Amerika - zijn de Buendía's herkend als de typische hoofdrolspelers van de Latijns-Amerikaanse werkelijkheid. Interviewster Claudia Dreifus vroeg García

Márquez in 1983: “Sommige bewonderaars van *Honderd jaar eenzaamheid* hebben gezegd dat door de sage te verhalen van de Buendía familie u erin bent geslaagd om de volledige geschiedenis van Latijns-Amerika te vertellen. Overdrijven deze critici?” Het antwoord was kort: “*Honderd jaar eenzaamheid* is geen geschiedenis van Latijns-Amerika, het is een metafoor van Latijns-Amerika.” Maar wel een voor de mensen met dat typische Latijns-Amerikaanse uiterlijk: soms stug maar nagenoeg altijd sluik haar, een koopkleurige bijna donkere huid, geprononceerde af en toe zelfs hoekige jukbeenderen, de gebogen neus, “sterk als een paard, donker en ruig als een indiaan”, het gezicht van een Tartaar; kortom, dat van de mesties.

De roman van García Márquez werd in dit boek natuurlijk als literair product behandeld maar heb ik mij bij de historische inbedding sterk laten leiden door wat wetenschappelijk als de meest waarschijnlijke interpretatie van de historische werkelijkheid beschouwd kan worden. In mijn boek over de Zapatisten, *Alweer die Indianen* (1994), heb ik dat ook gedaan, bijvoorbeeld, maar toen werd ik door enkelen ervan beschuldigd de Zapatisten de wind uit de zeilen te willen halen. Dit verwijt strookte niet met mijn politieke opvattingen maar evenmin met mijn wetenschappelijke want ik gaf eenvoudig weer wat door vele amerindiaanse Zapatisten strijders tegen journalisten was gezegd. Ik beschouw mijzelf in feite als een arcadiër. Ik ben via het atheneum op de universiteit beland, ik heb ook een universitaire beroepsloopbaan gekozen en ik ben zelfs enige jaren bijzonder hoogleraar geweest, kortom de typische carrière van een intellectueel. In vroeger tijden stond ik sympathiek tegenover de Italiaanse Rode Brigades (*Brigate Rosse*, 1969-1984), de Duitse Rote Armee Fraktion (1970-1972, 1977) en andere gewapende bewegingen van de marxistische beweging. Op de universiteit heb ik een scriptie geschreven over de erfenis van de Nicaraguaanse revolutionair Augusto César Sandino (1895-1934) en mij verdiept in de problematiek van de Mei Revolutie in Parijs, 1968. In mijn werk volg ik historici als E.P. Thompson en Carlo Ginzburg, en filosofen als Jacques Derrida en Gilles Deleuze. Ik ben na 1989 geen spijtoptant geworden. Maar ik ben wel wetenschapper en schrijf mijn bevindingen op zoals de standaard dit vereist. De belangrijkste conclusie van dit werk is dat het zogenaamde *maximalisme*, waarin de totale omverwerping van de kapitalistische productiewijze wordt nagestreefd, niet op voldoende steun noch sympathie kan rekenen onder de meerderheid van een bevolking. Mede daarom lijkt mij de weg die is gesuggereerd door Negri en Hardt in hun *Empire* (2000) een realistische - hoe vaag het plan ook is waarvan zij menen dat het zich

momenteel ontvouwt.

“De eerste van het geslacht is vastgelegd aan een boom en de laatste wordt opgevreten door de mieren.” Toen Aureliano Babilonia [VI] besepte dat de voorspelling van Melquíades uiteindelijk over zijn eigen lot ging kwam een einde aan een langdurige twijfel over de kwaliteiten van zijn eigen geheugen. Hij besepte dat het zwijgen in Macondo over de 3408 doden van José Arcadio Segundo Buendía [IVa] en over de 32 oorlogen van Kolonel Aureliano Buendía [II] had geleid tot een vergeten maar dat dit niet wilde zeggen dat de doden en de oorlogen op fantasie berustten. De slapeloosheidplaag had geleid tot een werkelijk vergeten totdat Melquíades iedereen genas. De zondvloed na de slachting van de stakers in Macondo had slechts geleid tot zwijgen. En op zwijgen volgt een sociaal vergeten omdat er niet meer over de nalatenschap wordt gerept. Dit zwijgen is sociaal gezien een repressie van de historische waarheid. Niet individueel, want individuen slagen er niet om te vergeten, al zwijgen ze hun verdere leven tegen iedereen. Het bewijs van de slachtoffers had José Arcadio Segundo [IVa] gekregen toen hij in de stromende regen aanklopte bij het huis van kolonel Gavilán. Een zwangere vrouw die hij al vaker had gezien deed de deur voor zijn neus weer dicht en zei geschrokken: “Hij is weg. Hij is terug naar zijn eigen land.” *Geschrokken* - haar ontkenning is die van de vrouw die het weet. En als zij het wist, dan was ze niet de enige in Macondo...

Zwijgen, geen vergeten. Door deze houding wisten de generatiegenoten van Aureliano Babilonia [VI] niet meer wie Kolonel Aureliano Buendía [II] was geweest. Aureliano Babilonia [VI] wist zelf eigenlijk niet wie hij was. Zijn herinnering ging terug tot “het verloren paradijs van de zondvloed” - vier jaar, elf maanden en twee dagen - toen hij met zijn toekomstige geliefde Amaranta Úrsula [V] in het huis speelde. Amaranta Úrsula [V] had begrepen dat Aureliano Babilonia [VI] een kind van niemand was “omdat men hem drijvend in een mandje had aangetroffen”. Zelfs in de archieven van de kerk kon Aureliano Babilonia [VI] zijn ware naam niet ontdekken. De pastoor, die vanuit zijn hangmat had gezien hoe wanhopig de jongen zocht naar zijn stamboom, wilde hem helpen en vroeg hem vol deelneming naar zijn naam:

-Aureliano Buendía -dijo él.

-Entonces no te mates buscando - exclamó el párroco con una convicción terminante-. Hace muchos años hubo aquí una calle que se llamaba así, y por esos entonces la gente tenía la costumbre de ponerles a los hijos los nombres de

las calles.

Aureliano tembló de rabia.

-¡Ah! -dijo-, entonces usted tampoco cree.

-¿En qué?

Que el coronel Aureliano Buendía hizo treinta y dos guerras civiles y las perdió todas -contestó Aureliano-. Que el ejercito acorraló y ametralló a tres mil trabajadores, y que se llevaron los cadáveres para echarlos al mar en un tren de doscientos vagones.

El párroco lo midió con una mirada de lástima.

-Ay, hijo -suspiró-. A mí me bastaría con estar seguro de que tú y yo existimos en este momento.

“Aureliano Buendía,” zei hij.

“Dan hoef je je niet suf te zoeken,” riep de parochieherder met stellige overtuiging. “Jaren geleden was hier een straat die zo heette en in die tijd hadden de mensen de gewoonte hun kinderen te dopen met de namen van de straten.”

Aureliano beefde van woede.

“Aha!” zei hij. “Dus u gelooft het ook niet.”

“Wat?”

“Dat kolonel Aureliano Buendía tweeëndertig burgeroorlogen heeft uitgeroepen en ze allemaal heeft verloren,” antwoordde Aureliano. “Dat het leger drieduizend arbeiders bij elkaar heeft gedreven en ze met mitrailleurs heeft neergemaaid en dat ze de lijken in een trein van tweehonderd wagons hebben weggevoerd om ze in zee te gooien.”

De pastoor nam hem op met een medelijdende blik.

“Ach, jongen,” zuchtte hij, “ik zou al blij zijn als ik zeker wist dat jij en ik op dit moment echt bestaan.”

Te dopen met de namen van de straten: zo deden de amerindio's dat van Mexico tot Chili, eeuwenlang. De pastoor was goed op de hoogte van de traditie in gemeenschappen als Macondo maar Aureliano Babilonia [VI] had niets aan deze kennis. Hij wist wel beter: er hing een geheim rond zijn geboorte. Niettemin accepteerden Aureliano Babilonia [VI] en Amaranta Úrsula [V] de lezing van het mandje “omdat ze op die manier gevrijwaard bleven van hun angsten.”

Wat volgde was een traag *decrescendo*. Het dorp was in zijn futloosheid tot het dieptepunt gezakt, schreef García Márquez kort voor het einde van zijn roman. De hoofdstraten ademden een troosteloze verlatenheid, het onkruid woekerde overal,

ratten en hagedissen betwistten elkaar de erfenis van de kerk, de vogels waren het dorp vergeten, het ademen kostte er moeite vanwege de hardnekkige stof en hitte, en in de huizen was het nauwelijks mogelijk om te slapen vanwege het lawaai van de rode mieren, die, als “een stroom van levende lava” de tuin verwoestten, bezit namen van de waranda en “hun prehistorische honger stilden aan het houtwerk”. Het huis van de Buendía’s had door “het geringste zuchtje omver geblazen” kunnen worden. De kamers raakten “in de greep van een binnenshuis opschietend struikgewas dat geen levende ziel had durven bestrijden”. Maar Aureliano Babilonia [VI] en Amaranta Úrsula [V] waren er gelukkig met hun dolzinnige en meeslepende hartstocht. Ze bleven de planten verzorgen binnen een demarcatielijn van ongebluste kalk, door het huis getrokken om de vraatzucht van de natuur te vertragen en brachten de laatste maanden hand in hand door. Het knarsen van de motten, het ijle gesis van het oprukkende onkruid en de ondermaanse ontploffingen van de mieren hield ze niet uit hun slaap. Ze werden slechts wakker van de drukke bezigheden van de doden: Úrsula die zich nog altijd probeerde te verzetten tegen de komst van een kind met een varkensstaart, José Arcadio Buendía die de duistere waarheid van grote uitvindingen zocht, Fernanda die bleef bidden, de Kolonel die “verdierlijkte door de teleurstelling van de oorlog en door zijn gouden visjes”, enzovoorts. Ze begrepen dat “iemand bezetenheid het zelfs wint van de dood” en ze voelden zich aldus gesterkt door te gaan met hun hartstochtelijk minnespel omdat ze wisten “dat ze elkaar in spokengedaante zouden blijven beminnen, nog lang nadat andere, toekomstige diersoorten aan de huidige insecten het miserabele paradijs hadden ontroofd dat ze nu de mensen afhandig maakten.”

De miezerige assistenten van Pulowi zouden definitief zegevieren. Na de dood van zijn geliefde en van zijn mismaakte kind werd het vernietigende werk afgemaakt zonder dat Aureliano Babilonia [VI] zich ervan bewust was. Toen hij in de manuscripten van Melquíades opzoek ging naar zijn eigen oorsprong stak de wind op, “zoel, nog in zijn beginfase, vervuld van stemmen uit het verleden, van het gemurmel van geraniums uit vroeger tijden, van de zuchten van ontgoocheling die lang vóór het hardnekkigste heimwee waren geslaakt.” Kort daarop bemerkte hij al evenmin iets van de tweede aanval van de wind, “die met cycloonkracht de deuren en ramen uit hun hengsels sloeg, het dak van de oostelijke vleugel afrukte en de fundamenten loswrikte uit de grond”. Macondo veranderde in een angstwekkende maalstroom van stof en puin, rondgeslingerd door de toorn van de bijbelse orkaan. Toen pas begreep hij dat zijn einde zou komen met de laatste

regel van Melquíades' voorspellingen. Toen schoot Pulowi García Márquez te hulp, de heerser(es) van de droge tijd, van de duisternis en het duistere, de jager van de nacht, de aarde, de bergen, de vulkaan, die straft met het klimaat en de droogte. Maar ook de Bijbel. Jeremia 1:14 zegt: "En de HEER zeide tot mij: Van het noorden zal zich dit kwaad opdoen over alle inwoners des lands." Jeremia 4:11 zegt: "Te dier tijd zal tot dit volk en tot Jeruzalem gezegd worden: Een dorre wind van de hoge plaatsen in de woestijn, van den weg der dochter Mijns volks; niet om te wannen, noch om te zuiveren." Jeremia 51:1 zegt: "Zo zegt de HEER: Ziet, Ik zal een verdervende wind opwekken tegen Babel, en tegen degenen, die daar wonen in het hart van degenen, die tegen Mij opstaan."

Jeremia (±645 - ±587vC) wordt gerekend de grote profeten van het oude testament. Hij was in 597vC getuige van de verwoesting van Jeruzalem door de koning van Babylonië, Nebukadnezar ii (604 - 562vC). Jeremia wist echter te melden dat de verwoesting en de daaropvolgende ballingschap van het Joodse volk beperkt zou zijn: zeventig jaar. Jeremia's voorspellingen werden door de heersende klasse destijds allerm minst enthousiast ontvangen. Hij pleitte voor sociale rechtvaardigheid en religieuze zuiverheid. De vijand kwam uit Babel: de Babyloniërs, de 'noorderlingen'. De Babyloniërs, de Spanjaarden, de Noord-Amerikanen... Mauricio Babilonia, zijn zoon Aureliano en een 'noordelijke' invloed? Als God liefde is, waren de Buendía's tegen Hem opgestaan door zich anti-solidair op te stellen. Jesaja 13:20 zegt: "Daar zal geen woonplaats zijn in der eeuwigheid, en zij zal niet bewoond worden van geslacht tot geslacht; en de Arabier zal daar geen tent spannen, en de herders zullen er niet legeren." Toen Melquíades beseftte dat hij de onsterfelijkheid had bereikt, en de voorspellingen van Nostradamus had weten uit te leggen als de toekomst van Macondo, wist hij te vertellen dat Macondo zelf zou overleven als de stad der spiegels waarin men geen weet had van het geslacht der Buendía's. Dit lijkt op de voorspelling van Jeremia dat Israël en Juda bevrijd zullen worden van de Babelse heersers, dat er iemand uit het Huis van David zal regeren, en vooral dat God een nieuw verbond met Zijn volk zal sluiten, niet een verbond dat op stenen tafelen geschreven zal zijn, zoals met Mozes, maar één dat in het hart van de mensen gegrift zal staan. Dit zou, met enige lenigheid van de hersenen, uitgelegd kunnen worden als de strekking van de Nobelrede maar ik vrees dat, ofschoon er zeker overeenkomsten zijn met delen uit het boek Jeremia, iedere lezer van dit Bijbelboek toch grote verschillen zal ontdekken met *Honderd jaar eenzaamheid*. Neem alleen al de zware druk om God te gehoorzamen, die in vrijwel elk hoofdstuk van het boek

Jeremia voorkomt maar ontbreekt in García Márquez' roman. Bovendien gaat Jeremia grotendeels over de ballingschap van het Joodse volk terwijl Macondo met iedere inwoner wordt vernietigd. Kortom, ik houd erop dat de Colombiaanse schrijver slechts beelden uit de Bijbel heeft geleend terwijl de bredere context van het scheppingsverhaal tot hem kwam via de verhalen die hij in het huis te Aracataca hoorde.

Utopie

Tot die tijd was het niets anders dan frustraties, liefdeloosheid, eenzaamheid, nostalgie. De geschiedenis van Latijns-Amerika volgens García Márquez, maar ook de vijver waarin de arcadiërs vissen. Het is bovendien een geschiedenis die lijdt onder geheugenverlies en die werd herschreven volgens de lijnen van het latifundium/minifundium-model. Een gehele eigen Latijns-Amerikaanse wereld die lijkt verdwenen uit het geheugen van al deze mensen: de historische werkelijkheid zoals we die nu kunnen reconstrueren van het dorpsleven van het continent, met lange amerindiaanse wortels. Het podium van Macondo vertroebeld door het latifundium/minifundium-model restte de geesten van de amerindio's niets anders dan te spoken, als in Comala, en henzelf nieuw leven in te blazen zodra de storm van het geweld voorbij zou zijn. Wat nu? Geen burgeroorlogen meer, geen militaire onderdrukking, geen machismo? Heeft Latijns-Amerika de weg gevonden naar emancipatie en democratie? Verdwijnt het marianismo? Dit zijn geen vragen voor mij. Historici kijken achterom en vragen zich af hoe het zo kwam.

Een schrijver als García Márquez mag zulke antwoorden wel geven. Hij deed dit bijvoorbeeld in de al eerder geciteerde slotzin van de Nobelrede uit 1982:

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

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

De nieuwe wervelende utopie van het leven waarin niemand iets te zeggen heeft

over anderen, zelfs niet over zijn manier van sterven, de liefde werkelijk bestaat en het geluk mogelijk zal zijn. Deze bewust bedachte mogelijkheid is wellicht de motor van arcadische strijd. De utopie is een discursief gedachtegoed over een specifieke plaats. Dat is niet hetzelfde als een grotendeels onbewust gegroeide gemoedstoestand. Utopieën staan in het bijzonder aan het begin en het einde van een amerindiaans scheppingsverhaal. Ze zijn het α alfa en Ω omega van de cyclische tijd. Het zaad van de ontkieming is veredeld en geselecteerd en daarom in principe beter dan de vorige keer. De huidige cyclus ontwikkelt een oogst die moet leiden tot een betere cyclus hierna. De mensen streven naar het beste zaad, de allerbeste cyclus, de beste tijd. Dit is praktisch werk, handarbeid bijna. Maar toch: een utopie.

Waarin niemand iets te zeggen heeft over anderen... Het kolonialisme en de Monroe Doctrine verhinderden de vrije ontplooiing van de Latijns-Amerikaanse werkelijkheid, evenals de bemoeienis van rationalisten en stalinisten. Droegen de Buendía's geen schuld aan hun falen? Zou bijvoorbeeld de Kolonel wel tot liefde en solidariteit in staat zijn geweest als zijn opstand was geslaagd? We mogen het betwijfelen. De Buendía's waren leiders, zij vormden de elite; *Honderd jaar eenzaamheid* gaat in principe niet over een volksopstand. García Márquez kijkt naar leiders. Wie zou hij een geschikte leider hebben gevonden? Jorge Gaitán, wellicht, die in 1948 werd vermoord voordat hij zijn doel kon bereiken. Mogelijk ook Fidel Castro, die zijn hele leven door de 'noorderlingen' is gedwarsboomd. In 2004 publiceerde García Márquez onverwacht een tekst over Castro, die sedertdien alom op het Internet is te vinden: "El Fidel Castro que yo conozco", "De Fidel Castro die ik ken". Laat ik er enkele belangwekkende passages uitlichten: **[iii]**

Zijn toewijding tot het woord. Zijn verleidingskracht. Hij gaat op zoek naar de problemen waar ze zijn. Het vuur van de inspiratie zijn eigen aan zijn stijl. De boeken reflecteren heel goed de breedte van zijn smaak. Hij stopte met roken om de autoriteit te hebben om het roken te bestrijden. Hij houdt ervan zijn gerechten met een zekere wetenschappelijke hartstocht te bereiden. [...] Onuitputtelijk geduld. IJzeren discipline. [...] Hij is de antidogmatist bij uitstek. [...] De essentie van zijn denken zou kunnen liggen in de zekerheid dat het werken met de massa betekent je bezig te houden met het individu. Dat zou zijn absolute vertrouwen in het directe contact kunnen verklaren. [...] Hij kan zich verplaatsen in de ander en beschikt over een uitgebreid en gevarieerde kennis zodat hij zich in elk medium

moeiteloos kan bewegen. Eén ding weet men met zekerheid: waar hij ook is, hoe en met wie, Fidel Castro is er om te zegevieren. [...]

Hij ontbijt met 200 pagina's aan nieuws van over de gehele wereld, leest dagelijks zo'n 50 documenten, wordt mondeling bijgepraat en luistert naar bezoekers en dit alles bevredigt zijn oneindige nieuwsgierigheid. [...] Hij leest als een bezetene. [...] Vaak begint hij 's ochtends vroeg aan een boek en kan er de volgende ochtend een commentaar op geven. [...] Zijn visie op de toekomst van Latijns-Amerika is dezelfde als die van Bolívar en Martí: een geïntegreerde en autonome gemeenschap, krachtig genoeg om de bestemming van de wereld te bepalen. [...] Toen ik hem eens gebukt zag gaan onder zoveel verschillende kwesties, vroeg ik hem wat hij liefste in deze wereld zou doen. Hij antwoordde me zonder enige omhaal: tegen een muurtje leunen op een straathoek.

Wat zien we hier? Een halve hagiografie! Castro zou van risico's houden. Hij is op de hoogte van de tekortkomingen van de revolutie in zijn land en probeert ze op te lossen met zijn talent goed te gedijen in een omgeving van improvisatie. Hij is belezen en welbespraakt. Hij kent het werk van José Martí (1853-1895), de negentiende-eeuwse nationalist en leider van de Cubaanse onafhankelijkheidsbeweging, van buiten en paste dit toe, volgens García Márquez, om de loop van een marxistische revolutie uit te stippelen. Een *aurelianische arcadiër*. De antidogmatist bij uitstek. Daar komt de aap uit de mouw.

Zo begrijpen we beter wat de utopie betekent "waarin niemand iets te zeggen heeft over anderen". Natuurlijk, het woordenboek vertelt ons dat een utopie een "onverwezenlijkbaar droombeeld" is, maar dat kan niet de bedoeling van García Márquez zijn geweest. Misschien dacht hij aan *Utopia*, de "naam van een denkbeeldige, volmaakt gelukkige staat, waar alles volkomen is" en vooral: de titel van een beroemd boek van de Engelsman Thomas Morus of More (1478-1535) uit 1516. **[iv]** Utopia was de ultieme maakbare samenleving. De Buendía's wilden wel, als goede romantici, de samenleving als volledig maakbaar behandelen maar faalden hopeloos én kregen de kans niet. Macondo is het spiegelbeeld van Utopia, de keerzijde van de medaille. Die medaille is het product van een Westers Groot Verhaal. Thomas More schreef zijn boek in twee delen en in dialoogvorm tussen de auteur en een denkbeeldige reiziger die vele vreemde landen heeft bezocht, Raphaël Hythlodæus. Het eerste deel van *Utopia* is een kritiek. Het beschrijft het Engelse leven aan het begin van de zestiende eeuw waar tirannie en corruptie welig tierden. Dit kwam vooral door het misbruik van

particulier landeigendom dat leidde tot uitbuiting van de armen door grootgrondbezitters. Dit had weer een toenemende criminaliteit tot gevolg. In het tweede deel wordt het tegenovergestelde beschreven. Utopia was gesitueerd op een eiland, en geheel in Westerse traditie was het een *rond* eiland waar overheersing en luxe waren afgeschaft, particulier eigendom van land niet voorkwam zodat diefstal op het hele eiland ontbrak. Daarvoor in de plaats functioneerden er landbouwcollectieven die per toerbeurt werden bemand door arbeiders uit de steden. Zij bewerkten de grond en verzorgden de beesten. Alle mensen in Utopia droegen dezelfde, eenvoudige kleding van ongeverfde stoffen. En hoewel het eiland een overvloed aan goud en zilver had, gebruikten de bewoners dit alleen voor kinderspeelgoed, pispotten en slavenkettingen. Het eiland kende een verscheidenheid aan godsdiensten. Niet alleen van streek tot streek liepen die uiteen maar zelfs binnen het bestek van een stad. Zo waren er Utopiërs die de Zon aanbaden als godheid, anderen deden dit met de Maan of een der planeten. Of ze aanbaden een mens uit oudere tijden die uitzonderlijk goed of beroemd was. Maar de meerderheid was daar veel te verstandig voor, en geloofde in slechts één goddelijk Wezen. De Utopiërs waren de gelukkigste mensen op aarde.



De utopie van de ultieme maakbare vrije collectieve egalitaire en autonome samenleving was het Grote Verhaal van de Moderniteit. Precies de rol bestemd voor geslachten als de Buendía's in *Honderd jaar eenzaamheid*. Deze raakte verdrukt onder het gewicht van de mondialisering. De postmoderne kritiek beweerde dat het Grote Verhaal over emancipatie, bevrijding, Verlichting, Beschaving een leeg verhaal was en dat de mondialisering aantoonde dat de wereld een veelheid kent van kleinere, minder 'essentiële' waarden, belangen en verlangens die verborgen waren gebleven, miskend waren of onzichtbaar waren gemaakt in de dominantie van het universaliserende discours. De postmodernisten vroegen daarom aandacht voor deze 'minderheden', aanvaardden de roep om erkenning van bijzondere identiteiten en specifieke rechten, en ruimden het podium in voor een nieuwe 'identiteitspolitiek' waarin het minder zou gaan om de 'hoge politiek' van emancipatie, beschaving of sociale rechtvaardigheid en meer om specifieke, gelokaliseerde belangen. De bestudering

van de volkscultuur in de mondialiserende wereld leverde de gedachte op dat deze een autonomie eigen kracht, van binnenuit, ontwikkelde en niet, zoals eerder gedacht, een replica of doorwerking was van de 'hoge cultuur' van de elites. Er werd gewezen op de miskennis van het 'populaire' en 'volkse' van de samenleving en toonden aan dat de 'hoge cultuur' en de 'hoge politiek' eerder minderheden waren in een breed mozaïek dan dominante krachten. Er was geen beweging van 'hoog' naar 'laag' of van 'centrum' naar 'periferie'; misschien was die er nimmer geweest. Het 'beschavingsproces' was niets dan dat Grote Verhaal waarmee de elites zichzelf op de borst wilden kloppen. Deze her-schepping van de identiteitsruimte kwam de postmodernisten met regelmaat te staan op verwijten van een overtrokken cultuurrelativisme en het uitspelen van lokale belangen tegen het algemene belang. Niettemin, ofschoon het relativisme soms te ver doorschiet, is uit de strijd het beeld van de mondialisering als een *eenheid in verscheidenheid* bovengekomen als de nieuwe hegemonie - de metafoor is die van een wereld van eilanden. **[v]**

Dan lijkt het plots alsof Macondo een toekomst heeft in het tijdperk van de mondialisering, een cyclus volbracht en opnieuw opgestart. "Wel verdomme!" had José Arcadio Buendía [I], de stichter van Macondo, uitgeroepen nadat hij bij zee was uitgekomen. "Macondo is aan alle kanten door water omringd!" Macondo, als de maakbare samenleving, lag op een *eiland*. Het oude Macondo is dan de utopie van de nieuwe samenleving in Latijns-Amerika. José Arcadio Buendía [I] wilde verhuizen, doortrekken naar een andere streek, maar Úrsula [I] en de andere vrouwen weigerden in te pakken. De stichter wist zich niet aan de plaats gebonden want er waren nog geen doden begraven. Hier openbaarde zich zijn inheemse geest - die van het amerindiaanse Guajira volk, de Wayúu, die zich als gebruikelijk in de amerindiaanse wereld pas 'geworteld' weet als de doden zich *in* het land bevinden. **[vi]** José Arcadio Buendía [I] geloofde heilig in het scheppen van een soort van Utopia. Hij had de ligging van de huizen in het oude Macondo zo bepaald dat iedereen vanuit elk huis met evenveel gemak naar de rivier kon gaan om water te halen. De straten waren zo door hem ontworpen dat tijdens de uren van hitte geen enkel huis méér zon kreeg. Macondo was tevens arbeidzamer dan alle nederzettingen die de bewoners zich wisten te herinneren, een gelukkig dorp waar niemand ouder was dan dertig jaar en waar nog niemand was gestorven. Het overheersende geluid was het gezang van vogels, gelijk aan dat van de nachtegaal in het Paradijs. Was Macondo meer Wayúu dan Morus? García Márquez spreekt niet over een mogelijk amerindiaanse voeding van zijn

gedachten. Hij liet zijn onbewuste met rust en zocht een antwoord op wat hij had geschreven in het Westerse utopisme dat hij bewust kende.

Ofschoon zijn 'bewuste' thema's al aanwezig in eerdere romans en verhalen, waaronder de romans *La hojarasca* (Bogotá 1955; *Afval en dorre bladeren*), *La mala hora* (Madrid 1962; *Het kwade uur*), en *Los funerales de la Mamá Grande* (Xalapa 1962; *De uitvaart van Mamá Grande*), vinden zij nergens hun culminatie als juist in *Honderd jaar eenzaamheid*. Lag er iets bijzonders tussen die eerdere werken en de grote roman? Er was het verblijf in Mexico, de vriendschap met Fuentes, de samenwerking met Rulfo en de herkenning van Comala. En dus de magnifieke injectie van het Oer-Mexico. In de tweede plaats is er de Cubaanse Revolutie (1959) en de vriendschap met Fidel Castro. De Australische literatuuronderzoeker Jef Browitt benadrukt het belang van de bewustzijnsvorming op het continent die na de Cubaanse Revolutie optrad. **[vii]** Daardoor zou García Márquez van een focus op individuen zoals in *Afval en dorre bladeren* zijn overgestapt op een collectief focus op de Buendía's, maar wel actief in hun 'magisch-realistische' wereld, inclusief Melquíades' vertelling-gecondenseerd-tot-één-moment. De Nobelrede verradt het arcadische hart van de Colombiaanse schrijver maar de aureliaanse strijders faalden in het behoud van Macondo en de arcadiërs faalden met de her-schepping ervan; voor een deel uit eigen onvermogen, voor deel gehinderd door de bemoeienis van buitenaf. Alleen dankzij het scheppingsverhaal zelf blijft het oude Macondo als utopie overeind. Ik zou daarom concluderen: eerder Comala en Wayúu dan Morus of Castro.

De utopie die de lezer van *Honderd jaar eenzaamheid* herkent komt wellicht uit het diepe binnenste van zijn cultuur en leest hij af aan de spoken ervan die onverwijld ronddwalen in het alledaagse. Het oude Macondo is het Oer-Macondo, het profundo, zoals de historicus Jorge Basadre (1903-1980) het in de jaren veertig eerst was losjes voor Peru onder woorden bracht en de antropoloog Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) in de jaren tachtig een stuk systematischer voor Mexico. **[viii]** Vooral Bonfil beschreef de moderne mestiezen biologisch en cultureel als de directe erfgenamen van de amerindiaanse cultuur in zijn land die 'vergeten' waren dat zij heel oude Mesoamerikaanse wortels hebben. Ze hebben hun identiteit als amerindio verloren zonder de cultuur ervan in te leveren; anders gezegd: het Oer-Mexico was uit het bewuste verdwenen maar leefde voort in het onbewuste. We hebben het hier niet over 'Westerlingen', betoogde Bonfil in

enigszins radicale bewoordingen, maar over 'echte' Latijns-Amerikanen. Een moderne census of volkstelling pleegt daarom in zijn ogen een soort van statistische genocide door de amerindio tot mesties te verklaren. In onze moderne tijd lijkt het radicale geluid van de Mexicaanse antropoloog achterhaald te worden. Bijvoorbeeld, dankzij de verkiezing van Evo Morales tot president van Bolivia in 2006, als eerst amerindiaanse president van het land, schuiven veel mestiezen in dat land op naar een amerindiaanse identiteit. "We zijn allen amerindio's!" hoorde de Britse antropoloog Andrew Canessa veelvuldig zeggen. **[ix]** Meer dan een eeuw, gedurende de gehele de twintigste eeuw, hadden de nationale staten verwoede pogingen gedaan de mesties tot speerpunt van hun beleid te maken - de *mestizaje*. De "ware Mexicaan is mesties", enzovoorts. Maar dit beleid kon nergens diep wortelen, ongetwijfeld om dat in dat diepe de amerindio rondspookte en zich verzette. Ook buiten Bolivia, bijvoorbeeld in Mexico, Guatemala, Peru en Ecuador, vindt de erkenning van de eigen 'oer'-cultuur in de bewuste identiteitspolitiek gehoor.

Identiteit

De theorie zegt: iemand groeit ergens op en doet daar zijn schemata op. Blijft hij op die plaats dan zullen de schemata slechts veranderen als op die plaats de schemata van de cultuur in brede zin verandert. Gaat deze persoon naar elders, naar een andere plaats, naar een ander podium, dan komt hij in contact met andere schemata en dient zich aan te passen. Doet hij dit niet dan wordt hij gewoonlijk door de heersende groep op dat andere podium niet geaccepteerd. Zo'n aanpassing gaat langzaam want er zullen altijd schemata zijn die lijken op die van de anderen op het nieuwe podium maar die toch enigszins anders zijn en aanleiding kunnen geven tot aberratieve decodering. Nog langzamer verloopt de aanpassing als hij op het podium mensen ontmoet die ook afkomstig zijn uit de plaats waar hij is opgegroeid. Dan is er als het ware het nodige van de 'oude' podia mee verhuisd naar het 'nieuwe' podium. Samenlevingen met veel migranten kennen dit verschijnsel. In een open en mobiele samenleving - mobiel in zowel horizontale als verticale zin - zijn diverse identiteiten mogelijk met gedeeltelijk eigen, elders aangeleerde, varianten van gedragscodes. Kortom, een breed erkende en nagevolgde identiteit is voornamelijk plaatsgebonden maar sterker merkbaar in gesloten samenlevingen en minder in open samenlevingen. Gewoonlijk zullen er diverse groepen of klassen in een samenleving strijden om de hulpbronnen, de politieke macht of om de culturele hegemonie of dominantie. Indien dit groepen zijn die deze strijd kunnen verbinden aan specifieke

identiteiten dan leidt het wellicht tot een strategisch opblazen van die identiteit. In Latijns-Amerika is die identiteit onder woorden gebracht met etnische termen die een biologische oorsprong suggereren - mesties als kind van Spanjaard en amerindia - maar sociaal-cultureel geïnterpreteerd werden.

In de koloniale wereld wist iedereen tot welke stand hij behoorde. Het was echter voor de iemand alleen duidelijk of hij met een *indio* of een *español* te maken had als de ander zich hield aan de hem toegewezen woonplaats of papieren toonde waarop zijn stand vermeld werd. In een pueblo, op sommige haciënda's en in bepaalde wijken van de steden kwam je *indios* tegen. Daarbuiten werden de mensen beoordeeld naar hoe ze eruit zagen. Etnische termen hadden er een sociaal-culturele betekenis. En dit naar inschatting. Iemand kon juridisch *español* zijn maar ergens onderweg, zongebruind en lokale producten consumerend, door mensen worden aangeduid als *indio* of *mulato*. Vooral de status van de non-indios was sociaal-cultureel. In de late koloniale tijd waren er meer dan dertig termen in gebruik om deze *non-indios* te benoemen, meestal afhankelijk van de plaats waar de mensen verbleven en met wie zij omgingen. De meest gebruikte waren: *castizos, mestizos, mulatos, negros, pardos, moriscos, albinos, lobos, coyotes, chinos, cambujos, albarados, barcitos, campamulatos, bárbaros, tentes en el aire* en de *torna-atrás*. In de officiële documentatie golden gewoonlijk alleen de eerste vijf categorieën.

De midden achttiende eeuw was een tijdperk van bloei geweest. Mensen verlieten de pueblo's en vestigden zich in de steden, op de haciënda's, in de mijnen of vrij als rancho's. Buiten de pueblo's vielen deze 'aangepaste' *indios ladinos* als 'mestiezen' onder de wetgeving van de Spaanse Stand, maar omdat ze meestal een iets grotere koopkracht wisten te verweven dan de inwoners van de pueblo's, zeker in de steden en op de haciënda's, werden ze, als mestiezen, sociaal 'hoger' aangeslagen dan de indios. Dit leidde tot twee ontwikkelingen. In de eerste plaats betekende de achttiende-eeuwse economische bloei voor die tussencategorieën van ex-indios het begin van een middenstand. Tussen elite en boeren kwamen steeds meer nijverheidslieden te staan en mensen die werkten voor de overheid en in de vrije beroepen. De 'verlengde' sociale ladder had nieuwe termen nodig naast het vertrouwde *español, indio, mestizo* of *negro*. Het aantal sociaal-culturele categorieën verwoord in etnische termen hield gelijke tred met de bevolkingsgroei. In de tweede plaats was de voortdurende degeneratie van de status van indio begonnen. Vooral in de negentiende en twintigste eeuw, toen de

term *indio* zijn juridische betekenis had verloren - en ook de bijbehorende privileges waren verdwenen - kon je maar beter niet als indio bekend staan.

Precies deze situatie herhaalde zich in de twintigste eeuw in bijvoorbeeld Peru. Bevolkingsgroei, economische groei (weliswaar traag), de komst van nieuwe sociale categorieën. Maar het was wel een andere tijd. De privileges van de *pueblo's* bestaan niet meer. De *indio* is nu een inwoner van het bosgebied dat begint op de oostelijke hellingen van de Andes en loopt tot in de Amazone. Een *indígena* is afkomstig uit hetzelfde gebied maar doet zich wat assertiever voor, georganiseerd in amerindiaanse organisaties bijvoorbeeld. Een *mestizo* is een indio of *indígena* die Westers overkomt; een soort *indio ladino*. Een *cholo* is een indio, *indígena* of *mestizo* die onderweg is, misschien geen schone kleding aan heeft, ouderwets of armoedig gekleed gaat, achter een loket van de overheid zit, goederen op de markt verkoopt, en dergelijke. Een *andino* is een *indígena*, indio of *cholo* uit het Andes gebergte. Een *inca* is een *andino* uit de omgeving van Cusco. Dit geldt in het algemeen want er is voor elk van deze termen ook een andere inhoud te bedenken afhankelijk van de situatie. Een *cholo* kan bijvoorbeeld vooral ook iemand zijn die als de 'mindere' wordt beschouwd van de spreker die het woord *cholo* in de mond neemt, vanwege een veronderstelde lagere plaats op de sociale ladder. Twee mensen die door een derde persoon als *cholo's* worden beschouwd zouden ook elkaar kunnen benoemen als *cholo*. De termen geven een hiërarchie weer die gewoonlijk slechts bekend is op een bepaalde plaats of bij groepen mensen. Kortom, dit soort termen zijn in Latijns-Amerika sociaal-cultureel, naar plaats en tijd beperkt en worden al doende ter plekke ingevuld - ze staan dus niet vast. Niemand is zo'n iemand, er vindt geen *belichaming* plaats.

Hoe moeilijk is dit voor Westerse onderzoekers. En voor onderzoekers uit de Derde wereld met een Westerse universitaire opleiding. Deze onderzoekers gaan vaak nog altijd uit van een *persoonlijkhedsleer*: een persoon *is* amerindio, *is* mesties, *is* een witte, enzovoorts. De wetenschappelijke theorieën die deze onderzoekers hanteren schurken aan tegen de Westerse Grote Verhalen die met de Breuk van Descartes samenhangen, *cogito ergo sum*. De mens heeft een geest gescheiden van zijn lichaam en daarom is hij thuis in zijn lichaam, in feite daarmee los van de plek waar hij zich bevindt. Descartes bracht het denken als het ware 'thuis-in-zichzelf' als de *cogito* of *subject* waarmee de twijfel over de waarnemingen in de omgeving en het metafysische werd gsystematiseerd. Deze

'thuiskomst' was een systematisering, een essentialisering soms, waarmee de omgang met de werkelijkheid en met onszelf moest worden aangeaan. In Latijns-Amerika denken de mensen soms helemaal niet volgens deze persoonlijkheidsleer. Een voorbeeld staat in het boek *Indigenous Mestizos* (2000) van Marisol de la Cadena, een Peruaanse antropologe met een Noord-Amerikaanse opleiding. [x] De titel geeft de verwarring al aan: *inheemse mestiezen*, een combinatie van twee categorieën die altijd zijn bedoeld geweest om elkaar uit te sluiten. Haar boek gaat over de *politics of race and culture*, dus wat wij zouden begrijpen als strategieën van etniciteit. De antwoorden op haar vragen over de expressie van racistische ideeën in culturele termen – heel gebruikelijk in Peru – zoekt zij binnen de Westerse universitaire traditie in theorieën die tot de persoonlijkheidsleer behoren terwijl haar informanten aangeven dat het 'etnische' woordgebruik samenhangt met gezelschap, plaats en tijd, dus met wat ik de identiteitsruimte noem.

Neem het volgende gesprek. De la Cadena's belangrijkste informant is Adriana Belén, een studente aan de universiteit van Cusco. Op de vragen van De la Cadena, die natuurlijk gingen in de richting van de persoonlijkheidsleer – "Wat ben je?" – en onbedoeld suggestief zijn geweest, definieerde zij zich als *mestiza*. Adriana is lid van een dansgroep die participeert in het jaarlijkse feest van Qoyllur Rit'i of Sneeuw Ster dat bestaat uit een bedevaart naar een kapel op de berg Ausankati ten oosten van Cusco. Het religieuze feest is waarschijnlijk in 1783 ontstaan, kort na de nederlaag van Thupa Amaro ii, mogelijk als reactie daarop, en staat bekend als een amerindiaans Nieuw Jaar. Het gesprek van De la Cadena met Adriana en een vriendin, Isabel Sánchez, kan ik zonder enig commentaar overnemen. De la Cadena zegt dat de volgende opmerking haar interesse had gewekt: "We moeten speciale afspraken maken met de docenten vooral omdat juli een examenmaand is maar juni is ook moeilijk omdat zowel Qoyllur Rit'i als Corpus Christi belangrijk zijn voor ons. De activiteiten rond deze feesten vullen onze gehele maand en dan missen we veel colleges. Maar de docenten tonen begrip en laten ons gaan." Waren de meisjes nu *indígena*, *andina*, *mestiza*? Marisol in het gesprek met Adriana en Isabel (de schuindruk is meestal van mij):

Isabel:

Vorig jaar hadden we een probleem met een jongen. Hij wilde niet meer dansen want ze hadden hem beledigd als een *cholo indio*. We hadden hem gezegd er niet

op te letten. Ik zei: “Tenslotte ben je gewoon aan het acteren. Dat ze jou in die kleren zien hoeft nog niet te betekenen dat *jij helemaal zo bent*. Ze hebben je beledigd uit onwetendheid. In Cusco is ras niet meer belangrijk maar juist intelligentie en opleiding”.

Marisol:

Waarom zei je hem dat hij niet ‘helemaal zo was’? Is hij maar ‘een beetje’ zo?

Adriana:

Wel, zie je, Marisol, in Cusco, *el pueblo*, kunnen we allemaal indios zijn, en sommigen indios zijn ook mestizos. Zoals wij. *Wij zijn niet helemaal indios, maar we zijn indígena, inheems*, hoe je ons ook wilt noemen, want we zijn niet, bijvoorbeeld, zoals jij.

Marisol:

Hoe bedoel je, jullie zijn niet zoals mij? We zijn allen studenten aan de universiteit, we hebben dezelfde huidskleur, dezelfde kleur van ons haar, we spreken Spaans.

Isabel en Adriana (beurtelings):

Ja, maar jij gelooft niet in de dingen die we doen. Je kunt naar Qoyllur Riti'i gaan maar het kan je niet echt schelen wat er gebeurt. Bovendien ken je het ritueel niet eens. We gaan erheen als de Andino's [*gente de las alturas*] en volgen hun voorbeeld, maar ik zeg dat we niet precies zo zijn omdat zij geen scholing hebben, ze zijn ongeschoold en *toscas*. We respecteren ze, maar we zijn niet precies zoals zij. We volgen veel, sommige dingen, van hun geloof, maar we dragen schoenen en geen rubberen sandalen, we slapen in bedden, we eten zoals het hoort, toch? We zijn verschillend en toch hetzelfde, begrijp je? Zoals jij en wij zijn, je kunt zeggen jij bent *mestiza* vanwege je ras, we zijn in Cusco allemaal *mestizos*. Niemand is nog puur. Maar sommige mestizos zoals wij zijn ook *indígena*, inheems, *oriundos*, vanwege ons geloof. Anderen zijn alleen maar mestizos zoals jij.

Marisol:

Dus de *gente de las alturas* [Andino's] zijn ook *mestizos*?

Isabel:

Nee, zij zijn eigenlijk *indios*, maar dat woord gebruiken we niet meer – alleen domme mensen doen dat nog. We noemen ze anders, zoals inheemsen, *netos*, *compañeros*, *oriundos*, *indígenas*, *campesinos*, is het niet zo, Adriana?

Adriana:

Precies, alleen domme mensen noemen ze nog *indios*. Wij respecteren onze gebruiken, we beledigen niet de mensen waarvan we die hebben geleerd. Onze

ouders waren misschien wel zo [*indios*]. Weten we veel, *quién sabe*, daarom gebruiken we dat woord niet. Ze zijn hierheen gekomen en hebben hun kleding veranderd; ze hebben geleerd schoenen te dragen, zich beschaafd voor te doen, dat leer je in de steden. Het is niet de schuld van de Andino's dat ze zo zijn [*indios*] – dat is hun gewoonte, ze leven in de hooglanden, ze hebben verder niets nodig. Als ze naar de stad komen leren ze hoe het daar moet, en worden ze geschoold. Dat is wat onze ouders en grootouders deden. **[xi]**

Je gedraagt je volgens de gebruiken van de plaats en dan ben je de *persona* die erbij hoort; een zichtbaar geworden idee, de bewuste en onbewuste samenballing van de theorie-van-je-zelf en de theorie-van-het-moment. Een beter voorbeeld van hoe een actør handelt kan ik me niet voorstellen. Met andere woorden, waar Andino's in een stad vol 'mestizos' weinig reden hebben om hun oude plattelandsschemata in gebruik te houden en zich beter de stedelijke cultuur kunnen eigen maken, en dit ook doen, zou het politiek strategisch voordelig kunnen zijn om zich te profileren als Andino's of incas en zo de macht van een groep kunnen vormen. Dit is de *politiek-strategische identiteit* en die wordt discursief en ritueel beleden. Er is dus een duidelijk onderscheid.

Om het scherp te formuleren: waar de actør identiteit als een theorie-over-jezelf gecombineerd met de theorie-van-het-moment via blending onbewust naar voren komt en tot gedrag leidt, en een gemoedstoestand kan zijn, is de politiek-strategische identiteit uitsluitend bewust, meestal discursief, en kan tot een utopie leiden. De actør identiteit is het product van de rechter en de linker hersenhelft, de politiek-strategische identiteit is het product van de linker hersenhelft. Vandaar de gedachte dat er als het ware een stukje van het 'oude' podium mee is verhuisd naar het 'nieuwe' podium. Dit is waarover Adriana en Isabel vertelden aan Marisol: "Als ze naar de stad komen leren ze hoe het daar moet, en worden ze geschoold. Dat is wat onze ouders en grootouders deden." Kortom, niemand was iemand, iedereen werd. Van achter de coulissen kwam het amerindiaanse op het podium van Macondo terecht. Bij García Márquez was de identiteit van die wording, het onbewuste dat bewust werd, zijn roman *Honderd jaar eenzaamheid*. Maar zelf, over zijn persoon, refereerde García Márquez niet aan die identiteit. In Colombia is het voor een persoon uit het Caraïbische kustgebied belangrijk om zich als *caribeño* te profileren en dat heeft hij altijd gedaan. Misschien was voor hem het woord amerindio sociaal-cultureel onaanvaardbaar. García Márquez schreef immers in de tijd dat de *mestizaje* werd

gepropageerd. Echter, als de trend doorzet die Canessa onlangs waarnam, dan zou het kunnen dat een soortgelijke schrijver als García Márquez in de toekomst zich wellicht meer rekenschap geeft van 'diepe' amerindiaanse wortels. Ik heb laten doorschemeren - of zelfs meer dan dat - dat juist deze wortels voor de grote herkenbaarheid van *Honderd jaar eenzaamheid* hebben gezorgd in landen met een groot amerindiaans verleden, zoals Mexico, Guatemala, Ecuador en Peru.

Liefde

Terug naar de eenzaamheid van het tweede hoofdnarrateem. Waar komt deze eenzaamheid vandaan? Is er een voorbeeld? Misschien de heruitgave van Octavio Paz' *El laberinto de la soledad* (1950 en 1959), *Het labirint der eenzaamheid* (1975), in 1959? Dit boek is een interpretatie van de geschiedenis van Mexico, waarin de erfenis van de Mexicaanse Revolutie prominent figureert. Het gaat Paz om de geest van de Mexicaan, die hij als vereenzaamd beschouwd, en verstopt achter een publiek masker. Dit masker, schrijft de Colombiaanse letterkundige María Luisa Ortega, verbindt de roman van García Márquez, via het werk van Rulfo en Paz, met enige bekende zestiende-eeuwse Azteekse dichters, die het nieuwe medium van het Westerse schrift wisten te gebruiken om hun ervaring met de Spaanse Invasie op te schrijven, in het Náhuatl. Dit werk, geschreven toen de kruitdampen van de Spaanse Invasie nauwelijks waren opgetrokken, ademt een diepe ontgoocheling en eenzaamheid omdat de amerindio zichzelf als het ware was kwijtgeraakt door de nieuwe regels, de nieuwe schemata, de nieuwe waarden en normen en de nieuwe goddelijke krachten die vanuit Europa Latijns-Amerika bestookten. **[xii]**

In de appendix van *Het labirint* benoemt Paz de dialectiek van de eenzaamheid, van "het zich alleen voelen en alleen weten, losgeraakt van de wereld en vervreemd van zich zelf, gescheiden van zich zelf", die, overigens, niet uitsluitend een kenmerk van de Mexicaan is. **[xiii]** De mens wordt geplaagd door heimwee naar de communie van de kindertijd en brengt zijn leven nadien vooral door zoekend naar een herstel van die communie. Daarom voelt hij telkens wanneer hij zichzelf gewaar wordt het gemis van die communie. Een paar kenmerkende zinnen uit de tekst van *Het labirint*:

- Eenzaamheid is verdriet, dat wil zeggen, een veroordeling en een boetedoening. Het is een straf ('van God verlaten'), maar ook een belofte dat er een einde zal komen aan onze ballingschap.
- In onze wereld is liefde een nagenoeg onbereikbare ervaring, die door alles in

de weg wordt gestaan: zeden, klassen, wetten, rassen en zelfs de geliefden zelf.

- Liefde is keuze. Een vrije keuze, wellicht, van onze lotsbepaaldheid, een plotselinge ontdekking van het meest geheime en fatale deel van ons wezen.
- Om zich te kunnen verwezenlijken is liefde genoodzaakt de wetten van de wereld te breken.
- [Daarom], wij zijn gedoemd om alleen te leven maar ook om onze eenzaamheid te boven te komen en de banden die ons in een paradijselijk verleden met het leven verbonden weer te herstellen. Heel ons streven is er op gericht onze eenzaamheid te doorbreken. Ons alleen voelen heeft daarom een dubbele betekenis; enerzijds, ons bewust zijn van ons zelf; anderzijds, een verlangen om uit ons zelf te treden. De eenzaamheid, die inherent is aan ons bestaan, komt ons voor als een beproeving en een loutering aan het einde waarvan benauwenis en onevenwichtigheid zullen verdwijnen. Volheid en hereniging, die rust en geluk is, harmonie met de wereld, wachten ons aan het einde van het labyrint der eenzaamheid.

Paz voegde er een kort betoog aan toe over de 'primitieve mens' en zijn mythologie.

De eenzaamheid heeft een dubbele betekenis: een breuk met een wereld en een poging om een andere te scheppen. Dat is precies wat de Buendía's deden en waar zij faalden. De breuk met de wereld begon al bij de vlucht van José Arcadio Buendía [I] en zijn vrouw Úrsula [I] die leidde tot de stichting van Macondo. Ook Aureliano Buendía [II], de Kolonel, en José Arcadio Segundo [IVa] braken met hun werelden en verlieten letterlijk het huis van Úrsula [I], de een door op veldtocht te gaan en de tweede door bij de bananenmaatschappij te gaan werken en te slapen bij de Franse vrouwen. Op het laatst keerden beiden terug om welhaast ten onder te gaan in eenzaamheid. Nog voor de slapeloosheid toesloeg en Melquíades uit de dood terugkeerde om Macondo te behoeden voor een voortijdige ondergang - en de honderd jaren van eenzaamheid konden beginnen - heerste het gevoel van Vagevuur al onder de stichters. José Arcadio Buendía [I], de stichter, had immers een rivaal gedood en die bleef hem nalopen als geestverschijning. Wat hem opviel was de eenzaamheid van de geest, het *alleen-zijn* in het bestaan van het Vagevuur. Zodra er iemand is gestorven in Macondo was het plaatsje op de 'kaart der doden' verschenen en wist de geest zijn weg naar zijn moordenaar te vinden, voor een deel uit heimwee naar gezelschap. Beroemd is de tocht naar de zee. Na het welig tropisch regenwoud ontwaarde de

expeditie van de stichter op een ochtend tussen de varens en planten, wit en stoffig in het ochtendlicht, een geweldig Spaans galjoen. “Het bouwsel leek een geheel eigen terrein te beslaan, een ruimte vol eenzaamheid en vergetelheid, ontoegankelijk voor de tand des tijds en de gewoonten van de vogels.” Bij de zee bedacht de stichter dat hij alleen de eenzaamheid van de vergeten geschiedenis had gevonden.

Spiegelbeeld van de solidariteit was de eenzaamheid voor García Márquez een politiek concept. Konden de Buendía's aan de immanentie van de eenzaamheid ontsnappen? “Volheid en hereniging”, schreef Octavio Paz, “die rust en geluk is, harmonie met de wereld, wachten ons aan het einde van het labirint der eenzaamheid.” Paz betoogde dat liefde een soort van vrije keuze is en als onze lotsbepaaldheid, als een plotselinge ontdekking van het meest geheime en fatale deel van ons wezen. Immers, zegt Paz, om zich te kunnen verwezenlijken is de liefde genoodzaakt met de wetten van de wereld te breken. Daar is de ontsnappingsclausule die de Buendía's van Latijns-Amerika hebben gemist. Zij waren in de roman te veel (zelf) representaties van een in de twintigste eeuw geconstrueerde kern of essentie van de Latijns-Amerikaanse elite, zoals deze werd benoemd met behulp van het latifundium /minifundium-model. Tot deze (zelf)representaties behoren José Arcadio Buendía [I] als stichter die de personificatie was van de maakbaarheid van het leven, José Arcadio [II] de vrijbuiters die grootgrondbezitter werd en zelfmoord pleegde, Kolonel Aureliano Buendía [III] de typische vrijheidsstrijder met zijn normatieve opvatting over Goed en Kwaad, Arcadio [IV] de dictator die met de wapens in de hand orde wenste te scheppen, Aureliano Segundo [IVa] de veeboer die feestte en streefde naar het lichamelijk welzijn en ten slotte zijn tweelingbroer José Arcadio Segundo [IVb] de vakbondsman en revolutionair. De vrouwen Meme [V, Renata Remedios] en Amaranta Úrsula [V] zochten, meer dan de oudere vrouwen van de Buendía's, naar een wat vrijer bestaan, braken ook met het huis van de stichter, en vonden de liefde. Aureliano Babilonia [VI] was hiervan het eerste product en hij beseftte het, in het gruwelijke uur van zijn liefdesverdriet toen zijn liefdeskind Aureliano [VII] stervend werd achtergelaten en hij eindelijk in staat was de geschriften van Melquíades te lezen.

Als spiegelbeeld van de solidariteit ontbrak aan de eenzaamheid het element van dialoog. Op het podium van Macondo acteerden de actørs in multilogie vorm, dus met diverse stemmen door en naast elkaar. De dialoog kwam nauwelijks voor en

de monoloog richting 'publiek' evenmin. De multiloog is vanwege de representatie op het podium van de persona, dus van een zichtbaar geworden idee, de bewuste en onbewuste samenballing van de theorie-van-je-zelf en de theorie-van-het-moment, in zekere zin de meest natuurlijke houding van de mens. Uiteraard vindt sociale afstemming plaats maar de mens betreedt het podium in eerste instantie in multiloog met de anderen, niet in dialoog. Als iets leidt tot eenzaamheid dan is het de onmacht tot dialoog. Het spook van Macondo beheerste weliswaar de utopieën van de aurelianisten en de arcadiërs maar alleen in de eerste cycli van Macondo kon het zich materialiseren. José Arcadio Buendía [I] geloofde in de 'wetenschappelijke' vooruitgang van de Verlichting en de prekoloniale amerindio's, hij zette evenmin enige twijfel bij de voor ons magische verschijnselen als geestverschijningen, vliegende tapijten en onzichtbare pianisten. Voor de stichter bestond deze eigen werkelijkheid van Macondo. Kolonel Aureliano Buendía [II] kende de magie niet. Zijn strijd bleef beperkt tot eerst rechtvaardigheid en daarna de macht. José Arcadio Segundo [IVa] kende de magie pas toen zijn arcadische strijd voorbij was, gesmoord in het bloed van 3408 medebewoners. De stichter was nog in dialoog met zijn omgeving, de beide andere personages niet meer. Zij behoorden tot de 'geschiedenis', tot het tweede deel van het scheppingsverhaal.

Ten slotte

Toen waren de honderd jaar eenzaamheid voorbij. Met het huis van de Buendía's verdween ook hun Macondo. Echter, in de geschriften van Melquíades wordt ook gerept van een voortbestaan van een Macondo zonder de Buendía's. Dit is, bezien in de cyclische tijd, mogelijk een terugkeer naar de jaren voorafgaande aan het geheugenverlies, de oude jaren van het idyllische, relatief welvarende Macondo dat in feite werd geregeerd door Úrsula [I]. Dit Macondo spookt voortdurend als een verloren Arcadië door de roman. Dit is het virtuele Macondo van Latijns-Amerika dat, als we uitgaan van García Márquez' Nobelrede, waarschijnlijk de kans krijgt zich te actualiseren zodra *geslachten als die van de Buendía's* definitief van het toneel zijn verdwenen. De kans deed zich voor met die typische mondialisering waarin de lokale plek weer in ere wordt hersteld. De roman *Honderd jaar eenzaamheid* geeft als scheppingsverhaal in de amerindiaanse traditie met de terugkeer naar het begin, de boodschap van het opnieuw beginnen. Maar niet als replica van het eerste uur, niet als prekoloniale amerindio maar als *veramerindianiseerde* mesties, dus als een accumulatie van alles wat er was en ooit is geweest.

Het spook van Macondo is de herinneringsruimte van het amerindiaanse Latijns-Amerika, maar ook van het Latijns-Amerika uit de Spaanse tijd en dan vooral van die duizenden pueblo's die de koloniale samenleving naar zich toe hadden getrokken. Ik sluit hier niet mijn ogen voor de koloniale uitbuiting, maar evenmin voor de pueblo's en hun cultuur die tot ver in de twintigste eeuw onderdak boden aan de overweldigende meerderheid van de Latijns-Amerikaanse bevolking. Als we García Márquez er naar vragen – dus aan zijn bewuste gedachten – zal hij het bestaan van dit spook ontkennen. Zijn discursieve geheugen spreekt de taal van het latifundium/minifundium-model. De literaire explosie in de anderhalf jaar na het eureka in Cuernavaca zette het onbewuste Macondo op schrift, zijn ervaringen in Colombia én Mexico, de literatuur van Colombia én Mexico, de Mexicaanse Revolutie, de wereldliteratuur, en vooral de herinneringen aan zijn jeugd in Aracataca.

Een spook is dood, uit het leven verbannen, woont in het Vagevuur – de vlakke in vlammen. Net als de amerindio's. Een spook gaat uiteindelijk weer tot de levenden behoren: als de Hemel op aarde komt, na de terugkeer van Christus de Messias. De amerindio's blijven amerindio's maar worden ook een soort *mestizos*, in de zin van Adriana en Isabel, boven. De mondialisering creëert moderne amerindio's met zaktelefoon en rijdend op brommertjes en in de stedelijke middenstandswijken de gemondialiseerde mestiezen en anders aangeduide groepen. Ook in Latijns-Amerika neemt de gemondialiseerde inwoner zijn plaats in de ruimte in. Maar vanzelfsprekend wel in zijn *lokale* vorm en houdt daarmee de deur open voor een actualisering van het spook van Macondo dat in hun hoofden, in hun directe omgeving en in het lokale landschap verblijft. Aldus blijft *Honderd jaar eenzaamheid* het scheppingsverhaal van deze gemondialiseerde Latijns-Amerikanen.

NOTEN

i. Interview met Claudia Dreifus (Playboy 1982), in: Bell-Villada, red., *Conversations* (2006), pp. 93-132, citaten van pp. 111, 115; ook een interview met Ernesto González Bermejo (Triunfo 1971), in: Bell-Villada, red., *Conversations* (2006), pp. 3-30, vooral pp. 7-8, 12-13.

ii. W. Allen, dir., *Celebrity*, Buena Vista Home Entertainment 1998.

iii. Verschenen in diverse bronnen, en te vinden op het Internet, bijvoorbeeld: Url: www.bnjm.cu/librinsula/2004/julio/28/lapuntilla/puntilla60.htm

iv. Zie het opstel "The Old World and the New, Seen from Nowhere," in: C.

Ginzburg, *No Island is an Island. Four Glances at English Literature in a world Perspective*, New York 2000, pp. 1-25.

v. Zie ook: R. Boomkens, *De nieuwe wanorde. Globalisering en het einde van de maakbare samenleving*, Amsterdam 2006, bijvoorbeeld pp. 31-36 en 47-51, en "De mythe van de globalisering," op [Url: www.culturelestudies.be/onderzoek/smeul_reneboomkens_print.htm](http://www.culturelestudies.be/onderzoek/smeul_reneboomkens_print.htm) (07-2006); D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry Into the Origins of Cultural Change*, Oxford 1990, orig. 1989; Ginzburg, *No Island* (2000). Over bijvoorbeeld het Grote Verhaal van de mensenrechten in onze hedendaagse Westerse cultuur, zie: R. Rorty, "Hoofd, hart en mensenrechten," *De Groene Amsterdammer* (30 vi 1993), pp. 8-10; C.W. Kuypers, "De revolutie van de mensenrechten," *Theoretische Geschiedenis* 20:2 (1993), pp. 172-181; W.S. Haney, "Deconstruction and Consciousness: the Question of Unity," *Journal of Consciousness Studies* 5:1 (1998), pp. 19-33; M. Sahlins, "Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern History," *Journal of Modern History* 65 (1993), pp. 1-25. Hetzelfde thema werd besproken in een helderziend artikel van Simon During, "Postmodernism or Postcolonialism?" *Landfall* 39:3 (1985), pp. 366-381, maar zie ook het vervolg "Postcolonialism and Globalisation: A Dialectical Relation After All?" *Postcolonial Studies. Culture, Politics, Economy* 1:1 (1998), pp. 31-47. Dat de Grote Verhalen dood zouden zijn, zoals Jean-François Lyotard betoogde, of dat er een 'einde aan de geschiedenis' zou zijn gekomen, zoals Francis Fukuyama gelooft, lijkt me dan ook zwaar overdreven en mag worden beschouwd als de zelfgenoegzaamheid van de Westering die heerst over het mondiale proces.

vi. Cajiao Cuéllar, "Realidad" (mei 2006).

vii. Browitt, "From La hojarasca" (2005).

viii. Zie Ouweneel, *Alweer die Indianen* (1994), p. 48.

ix. A. Canessa, "Todos somos indígenas: Towards a New Language of National Political Identity," *Bulletin of Latin American Research* 25:2 (2006), pp. 241-263.

x. M. De la Cadena, *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Cultura in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Durham 2000.

xi. De la Cadena, *Indigenous Mestizos* (2000), pp. 31-33. Zie ook: R. Randall, "Qoyllur Rit'i, an Inca Fiesta of the Pleiades: Reflections on Time and Space in the Andean World," *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 11:1-2 (1982), pp. 37-81, "The Mythstory of Kuri Qoyllur: Sex, Seqes, and Sacrifice in Inca Agricultural Festivals," *Journal of Latin American Lore* 16:1 (1990), pp. 3-45.

xii. M.L. Ortiga, *Mito y poesía en la obra de Juan Rulfo*, Bogotá 2004.

xiii. Paz, *Labyrint* (1975, orig. 1959), pp. 222-243.

Over de auteur

Arij Ouweneel (1957) is Universitair Hoofddocent aan het Interuniversitair Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns-Amerika (Cedla) te Amsterdam en was in de periode 1999-2004 tevens Bijzonder Hoogleraar Geschiedenis en Antropologie van de Latijns-Amerikaanse Indianen aan de Universiteit Utrecht. Hij bestudeerde de amerindianen in Mexico, Guatemala, Peru en Chili en publiceerde hierover in nationale en internationale vaktijdschriften, alsmede bij bekende uitgeverijen. Zijn interesse gaat uit naar de context van de amerindiaanse culturen en hun samenlevingsvormen - geplaatst in de koloniale, nationale en mondiale omgeving.