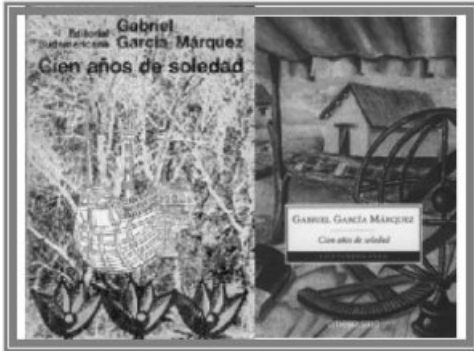


Terug naar Macondo - Melquíades en de geschiedenis

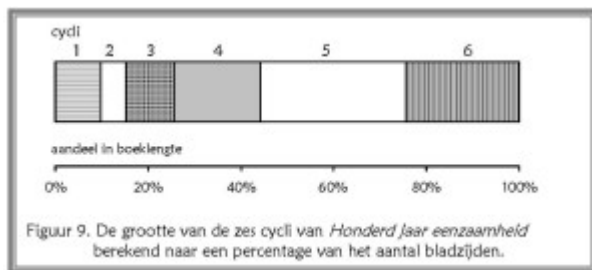


Melquíades en de geschiedenis

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

Het ontwaren van het tijdsverloop in *Honderd jaar eenzaamheid* staat grotendeels gelijk aan het ontwaren van de geschiedenis in de perkamenten manuscripten van Melquíades. Dit is een solitaire bezigheid die absoluut honderd jaar moet duren en dus de personages - actørs - die de taak op zich nemen grote eenzaamheid brengt. Dit is niet dezelfde eenzaamheid, moet ik toevoegen, als die van Kolonel Aureliano Buendía [II], want hij vertoont zich zelden in het kamertje van

Melquíades en als het al gebeurt dan herkent hij het kamertje niet als een sacrale ruimte waar de tijd stilstaat en altijd rust heerst. Aureliano Segundo [IVa] was de eerste. Hij bracht in zijn jeugd enige jaren met de manuscripten door totdat hij werd weggelokt door Petra Cotes, de liefde, de feesten en de veestapel. Zijn broer José Arcadio Segundo [IVja] nam zijn plaats in na de moord op de bananenstakers en verbleef er de rest van zijn leven als een kluizenaar. Hij leidde Aureliano Babilonia [VI] op om zijn werk voort te zetten.



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

Toch was Melquíades er ook een - of op zijn minst een geleerde. Natuurlijk, er kleven bovennatuurlijke kenmerken aan de oude zigeuner. Melquíades verouderde snel en keerde pas na zijn dood terug naar Macondo - waar de dood nog niet was binnengetrepen en er dus nog plaats was voor een *on-dode* - om er na verloop van tijd alsnog te sterven maar als geest aanwezig te blijven in het huis. Gedurende de laatste jaren van zijn leven was “zijn stem door onzekerheid

gekortwiekt”, schenen zijn handen “te twifelen aan het bestaan der dingen” en verging hij langzaam van hoge ouderdom. Kort voor zijn dood had hij het gehoor en zijn gezichtsvermogen verloren en leek hij “zijn gespreksgenoten te verwarren met personen die hij in lang vervlogen perioden van het mensdom had gekend”. Na zijn dood bleef de tijd in zijn kamertje stil staan voor degenen die het wilden zien - de ‘ingewijden’ - en bleven de boeken en de perkamenten in goede conditie. Van Melquíades is ook de bijkans amerindiaanse uitspraak op de eerste bladzijde van de roman: “De dingen leiden een eigen leven. Het komt er slechts op aan hun zielen op te wekken.” De kinderen José Arcadio [II] en Aureliano [II] herinnerden zich hoe Melquíades in het venster zat van zijn kamertje, “scherp afgetekend tegen de metalig flonkerende helderheid van het venster,” terwijl het vet van zijn haar “door de hitte vloeibaar gemaakt, in stroompjes langs zijn wangen gutste en hij met zijn diepe, gorgelende stem zijn licht liet schijnen over de meest duistere gebieden van de verbeelding” - een herinnering die Melquíades in de hersenen van de kinderen plantte en die aldus overerfbaar werd. Melquíades wordt in de letterkundige analyses vaak in verband gebracht met het magisch realisme van García Márquez. Maar hij bracht met zijn zigeuners toch vooral apparaten die ‘de wereld vooruit konden brengen’.

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

de laatste der Buendía's.

Tijdsgevoel

De Griekse filosoof Aristoteles (384-322vC) zag de tijd als niets anders dan een meting tussen twee momenten, als een gevoel van een beweging tussen voor en na, tussen verleden, heden en toekomst. We denken daarom heel sterk in fasen, ook al is, volgens Aristoteles, alleen het heden een reële eenheid. Echter, dit heden berust op de herinnering aan voorgaande 'hedens'. Andere filosofen kwamen tot dezelfde conclusie. De Duitse filosoof Immanuel Kant (1724-1804), bijvoorbeeld, schreef dat de tijd geen externe realiteit is maar een aangeboren kenmerk van de menselijke waarneming. Zelfs Albert Einstein (1879-1955) erkende dat dit gevoel bestaat. Zoals ik schreef wijzen moderne psychologen op het *primacy effect* - van eerste informatie - waardoor het lijkt alsof het leven sneller gaat naarmate je ouder wordt. Snelheid van tijd is een product van het geheugen. Eerste ervaringen krijgen meer aandacht vanwege de opbouw van schemata terwijl uit latere ervaringen mogelijke 'geheugendelen' worden geschrapt omdat zo'n 'geheugendeel' al in het geheugen zit en er dus geen codering nodig is. Het is niet nodig en zelfs hinderlijk voor het mechanisme om herhaalde ervaringen op te slaan. Het gevolg is dat de mens de sterkste herinneringen heeft aan de kindertijd en de adolescentie. **[i]**



De Franse filosoof Henri Bergson (1859-1941) vermoedde al zoiets na lezing van Kant, Einstein en de evolutieleer van Charles Darwin (1809-1822). De innerlijk beleefde tijd noemde hij de *durée*. Een moment van een paar seconden kan erg lang duren; een voorstelling van een paar uur kan zo boeien dat de tijd omvliegt. Dit tijdsgevoel is niet te meten. De meetbare tijd daarentegen geeft niets weer van de gevoelde tijd. De 'momentopnamen' - de 'hedens' of 'nu-momenten' - waaruit de werkelijke wereld buiten de menselijke waarneming zou zijn opgebouwd, zouden volgens Bergson onderling geen verbindingen hebben en juist eindeloos

statisch zijn totdat er plots een evolutiemoment optreedt en het 'heden' verandert. Onzin, stelden de moderne natuurkundigen, inclusief Einstein. De tijd buiten de mens bestaat wel degelijk, juist omdat het mogelijk is de tijd te meten. Dat er een relatieve snelheid aan de tijd kleeft, zoals Einstein aantoonde,

afhankelijk van de positie en de beweging van de positie van de waarnemer (ook wel: referentielichaam), doet hieraan niets af. Integendeel, het bestaan van verschillende tijdschalen alsmede van de eenheid van ruimte en tijd bewijzen juist dat tijd wel bestaat buiten de menselijke geest. De drie dimensies van ruimte - lengte, breedte, hoogte - vormen met de tijd als vierde dimensie het ruimte-tijd continuüm. De tijd geeft de ruimte richting, de zogenaamde pijl van de tijd als reëel fysisch proces en met het uitdijende heelal als objectief waarneembare ontwikkelingsgang. De opvatting van Bergson is gesneuveld; alleen letterkundigen, filosofen en kunstenaars refereren er nog aan. Maar juist om dit laatste behoeven we ons niet te verbazen dat de Buendía's de tijd beleefden als Bergson, als een *bergsonische tijd*.**[ii]**

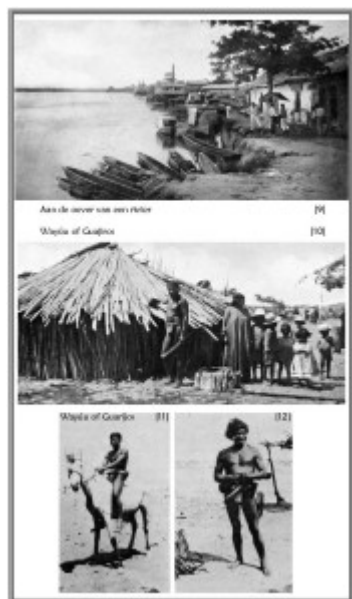
Dat duidt op een als cyclisch ervaren tijdsverloop. Dit is niet 'onnatuurlijk'. In de natuurlijke omgeving overheerst een werkelijke kringloop waarvan juist losse gebeurtenissen onderdeel kunnen zijn. Deze gebeurtenissen zijn dan als het ware vastgelegd in de tijd en gedoemd tot herhaling. Denk aan de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

De lineaire tijd mogen we ook beschouwen als de *kloktijd* omdat het proces wordt geïnterpreteerd naar het tikken van de klok.**[iv]** De kloktijd is een recent verschijnsel want nog in de negentiende eeuw lazen de mensen de tijd af op zonnewijzers. Hierdoor was het slechts een paar kilometer in oostelijke richting al enkele minuten later. De loop van het zonnelicht volgend over het aardoppervlak heerste er alom een andere tijd. De kloktijd zorgt voor harmonisering van de tijd

over uitgebreide gebieden - waardoor afspraken gemakkelijk kunnen worden gemaakt en het zakenleven niet voor onnodige problemen komt te staan. Op die grond mogen we de kloktijd beschouwen als een belangrijk product van een zich langzaam mondialiserende wereld. De kloktijd in *Honderd jaar eenzaamheid* is moeilijk te volgen, misschien vanwege de fouten die García Márquez maakte maar vooral omdat de tijd er verliep volgens de belevenissen van de personages. Bovendien, als we de gebeurtenissen in de roman langs een liniaal leggen zien we de kringloop van opkomst, bloei en ondergang die typerend is voor een cyclische tijd. Het is echter een opeenvolging van cycli die langzaam omlaag loopt. De kloktijd verloopt in mineur. De Buendía's raken steeds verder weg van het paradijselijke Macondo van de stichters. Menige gebeurtenis die vroeg in het boek optimisme en vreugde reflecteerde draagt later in het boek juist bij tot een sombere nasmaak. Het amerindiaanse van dit alles maakt dat niet het 'uiterlijk' van de cyclus wordt herhaald, dat wil zeggen de gebeurtenis, maar het 'innerlijk': de nagedachtenis aan die gebeurtenis. De kloktijd loopt uit op een herhaling van herinneringen aan mislukte activiteiten en aan een verloren oer-Macondo. Kortom, de kloktijd was er wel in Macondo maar speelde een ondergeschikte rol.

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

Márquez verklaarde later in menig interview dat hij medelijden met zijn personages had gekregen.



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

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

En zo is het maar een kleine stap naar het voorstel van Borges om de wereld-als-tekst te behandelen. Inderdaad, Macondo bestaat alleen in de publicaties van García Márquez. Inderdaad, de herinnering en de nagedachtenis zijn gewoonlijk niet meer dan een tekst vastgelegd in de geschiedenisboeken, een geschiedenis die welhaast per generatie wordt herschreven. Zo relativerend als dit klinkt, zo fundamenteel is het vastleggen van het verleden. Immers, zo toont ook García

Márquez met zijn verhaal van de slapeloosheidplaag: *zonder geheugen geen identiteit*. Deze macht van de tekst kan vervolgens worden uitgebuit. Juristen bewezen in Macondo met behulp van een tekst dat de opzichter van de bananenmaatschappij, Mr. Jack Brown, was overleden, ook al konden enkele stakers hem persoonlijk aanwijzen. De moord op de stakers werd geautoriseerd met behulp van Decreet Nummer Vier van de Burgerlijk en Militair Commandant van de Provincie, een tekst van nauwelijks meer dan tachtig woorden: de stakers waren een misdadigersbende. Het Decreet gaf het leger daarom toestemming ze de kogel te geven.

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

volgens de kloktijd opgedeeld in zes perioden van opkomst en ondergang.

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

Dictaturen

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

een methodologische kunstgreep. Over *De herfst van de patriarch* (1975) zei hij: *Stel je dit boek voor met een lineaire structuur: het zou eindeloos worden en veel vervelender dan het al is. Door de spiraalstructuur ontstond daarentegen de mogelijkheid de tijd te comprimeren en veel meer dingen te vertellen alsof ze in een capsule zitten.***[v]**

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

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

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

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

afslachting van de indianen het beleid van de Staat, gerechtvaardigd door de rassistheorieën van die tijd en door de overtuiging dat het nodig was land vrij te maken. [vi]

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

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

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

Márquez, staat een gesprek over de totstandkoming van een roman over de nadagen van een dictator. Het gesprek begon met de herinnering aan het vertrek van Marcos Pérez Jiménez (1914-2001, president: 1952-1958) uit Venezuela, het land waarover de dictator met harde hand de scepter had gezwaaid. Mendoza en García Márquez, samen verantwoordelijk voor een weekblad in Caracas, waren getuige van het einde van de dictatuur. Het was toen dat García Márquez besloot een roman over een dictator te schrijven. *Honderd jaar eenzaamheid* was een zijweg op deze route. In het presidentiële paleis van Caracas, gevestigd in een oud koloniaal gebouw met een fontein midden op de binnenplaats en potten met planten eromheen, had García Márquez een gesprek gevoerd met een oude huisknecht van dictator Juan Vicente Gómez (1857-1935, president: 1908-1935). De dictator was rustig in zijn bed gestorven na zijn land decennia met ijzeren vuist te hebben geregeerd. De huisknecht herinnerde zich de generaal nog goed, evenals de hangmat waarin hij siësta hield, en zijn favoriete vechthaan. Mendoza vroeg García Márquez:

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

het land afmaken omdat een van zijn vijanden zich in een hond had veranderd, om niet te worden opgepakt en vermoord. Een zwarte hond.

- *Was het niet doctor Francia van Paraguay die bevel gaf dat iedere man boven de eenentwintig jaar moest trouwen?*

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

En hij voegde er later aan toe:

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

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

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

(1900-1975) kwam in 1953 in Colombia met behulp van een staatsgreep aan de macht en werd langs dezelfde weg in 1957 weer verjaagd. De man genoot echter in de sloppenwijken van Bogotá een zekere populariteit. In Peru regeerde Manuel Odría (1897-1974, president: 1948-1956) nadat hij tijdens een staatsgreep aan de macht was gekomen. Na acht jaar - een Ochenio - trad hij onverwacht af, liet algemene verkiezingen houden - waaraan hij voor het eerst vrouwen liet meedoen - zonder zelf kandidaat te zijn. Juan Domingo Perón (1895-1974) bestuurde Argentinië weliswaar met een democratische volmacht - want hij was voor zijn twee ambtstermijnen (1946-1955 en 1973-1974) met grote meerderheid door de bevolking gekozen - maar hij had in 1943 wel aan een staatsgreep deelgenomen. De bevolking van Nicaragua leed geweldig onder de machtswellust van Anastasio Somoza García (1896-1956, president: 1937-1947 en 1950-1956, aangesteld na ingrijpen van mariniers uit de Verenigde Staten). Nadat hij was vermoord, leed het land verder onder de harde hand van zijn twee zoons: Luis Somoza Debayle (1922-1967, president: 1956-1963) en Anastasio Somoza Debayle (1925-1980, president: 1967-1972, 1974-1979). De Somozas controleerden de macht in het land als bevelhebbers van de Guardia Nacional, de Nationale Wacht. De revolutie van de Sandinisten van het Frente Sandinista de Liberación Nacional in 1979, een beweging die in de jaren zestig onder studenten was ontstaan, werd destijds geweldig toegejuicht in binnen en buitenland. In Guatemala werd in 1954 een hervormingsgezinde burgerregering verdreven tijdens een militaire staatsgreep die mede was ontworpen door de kundige specialisten van de Central Intelligence Agency (Cia) van de Verenigde Staten. Zo kwam een einde aan de eerste burgerregering die langs de weg van de vrije verkiezingen in het land aan de macht was gekomen. Het was een daad van politieke piraterij die een aantal decennia inluidde waarin militairen van diverse landen in Centraal-Amerika, Chili, Argentinië, Paraguay, Uruguay en Brazilië de vrijheid namen om het model te volgen. De dictators met hun persoonlijke macht hadden hun positie overgedragen aan militaire regimes en daarmee waren de deuren geopend voor geïnstitutionaliseerd geweld.

Blikveld

Het accent dat García Márquez legde op de misstanden uit de late jaren van de negentiende eeuw en de eerste helft van de twintigste eeuw komt overeen natuurlijk met dat van Melquíades maar vooral ook met het werk van professionele historici. Toen ik in de jaren tachtig geschiedenis studeerde ging de meeste aandacht evenzo uit naar de zogenaamde contemporaine geschiedenis,

lopend vanaf ruwweg 1870. Slicher van Bath liet mij destijds een overzicht lezen van de handboeken die er toen bestonden over de geschiedenis van Latijns-Amerika. Na zijn dood in 2004 vond ik dit overzicht terug in zijn nalatenschap, bijgewerkt tot aan ongeveer 1984. Het overzicht was voornamelijk gebaseerd op zijn eigen omvangrijke bibliotheek en telde 87 titels.**[viii]** Al verder speurend in de literatuur identificeerde hij er nog ruim zestig en zo kwam hij tot ongeveer 150 titels. De lijst bevatte 20 titels van vóór 1930, 54 titels uit de periode 1930-1959 en 76 uit de periode 1960-1986. Dit is precies de tijdspanne waarin García Márquez zijn romans schreef. Dus een korte analyse van het zogenaamde *corpus* van 87 titels kan inzicht verschaffen in het werk en de opvattingen van de historici uit die tijd.

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

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

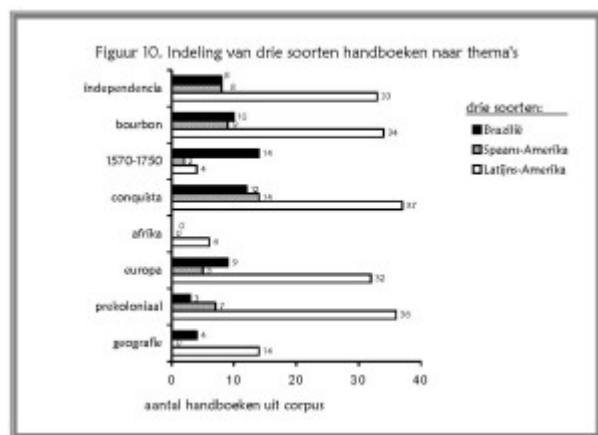
gebieden	aantallen		percentages		E = encyclopedisch G = gespecialiseerd
	E	G	E	G	
Latijns-Amerika	41	11	78,8	21,2	
Spaans-Amerika	6	10	37,5	62,5	
Brazilië	12	7	63,2	36,8	
Totaal	59	28	67,8	32,2	

Tabel 1. De verdeling van het corpus

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

Weinig auteurs lijken te beseffen dat tussen de Conquista en de *Independencia* of onafhankelijkheidsstrijd rond 1820 ruim twee honderd jaar liggen waar zich een groot aantal vormende ontwikkelingen hebben voorgedaan. Traditioneel werd verondersteld dat dit een 'stille' periode van brute Spaanse overheersing was: de amerindio's verkeerden in een positie die aan 'middeleeuwse slavernij' deed denken. De *Independencia* wordt meestal in verband gebracht met de politieke en economische hervormingen van het Huis Bourbon na 1750. Het belang van dit thema is met een diagram te illustreren, zie Figuur 10 op de volgende bladzijde. In het corpus van handboeken over Latijns-Amerika en Spaans-Amerika spelen de thema's van de geografische beschrijving ("geografie"), de Afrikaanse achtergrond van de slaven ("afrika"), en de lange koloniale periode 1570-1750 nauwelijks een rol, maar krijgt de Europese achtergrond van de Conquista ("europa") opvallend veel aandacht. In de handboeken over uitsluitend Brazilië

geldt dit voor vrijwel dezelfde thema's, maar is er wel veel aandacht voor de periode 1570-1750, waarschijnlijk omdat de Portugese kolonie een poosje onder de Spaanse Kroon viel en ook de Nederlanders lange tijd een deel van het rijk bezet hielden. De hervormingen van de Bourbons ("bourbon"), die verbonden zouden kunnen worden met de Independencia, zijn alom belangrijk.

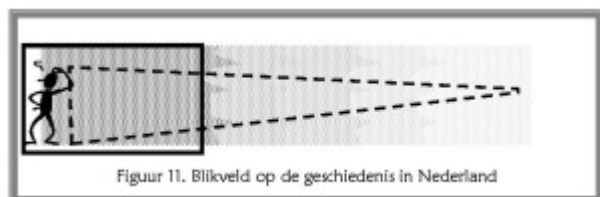


In het corpus krijgt de koloniale periode apart aandacht in 25 handboeken, niet meer dan ruim een kwart van het corpus, zeventien hiervan gaan over het Spaanse of Portugese rijk, slechts acht behandelen beide koloniale rijken samen. Dit zijn boeken met een relatief beperkte inhoud over cultuur- en kunstgeschiedenis,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

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

Dit alles is conform het uitgangspunt dat in hoofdzaak alleen het recente verleden echt relevant kan zijn. Dit lijkt sterk op de werking van het menselijk geheugen en is daarom logisch. De snelheid van het moderne leven lijkt de noodzaak van het

onthouden van oudere gedragscodes en omgangsvormen – deels vastgelegd in de geschiedenis – te logenstraffen. In het algemeen lijken we in toenemende mate in het Westen te denken dat het voldoende is om met recente ervaringen te werken. De ervaringen van oudere generaties doen nauwelijks nog ter zake; ouderen moeten zich sterk aanpassen aan de omstandigheden in het heden. Dit heeft vreemde gevolgen. Jongeren in ons land weten vaak niet eens wanneer de Tweede Wereldoorlog precies plaatsvond en waarom die is gevoerd. Hitler is verworden tot de boze held uit oorlogsfilms.



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

Niettemin wordt dit blikveld door historici niet plezierig gevonden. Neem de in 2004 door de Katholieke Radio Omroep Kro gevoerde campagne voor de verkiezing van de Grootste Nederlander. De vermoorde politicus Pim Fortuyn (1948-2002) werd met 114.742 stemmen gekozen tot winnaar. Tweede werd

Willem van Oranje (1533-1584) met 110.860 stemmen; en derde werd oud-premier Willem Drees met 74.636 stemmen. Echter, als de 77.699 stemmen waren meegeteld die ook na de laatste televisie-uitzending waren binnengekomen dan zou Willem van Oranje met 161.424 stemmen alsnog hebben gewonnen. Analisten merkten evenwel op dat ook deze keuze de politieke verhoudingen van 2004 weerspiegelden en weinig te maken had met een historische bewondering voor de zeventiende-eeuwse Vader des Vaderlands: alle tegenstanders van Fortuyn kozen op de man die tweede stond in de peilingen om de winst van de rechtse politicus te voorkomen. Op de keuze van Fortuyn werd heftig gereageerd. "Dit is belachelijk. Fortuyn had weinig tot geen betekenis voor de geschiedenis," zo reageerde hoofdredacteur Frans Smits van het *Historisch Nieuwsblad*. Fortuyn als winnaar is "beschamend. [...] In het buitenland lachen ze zich dood." We zullen er "door het beschaafde buitenland op worden aangekeken," reageerde de *Volkskrant*. "Dit is echt een onzinnig slag," vond hoogleraar geschiedenis Henk te Velde volgens een reactie in *De Telegraaf*. "Het is volstrekt onterecht. Natuurlijk heeft Fortuyn iets voor Nederland betekend, maar dat komt vooral door zijn dood. De uitslag zegt meer over de Nederlandse samenleving van dit moment. Nederland is zoekende, dat is duidelijk." "Nederlanders leven in het nu. Geschiedenis speelt nauwelijks een rol in dit land," aldus historicus Arend Jan Boekestijn. "Die kiezers interesseren zich geen reet voor het verleden, hoe belangrijk ook," vond historicus Maarten van Rossum. Pim Fortuyns 'ambassadeur' in het televisieprogramma, Yuri Albrecht, stond niet te juichen toen de uitslag werd bekendgemaakt. "Het is toch een teken uit de samenleving, waar de politiek naar moet luisteren", zei hij. Maar hoe dan ook, het was lang geleden dat er in Nederland zo intensief werd gesproken over historische onderwerpen. "Er zijn de afgelopen maanden zinnige debatten geweest over mensen en geschiedenis. Dat maakt veel goed," volgens Frans Smit. **[ix]**

Maar toch: "In het buitenland lachen ze zich dood." Is Nederland "zoekende" vanwege een beperkt historisch besef? In het 'buitenland' wordt soms inderdaad anders tegen het verleden aangekeken. Voor de moslim activist Osama Bin Laden zijn de middeleeuwse kruistochten een levende herinnering. De activiteiten van de Amerikanen en hun Europese bondgenoten zijn voor hem niets anders dan een directe voortzetting van de handelingen van de christelijke legers in het Midden-Oosten vanaf 1096. Hij schijnt zichzelf te zien als de nieuwe Saladin (*Salah ad-Din*, 1137?-1193) die de christelijke kruisridders moest weerstaan. De Serven zullen Kosovo nimmer afstaan omdat zij zich op 29 juni 1389 opofferden voor het

christendom in Europa tijdens de veldslag op het Merelveld, die zij verloren van de Turken. Kosovo is hun gebied, vinden zij, en niet van de islamitische Albanezen in de streek, ook al zijn die er in de meerderheid. 1389! De verhalen over gebeurtenissen uit dat jaar behoren tot het gemeenschappelijk geheugen van de Servische samenleving. De Serven stellen er prijs op dat dit verhaal bij ieder kind wordt ingeprent. Commentatoren, politici en columnisten kunnen vrijelijk gebruik maken van de namen van de helden van die tijd om moderne helden en schurken met hen te kunnen vergelijken. Een museum is het bewijs van zo'n levend verleden, het Merelveld is voor de Serven een soort bedevaartsplek. Hier is geen sprake van verstrooiing, dit is serieus. Daartegenover staat dat in Latijns-Amerika de amerindio's scheppingsverhalen hadden die weer veel aandacht aan de recente tijd schonken naast het onvermijdelijke grote moment van de Schepping. De *Popol Vuh* van de K'iche' Maya's, bijvoorbeeld, daterend uit de laatste jaren voor de Spaanse Invasie, geeft voor zo'n zestig procent een 'oude' geschiedenis van het begin van de Schepping tot aan de eerste K'iche's op aarde, en ruimt een kleine veertig procent in voor de avonturen van de 'historische' K'iche's. De recente geschiedenis telde veel minder jaren en dus effectief meer tekst in dit boek. **[x]**

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

Blijkbaar vinden ook historici de recente tijd een grotere relevantiewaarde hebben.

Cambridge

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

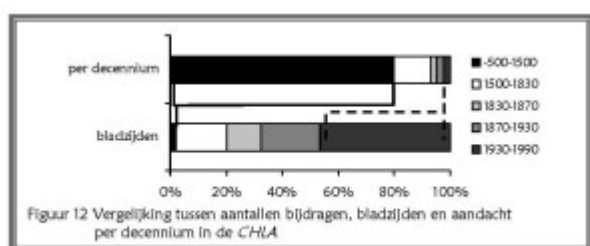
De opzet van Bethell was voorspelbaar. Hij stelde een naar tijdsperiode ongeïntegreerde reeks samen bestaande uit elf delen. Het overzicht naar tijdsperiode en aantal bijdragen gemeten naar het aantal bladzijden ziet er als volgt uit:

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

Het negende deel is nog altijd niet verschenen. Dit beperkte overzicht van het Cambridge corpus geeft aanleiding tot de volgende statistieken: gemiddeld bijna 48 bladzijden per bijdrage, waarvan verdeeld over een vijftal perioden. Elke geschiedenis van Latijns-Amerika, elke algemene antropologie en cultuurkunde, begint natuurlijk met de prekoloniale periode. Dit was een hele lange periode en

ook in de jaren zeventig van de afgelopen eeuw was er reeds veel onderzoek gepubliceerd. Maar dit belang komt niet tot uitdrukking in de reeks van Bethell. Ook de koloniale tijd is mager vertegenwoordigd. Sterker, de twintigste eeuw maakt meer dan de helft van de serie uit. Bedenk dat het aantal decennia van die eeuw op een totaal van nagenoeg 2500 jaar (-500-1990) erg klein is. Zie de cijfers:

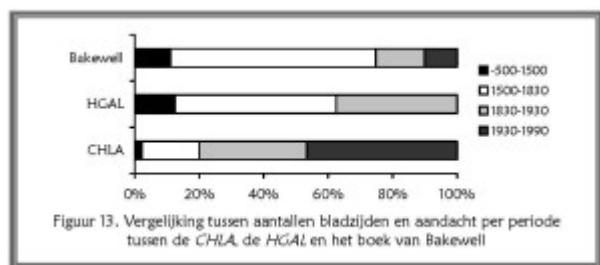
periode	bijdragen	%	bladzijden	%
-500-1500	5	3,5	148	2,2
1500-1830	31	21,8	1211	17,8
1830-1870	18	12,7	840	12,4
1870-1930	33	23,2	1426	20,9
1930-1990	55	38,7	3168	46,6



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

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

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



Figuur 13. Vergelijking tussen aantallen bladzijden en aandacht per periode tussen de CHLA, de HGAL en het boek van Bakewell

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

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

Het thema van de staatsvorming was het tweede centrale thema van de reeks. De nieuwe staten moesten zichzelf definiëren in het wereldlijke bestel. Wat was Latijns-Amerika? Hoe gaan we de staat inrichten? De macht van de kerk werd ingeperkt door de nieuwe nationale machthebbers. Er werden burgeroorlogen uitgevoerd om de macht in de nieuwe republieken, tussen aanhangers van een centraal geleide macht en de aanhangers van een federale republiek. Het gedachtegoed van het liberalisme won onder meer terrein omdat de Paus te lang weigerde de nieuwe republieken te erkennen en omdat regionale elites meer heil zagen in een gedecentraliseerde staatsvorm. Maar de angst binnen de heersende klasse voor volkssoevereiniteit - *el miedo a la revolución*, angst voor de revolutie - hield velen bij de centralistische en door de bank genomen door de Rooms-Katholieke Kerk gesteunde partijen. Nergens was sprake van een aanhoudend machtsevenwicht. In sommige landen zoals in Argentinië en Colombia wisten de heersende klassen op deze wijze een min of meer stabiel evenwicht teweeg te brengen maar in Chili bleef het bewind autoritair centralistisch en Mexico

verkeerde in een voortdurende slingerbeweging tussen centralisme en federalisme. De strijd tussen de elites werd ingewikkelder door de opkomst van socialistische en andere radicaal-democratische stromingen die de machtspositie van de heersende klassen fundamenteel ter discussie stelden. In veel landen werden vrijwel de gehele negentiende en twintigste eeuw door de machthebbers vereenzelvigd met de zogenaamde landadel, de erfgenamen van de Spanjaarden - grootgrondbezitters - en kwamen de radicale groeperingen op voor de onderdrukten en de amerindio's. Een paar landen - El Salvador, Guatemala, Bolivia, misschien Mexico in de eerste jaren van de Revolutie (1910), en op het laatst Peru - wankelden onder gewapende opstandelingen op het platteland. Pas in de twintigste eeuw kwam de stedelijke problematiek op de agenda te staan, inclusief een zogenaamde stadsguerrilla in Argentinië en Uruguay. Ofschoon de grote steden werden geconfronteerd met arbeidsonrust en in landen als Peru en Argentinië zelfs van massabewegingen gesproken kon worden, groeiden zij echter nergens uit tot een gevaar voor de positie van het centrale gezag vormen. Niettemin, tot in onze tijd worden robuuste centralistische staatsorganisaties geconfronteerd met geduchte regionale bewegingen en andere centrifugale krachten. Ook hierin herkennen we *Honderd jaar eenzaamheid*.

Onlangs kwam er een tweede grote reeks uit, de *Historia General de América Latina* (HGAL; *Algemene Geschiedenis van Latijns-Amerika*).**[xiii]** Deze reeks heeft Latijns-Amerikaanse samenstellers en zij beschikken over een alternatief perspectief. Er komen negen delen uit. Omdat het laatste deel handelt over theorie en methodologie van de geschiedschrijving beschikt de initiatiefnemer, de Unesco, over acht delen voor de geschiedenis. Die geschiedenis laten de samenstellers stoppen in 1930, alsof de laatste eeuw - van 1930 tot in de eenentwintigste eeuw - niet tot de geschiedenis behoort. Dat is al een fundamentele afwijking, maar wel één die we ook in *Honderd jaar eenzaamheid* aantreffen - als we ervan uitgaan dat de massaslachting in Macondo in 1928 plaatshad en het apocalyptische einde minder dan een generatie later. De reeks wijkt ook op andere punten af van bijvoorbeeld de *CHLA* en het in elk geval sterk in Europa aanwezige perspectief op de recente tijd; zie Figuur 13 hierboven. Het eerste deel gaat over de prekoloniale periode. Het tweede deel over het tijdperk van de veroveringen. Maar de delen drie vier en vijf lijken de kern van de reeks te zijn en beslaan de periode van ruwweg 1600 tot 1830. De daarop volgende drie delen beslaan de periode 1830-1930. In Figuur 13 is het verschil tussen de *CHLA* en de *HGAL* duidelijk waarneembaar. De periode 1500-1830 beslaat bij de *HGAL*

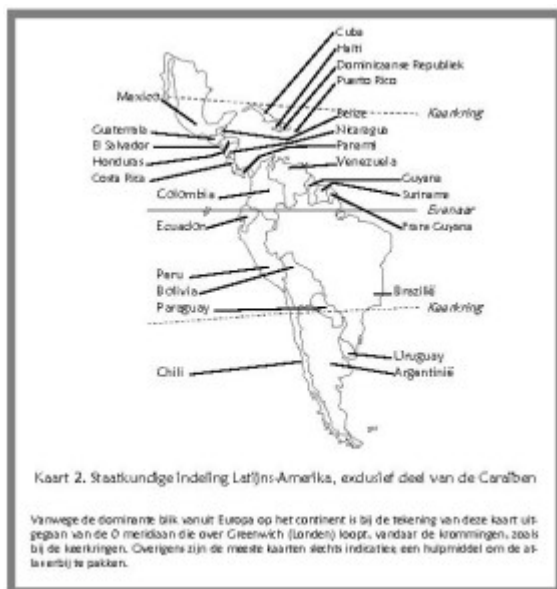
ongeveer de helft van de reeks, terwijl dat bij de *CHLA* minder dan een kwart is. De Latijns-Amerikaanse samenstellers van de *HGAL* wensten meer aandacht voor die 'oudere' geschiedenis. Zij vonden de periode 1500-1830 relevanter voor hun verleden dan de samenstellers van de *CHLA*. Des te opvallender is het daarom dat het 'oudere' Macondo bij García Márquez mogelijk een amerindiaans getinte achtergrond heeft; die van de *indio* in de huid van de *criollo*. Ten slotte is er nog het handboek van de Noord-Amerikaanse historicus Peter Bakewell, *A History of Latin America* (1997, herzien: 2006). [xiv] Bakewell is een specialist van de Spaanse tijd en dat is te zien in de verdeling van de tijdperken over het boek; zie de bovenste rij in Figuur 13. De periode 1500-1830 neemt meer dan de helft in van het aantal pagina's. De recente tijd, ook door hem opgedeeld in twee perioden, beslaat minder dan een derde. Deze verdeling geldt voor de herziene versie van 2006 want in de eerste uitgave van 1997 was vrijwel geen aandacht voor de eigentijdse geschiedenis. Onder druk van de critieken heeft hij zijn herziene versie aangepast voor het heden.

Bevolkingsdruk

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

De onevenredige verdeling van de toegang tot land had zich vooral in de

negentiende eeuw ontwikkeld toen de nationale staten de privileges uit de koloniale tijd afschaften en het gemeenschappelijke landeigendom van de vooral amerindiaanse dorpen besloten te privatiseren. Hiervan profiteerden de kapitaalkrachtige elites. Maar deze ongelijke verdeling van het land werd pas een serieus probleem, en derhalve een motief voor sociale actie, toen de kleine boeren na decennia van bevolkingsgroei het weinige land dat ze nog restte moesten opdelen onder hun kroost en er daarom voor de kinderen te weinig overbleef om van te bestaan. Bij gevolg werd het recente verleden terecht in het geheugen opgeslagen in termen van landroof en overbevolking. Kortom, juist ook de overbevolking doet het blikveld zich richten op het recente verleden. Het oudere minder problematische verleden is dan immers niet meer zo van belang om oplossingen te vinden die de nood van het heden zouden kunnen ledigen.



Voordat we overgaan een kort overzicht van de demografische ontwikkeling onder de loep te nemen eerst kort iets over de indeling van het continent. De gegevens worden immers lokaal verzameld en de grenzen van zulke gebieden verschuiven gewoonlijk nogal door de tijd. Er wordt gesproken over Noord-Amerika, Midden-Amerika of Centraal-Amerika en Zuid-Amerika. De huidige grens tussen de Verenigde Staten en Mexico geldt als scheidslijn tussen Noord- en Midden-Amerika. Hier stroomt de Rio Grande del Norte. Tot Midden-Amerika rekent men het gehele gebied vanaf deze grens tot aan de grens van Panamá en Colombia, met inbegrip van de Caraïbische eilanden. Het kleinere Centraal-Amerika omvat de huidige republieken Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica en Panamá, dus zonder de Caraïbische eilanden en Mexico. Thans omvat Zuid-Amerika het gehele gebied ten zuiden van de grens tussen

Panamá en Colombia. In de koloniale tijd viel echter het tegenwoordige Panamá onder het onderkoninkrijk Peru en later onder het onderkoninkrijk Nieuw-Granada. Nieuw-Granada bestond uit wat nu Colombia, Venezuela, Ecuador en Panamá zijn. Tot 1903 maakte Panamá deel uit van de Republiek Colombia. Anders dan tegenwoordig werd Ecuador lange tijd niet in één adem genoemd met Peru en Bolivia als Andes landen, maar juist met Colombia en Venezuela waarmee het eeuwenoude banden bezit, daterend uit de prekoloniale tijd. Zelden is een koloniaal rijk zo snel uiteengevallen als het Spaanse na 1820. De Spaanse Kroon behield alleen zeggenschap in Cuba. Deze verbrokkeling werd in Spaans-Amerika betreurd en er zijn diverse plannen geweest en pogingen ondernomen om weer tot een grotere eenheid te komen. Het grote ideaal van de Libertador of Bevrijder, Simón Bolívar (1783-1830), van een Verenigde Staten van Spaans-Amerika, kan mogelijk in de toekomst alsnog worden gerealiseerd als de pogingen om tot een interne markt te komen dezelfde vervolg krijgen als in Europa. Tot Latijns-Amerika behoren nu de volgende 22 of 23 republieken:

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

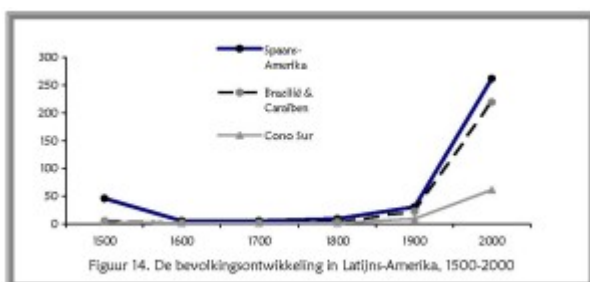
In deze eenheden worden de landen gewoonlijk gegroepeerd.

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

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

Bevolkingsaantallen 1600-2000

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



Figuur 14. De bevolkingsontwikkeling in Latijns-Amerika, 1500-2000

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

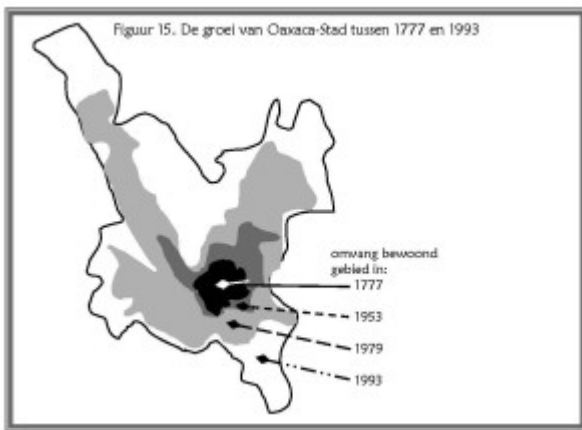
wegen van wederopbouw. In de achttiende eeuw volgde nieuwe aanpassingen, geïnitieerd door het Huis Bourbon dat in de achttiende eeuw de Kroon had overgenomen van de Habsburgers. Het is al gesuggereerd dat de slapeloosheidplaag in *Honderd jaar eenzaamheid* op deze periode is geïnspireerd.

Niettemin, een van de belangrijkste conclusie die uit de cijfers is te trekken, vooral voor de lezer van *Honderd jaar eenzaamheid*, komt voort uit de getallen van de laatste kolom: in de twintigste eeuw heeft zich een enorme bevolkingsexplosie voorgedaan, en gezien de theorie van bevolkingsdichtheid en bevolkingsgroei kunnen we niet anders dan deze explosie *catastrofaal* noemen. Het is het spiegeleffect van de catastrofe uit de zestiende eeuw: gigantische groei tegenover dramatische sterfte; nu groei in de laaglanden en de steden tegenover ontvolking destijds in de berggebieden en het platteland. In Figuur 14 is te zien dat de catastrofale demografische expansie alom toesloeg, al was de groei in de Cono Sur misschien iets minder groot. Uit deze grafiek komt tevens glashelder naar voren dat in al deze landen op den duur geen ruimte meer kan zijn voor 'ongebruikt' land, 'woeste grond' dat niet in gebruik is door mensen waaronder 'natuur', grote bossen of uitgestrekte steppen. Overbevolking reduceert bovendien het agrarische domein dat reeds in gebruik was en daarmee het agrarische karakter van Latijns-Amerika. De mensen moeten op zoek naar werk in de stedelijke gebieden of in het buitenland. Of ze moeten het werk naar de eigen streken lokken, zoals in Macondo gebeurde met de bananenmaatschappij. Door de bevolkingsgroei moesten de traditionele verhoudingen wel eroderen. Maar dat juist de demografische expansie hieraan ten grondslag lag, is niet iedereen altijd duidelijk. "Kijk toch eens wat voor ellende we ons op de hals gehaald hebben," placht Kolonel Aureliano Buendía in die tijd te zeggen. "En dat alleen maar omdat we een vreemdeling een banaan hebben laten eten."

Zolang de mensen afhankelijk zijn van de landbouw moeten zij een ploeg in de grond kunnen steken en mag hun akker niet al te klein zijn. Bijvoorbeeld Mexico heeft een land oppervlakte van 1.923.040 km², dat is 192.304.000 hectaren. Daarvan is volgens de recente gegevens ongeveer dertien procent bruikbaar voor de land- en tuinbouw; 24.999.520 ha. Veronderstellen we nu dat dit al twee honderd jaar zo is. Die veronderstelling is natuurlijk onnozel want iedereen weet dat er in de afgelopen eeuwen erg veel land is gescheurd, dus is er in principe nu heel veel meer land voor de boeren beschikbaar dan vroeger. We weten ook dat er land verloren is gegaan door verstedelijking en erosie. Niettemin, als we dit

aantal hectaren delen door de 103,9 miljoen inwoners van 2000 dan is voor iedereen beschikbaar: 0,24 ha. Laten we de gezinsgrootte stellen op 4,5 gezinsleden, dan zou een gezin in Mexico mogen rekenen op 1,08 ha. landbouwgrond. Uit berekeningen weten we dat zo'n gezin goed kan rondkomen met 1½ ha. maïsgrond. In 2000 was er dus een klein landgebrek in Mexico, vooropgesteld dat iedereen van dit land zou moeten leven. In 1800, met 5,5 miljoen inwoners en wederom 4,5 gezinsleden zou een gezin van dit bouwland ruim 20 ha. hebben kunnen gebruiken. Dat was enorm veel meer. Zie daar de gevolgen van een catastrofale bevolkingsgroei.

Zo kunnen we doorgaan. Guatemala had in 2000 12,3 miljoen inwoners en een bouwland van in principe 1.355.375 ha.; en dus per gezin een kleine halve hectare. De nood lijkt *ceteris paribus* hier groter dan in Mexico. Meer dan 80 procent van het land is bos en dus leidt bevolkingsgroei tot ontbossing. In 1800 had een gezin volgens deze berekening zo'n twintig hectaren kunnen bebouwen; in 1900 was dit 4½ ha.; een enorme teruggang. De Dominicaanse Republiek telde in het jaar 2000 zo'n negen miljoen inwoners, die *ceteris paribus* gebruik hadden kunnen maken van 1.095.807 ha., ook ruim een halve hectare per gezin van 4,5 inwoners. Dat was in 1800 bijna 33 ha. Brazilië had in 2000 een bevolking van 181,8 miljoen en een bebouwbare oppervlakte van 59.195.570 ha., 1,4 ha. per gezin. In 1800 was dit 106,5 ha. Peru had in 2000 zo'n 28 miljoen inwoners en een mogelijk landbouwareaal van 3.840.000 ha., dus ruim een halve hectare per gezin. Wederom veel te weinig. In 1800 stond zo'n gezinsgrootte nog voor 11½ ha. Chili ten slotte telde in 2000 15,5 miljoen inwoners die 1.946.880 ha. bouwland tot hun beschikking gehad zouden kunnen hebben, dus 0,56 ha. per gezin; in 1800 was dit nog bijna tien hectaren. Dit zijn natuurlijk cijfers die bekritiseerd kunnen worden op hun accuratesse. We zouden bijvoorbeeld de stedelijke bevolking ervan moeten aftrekken. Maar het punt is nu juist om te laten zien dat zelfs als we geheel Latijns-Amerika weer agrarisch zouden maken er weinig toekomst is voor de boerenstand onder deze catastrofale demografische expansie.



Macondo groeide uit tot een stad. In Figuur 15 zien we zo'n groei van stedelijke groei in een voorheen voornamelijk agrarisch gebied. Het gaat in deze illustratie om de stad Oaxaca in het zuiden van Mexico, gelegen tussen heuvels en bergen op een hoogland. Ik heb de kaarten van 1777, 1953, 1979 en 1993 erbij gehaald. Het gaat me nu niet om de cijfers

maar om het effect van de demografische expansie. Immers, de vraag die opkomt bij het zien van Figuur 15 is natuurlijk: waar zijn de boeren gebleven? De gehele vallei die de stad in 1777 bevoorradde - een stad van ongeveer negentienduizend inwoners - was al in 1979 verdwenen onder de huizenbouw - de stad telde toen ruim honderdduizend inwoners. Het is nu een stad van ruim 250.000 inwoners. De kaart van 2005 ontbreekt maar de bewoning zal inmiddels tot ver in het omringende heuvelland zijn doorgedrongen. De bevoorrading van nu moet van ver komen, zelfs van over de grens. De maïs voor Mexico, bijvoorbeeld, komt tegenwoordig voor een belangrijk deel uit de Verenigde Staten! De werkgelegenheid in de stad bevindt zich in een proces van industrialisatie. Dit zal Macondo zijn overkomen in de tweede helft van de roman, totdat de bananenmaatschappij alle activiteiten staakte en vertrok. Het algemene beeld is heel duidelijk: minder land voor de land- en tuinbouw. En dus is het een begrijpelijke zaak als mensen het bos kappen, industrialiseren of naar de steden trekken. **[xvi]** Latijns-Amerika heeft inderdaad rond het jaar 2000 het plattelandleven vaarwel gezegd. Dat zal dus worden vergeten: de cultuur wordt urbaan. De recente tijd is stedelijk, de oudere tijd ruraal. Macondo was een plattelandssamenleving en zal daarom op den duur wellicht worden vergeten door de Latijns-Amerikanen of juist nog meer geromantiseerd door haar op de agenda van het verlangen te zetten.

Ten slotte

Melquíades had dit alles voorzien. Het verhaal dat hij voorspelde leest als een kleine geschiedenis van de Latijns-Amerikaanse stad, bijvoorbeeld zoals die van Oaxaca, of Barranquilla. Toen Aureliano Buendía [II] met zijn vader naar de groep 'magische' zigeuners werd meegenomen om kennis te maken met het ijs zou Macondo volgens García Márquez een dorp zijn geweest "van twintig huizen, opgetrokken uit leem en riet aan de oever van een rivier vol doorschijnende

wateren die zich hals over kop naar beneden stortten door een bedding van stenen, glad en wit en reusachtig als voorhistorische eieren". José Arcadio Buendía [I] had de ligging van de huizen dusdanig bepaald dat iedereen met evenveel gemak naar de rivier kon gaan en dat tijdens de uren van de hitte geen enkel huis méér zon kreeg dan een ander. Alle huizen moesten van hem vogels houden. Het zangconcert van de wielewalen, kanaries, bijeneters, roodborstjes enzovoorts werd echter zo ontstellend, "dat Úrsula haar oren met bijenwas dichtstopte om haar werkelijkheidszin niet te verliezen". De zigeuners van Melquíades hadden Macondo gevonden door zich te oriënteren op het gezang van de vogels.

Macondo lag verscholen in de moerassen waarvan de inwoners meenden dat het een schiereiland was. Net als de La Guajira dus. Nog tijdens de eerste cyclus heerste er zo'n bedrijvigheid in het dorp en waren er in de huizen zoveel beslommeringen dat de zorg voor de kinderen werd toevertrouwd aan amerindiaanse bedienden. Er kwamen winkels en werkplaatsen en binnen enige jaren lag het dorp aan een permanente handelsroute. Dagelijks trokken er vele vreemdelingen door Macondo zonder onrust te wekken. Aan het begin van de tweede cyclus gaf de stichter de opdracht alle vogels vrij te laten om de huizen te voorzien van een klok met speelwerk. Elk half uur konden de mensen zich "verheugen in de gestadig toenemende accoorden van één en hetzelfde muziekstuk, totdat precies op het middaguur het hoogtepunt bereikt werd en ze eenstemmig de gehele wals ten gehore brachten". Op een nacht meende Melquíades tijdens zijn navorsingen in het werk van Nostradamus een voorspelling over de toekomst van Macondo te hebben gevonden: een helverlichte stad met grote glazen huizen, waar geen spoor was overgebleven van het geslacht der Buendía's. Een vreemd visioen, zo'n twintigste-eeuwse stad, als we beseffen dat de schepper, García Márquez, Macondo door een apocalyptische wind liet verzwelgen. José Arcadio Buendía [I] moest er bulderend om lachen: de huizen zullen van ijs zijn, en er zou altijd een Buendía zijn.

Er kwam in elk geval een kerk, daarna een school dankzij corregidor Don Apolinar Moscote. Er was een Straat van de Turken, waar Arabische migranten woonden, eerst met een verblindende uitstraling van snuisterijen maar die later veranderde in een oord van rust en melodieën vanwege de muziekwinkel en een theater. De uit leem en riet opgetrokken hutten van de stichters werden vervangen door bakstenen gebouwen met houten blinden en cementen vloeren die de

verstikkende hitte om twee uur in de middag draaglijker maakten. De prehistorische stenen in de rivier werden vergruizeld door de bezeten steenhouwerhamers van José Arcadio Segundo (IVa) toen deze de rivier bevaarbaar wilde maken. Maar er legde nadien slechts één schip aan. Veel succesvoller was de spoorlijn. Deze was aangelegd door een van de zeventien zonen van Kolonel Aureliano Buendía [II], Aureliano Triste genaamd, gefinancierd door Aureliano Segundo (IVja). Aureliano Triste had een ijsfabriek gesticht aan de rand van het dorp - zoals José Arcadio Buendía dat had gewenst - en had nu de spoorlijn nodig om de producten van zijn bedrijf te kunnen exporteren. Voor de onbevungen bewoners van Macondo ging het om "iets als een fornuis dat een dorp voortsleept".

De modernisering ging daarna erg snel. Er kwam een bioscoop, een telefoon, en uiteindelijk de bananenmaatschappij. Binnen de kortste keren was het dorp veranderd in "een waar kampement van houten huizen met zinken daken, bevolkt door vreemdelingen die uit de hele wereld samenstroonden". Direct grenzend aan Macondo verrees een groot industrieelcomplex met een geheel eigen dorp van moderne woningen met palmen langs de straten en grote wandelparken, in zijn geheel omgeven met een metalen hekwerk dat onder stroom stond. Een kippenren. De Straat van de Turken werd de plek van vertier, met schiettenten, hoerenkasten, gokhallen, enzovoorts. Aan de uiterste rand verrees een kleine wijk met huizen op palen waar zich Antilliaanse migranten vestigden. Zij zaten in grote rust in de avonduren en hieven "droefgeestige gezangen [aan] in hun onordelijke Papiamento". Er arriveerden nog twee zonen van de Kolonel: "We zijn gekomen omdat iedereen komt." Macondo was opgenomen in de vaart der volkeren, niet dankzij magie maar als gevolg van hard werken en het leggen van contacten met de buitenwereld. Dit had Melquíades voorspeld en hij was er tevreden mee.

* "[...] maar ook dat prezen ze niet aan als een fundamentele bijdrage aan de ontwikkeling van het vervoer doch slechts als een vermaaksartikel." De wereld van Disney en de simulacra...

* De Creolen, *criollos*, de in Latijns-Amerika geboren en gevestigde Spanjaarden, richtten in die tijd een politieke beweging op gericht tegen de peninsulares de 'Schiereilanders' of 'echte' Spanjaarden. De Creoolse beweging telde echter opvallend veel peninsulares die hadden gekozen voor het nieuwe continent. De term is dus eerder politiek dan etnisch.

NOTEN

- i.** Deze zinsneden zijn naar D. Draaisma, *Waarom het leven sneller gaat als je ouder wordt. Over het autobiografische geheugen*, Groningen 2001.
- ii.** Deze alinea en volgende heeft nuttig gebruik gemaakt van David Hublé, "Tijd. Het raadsel opgelost?," *Antenne juni* (2005), pp. 5-10. Zie ook: A. Einstein, *Mijn theorie. Over de speciale en algemene relativiteitstheorie*, Utrecht 1997, vertaling van *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie (Gemeinverständlich)*, Braunschweig 1916; S. Hawking, *A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes*, Toronto 1988; A. Dupré, "Tijd en relativiteit. Een les in fysica," *Kultuurleven* 63:7 (1996), pp. 23-26; J. Buchwald, *Isaac Newton's Natural Philosophy*, Cambridge 2001.
- iii.** S.J. Gould, *Time's Arrow, Time's Cycle. Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*, Harmondsworth 1988, pp. 10-11; E.P. Thompson, "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism," *Past and Present. Journal of Historical Studies* 38 (1967), pp. 56-97.
- iv.** Ik volg onder andere: Gullón, "Gabriel García Márquez" (1971); Janes, *One Hundred Years* (1991); en vooral Cheng, "Melancholia" (2002).
- v.** Mendoza, Geur (1983/82), pp. 60, 92 (citaat).
- vi.** R. Gott, "Beyond Bolívar," *National Interest* Sept. 1 (1994), Url: www.keepmedia.com/pubs/NationalInterest/1994/09/01/528522/print/07-2003.
- vii.** Mendoza, Geur (1983/82), pp. 88-89, 94.
- viii.** Het manuscript: "Zeven-en-tachtig historische handboeken over Latijns Amerika in de koloniale tijd" (13pp). Zie ook: S.A. Bayitch, *Latin America and the Caribbean, A Bibliographical Guide to Works in English*, Coral Gables 1967; Ch.C. Griffin, *Latin America, A Guide to Historical Literature*, Austin 1971.
- ix.** Url: www.degrootstenederlander.nl/start.php [12-2004].
- x.** D. Tedlock, *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*, herziene versie, New York 1996, orig. 1985.
- xi.** Slicher heeft zijn opstel over de 87 handboeken waarschijnlijk in 1984 geschreven, kort voor de dood van Adriaan van Oss. De twee eerste delen van de *Cambridge History of Latin America* (over de koloniale tijd) en het in 1983 verschenen boek van James Lockhart en Stuart B. Schwartz, *Early Latin America. A History of Colonial Spanish America and Brazil*, Cambridge 1983, over koloniaal Spaans- en Portugees-Amerika, heeft hij nog meegenomen. Slicher was toen 74 en genoot reeds enige jaren van zijn pensioen. Het is anderszins onmogelijk om zo'n tijdrovende inventarisatie van dit soort werken uit te voeren en bijvoorbeeld de

vele meters van de bibliotheken door te nemen over de stand van zaken in de wetenschap.

xii. M. Baud, "Nieuwe wegen in de geschiedschrijving van Latijns-Amerika," in: A. Ouweneel, red., *Campesinos. Kleine boeren in Latijns-Amerika, vanaf 1520*, Amsterdam 1993, pp. 7-21, eerder gepubliceerd in het *Tijdschrift voor Geschiedenis* 102 (1989), pp. 220-239.

xiii. Unesco, uitg., *Historia General de América Latina*, 9 dln., Parijs, vanaf 1999.

xiv. P. Bakewell, *A History of Latin America. C.1450 to the Present*, 2de ed., Malden 2004, orig. 1997.

xv. De cijfers in: B.H. Slicher van Bath, "Het stille drama van de Indianen," in: Slicher van Bath, *Indianen* (1989), pp. 87-115 en 272 noot 2, vooral pp. 99, 101, 102 (alleen de maxima genoemd), 103. Voor de implicaties van de bevolkingsgroei: Slicher van Bath, "De demografische ontwikkeling van Spaans Amerika in de koloniale tijd," in: B.H. Slicher van Bath & A.C. van Oss, *Geschiedenis van maatschappij en cultuur*, Baarn 1978, pp. 140-171. Ook: Ouweneel, *Alweer die Indianen* (1994), pp. 75-92; J.L. de Imaz, *Sobre la identidad iberoamericana*, Buenos Aires 1984, p. 13. Verder nog:

1600: Slicher van Bath, *Indianen* (1989), pp. 98-99, een gemiddelde van 1570-1650; J.C. Pinto Soria, red., *Historia General de Centroamérica. Tomo 2: El régimen colonial (1524-1750)*, Madrid 1993, pp. 80-81; L.A. Pérez, *Cuba. Between Reform and Revolution*, Oxford 1988, p. 45.

1700: Pinto Soria, red., *Historia General* (1993), pp. 80-81; M.L. Wortman, *Government and Society in Central America, 1680-1840*, New York 1982, p. 289; J.C. Brown, *A Brief History of Argentina*, New York 2003, p. 77; J.M.G. Kleinpenning, *Peopling the Purple Land. A Historical Geography of Rural Uruguay, 1500-1915*, Amsterdam 1995, *passim*.

1800: R.Th. Buve & J.R. Fisher, red., *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas. Band 2: Lateinamerika von 1760 bis 1900*, Stuttgart 1992, pp. 212, 366; Pinto Soria, red., *Historia General* (1993), pp. 80-81; M.Z. Lobato & J. Suriano, *Nueva historia argentina. Atlas histórico de la Argentina*, Buenos Aires 2000, p. 116; Kleinpenning, *Peopling* (1995), *passim*

1900: N. Sánchez-Albornoz, *The Population of Latin America. A History*, Berkeley 1974, p. 169 (maar hier staat meer niet in dan wel); Buve & Fisher, red., *Handbuch* (1992), pp. 405, 562, 696, 730.

2000: Schattingen 2005: *Internet Worlds Stat*, Url: www.internetworldstats.com/stats.htm (03-2005).

xvi. Cijfers uit Cia, *The World Factbook*, Url: www.cia.gov/cia/publications/

Terug naar Macondo - José Aracadio Buendía en de schepping



José Aracadio Buendía en de schepping

Voor Úrsula [I] was het verhinderen van de geboorte van een kind met een varkensstaart een belangrijk element van het script op het toneel van *Honderd jaar eenzaamheid*. Zo'n geboorteafwijking, dacht zij, moest het gevolg zijn van incest. Dit was het narrateem dat García Márquez invoerde als kapstok om de ontwikkeling van zijn personages en hun relaties aan op te hangen. Daarom is het grappig dat voor Úrsula's echtgenoot José Arcadio Buendía [I] het incesttaboe geen rol van betekenis speelde. Hij accepteerde haar weigering om het bed met hem te delen, maar slechts totdat de mensen hem erom begonnen te bespotten - hij zou impotent zijn... Toen doodde hij Prudencio Aguilar om zijn eer te redden. Met een speer, het macho wapen bij uitstek van de jager. "Als je salamandertjes moet baren, dan *maken* we salamandertjes," zei hij daarna tegen Úrsula [I]. "Maar er zullen in dit dorp geen doden meer vallen door jouw schuld." Waarom voelde de stichter van Macondo het incesttaboe niet? In het proefschrift van de Chileense antropoloog Edmundo Magaña over de Kaliña, een amerindiaans volk in het bos van Suriname, las ik het volgende: "Traditioneel prefereerde men een huwelijk tussen *primos cruzados* [gekruiste neven en nichten, ao] maar tegenwoordig zijn huwelijken tussen deze categorieën verboden."**[i]** Dit komt overeen met het gebruik in de wereld waar José Arcadio Buendía [I] en Úrsula [I] vandaan kwamen. De Kaliña, voegde Magaña toe, beschikten ruwweg over een zelfde cultuur als andere volken in de noordelijke Amazone - inclusief de Wayúu/Guajiros, die relatief in hun nabijheid leefden. Om de geest van Prudencia Aguilar te ontlopen - en misschien ook om in alle rust te kunnen leven als *primos cruzados* - ondernamen José Arcadio Buendía [I] en Úrsula [I] een trektocht om Macondo te stichten. Zo begon "de tijd die rondjes draaide". José Arcadio Buendía [I] stond aan het begin ervan. Hij was de

schepper van de Nieuwe Tijd in Macondo, een tijd die rondjes draaide.

Wat betekende dit narrateem? Cyclische tijd is niet een letterlijke herhaling van gebeurtenissen, alsof er geen ontwikkeling plaatsheeft. Het is meer zoiets als de cyclus van de maïs: die is elk jaar ongeveer hetzelfde - ploegen, inzaaien, ontkieming, groei, aanaarding, volgroeing, drogen, oogsten, ploegen - maar wijkt telkens in details af - beter of slechter zaaizaad, veel of weinig regen, meer of minder arbeiders, de zon die uitbundig schijnt of het juist wat laat afweten, enzovoorts. Macondo werd gesticht na een trektocht. Dat was het begin. García Márquez had bedacht dat de eerste jaren paradijselijk moesten zijn. In de jaren daarna - honderd? - ging het met Macondo telkens bergop en bergaf; en telkens in een grotere intensiteit. Hoe groter de bloei des te dieper de val. Uiteindelijk spoelde de regen van vier jaar, elf maanden en twee dagen alles weg, als "een voorproefje van de profetische wind die Macondo jaren later van het aanschijn der aarde zou wegvagen". Juist in de periode tussen de zondvloed en de profetische wind, keerde het leven schijnbaar terug naar de eenvoud en de rust uit de begintijd. De cyclus kwam rond. De regen was een instrument van de tijd. Macondo viel terug op zichzelf. Aan alle bemoeienis van buitenaf kwam een einde.

We weten in onze jaren van orkanen en tsunami's dat heftig noodweer daadwerkelijk flinke consequenties kan hebben. Bovendien, de mensen denken nadien in perioden van vóór en ná de ramp. Het is dan ook niet verwonderlijk dat juist op deze natuurlijke gesteldheid de eerste bewoners van Latijns-Amerika hun kosmologie baseerden. De eerste kenmerken ervan zijn enige duizenden jaren voorafgaand aan onze jaartelling ontstaan en ondanks aanpassing en veranderingen in de loop van de eeuwen is de kern ervan tot in onze dagen in gebruik gebleven. De orkaan, de bliksem, de aardbeving en de vulkaanuitbarsting werden alle beschouwd als de belangrijkste handelingen van een scheppende god, of van twee scheppende goden. De cycli van de natuurlijke gesteldheid werden vastgesteld aan het verloop der seizoenen en aan de stand van de hemellichamen en de cycli van de zon, de maan en de planeten - vooral Venus. Omdat de natuurverschijnselen het directe begrip van de amerindio's te boven gingen, meenden zij dat er een bovennatuurlijke regie werd gevoerd door goden en dat, gezien de periodieke terugkeer van de verschijnselen, de goden niet eenmalig de Schepping van de wereld hadden uitgevoerd maar juist een regelmatige scheppingsdrang vertoonden, waarin met regelmaat een zogenaamde *her*-schepping werd uitgevoerd. Dit alles moest wel betekenen dat de tijd cyclisch

was. Vanwege het focus op het moment van de eerste en enige Schepping wijken de scheppingsverhalen van bijvoorbeeld de Maya's (nu: Guatemala en Mexico) met hun cyclisch verloop af van de christelijke en islamitische tradities, die zich immers richten op het Hiernamaals, op het moment *na* de dood, op de toekomst. De amerindianen keken achterom. Zij zagen in cyclische patronen het verleden terugkeren. Echter, het verleden staat aanpassing aan de eigen tijd niet in de weg omdat elke nieuwe generatie zelfstandig herscheppingen uitvoert, soms geholpen door de natuur, soms door een eigen tijdrekening. De schepping van José Arcadio Buendía [I] was eenmalig maar werd in Macondo enige keren in zijn naam, soms onbewust, herhaald.

Schepper

José Arcadio Buendía [I] was een schepper in hart en nieren. Natuurlijk, hij was wellicht ook een kind van de Europese Verlichting, maar zijn drang tot periodieke vernieuwing van Macondo won het van al zijn andere karaktertrekken. Van Melquíades begreep hij dat de dingen een eigen leven leiden. "Het komt er slechts op aan hun zielen op te wekken." Voor een Westering is dit flauwekul, voor een amerindio bewezen harde logica. José Arcadio Buendía [I] had een "ongebredelde fantasie" die "altijd al verder ging dan het vernuft van de natuur en zelfs nog verder dan wonderen of magie". Hij droomde dat Macondo een "rumoerige stad" zou worden, "met huizen waarvan de muren uit spiegels bestonden". Hij geloofde dat hij van de "nutteloze uitvindingen" van de zigeuners nuttige dingen kon maken, bijvoorbeeld door de zielen van de dingen op te wekken zonder magie - want die wees hij af, niet omdat hij er niet in geloofde maar omdat ze ontoereikend was. Helaas faalden zijn pogingen. Met de magneten van Melquíades kon hij geen goud aan de aarde ontlokken, met de telescoop kon hij geen geschikt oorlogswapen bouwen ook al liep hij zware verbrandingen op - door zichzelf bloot te stellen aan de geconcentreerde zonnestrallen uit de telescoop - en legde hij bijna zijn eigen huis in de as, met de kaarten wist hij zijn dorpelingen niet te overtuigen dat de aarde zo rond was als een sinaasappel, met het primitieve alchemisten laboratorium smolt hij goudstukken totdat een "verkoold mengelmoesje [overbleef] dat met geen mogelijkheid van de bodem van de pan te krijgen was" en vervolgens weer terug tot een vloeibare substantie, zijn speurtocht naar de steen der wijzen leverde niets op, hij slaagde er nimmer in om een ijsfabriek te bouwen zodat ze met het ijs nieuwe huizen van het dorp konden optrekken en Macondo niet langer een gloeiend hete plaats zou zijn, met zijn geheugenmachine kon hij niet verhinderen dat tijdens de slapeloosheidplaag het

geheugenverlies alsmaar toenam, met de daguerreotype kon hij geen foto maken van God, de pianola werkte niet goed meer nadat hij het ding uit elkaar had gehaald om te zien hoe het werkte nadat hij eerst een foto had gemaakt om, tevergeefs, de onzichtbare pianist te betrappen, wel slaagde hij er in om met behulp van het mechanisme van de klok een opwindbaar danseresje drie dagen achterren te laten dansen op de maat van haar eigen muziek maar een poging om met deze techniek ook een vliegtuig te bouwen strandde op het feit dat het mechanisme zichzelf niet de lucht in kreeg, en zijn expeditie om een nieuwe vestigingsplaats voor Macondo te vinden liep vast in het moeras - ver van "het land dat niemand hen had beloofd".

De Macondanen vonden dat hun leidsman van een ondernemende geest in een luiaard was veranderd. Anderen dachten dat hij was behekst. José Arcadio Buendía [I] verloor zijn eetlust, zijn nachtrust en zijn humeur bij het mislukken van al zijn ondernemingen. De eerste tekenen van een geestelijke afwijking deed zich voor ten tijde van het danseresje toen hij koortsachtig doorwerkte, niet meer sliep of at, en bezoek kreeg van de geest van Prudencio Aguilar die Macondo had gevonden. Hij was teruggekeerd in de herinnering van de stichter van Macondo al wist deze niet meer precies hoe zijn slachtoffer van weleer eruit zag - de geest verging langzaam tot stof "door de diepe duisternissen van de dood". Daarna was het voor José Arcadio Buendía [I] voor altijd maandag en stopte de tijd met tikken. "De tijd machine is kapot!" snikte hij. Met al zijn scheppingen was hij er niet in geslaagd te tijd te vernieuwen. Nadat hij zijn werkkamer in een vlaag van wanhopige woede had vernield werd hij, door twintig mannen, aan de kastanje in de tuin vastgebonden. Die plek zou hij niet meer verlaten. Hij sleet zijn dagen op een bankje onder een afdak van palmbladeren dat was aangelegd "om hem te beschermen tegen de zon en de regen." Hij sprak er nog slechts Latijn - alsof hij was teruggezet in een reeds lang vervlogen tijd - en onderhield zich met Prudencio Aguilar en later, na zijn eigen overlijden, "veel ouder dan toen hij stierf", met Úrsula [I] toen hij voortleefde in *haar* herinnering. "*Hoc est simplicissimum*," zei hij tegen de priester, "Ik ben immers gek." De priester wist zich met behulp van een kopje chocolade met beide benen twaalf centimeter boven de grond op te heffen, maar de stichter keek er niet van op. Hij droomde in die tijd van een verblijf in een gebouw met eindeloze kamers die alle op dezelfde wijze waren ingericht. Hij vond het heerlijk om door die kamers te dwalen, "als in een galerij vol evenwijdig opgestelde spiegels", totdat Prudencio Aguilar hem op de schouders tikte en hij in omgekeerde richting, achterwaarts ontwakend,

terugging naar zijn leven onder het afdak van palmladeren. Op een nacht tikte Prudencio Aguilar hem in een tussenliggende kamer op de schouders en zo bleef hij daar voor altijd. De volgende morgen verscheen een voormalige amerindiaanse bediende aan de deur: "Ik kom voor de teraardebestelling van de koning." Er viel een druilregen van minuscule gele bloemetjes in de straten van Macondo.

Veel critici hebben erop gewezen dat *Honderd jaar eenzaamheid* een poging is van García Márquez is om het Aracataca van zijn jeugd op het toneel te zetten. Daar ligt de nostalgie. Inderdaad is gedurende de eerste negen hoofdstukken het leven in Macondo goed - economisch arm, sociaal-emotioneel heerlijk. Zo herinneren velen zich hun jeugd. García Márquez zelf waarschijnlijk ook. Menig letterkundige meent dat de Colombiaan opzettelijk de Bijbel heeft omgedraaid om aan dit gevoel een uiting te kunnen geven. Zijn Macondo ging als een Nieuw Jeruzalem vooraf aan de vernietiging die Aureliano Babilonia [VI] meemaakte - en dat zou dan opgevat kunnen worden als een echo van de vernietiging van Babylon, ook wel Babel genoemd. De namen zouden niet voor niets zijn gekozen. Babel - de Grote Hoer - is in de Bijbel het centrum van de tegenstrevers van God, pervers en onrein, en wordt daarom volgens de "Openbaring van Johannes", het laatste boek van de Bijbel, aan het einde der tijden verwoest om plaats te maken voor het Nieuwe Jeruzalem - de definitieve woonplaats van de christelijke gemeenten en de gelovigen uit het Oude Testament, een stad van goud, kristal en glas. Wellicht de stad der spiegels van José Arcadio Buendía [I]? Maar zo'n omkering past net zo goed - en bezien naar de context van de ontstaansgeschiedenis van *Honderd jaar eenzaamheid* misschien wel beter - in de amerindiaanse kindertijd van de Latijns-Amerikaanse cultuur.

In het begin was José Arcadio Buendía [I] een soort jeugdig patriarch die iedereen met raad en tips bijstond bij de landbouw, bij de veeteelt en bij de opvoeding van de kinderen. Omdat zijn huis van het begin af het beste was hadden de anderen hun huis naar zijn voorbeeld gebouwd. Op de momenten dat José Arcadio Buendía [I] tijdelijk was genezen van zijn vernieuwingskoorts onderwees hij zijn kinderen in de wonderen van de wereld. Daarna was hij *wel* succesvol. Ook zijn bestuur van de nieuwe gemeenschap, dus de consolidatie van zijn schepping, verliep uitstekend. Toen de nieuwkomers arriveerden - waarmee de tweede cyclus werd ingezet - wees hij ze hun woonplaats aan en werd hij weer de ondernemende man uit de eerste dagen van Macondo. De vogelkooien aan de muren van de huizen liet hij inruilen door klokken met speelwerk. In geval van

nood overlegde hij met de gezinshoofden. Hij weigerde het gezag van de corregidor te erkennen en het kon hem weinig schelen dat zijn zoon Aureliano om politieke redenen ten strijde trok. Dit alles klinkt zondermeer naar de positie en de activiteiten van een amerindiaans vorst uit de achttiende en negentiende eeuw, de *cacique*. Maar de erfenis van de cacique, en wellicht van de inheemse inborst van de Buendía's, was veel ouder. Daarvoor moeten we ver terug in de tijd, opnieuw naar een land dat door niemand was beloofd.

Wortels

Ruim 1600 jaar geleden vertrok een groep krijgers uit de grote Klassieke stad Teotihuacan in Centraal Mexico - destijds groter dan het Rome van de Romeinse keizers - voor een reis naar het zuidoosten. Tot het groepje behoorden in elk geval Rokende-Kikker en Speergooier-Uil. Hoe groot het leger was weten we niet. In Teotihuacan werd geen uitgebreid schrift gebruikt. De Maya's hadden wel een schrift. Zij schreven dat Rokende-Kikker in 378 van onze jaartelling (nC*) de macht over nam in Tikal. Deze plaats is tegenwoordig bekend als een groot ruïnecomplex uit de Klassieke Oudheid, gelegen in het centrum van het Petén regenwoud van Guatemala en veelvuldig bezocht door duizenden toeristen per jaar. De Klassieke Maya's schreven ook dat een zekere K'uk' Mo' of Blauwvogel-Ara dit herhaalde in 426 in Copán, 48 jaar later. K'uk' Mo'/Blauwvogel-Ara had zijn wortels waarschijnlijk eveneens in Tikal maar hij was mogelijk een zoon van Speergooier-Uil of een zoon, kleinzoon of neef van Rokende-Kikker.

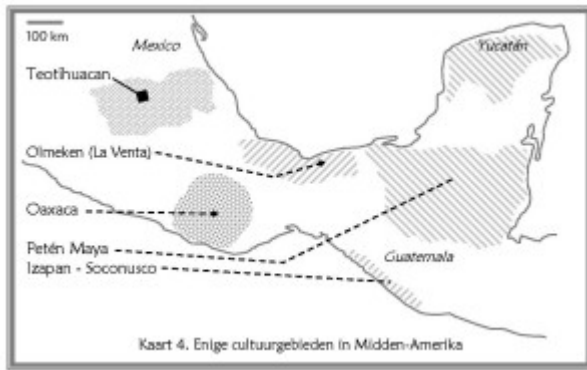


Er is in Tikal informatie gevonden over een K'uk' Mo'/Blauwvogel-Ara op de rug van een stenen beeld van een zittende man en dit beeld is zo'n twintig jaar ouder

dan de datum van zijn machtsovername in Copán. Rokende-Kikker droeg blijkbaar de titel Heer van het Westen. Met deze titel werd verwezen naar de stad waaruit hij afkomstig was: de Rietplaats of de Mattenplaats (een zogenaamde *tollan*), de legendarische plek van de schepping van de wereld. Omdat de nieuwe Maya koning afkomstig was uit Teotihuacan duidde hij die plaats daarom aan als Tollan. Het riet, overigens, werd gebruikt om matten te vlechten die deden dienst als troon voor de vorsten. Rokende-Kikker had niet zelf de troon van Tikal bestegen maar een vazal laten kronen. Zijn naam duikt later op in teksten uit andere Maya plaatsen als Uaxactún (378, 396), Bejucal (381), en wellicht Río Azul (393), waar hij eveneens de lokale heersers had onderworpen. Hij nam zelf waarschijnlijk plaats op de troon van Uaxactún (uit te spreken als Waa-sjak-toen), een vorstendom kort ten noorden van Tikal.

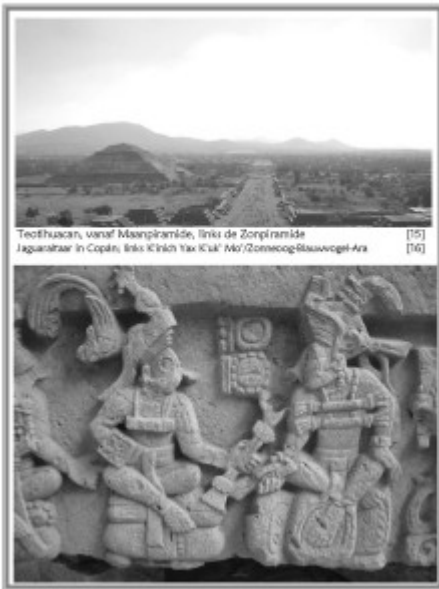
Hier was meer aan de hand dan een militaire onderwerping. Er werd een nieuwe orde geschapen, een Nieuwe Tijd in werking gezet. De invasie in het Maya land had namelijk plaats aan het einde van een cyclus van 400 jaar. Het was toen 13 augustus 435n.C. Teotihuacan was de dominante stad van die cyclus geweest. Het heeft er alle schijn van dat met de onderwerping van Tikal het dominante centrum van de nieuwe cyclus van 400 jaar moest worden gesticht. Een speciale rol was niet alleen weggelegd voor Rokende-Kikker maar vooral voor Speergooier-Uil. Van Speergooier-Uil weten we dat hij in 374 een troon was bestegen maar dit was nergens in het gebied van de Maya's gebeurd. Het vermoeden bestaat dus dat hij een koning van Teotihuacan was.

Het lijkt erop dat Speergooier-Uil de onderwerping van het Maya gebied heeft geleid - Rokende-Kikker was zijn 'generaal' - en daarna terugkeerde naar centraal Mexico. Hij stierf op hoge leeftijd in het jaar 439; dus hij heeft de inwerkingtreding van de nieuwe cyclus van 400 jaar nog meegemaakt. In Tikal had hij een familielid of een vazal tot nieuwe koning benoemd, Nuun Yax Ayiin I/Krulneus (378-404?), die waarschijnlijk was gehuwd met een lokale prinses. De nieuwe koning is op minstens twee steles beschreven als *yajaw*, vazal, van Rokende-Kikker. In dezelfde tijd werden in Tikal alle teksten over de oude dynastie verwijderd of vernietigd. De vernietiging kreeg de vorm van het onherkenbaar maken van de gezichten van oudere vorsten die op steles en muurreliëfs stonden afgebeeld.



Tien jaar geleden is in Copán, de Maya stad net over de grens met Honduras en een paar duizend kilometer ten zuidoosten van Teotihuacan, het graf van K'inich Yax K'uk' Mo'/Zonneoog-Blauwvogel-Ara gevonden. Hij heeft Copán geregeerd van 426 tot 435 of 437. De opgraving van zijn lichamelijke resten vormen een 'kroniek

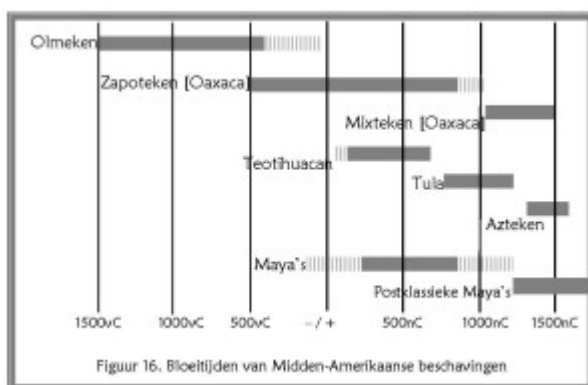
van een aangekondigde ontdekking' want decennia lang is er laag voor laag in de bewuste tempel gegraven totdat hij eindelijk was getraceerd. Er werd in de loop van 1997 over de vondst bericht, zowel via de televisie (Bbc) als in de *National Geographic* (december). Het eerste onderzoek van het graf en de beenderen leverde ook hier het bewijs van een verbintenis met Teotihuacan. De titel Zonneoog/K'inich Yax zouden we ook kunnen lezen als: 'met het gezicht van de zon', Blauwvogel-Ara-met-het-Gezicht-van-de-Zon. Deze titel had de uit Tikal afkomstige Blauwvogel-Ara als koning ontvangen of aangenomen. Uit het onderzoek blijkt tevens dat de Maya's hem de Heer van het Westen noemden, net als Rokende-Kikker. Mogelijkerwijs werd na Tikal met de machtsovername in Copán een tweede centrum van de nieuwe cyclus van 400 jaar gesticht. De cruciale dag van 13 augustus 435 kwam met rasse schreden dichterbij terwijl Rokende-Kikker in Uaxactún inmiddels was overleden. Copán moest de nieuwe Mattenplaats (tollan) worden, en zou derhalve de plaats van de nieuwe schepping zijn. Ofschoon in Tikal zelf Siyaj Chan K'awiil II/Stormlucht (411-456) de troon had bestegen - en zou uitgroeien tot een zeer machtige vorst - was er blijkbaar toch voor gekozen om de rituelen van de inwijding van de Nieuwe Tijd verder in zuidoostelijke richting uit te voeren. Kortom, Rokende-Kikker en vooral K'uk' Mo'/Blauwvogel-Ara kwamen de tijd opnieuw in werking zetten door vanuit het westen, het gebied van de zonsondergang, naar het oosten te reizen, het gebied van de zonsopgang, en daar iets nieuw te beginnen. Tijd en plaats hoorden blijkbaar bij elkaar.



Wie dit idee van de Nieuwe Tijd op een Nieuwe Plaats als eerste heeft ontwikkeld is niet bekend. Een goede kandidaat is het Olmeekse volk. **[ii]** De Olmeken hadden van 1200 tot 400vC hun belangrijkste centra aan de Golf van Mexico; zie Kaart 4. Het volk leefde in kano's en hutjes in een drassig laagland. De Olmeken waren de tijdgenoten van de Grieken uit de Trojaanse Oorlog, van Socrates en Alexander de Grote. De belangrijkste centra lagen op langwerpige terpen van iets meer dan een kilometer lengte, enige tientallen meters boven zeeniveau. Zeer bekend is La Venta, op twintig kilometer landinwaarts van de kust van Tabasco, op een terp midden in het moeras nabij de huidige stad Villahermosa. Daar zijn over twee perioden, 900-800vC en 500-400vC, een relatief grote piramide en vele kleine structuren gebouwd alsmede diverse steles geplaatst en andere beeldhouwwerken in graniet en jade.

Overigens zou het kunnen dat zijn ook de Olmeken zich pas hier vestigden na een trektocht. Kalenderkundige Vincent Malmström meent over voldoende aanwijzingen te beschikken dat de Olmeken afkomstig waren uit Soconusco, aan de kust van Chiapas. **[iii]** Omdat tijd en plaats samengingen werd de ligging van de belangrijkste ceremoniële centra bepaald naar de mogelijkheid een verband te leggen met een ijkpunt voor de kalender, bijvoorbeeld aan de hand van de zonnewende. De Olmeekse plaats San Lorenzo, een stuk ten westen van La Venta, lijkt te zijn gericht naar de zonsopgang van de winterzonnewendedag boven de vulkaan Zempoaltepec (3396 m.) in Oaxaca. La Venta 'stond' naar de zonsondergang van de zomerzonnewende dag boven de vulkaan San Martín (1773 m.), maar ook naar het zenit van de zon op 13 augustus boven de Cerro Santa Martha (1879 m.) in het Tuxtla gebergte. Naast deze bijzondere verbindingen

waren de Olmeekse centra aangelegd nabij een of ander belangrijke vindplaats van grondstoffen. Archeologen menen dat de tempelsteden van binnenuit zijn verwoest, door de inwoners zelf in brand gestoken, het aardewerk kapotgemaakt. Vervolgens gebruikte men de klei uit de helling van de terp om de ruïne te bedekken. Op een bepaald moment werden de grote beeldhouwwerken begraven, dus ritueel vernietigd. Het verschijnsel van zelfdestructie werd een typisch kenmerk van de Mesoamerikaanse cultuur en kwam ook in Teotihuacan en bij de Maya's voor. Het suggereert dat men geloofde dat de goden de stad zouden hebben verlaten en dan was het inpakken en wegwezen. Een cyclus was volbracht.



Teotihuacan ligt in een uitloper van de zeer vruchtbare Vallei van Mexico die een lengte heeft van ongeveer 35 kilometer en een oppervlakte van zo'n 500 km². De neerslag is hier relatief gering in vergelijking met die in het zuidelijke gedeelte van de vallei. De stad komt in de chronologie tussen de Olmeken en de

Maya's en heeft een geschiedenis van meer dan duizend jaar. De grote bloeitijd lag tussen 600 en 650nC en de stad was toen waarschijnlijk het eerste centrum van een op tributinning en verovering gefundeerd rijk.**[iv]** Hedendaagse bezoekers zien in Teotihuacan de overblijfselen van twee grote piramiden aan een lange laan; één aan het einde, de andere er naast. Deze lange laan kennen we tegenwoordig als de Weg der Doden. De stad was met haar 150.000 inwoners groter dan Rome en bestond uit een imposant religieus centrum rondom de Weg der Doden met daar omheen de woonwijken en vele nauwe straatjes. Heel herkenbaar in de kunst van Teotihuacan waren de twee hoogste wezens of goden, een daarvan was aangekleed met veel vogel- en slangattributen en een andere aangekleed met veel jaguar- en slangattributen. Ik zal ze voor deze gelegenheid de Vogelslang en de Jaguarslang noemen. De Vogelslang was gewoonlijk groen, als de veren van de quetzalvogel; een Groengevederdeslang of, in het Azteeks: Quetzalcóatl. De Jaguarslang was de representatie van de jaguar met uiterlijke kenmerken van een slang. Hij droeg onder andere zorg voor de Onderwereld, de doden en de nacht, maar ook voor het ontkiemen van de zaden en de vruchtbaarheid van de bodem, dus dat wat uit de bodem omhoog moest komen. Jaguarslang en Vogelslang hadden elkaar nodig. Zij regeerden als twee vorsten op

de troon van Moeder Aarde, doch hun bewind was allerminst broederlijk: in menig tweegevecht uit de Midden-Amerikaanse mythologie zien we dat de Jaguarslang de Vogelslang versloeg of bij de lurven greep.**[v]** Het is mogelijk dat de Vogelslang slechts verleid behoefde te worden.

Het heeft er alle schijn van dat er telkens twee koningen tegelijk regeerden en bezien naar de motieven op de tempel was de een 'Jaguarkoning' en de ander een 'Vogelkoning'. Er is een opmerkelijke vondst van de etnologue Sonia Lombardo.**[vi]** Zij kwam in een zestiende-eeuws manuscript een verwijzing tegen naar de titels van de koningen van Cholula, een van de erfgenamen van Teotihuacan in centraal Mexico. Toen Hernán Cortés (1485-1547), de Spaanse conquistador, Cholula betrad, werd hij ontvangen door de twee vorsten die het koninkrijk bestuurden. Bij die gelegenheid werd Cortés verteld dat de ene koning de titel droeg van Aquiach, de Bovenkoning, en de andere van Tlalchiach, de Benedenkoning. De eerst genoemde was de koning van de regen en de landbouw. Hij had het hoofdgezag in de regentijd. De laatst genoemde koning regeerde in de droge tijd en hield toezicht over de irrigatie en de verdeling van de oogst. Bovendien had hij als taak militaire operaties te leiden omdat men bij voorkeur pas na de regentijd onderweg ging. De Bovenkoning, die van de regentijd (de zomerkoning), regeerde in naam van de Vogel, dus de Vogelslang. De Benedenkoning, die van de droge tijd (de winterkoning), regeerde in naam van de Jager, dus Jaguarslang. Je zou de koningen ook als Hemelkoning en Onderwereldkoning kunnen beschouwen. De Vogelslang beheerste het luchtruim, de regen en de weldadige vruchtbaarheid van de nacht, de Jaguarslang het aardoppervlak en de Onderwereld en de zonneschijn overdag. Wilde de Jaguarslang, en dus de jaguarkoning, 'zijn' aardoppervlak bevruchten dan was het onvermijdelijk de Jaguarslang te grijpen, te verslaan. Vervolgens moest er bloed worden geofferd op de navel van de aarde.

Het verhaal van de droge jager die de natte vogel te grazen neemt is een alom bekend inheems Amerikaans narrateem. In *Honderd jaar eenzaamheid* zien we José Arcadio Buendía [I] 'droog' staan op seksueel gebied. Hij kan zijn Úrsula [I] - als een soort oermoeder - pas bevruchten nadat hij jacht maakte op Prudencia Aguilar en deze met zijn speer doodde. In zijn *Leven om het te vertellen* (2003, p. 486) schetst García Márquez de oorsprong van de naam van het slachtoffer. Hij was op reis richting de La Guajira met de vallenato-componist Rafael Escalona toen hij in het dorp Manaure werd aangesproken door een boom van een kerel, met beenkappen en een revolver aan zijn gordel. "Hebt u soms iets te maken met

kolonel Nicolás Márquez?" "Ik ben zijn kleinzoon", antwoordde García Márquez. "Dan", zei hij, "heeft uw grootvader mijn grootvader gedood." Hij heette José Prudencio Aguilar. García Márquez schreef verder: "Ter ere van hem, en om niet voor hem onder te doen, gaf ik in *Honderd jaar eenzaamheid* zijn naam aan de rivaal die door José Arcadio Buendía in de arena van het hanengevecht met een speer werd gedood." Ongetwijfeld correct, maar het toeval van onbewuste beïnvloeding in het Mexico van de films en de scenario's - opgenomen overigens in de droge streken noordelijk van Teotihuacan - kan niet worden uitgesloten. Prudencio Aguilar betekent letterlijk: Behoedzame Adelaar. Pas na zijn dood kon de bevruchting beginnen. Dit kan gelezen worden, en over de lezer hebben we het hier, als een nazaat van de Vogelslang die bij de lurven was gegrepen door de Jaguarslang. Narratemen kunnen onverwoestbaar zijn.

Hoe dan ook, Teotihuacan was opvallend industrieel. In achthonderd van de ongeveer tweeduizend vierkante stenen gebouwen in de stad werd een relatief grootschalige nijverheid bedreven. Er zijn ruim vijfhonderd werkplaatsen geïdentificeerd, een grote markt, tientallen kleine pleinen en ruim tweeduizend woonkazernes. De welvarende bewoners woonden in het centrum van de stad, grotendeels rond het noordelijke gedeelte van het nijverheidscentrum. Naar de buitenwijken, vooral in zuidelijke richting, kwam men meer en meer armere inwoners tegen die aan de buitenzijde van de stad eenvoudige woonvertrekken mochten aanleggen. Grote gezinnen leefden hier in te kleine woonvertrekken. Er woonden een paar duizend keuterboeren en vissers in hutten van leem en teen. Vermoedelijk was veertig procent van de bevolking in de nijverheid werkzaam. Met zoveel specialisatie moet er een echt groot marktplein zijn geweest. De enige ruimte die hiervoor in aanmerking komt was een plein in het midden van de Weg der Doden. Aan dit marktplein werd tussen 150 en 200nC een enorm vierkant gebouw neergezet, rondom een verzonken patio die zo groot is dat men er een tempel kon bouwen. Dit complex had slechts één ingang, nu de Citadel genoemd (*Ciudadela*). Er zijn sedert 1983 graven van meer dan honderd geofferde krijgsgevangenen gevonden. Het lijkt erop dat hier de mannen na een oorlog waren geofferd.

De ligging was ook belangrijk. Teotihuacan is gebouwd in een van oorsprong relatief vruchtbaar gedeelte van de Vallei van Mexico. Dwars door de droge velden in de omgeving liep het riviertje de San Juan, dat het regenwater van de heuvels rondom de stad in zuidwestelijke richting afvoerde naar het Meer van

Texcoco. Staande op het marktplein zijn langs de Weg der Doden drie kegelvormige vormen waar te nemen: de beide grote piramides in de stad en de imposante vulkaan Cerro Gordo er achter (Dikke Berg, 3100 meter). Deze vulkaan droeg sedert de Azteekse tijd, zo'n duizend jaar later, de veelzeggende naam Tenan, Moeder. Ofschoon de twee piramiden in grootte verschillen, lijken zij vanaf dit punt even hoog te zijn. Ongetwijfeld is dit optische effect bewust gecreëerd om de indruk te versterken die de Cerro Gordo maakt op de bezoeker, want door het verkorte perspectief wordt het oog van de bezoeker naar de heuvel getrokken. Dat is precies de reden waarom de zogenaamde Citadel, waarvan de gebouwen ooit functioneerden als bestuurscentrum, juist hier werd aangelegd: de Cerro Gordo ziet er vanaf hier uit als de heerser over de stad. Op de Cerro Gordo ontspringen de diverse bronnen die de vallei van irrigatiewater voorzien. Dit water werd gebruikt voor de landbouw, net als dat uit een klein aantal natuurlijke bronnen lager in de vallei. De loop van een van de riviertjes, de Rio San Juan, werd gewijzigd zodat deze de Weg der Doden kruiselings kon doorsnijden. Een uitgebreid netwerk van irrigatiekanalen is weliswaar nog niet gevonden maar met behulp van infrarood-luchtfoto's konden oude irrigatiewerken worden waargenomen over een oppervlakte van ongeveer 9500 hectaren buiten de stad. Aangezien men genoeg had aan een maïsakker ter grootte van ongeveer één hectare voor de voeding van vier à vijf mensen konden hiervan zo'n zestigduizend mensen leven. De bevolking van de verstedelijkte zone van Teotihuacan was echter veel groter zodat met behulp van kano's over het nabij zijnde Meer van Texcoco ook maïs moet zijn geïmporteerd.

Teotihuacan zal een scheppingsverhaal hebben gehad. Er zijn slechts indirecte aanwijzingen. Er lagen in de begintijd zo'n 75 nederzettingen in de Vallei van Mexico, waaronder acht grote dorpen. Uit deze dorpen groeiden de steden. Teotihuacan was er één van. Een andere belangrijke stad was Cuicuilco, een flink stuk ten zuiden gelegen in het regenrijkste gedeelte van de Vallei. In het jaar 300vC was Cuicuilco met zijn tienduizend inwoners de grootste stad in de vallei; in 100nC waren dat er twintigduizend. De bevolking in de gehele Vallei was toen gestegen tot 145.000 mensen. Teotihuacan ontwikkelde zich in de Vallei als de noordelijke tegenpool van Cuicuilco. Uit de onderzoeksrapporten van de archeologen leid ik af dat Cuicuilco beschouwd kan zijn als een 'natte' stad, derhalve als het domein van de Vogelslang want beheerst door de heersers van de hemel, en Teotihuacan als een 'droge' stad en daarom als het domein van de Jaguarslang want beheerst door de heersers van de aarde. De strijd om de

hegemonie in de Vallei tussen beide steden eindigde na een vulkaanuitbarsting in 150nC, toen een groot deel van Cuicuilco onder een dikke laag lava verdween. Alsof de Jaguarslang de Vogelslang bij de lurven had gegrepen. De overlevende stedelingen trokken daarop naar Teotihuacan en gaven de stad een nieuwe impuls. In 300nC overspoelde een tweede golf lava het zuidelijke gedeelte van de Vallei en was het menselijk leven aldaar voor enkele eeuwen voorbij. Als 'overwinnaar' kreeg Teotihuacan de glans van een sacrale stad. Het werd een Tollan. Volgens recente gegevens viel de groei van Teotihuacan voor een belangrijk deel samen met een klimaatsverandering. Er was vooral een verhoogde neerslag in de maand januari als gevolg van een kleine regentijd die samenhangt met noordenwinden, de *nortes*. Er was aldus voldoende water voor het vroeg inzaaien van de maïs en voor de eventuele noodzakelijke irrigatie later in het jaar. Kortom, de hoeveelheid maïs en andere voedingsgewassen kon groter zijn dan tevoren. Ongetwijfeld hebben de leiders van Teotihuacan deze toch plotselinge veranderingen als een gunstig teken van de goden beschouwd.

Er zijn sterke aanwijzingen dat rond 600-650nC de contacten van Teotihuacan met de tribuutplichtige vorstendommen in de omgeving, zoals Xochicalco, Cacaxtla, Cholula en Monte Albán, verwaterden. In die tijd heersten er in Teotihuacan opeenvolgende misoogsten en hongersnoden als gevolg van de erosie en droogte die optrad na het kappen van de bossen in de omgeving. De intensieve regens van de zomer spoelden de oppervlaktegrond weg. Het inwonertal van Teotihuacan liep in korte tijd terug naar dertigduizend. De voormalige ondergeschikten kregen de ruimte om voor zichzelf te beginnen. Uiteindelijk werd in het jaar 750, na een geschiedenis van duizend jaar, het ceremoniële centrum verwoest, samen met enige grote paleizen. Toen de mens het gevoel had de band met de goden verloren te hebben, werden de woonplaatsen verlaten – als waren zij besmet geraakt. Een cyclus was opnieuw volbracht. Alleen de buitenwijken zijn nooit verlaten. De inwoners van de twee dorpen San Martín de las Piramides en San Juan Teotihuacan, die nu buiten het opgravingcomplex liggen, zijn hun directe erfgenamen.

Slang

De eenheid van tijd en ruimte betekent dat het moment van de schepping plaatshad in het centrum van de wereld. Als er op die plaats een herschepping plaatsvond, was de oudere tijd iets naar buiten gedrongen, als een rimpeling in een vijver veroorzaakt door een regendruppel. Als je vanuit dit recente moment

wegliep, ging je terug in de tijd. Om deze reden beschouwen de amerindio's de ruimte die zij voor zich zien als het verleden en de ruimte die zij achter zich als de recente tijd, of wellicht als de toekomst als er aldaar opnieuw een herschepping zou plaatsvinden. Als een amerindio het over de toekomst heeft, dan wijst hij met zijn hand naar achteren, naar de situatie achter zijn rug; precies andersom dan bij ons in het Westen dus. Ook José Arcadio Buendía [I] ging tijdens zijn expeditie op zoek naar medebewoners op aarde door een oerwoud terug in de tijd. De Macondanen kwamen terecht in de tijd van voor de zonsopgang.

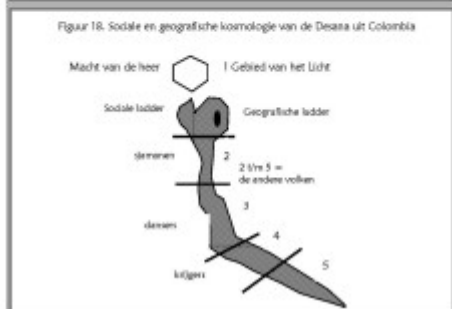
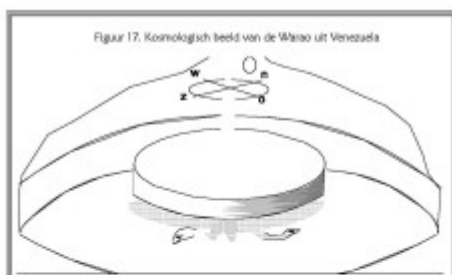
Dit verhaal lijkt overigens bijna zo letterlijk op de Wayúu/Guajiro verhalen over "De reis naar de andere wereld" die tot op de dag van vandaag worden verteld dat het wel overgeschreven lijkt. Ook José Arcadio Buendía [I] eindigde diep in het verleden, Latijn pratend tegen de 'levensboom'.

El suelo se volvió blando y húmedo, como ceniza volcánica, y la vegetación fue cada vez más insidiosa y se hicieron cada vez más lejanos los gritos de los pájaros y la bullaranga de los monos, y el mundo se volvió triste para siempre. Los hombres de la expedición se sintieron abrumados por sus recuerdos más antiguos en aquel paraíso de humedad y silencio, anterior al pecado original, donde las botas se hundían en pozos de aceites humeantes y los machetes destrozaban lirios sangrientos y salamandras doradas.

De bodem werd week en vochtig, als vulkanische as, en de plantengroei werd weliger en weliger en het gekwetter van de apen en de kreten van de vogels klonken steeds verder weg en de wereld werd somber voor altijd. In dit paradijs van vocht en stilte, ouder dan de erfzonde, waar hun laarzen wegzakten in dampende oliepoelen en hun kapmessen zich door bloedende lelies en goudkleurige salamanders kliefden, werden de leden van de expeditie geplaagd door hun alleroudste herinneringen.

Piramiden en slangen komen niet voor in *Honderd jaar eenzaamheid* maar ze zijn wel van belang voor het begrip van de cyclische tijd. De eerste archeologen in La Venta vroegen zich af waarom de Olmeken piramides hadden gebouwd. Toen een van hen per vliegtuig van Villahermosa in Tabasco opsteeg passeerde hij het Tuxtla gebergte, dat zich als een langgerekt lint langs de zuidoostkust van Veracruz slingert, niet ver van het Olmeekse land. Dat is de plaats waar dit volk de basaltblokken uithakte. Het is een vulkanisch gebergte. Daar zag de archeoloog het: "De piramide van La Venta is een vulkaan!" Een collega van hem vroeg in 1971 aan de amerindio's die nabij La Venta woonden hoe zij het Tuxtla

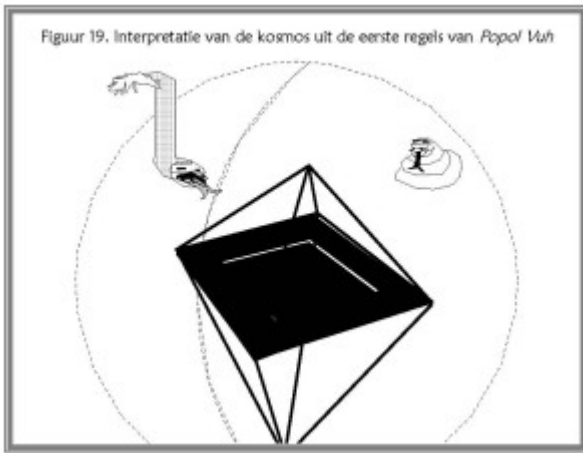
gebergte bezagen. Het antwoord was duidelijk: “Oh, maar dat is de Grote Slang, weet U dat niet?” De piramide in La Venta leek niet zomaar op een vulkaan, zij symboliseerde de bek, de kop of het gezicht van die Grote Slang. Sindsdien komen we deze metafoor keer op keer tegen in de amerindiaanse wereld. Neem bijvoorbeeld de kosmologische beschouwing van het Warao volk dat in de moerasedelta van de Orinoco in Venezuela leeft. De Warao geloven dat de aarde een platte schijf is met een gat in het midden; zie Figuur 17. De schijf is omringd door water. Precies onder het gat, en dus ook onder die schijf, leeft, in dit geval een *meerkoppige*, slang. Deze slang omcirkelt de aarde met haar lichaam. Haar lichaam bevat alle essentiële stoffen die voor het leven op aarde – de schijf – nodig zijn en haar adem alle stoffen die in de lucht voorkomen. Hier is zij als de navelstreng van de mens. Door het gat omhoog loopt een as naar de zon. Deze as is de onzichtbare geconcentreerde hitte van de adem van, laten we zeggen, *Moeder Aarde*. Het Desana volk uit het Colombiaanse deel van het Amazonewoud is van mening dat zowel de gehele sociale orde als de geografische verspreiding van de stammen in het oerwoud zijn oorsprong vinden in de slang. De Desana vertellen verhalen waarin de mensen worden geboren in een oermeer en vervolgens in zes ‘slangkano’s’ de oerrivier op aarde afvoeren. Al varende bleef telkens één zo’n ‘slangkano’ in de oever steken. Daar vestigde zich de betrokken mens als oervader van een stam. De ‘slangkano’ bleef verbonden met de staart van de ‘slangkano’ die een etappe verder was gekomen. De zes ‘slangkano’s’ vormden zo samen één grote slang, de rivier waaraan de zes stammen wonen. De Desana kwamen het verst, zij werden de ‘kop’ van die ‘slang’; zie Figuur 18. Daarom beschouwen zij zich als de heren van de rest. De amerindianen die onderaan de sociale ladder stonden worden als de ‘staart’ van de slang beschouwd.



Ook in de symboliek van de Colombiaanse Wayúu/Guajiros komt een dergelijk slangenfiguur voor, gewoonlijk geassocieerd met de dood in de aarde of de bergen, met de aarde, de bergen en de vulkanen zelf, of gepersonifieerd in de figuur van Pulowi.

Pulowi is de heerser(es) van de droge tijd als een soort Jaguarslang, de heerser(es) van de duisternis en het duistere, de jager van de nacht. Zij is de aarde, de bergen, de vulkaan; zij straft met het klimaat, de droogte vooral, en vormt een tweeling met Juya de heerser van de regentijd, als een soort Vogelslang, maar ook de heerser van de loop van het jaar in daglicht en van de bliksem. **[vii]** Een Wayúu/ Guajiro zou zonder enige extra inspanning het einde van *Honderd jaar eenzaamheid* lezen als de meest typerende straf die Pulowi kon uitdelen. Ook de eenzaamheid zelf, het mislukken van de schepping, de depressie aan het einde van de cyclus die nagenoeg elke Buendía meemaakte zal de Wayúu/Guajiro begrijpen als het werk van Pulowi.

De slangsymboliek is zo overheersend in de Mesoamerikaanse cultuur, schrijft de Noord-Amerikaanse kunsthistorica Mary Miller, **[viii]** dat deze volgens haar de allergrootste aandacht van de onderzoekers verdient. Vooral de ratelslang, met haar speciale staart, werd veelvuldig in de Klassieke en Postklassieke symboliek gebruikt. De meeste goden en vorsten werden daarbij in een slangenbek geplaatst. Miller schrijft tevens dat slangen immer verbonden zijn geweest met water, lucht en grotten. Belangrijke regengoden droegen slangen in hun handen die de bliksem voorstellen. In Mesoamerika vallen weinig buien zonder onweer. De woorden voor slang en lucht zijn in veel Maya talen synoniem, evenals de woorden voor vier en windstreken. Van cruciaal belang schijnt het vervellen van de slangen te zijn geweest. Zij leggen hun oude huid af door er letterlijk uit te kruipen. Dit gaf de slang het imago van wedergeboorte. Het gebeurde bovendien in de zomer - de Maya's lieten hun jaarkalender in die tijd beginnen. Veel archeologen en antropologen signaleerden dat voor de amerindianen in verleden en heden de slang tegelijk aan het begin als aan het einde der tijden stond. De Nieuwe Tijd komt voort uit de Oude, leven uit de dood, de dood is het zaad van het leven. De slang groeide uit tot het symbool van de herschepping en de vernieuwing van de (cyclische) tijd.



De ethnologe Mary Preuss legde na lezing van de *Popol Vuh*, het scheppingsverhaal van de K'iche' Maya's, een relatie tussen de Grote Slang en orkanen, de grote, draaiende stormen die zeer veel regen meevoeren. De Schepping begon als een gesprek tussen het scheppende godenpaar Gevederdeslang (Gucumatz, een slang met veren) en Hemelhart (Huracán, een opgerolde slang); zie Figuur 19. Al

pratende over de aarde werd de Schepping door dit godenpaar geïnitieerd - waarbij Hemelhart bliksemschichten spuwde als iemand die tijdens het spreken zijn speeksel niet kan binnenhouden. Hemelhart wordt ook wel Eénbeen genoemd - een oorkaan. Gevederdeslang werd de schepper van de mens en presenteerde zich als zijn 'heer'. Van deze almachtige kwamen macht, heerschappij, vazalliteit en gezag. Het begin was de oerzee. Vervolgens moest de wereld, het vasteland, worden 'uitgezet' in die oerzee. Het werd een vierkant. De vier hoekpunten werden later, toen de zon was geschapen, de zogenaamde solstitiapunten, de uiterste punten van zonsopgang en zonsondergang aan de horizon. De zon zou tussen de punten heen en weer lopen; het keerpunt was derhalve de dag van de zonnewende. Kortom, Moeder Aarde - aangeduid in de Maya talen met het begrippenpaar *lucht-wereld* - was als een vierkant maïsveld gesitueerd in de oerzee en onder een afgesloten hemellaag. Onder deze wereld bevond zich de onderwereld van de 'heren van de dood'.

Tot deze eenheid hadden de twee scheppende goden blijkbaar zelf geen toegang want er moest een speciaal scheppingsmoment voor ze worden geïnitieerd om de belangrijkste vertegenwoordiger van het scheppende godenpaar op aarde toegang te verschaffen: de Maïsgod, ook wel Eerste Vader genoemd, een interpretatie van de naam Hun Nal Ye: 'de openbaring van de eerste maïs'. In de taal van de Klassieke Maya's ging het er bij de schepping van de eigen tijd om *de lucht te openen*, zodat Eerste Vader als maïsgod in de wereld zou kunnen treden - *van buiten naar binnen*. Dit betekent dat de maïsgod voor de Klassieke Maya's reeds aanwezig was als scheppende god buiten de wereld waarin het maïsveld zou worden uitgezet. Na deze stap verscheen Eerste Moeder in de wereld. De naamgeving van Eerste Vader en Eerste Moeder maakt de mens tot de letterlijke nazaten van deze goden. We zouden dan ook in feite niet meer over goden moeten

spreken maar over voorouders, sacrale oerouders; oervader en oermoeder. Er bestond een familieband tussen de mens op aarde en de Schepper(s). Het is deze gebeurtenis die de Maya's tot aan de dag van vandaag vieren en repliceren. Deze gebeurtenis zouden we de *herschepingsceremonie* kunnen noemen en zij had als belangrijkste doelstelling om de maïsgod Eerste Vader een aanwezigheid *binnen* de wereld te geven.

In drie hoeken van het 'maïsveld' werd een virtueel hoekpunt geplaatst terwijl Eerste Vader zelf plaatsnam bij de vierde hoek, aan de noordelijke zijde. Nadat de stenen in die hoeken waren geplaatst, werd het geheel geopend. De hemel werd 'opgezet', als ware hij het zeil van een tent. Als centrale stok diende de levensboom ook wel door de Maya's de *wakachan* genoemd (rechttoplucht of rechtopslang). En dat was het gevolg van een kosmische, metafysische strijd die in de *Popol Vuh* werd beschreven. Ik heb deze kosmologische voorstelling opgenomen in de afbeelding hierboven waarbij ik zowel de 'hemel' als de 'onderwereld' als piramiden heb afgebeeld; Figuur 19. De twee piramiden deelden hun basis, zodat zij als antipolen, omgekeerd, aan elkaar verbonden waren. De twee scheppende goden hingen buiten de eenheid, in de duistere oerhemel van het niets. Van groot belang in dit verhaal was de oerzee, de plaats waaruit de 'lucht-wereld' was geschapen, 'uitgezet in vier hoeken en een punt'. Het is dezelfde plek als die in La Venta waar Moeder Aarde met de slangenkop, dus de wereld, 'uit het water omhoog' kwam. Alle tempelpiramiden van de Maya's kregen dezelfde functie en symboliek mee: die van de oerberg in de oerzee. Het plein voor de piramide was de oerzee.

De komst van Eerste Vader was niet alleen een kosmische aangelegenheid want tegelijkertijd met de stilering van de piramide als de Bek of het gezicht van Moeder Aarde vertoonde zich de bemiddelaar op het toneel. Dat werd de oervader, de voorouder, de stichter, de sjamaan of magiër, kortom: de wereldlijke heer. Hij woonde op of nabij de piramide, gewoonlijk in het grootste huis, het mooiste huis of het sacraal belangrijkste huis. Als magiër had hij de mogelijkheden te communiceren met de belangrijkste goddelijke krachten op aarde en in de lucht, bijvoorbeeld door deel van deze wereld te worden met behulp van rituelen en spiritualiën. Verdovende middelen en drank brachten de sjamaan in die positie. Dronkemansgelal werd als een soort goddelijke orakel beschouwd. Na de transformatie kon de magiër als aardse kracht de verschijning aannemen van de Grote Aardse Jager, bijvoorbeeld een jaguar (of een poema, in de

Andes), of van de Grote Hemel Jager, een roofvogel als de adelaar of een ara. In het bovennatuurlijke was de eerste voortdurend op jacht om de tweede te grijpen. Alsof de 'aarde' de 'hemel' moest vangen om vruchtbaarheid te verkrijgen. Lukte dit, dan had de 'vulkaan' als grote aardse kracht regenwolken aan zich gebonden. De jaguar groeide uit tot het symbool van het koningschap. In de Maya stad Copán werden zestien jaguars geofferd tijdens de kroningsplechtigheid van Yax Pac, de zestiende koning van het vorstendom. Natuurlijk herkennen we stichter José Arcadio Buendía [I], nazaat van de jager, speerwerper, vorst van Macondo, bewoner van het mooiste huis, orakel aan de kastanjeboom. Maar een piramide was er niet in Macondo.

Deze wereld van Eerste Vader was die van Klassieke Maya's uit Zuid-Mexico en Guatemala, de erfgenamen van de Olmeken en Teotihuacan. Met Teotihuacan hadden ze zelfs direct van doen, wellicht waren ze wel vazallen. De restanten van de Klassieke Maya centra die de reizigers tegenwoordig te zien krijgen, functioneerden als ceremoniële centra van een grote reeks vorstendommen. Van het dagelijkse leven uit die tijd wordt de bezoeker weinig gewaar. De typische Maya centra zijn in het laagland van de Petén aangelegd, ten noorden van het hoogland in Guatemala. De bloeitijd viel in de zes eeuwen tussen 300 en 900. Er vonden hier destijds ongeveer vijf miljoen mensen een bestaan. Dwars door de streek stroomt de rivier Usumacinta in westelijke richting naar de kust van Mexico. Juist vanwege de aanwezigheid van deze rivier beschikten de Maya's over een groter agrarisch potentieel dan elders in het Centraal-Amerikaanse laagland. De vorstendommen zijn ontstaan toen zich vanaf ongeveer 300vC vooral aan de zuidkust van Guatemala en het Mexicaanse Chiapas nederzettingen ontwikkelden met een adel, een geavanceerde landbouw en het bijhouden van een kalender. De methode van het kappen van bos en dan inzaaien - *slash-and-burn* - werd gecombineerd met geïrrigeerde akkerbouw in de moerassige gedeelten van de valleien op de Guatemalteekse hoogvlakte. De dynastieke geschiedenis maakt duidelijk hoe gelaagd de samenleving was. De koning stond aan de top van een sociale piramide waarvan het gezin de basis was. Om hem heen stond de adelstand of *ah nab*, te vertalen als 'waterleliemensen'. Deze laatste term duidt op de kosmische, religieuze rol van de adel in de Maya wereld. De legitimiteit van de bevoorrechte positie was gebaseerd op de speciale krachten die de edelen werd toegedacht; of beter die zij zichzelf hadden toegedacht en waarmee zij de gewone bevolking hadden weten te overtuigen hun hoge positie te aanvaarden. De boeren en de arbeiders vormden natuurlijk de grote meerderheid van de bevolking. Elke

boer bewoonde een erf met zijn kinderen.

We leerden in onze tijd Eerste Vader kennen omdat meer dan de Olmeken en de sterrenwichelaars van Teotihuacan de Maya's in Chiapas en Guatemala hun ervaringen hadden opgeschreven. Zij schreven over hun belangrijke rituelen, over welke vorsten de rol van Eerste Vader hadden gespeeld en wanneer zij dit hadden gedaan, bijvoorbeeld op belangrijke kalenderdagen of bij een troonsbestijging. Ze zochten op de kalenders naar astrologisch geschikte data als 'stichtingsdatum', noteerden de 'eerste' vorst die op die dag de troon besteed en hielden bij wie zijn opvolgers waren. Laat er echter geen misverstand bestaan: de Maya's waren geen historici. De notitie van de werkelijke geschiedenis deed niet ter zake. Het ging ze eerder om de plaats van de vorsten in de tijd: om aan te duiden hoe belangrijk de regerende vorst was en wie zijn voorgangers waren. Soms werd de tekst zo opgesteld dat de indruk werd gewekt dat de regerende vorst een reïncarnatie van een groot vorst was uit een eerdere cyclus. Kortom, het was de bedoeling een geschiedenis op te schrijven zoals die volgens de voorspellingen en de cycli van de tijd *had moeten zijn*. Verhalen en eigen ervaringen vervlochten zich met de astrologische zekerheid dat voorspellingen uit moesten komen. In elk geval stond vast dat de eigen vorst net als grote voorgangers de menselijke wederopstanding was van Eerste Vader en dat hun grote piramiden replica's waren van het centrum van Moeder Aarde waar de Schepping had plaatsgehad. Vanaf ongeveer de tweede eeuw van onze jaartelling begonnen de Maya's de oermythe van het scheppingsverhaal af te lezen van de sterrenhemel. Kortom, de Klassieke Maya's hadden een politieke bedoeling met hun 'geschiedschrijving'. En daarin herkennen wij de bedoeling van de conceptualisering van *Honderd jaar eenzaamheid* als scheppingsverhaal.

Het oude verhaal lijkt verbazingwekkend veel op dat van de *Popol Vuh*. Hieruit blijkt hoezeer een scheppingsverhaal samenhangt met een moment van de stichting van een bepaalde plaats, met de persoon van de stichters of het stichtende echtpaar of de stichtende tweeling alsmede met de terugkeer naar dat moment, terug naar het moment van de stichting. Het manuscript van de *Popol Vuh* kwam rond 1700 onder ogen van de priester van Chichicastenango, Centraal Guatemala, zie kaart 5, de Franciscan Pater Francisco Ximénez (1666-1729), en werd nadien door hem overgeschreven, vertaald en voorzien van enige commentaren. Het manuscript was toen echter al 150 jaar oud, waarschijnlijk uit de jaren 1555-1558. **[ix]** In het eerste gedeelte van de *Popol Vuh* wordt

beschreven hoe de wereld verschillende malen werd geschapen en daarna weer vernietigd omdat het godenpaar Gevederdeslang (Gucumatz) en Hemelhart (Huracán) de creatie niet aanstond. Het was precies de mens die hen ergerde. De mens kreeg de rol om de twee te dienen en te voeden met gebeden en wierook maar telkens kregen zij niet voor elkaar de correcte schepping uit te voeren. Deze rol was uiteindelijk weggelegd voor sjamanen en vorsten, de nazaten van de zon en de maan. Het eerste deel van het scheppingsverhaal schonk de vorsten en de edelen een plaats in de schepping en daarom legitimiteit.

Vervolgens biedt de *Popol Vuh* episoden van de strijd met de demonen, de krachten van de duisternis. Deze wensten de zonsopgang te voorkomen en vochten aldus voor het voortbestaan van tijdloosheid. Zij woonden in de Onderwereld - als het ware het bos vol weelderige plantengroei waar José Arcadio Buendía [I] met zijn expeditie doorheen trok. Om de demonen te verslaan werden in de *Popol Vuh* twee goede demonen gevraagd de opdracht te aanvaarden. Het ging hier om een tweeling, Hun Hunahpu en Vucub Hunahpu.* Hun namen betekenen zoiets als Eénjager - ook wel aangeduid als Eénheer; de heer was een jager, blijkbaar - en Zevenjager. Deze namen werden afgeleid van de tijdrekening, waarbij moet worden bedacht dat de getallen één en zeven voor de Maya's stonden voor het alomvattende, voor alles tegelijk; zoiets als alfa (α) en omega (Ω) in onze cultuur. We zouden ze dus ook Alfajager en Omegajager kunnen noemen, personificaties van de kalender. Hun nazaten, de tweeling Hunahpu/Jager en X'balanque/Jaguarzon, muteerden aan het einde van het verhaal tot de zon en de maan en begonnen door hun verschijning aan de horizon het tijdsverloop, en dus de kalender. Het licht van de zon en de maan had getriomfeerd; een overwinning op de duisternis. De band van Hunahpu/Jager met het koningschap werd een directe: elke koning in de Klassieke Maya wereld werd aangesproken als *mah k'ina*, Grote Zon, Heer met het Gezicht als de Zon. Een gewone vorst of edelman was een *ahua*, heer. Bij de zonsopgang, het begin van de tijd, was het klassieke verhaal uit. De *Popol Vuh* eindigt met het verhaal van de K'iche's en hoe zij hun plaats kregen in de wereld en hoe hun eigen vorsten de K'iche' tijd lieten beginnen.

De toehoorders, die een voorlezing of opvoering van de *Popol Vuh* bijwoonden, wisten dat de wederopstanding van Eénheer als de maïsgod identiek was aan de schepping van de bestaande Maya wereld omdat op dat specifieke moment Hunahpu/Jager als de zon aan de horizon van de wereld verscheen. Hier lag de

ontkieming van het leven, de eerste dag, het begin van de tijd, *l ahau*. Op die dag begon de loop van twee kalenders tegelijkertijd, een met 365 dagen en een met 260 dagen. De Maya's werkten met vigesimale stelsels: 13 dagen van twintig weken (= 260) samen met 18 dagen van 20 weken (= 360) dagen, deze aangevuld met vijf zogenaamde 'dagen van de angst' ook wel *wayeb* genoemd. De cyclus van 360 dagen werd *tun* genoemd. De eerste dag die beide kalenders gemeen hadden keerde na 18.980 dagen terug, dus ongeveer 52 jaar. Daarnaast was de combinatie van 260 keer 360 dagen belangrijk: 256,4 jaar. Dit wordt vaak afgerond naar 260 jaar als de *wayeb* worden meegerekend. Eéndood en Zevendood symboliseerden samen *alle* tijd binnen de kalender van 260 dagen. Dat maakt de strijd met de demonen van de Onderwereld een gevecht om die tijd zelf. De Klassieke Maya's telden op papier of met behulp van steentjes en dergelijke, en rekenden telkens weer opnieuw een datum uit. Dat kon onenigheid geven tussen de verschillende tijdrekenaars. De tijdrekenaars werden *daghouders* genoemd; *ahkin* in het Yucateeks en *ajg'ij* in het K'iche'. De traditie werd van generatie op generatie doorgegeven en in Guatemala zijn nog altijd daghouders actief. Zij hebben opmerkelijk genoeg na 25 eeuwen geen dag verloren kunnen en de datum van vooral de 260 dagen kalender perfect aangeven.

Het moment van de schepping van de huidige wereld lag volgens de Klassieke Maya's op het moment nul van hun tijdrekening, op 13 augustus 3114vC. De oudste historische Maya datum die is gevonden op een gedenkzuil in de Maya archeologie is echter het jaar 292vC, de meest recente het jaar 928nC. Het laatst geschreven jaartal in Copán was het jaar 820; het jaar 829 was een volle vierhonderd jaar of 144.000 dagen - een zogenaamde *baktun* - na de herschepping van de wereld door K'inich Yax K'uk' Mo'/Zonneoog-Blauwvogel-Ara in Copán. Men bereidde zich in 820 blijkbaar voor op het einde van de dynastie, negen jaar later. Het laatst geschreven jaartal in Naranjo was 849, in Caracol 859, in Tikal 879 en in Uaxactún 889. Op het moment dat de Maya teller 13 *baktunob** zal aangeven, valt het einde van de cyclus - een schrikbarende vorm van onze vrijdag de dertiende want de Maya's geloofden dat na de lange cyclus van dertien *baktunob*, 5200 jaar, een soort van Armageddon zou regeren op de laatste dag. De laatste dag, de ondergang van de wereld, kan worden bepaald op 23 december 2012.

De aanwezigheid van goede en kwade goden, gunstige en ongunstige tekens en de positieve of negatieve ervaring van de geschiedenis met bepaalde dagen leidde

in combinatie met de stand van de hemellichamen tot een nagenoeg dwingend astrologisch denken. Bezien vanuit astrologisch opzicht is de cyclus van dertien *katunob* of 256 jaar de belangrijkste (13 x 20 jaren; één katun was 20 *tunob*). Deze eenheid werd ook wel *may* genoemd - Maya: het volk van de cycli - en ze vierden het einde van de cyclus om het begin van de nieuwe af te dwingen; een herschepping. Het schijnt dat ook de halve may van 128 jaar werd gevierd. De *katunob*-cyclus eindigde op de dag 13 ahau. Op dat moment, zo geloofden de Maya's, begon de geschiedenis in enigerlei vorm opnieuw. En dit beginpunt was de chaos; een catastrofe. Beroemd is de 13 ahau die plaats had in het jaar 790. De voorgaande cyclus was geëindigd in 534nC en was samengevallen met een terugval in bouwkunst in ondermeer Tikal. Deze cyclus liep ongeveer ten einde toen Teotihuacan in verval raakte. Opmerkelijk nu is dat de voorgaande cyclus was geëindigd in 278nC en dit was een jaar van een allesvernietigende vulkaanuitbarsting in Centraal-Amerika; die van de Ilopango. Deze opeenvolging kreeg blijkbaar de waarde van een voorspelling die zichzelf tot waarheid maakte: naderde het einde van een telling op 13 ahau dan stortte de wereld in en maakte men zich uit de voeten. Dit is de kern van het cyclische denken van de Maya's en andere volken in Latijns-Amerika. De Maya's lieten hun handelingen afhangen van de kalender. Na elke *tun* (een vol jaar), na elke katun, en baktun, werd een plechtigheid gehouden. Hiervan was de betekenis zo groot dat elke Maya vorst op een stele liet opschrijven dat hij deze ceremonie succesvol had uitgevoerd. Afwachten of bezweren met behulp van bloedoffers, dat waren de geijkte maatregelen want men kon de kalender niet een dag vooruitzetten zoals wij de tijdrekening in onze computers kunnen verzetten om het virus van vrijdag de dertiende te misleiden.

Viering

Natuurlijk treffen we bij ons morfologisch onderzoek niet alleen overeenkomsten aan. We moeten bovendien nadrukkelijk vermijden alleen oog te hebben voor verwantschap. In het comparatieve procédé kunnen aan de hand van een analyse van de indiciën overeenkomstige contexten worden aangetroffen. Zodra dit het geval is, en dat is meestal zo gezien de relatieve eenheid van de culturen, laat ik de vermelding ervan achterwege omdat ik anders tot een verdubbeling van het aantal pagina's van dit boek kom. Maar nadrukkelijke verschillen zullen vermeld moeten worden. Eén belangrijk verschil tussen *Honderd jaar eenzaamheid* en de amerindiaanse scheppingsverhalen steekt in het gevolg van het verhaal voor de handeling van alledag. Om het concreet te zeggen: José Arcadio Buendía [I] faalde

als her-schepper. Een Maya koning kon niet falen omdat hij zich had ingedekt door rituelen uit te voeren. Het falen lag gewoonlijk buiten zijn directe verantwoordelijkheid. Er zijn geen andere verklaringen waarom het *her*-scheppingsproces spaak liep dan dat García Márquez van dit alles geen weet had en dat hij alleen de kern van het narrateem had meegenomen.

In de amerindiaanse wereld ging een herschepping gepaard met uitbundig vieringen en ceremonieën. Dit ontbreekt in de roman. Er werd wel uitbundig gefeest in Macondo maar dit was vooral dankzij en ter meerdere glorie van Aureliano Segundo [IVja]. Die feesten waren bepaald geen scheppingsceremonieën waarin het scheppingsverhaal werd uitgebeeld, of slechts een deel daarvan. Een scheppingsceremonie schijnt in de Klassieke tijd te zijn begeleid door dans en muziek. In een Maya rijkje - de Maya's waren verdeeld in tientallen kleinere vorstendommen, ze kenden geen groot aaneengesloten rijk zoals Teotihuacan - was de hoofdrol van zo'n scheppingsceremonie voor de koning die op belangrijke momenten, aangegeven door de kalenders, moest optreden. Waarschijnlijk was het onderscheid met de dagelijkse gang van zaken moeilijk te trekken. Er was geen scheiding van kerk en staat, zelfs waarschijnlijk niet van civiel gezag en sjamanistisch optreden. De koning speelde dan ook *elke dag* van het jaar actief zijn rol als personage in de scheppingsceremonie. Het dansen ging samen met hetgeen werd gezegd. De scheppingsceremonie was een vorm van theater. Op gezette tijden beeldde de koning de geboorte uit van de maïsgod. Deze rol was zo belangrijk dat de koningen afbeeldingen van zichzelf lieten maken als de dansende maïsgod van de Schepping.

De eerste Spaanse missionarissen, die zich tot taak hadden gesteld om zo snel mogelijk het christendom te verbreiden, meenden dat een deel van de scheppingsceremonie keurig onder de noemer van het carnaval kon worden gebracht. Het amerindiaanse carnaval is tegenwoordig nog van hetzelfde uitputtende karakter als in de Klassieke tijd. De dansers drinken zich een stuk in de kraag of nemen verdovende middelen tot zich (paddestoelen bijvoorbeeld). De carnivalsdansers verkleedden zich als personages uit de oude scheppingsceremonie maar hebben de goede geesten uit hun ceremonie onder invloed van de missionarissen getransformeerd tot afbeeldingen van vooral de Heilige Jacobus de Morendoder: Santiago Matamoros; zijn feestdag is 25 juli. De Spanjaarden brachten hem mee als schutspatroon van de Invasie en de conquistadores. De Maya's namen hem over en zagen de Heilige Jacobus vooral in

de nacht aan de hemel staan: als de Melkweg. Vooral zijn witte paard werd gezien als een verschijning van de Melkweg of als een boodschapper, een bliksemschicht, van de goden of de voorouders. De Heilige Jacobus bezorgt de aarde storm en regen, en dus het water dat de maïs doet groeien.



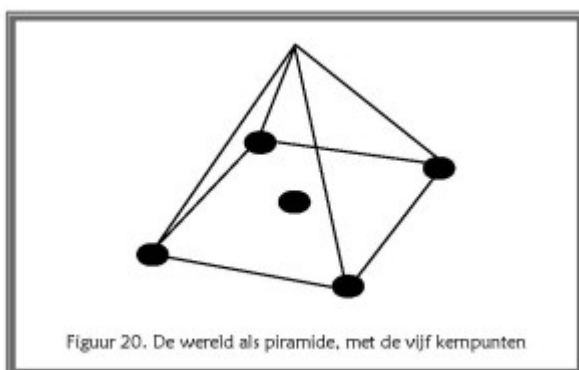
De carnavalsdancers van nu zijn als ‘jacobussen’, of *santiagueros*, als de goede geesten uit de *Popol Vuh* en de scheppingsceremonie, vertegenwoordigers van de voorouders waarvan de geesten als sterren aan de hemel staan, in de Melkweg, die een strijd met de kwade geesten uitbeelden. Het eindeloze dansen is een offer dat zij moeten brengen om de tijd te laten voortbestaan, te herscheppen. Zulke jacobussen ontbreken in *Honderd jaar eenzaamheid*. García Márquez zal ze in zijn Caraïbische landstreek niet hebben gezien – in Mexico overigens ongetwijfeld wel maar daar zal hij ze niet hebben ‘herkend’.

De dansers beschouwen zich als (tijdelijke) uitverkorenen; als instrumenten van de voorouders en het scheppende godenpaar om de tijd te vernieuwen. Dit heeft niets met ons Europese carnaval te maken. De amerindio’s vieren het feest niet als begin van de vastentijd – er is geen vastenavond en er wordt tot aan Pasen juist erg veel geconsumeerd – en zij beperken zich niet tot de drie carnavalsdagen; in veel gemeenten wordt het feest ergens tussen carnaval en Pasen letterlijk drie dagen herhaald of zelfs dan pas gevierd zonder op de carnavalsdagen ook maar iets te doen.

Het amerindiaanse carnaval heeft ook niets te maken met een persiflage op de verovering van Amerika door de Spanjaarden, zoals in veel reisgidsen wordt

vermeld. De gemaskerde santiaguero's stellen geen Spanjaarden voor - hun dans is geen parodie op de Spaanse Invasie - maar staan veel dichterbij een reïncarnatie van zowel Hun Hunahpu en Vucub Hunahpu als Hunahpu en X'balanque. Daarmee zijn zij een voorbode van de wederopstanding van Eerste Vader, het begin van de Nieuwe Tijd. Merkwaardig genoeg - maar voor de amerindiaanse dansers als vanzelfsprekend - is er daarmee toch een verband te constateren tussen het amerindiaanse carnaval en Pasen want het amerindiaanse Pasen kent in de vorm van de kruisiging een manifestatie van deze wederopstanding als het kruis met de Christus op Goede Vrijdag 'rechttop wordt gezet'. Schepping, dood en herrijzenis waren altijd de drie centrale thema's van de Maya wereld en dat zijn ze nog altijd.

Er hoeft niet altijd te worden gedanst. De Chortí Maya's uit de omgeving van Copán op de grens van Guatemala en Honduras begonnen hun ceremonieën van het jaarritueel rond 8 februari. Enkele magiërs die de ceremonieën moesten voorbereiden en uitvoeren, hielden de voor deze cyclus belangrijke kalender van 260 dagen bij om te kunnen bepalen op welke dag de eerste ceremonie in februari moest beginnen. Zij gingen naar een heilige bron in de buurt van hun dorpen en zochten vijf keien bij elkaar. Hiermee gingen zij de 'schepping' ceremonieel heruitvoeren. Nog in de eerste decennia van de twintigste eeuw wisten de Chortí Maya's hoe oud het ritueel was. Zij meenden dat de goden 'toen zij nog andere namen hadden' deze handelingen uitvoerden in de tijd dat zij de wereld schiepen en de lucht van het aardoppervlak wensten 'op te tillen'. Zij 'maten de ruimte af en zetten het veld uit met de keien'. Dit ziet er ongeveer uit als in Figuur 20. De magiërs van de Chortí herhaalden deze 'schepping' elk jaar en het was ze precies om de herhaling van deze handeling te doen.

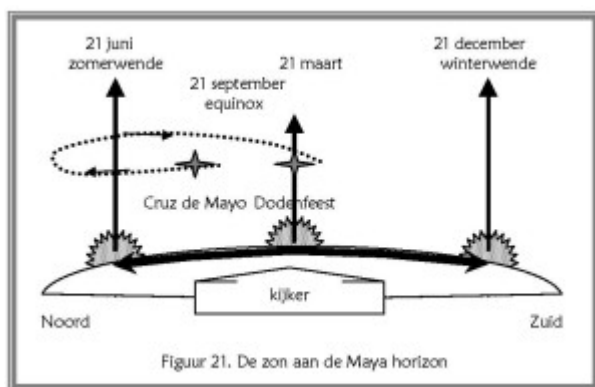


De keien werden dezelfde dag in het gebedshuis van hun dorpen op een tafel geplaatst. De eerste werd zo geplaatst dat de plek overeenkwam met de plek in het oosten waar de zon opkomt op de dag dat deze door de zomer zonnwende zal gaan. Gewoonlijk is dat op het noordelijk halfrond rond 21 juni, de kreeftskeerkring.

Dit wordt tegenwoordig vaak gevierd op 24 juni, de naamdag van Johannes de Doper (*San Juan*). De tweede kei werd daar tegenover in westelijke richting

gelegd. Als de zon vanuit de evenaar in noordelijke richting beweegt tot aan dit punt worden op het noordelijk halfrond de dagen langer. De 21ste juni is dus de langste dag. De derde kei behoorde bij de oostelijke plaats van de zonsopgang tijdens de winter zonnwende. De zon heeft vanuit de aarde gezien dan de meest zuidelijke positie bereikt; op de atlas is dit de steenbokskeerkring.

Die dag is rond 21 december; in 2003 was het 22 december, in 2006 en 2007 zal het ook de 22ste zijn. De zonnwende wordt tegenwoordig vaak op de 21ste gevierd, op de naamdag van de Heilige Thomas. De vierde kei werd tegenover deze in westelijke richting geplaatst; de zonsondergangplek van die dag. Als de zon vanuit de evenaar in deze richting loopt worden de dagen korter. Op het noordelijk halfrond is 21 december de kortste dag. Aldus werd een vierkant gevormd als een kosmisch maïsveld. De vijfde kei werd in het centrum van dit vierkant geplaatst en symboliseerde de verticale kracht vanuit de 'navel' van de aarde recht omhoog naar het zenit van de hemel. Wij kennen vier windrichtingen, de Maya's hadden er inclusief de verticale dus vijf.



Over de vier solstitiapunten een korte uitleg. Voor de Maya's waren de woorden voor dag, zon en tijd synoniemen, dezelfde fenomenen van een en hetzelfde begrip. Uiteraard kwam dit omdat de zon de enige correcte en regelmatige tijdseenheid bood: zijn loop aan de hemel.* De zon kwam op een bepaalde plaats aan de oostelijke

horizon op, klonk gedurende de dag omhoog, leek daar even te pauzeren alsof hij op de top van een piramide stond, en daalde vervolgens in westelijke richting af; zie Figuur 21. Vanwege de baan die de aarde om de zon maakt, lijkt het alsof er een lage baan is aan het begin van het jaar en een hoge in de zomer. In de tropen valt dit verschil wel mee, maar ook daar loopt de dagelijkse zonnebaan over de aarde tussen de winterwende (21 december) en de zomerwende (21 juni) heen en terug. Daardoor passeert de zon tweemaal het zenit, eenmaal op de heenweg en eenmaal terug. Voor een persoon in het centrum van de cirkel in Figuur 21 ('kijker') loopt de beweging van deze zonsopgangpositie door het jaar van rechts naar links en weer terug; over de zogenaamde zonnweg - zie de zwarte, gebogen pijl langs de horizon. Tweemaal wordt een equinox gepasseerd (dan zijn dag en nacht even lang) en twee maal een zenitspunt (verschilt per observatieplek, dus

niet ingetekend). De stippellijn geeft het regenseizoen aan, tegenwoordig tussen de feestdag Cruz de Mayo (het Meikruisfeest) in de lente op 3 mei en het Dodenfeest begin november. Gedurende de jaargetijden koos de zon telkens een punt noordelijker aan de oostelijke en de westelijke horizon om op- en onder te gaan. Voor de toeschouwer lijkt het alsof de punten van de zonsopgang en ondergang verschuiven langs de horizon, van zuid naar noord en weer terug. Tussen de uiterste zonsopgangpunten (noord-zuid) kon een denkbeeldige lijn worden getrokken. Dit ook tussen de uiterste zonsondergangpunten. In combinatie met de denkbeeldige lijnen langs de horizonnen werden de zenitpassages gebruikt om een correcte berekening van de tijd te maken. In veel Klassieke en Postklassieke Centraal-Amerikaanse centra werden de posities van de zonsopgang op de dagen van winterwende, equinoxen en zomerwende vanuit een specifieke positie gemarkeerd, op enige afstand van die plaats met behulp van steles of kleinere piramiden, bijvoorbeeld bij de punten van de pijltjes in Figuur 21. Deze beweging werd door de Klassieke Maya's en andere volken in Midden-Amerika gebruikt om hun jaarkalender te berekenen. Wederom herkennen we het gelijkvallen van tijd en ruimte.

De Chortí maakten ook gebruik van de solstitiapunten, tot in hun scheppingsceremonie. Na het plaatsen van de vijf keien had de volgende ceremonie die in deze cyclus werd uitgevoerd plaats op 25 april, de naamdag van de Heilige Marcus (*San Marcos*). Dit was de dag dat de hemel wordt 'opgetild' van de aarde. Twee magiërs en hun vrouwen namen in een tevoren bepaalde gebedsruimte dezelfde plaatsen in als de keien in februari. De twee mannen zaten in de oostelijke hoeken van de ruimte, de vrouwen in de westelijke hoeken. De mannen symboliseerden het 'geven van het zaad' tijdens de zonsopgang, de vrouwen het 'nemen ervan' tijdens zonsondergang. Op middernacht stonden de vier langzaam en zo synchroon mogelijk op. De hemel werd dan 'opgetild'. Was iemand van de vier sneller, of bleef iemand achter dan was dat een slecht voorteken: dan zou bijvoorbeeld de regen onregelmatig vallen. De derde ceremonie werd op 25 juli uitgevoerd, de dag van de Heilige Jacobus (*Santiago*). Die nacht staat de Melkweg precies noordzuid aan de hemel. Er worden binnen 24 uur als het ware twee lichtbanen over de aarde getrokken, één door de Melkweg en één door de zon. Het is alsof aan de horizon een kruis op de Aarde wordt gezet. "De Heilige Jacobus en de Christus de Zon slaan dan samen een kruis aan de hemel", zeiden de Chortí Maya's. Dit moment valt samen met een pauze in de regentijd. De Heilige Jacobus 'pauzeert'. Hij is 'moe' van zijn

bevruchtende werk. Na enige weken passeert de zon voor de tweede maal door het zenit, rond 12 en 13 augustus. Dan begint het tweede teeltseizoen van de maïs in deze streek. De nieuwe cyclus brengt voedsel. De wereld, zo zeiden de Maya's, is dan 'herschapen'. Met 13 augustus begon dus het Nieuwe Jaar in deze wereld. Het slaan van het kruis zoals hier beschreven is ook in de Klassieke wereld aangetroffen, hetgeen duidelijk maakt dat het kruis reeds bij de amerindianen een religieus symbool van enorm belang was voordat de christenen zich in Amerika vertoonden, ruim zevenhonderd jaar later.

Zulke jaarrituelen zijn onderdeel van grotere cycli en lopen dwars door de geschiedenis. Moderne Maya's herkennen nog momenten waarop een cyclus eindigt vooral in perioden van armoede, lijden en dood. Zo'n zwarte tijd levert energie op voor de wedergeboorte. Zo waren de jaren tachtig in Guatemala de voorloper van het sluitstuk van een tweede lange cyclus van 256 à 260 jaar na de Invasie. Het was de tijd van de aardbeving van 1976 gevolgd door de bloederigste oorlog die Guatemala ooit kende, vooral tijdens het bewind van de generaals Fernando Romeo Lucas García (1978-1982) and José Efraín Ríos Montt (1982-1983). Meer dan 100.000 mensen stierven onder soldatenhanden, in meerderheid Maya's. Dit gegeven is belangrijk want veel Maya's leggen dit tegenwoordig soms uit als een bloedoffer om de zon van de Nieuwe Tijd te opkomen. De burgeroorlog viel grotendeels samen met een *trecena* of dertienjaar-periode. **[x]** De angst gold in die jaren niet alleen voor de gewone bevolking maar ook voor hun leiders: priesters, voorzitters van landhervormingcommissies of vakbonden, hoofden van lokale lekebroederschappen. Het einde van de cyclus, doordrenkt met zoveel Maya bloed, genereerde bijzonder veel amerindiaanse energie voor een nieuwe periode van 52 jaar. Uit dood komt leven. Opvallend genoeg had dit nieuwe leven een charismatisch protestants karakter. Juist in de zwaar getroffen Maya gebieden verspreidde zich de invloed van de Charismatisch-Protestantse Kerken, waaronder veel Pinksterkerken, zich in een zeer hoog tempo. Zoals de Maya's zich rond 1530 het rooms-katholicisme hadden eigen gemaakt - *made it their own*, zeggen de antropologen, dus letterlijk van henzelf - begonnen ze nu het charismatisch-protestantisme naar zich toe te trekken. **[xi]**

De enorme geweldspiraal van de jaren tachtig van de twintigste eeuw bevestigde het cyclische denken van de Maya's en daarmee hun opvatting dat de mensen uitsluitend en alleen op de aarde waren gezet om de goden te dienen. Om land,

water en zonlicht te krijgen voor hun maïsteelt moesten de mensen de goden of de voorouders voeden met een deel van hun opbrengsten en uiteindelijk met de essentie van hun eigen leven: hun bloed, het goddelijk 'maïssap' dat door hun aderen stroomde. Aldus was een oneindige cyclus in het leven geroepen die begon met het groeien van maïs op het land, werd gevolgd door de maïsconsumptie door de mensen, en daarna door het offeren van het menselijk bloed (maïssap) aan de goden. Het was een werkelijkheid onderworpen aan wat de antropoloog Gary Gossen de tirannie van de tijd noemde: de eindeloze herhaling van cyclische opkomst en ondergang, orde en chaos.**[xii]** In deze wereld bestond niets bij toeval. Alles was reeds geweest en zou in een herkenbare vorm wederkeren. Het verloop van de tijd en aldus het lot, van elke dag lag vast als een sacrale verordening van de bovennatuurlijke heerser(s). Met tellen, astrologie en magie konden de mensen trachten deze wereld te doorgronden. En dan nog konden zij niets anders doen dan zich aanpassen, ja, zich schikken naar hoe het lot zich zou ontvouwen. Wij begrijpen dat juist op dit gebied zich kansen voordeden voor zieners en visionairen die beter 'konden zien' dan een gewone sterveling. De onvermijdelijke plicht van het bloedoffer leidde echter tot een tragische wending in de schijnbaar zo vreedzame scheppingsgeschiedenis. Omdat de goden bloed nodig hadden, gingen de amerindianen op mensenjacht. "Zo begon de slachting van de stammen", staat er in de *Popol Vuh*. "Wanneer er één of ook twee alleen op weg waren, werden zij plotseling uit een hinderlaag overvallen en voor het aangezicht van [de goden] geofferd. Het bloed werd op de weg gesprekeld en het hoofd langs de berm gelegd." Wanneer de mensen te weinig bloed zouden geven, konden de goden in toorn ontsteken. Dan bleef de regen uit, beefde de aarde, spuwde zij vuur en lava, zorgde voor overstromingen of zond een alles verbrandende zandstorm over het land.

Al met al is duidelijk dat de cyclische tijd strikt verbonden is aan een wereldbeeld waarin ceremonieën en de viering van een cultus een centrale plaats innemen. Men geloofde dat voor de beheersing van de natuur direct contact met God of de goden doorslaggevend was om het leven op aarde te beïnvloeden. Dit impliceert een religieuze levenshouding, die overigens niet noodzakelijk confessioneel begrepen hoeft te worden. Bij deze levenshouding behoren activiteiten en handelingen, al is het slechts innerlijke spraak, waarmee de mens contact zoekt met het bovennatuurlijke. Voor hem bestaat het leven uit geven en nemen, offeren en oogsten. Deze 'viering' ontbreekt in Macondo. Ik kan het ook anders zeggen. Wij vatten voornoemde ceremonieën en de viering van een cultus samen onder de

noemer van spiritualiteit. In *Honderd jaar eenzaamheid* ontbreekt het de stichter van Macondo, José Arcadio Buendía [I], derhalve grotendeels aan spiritualiteit. Ongetwijfeld lag juist in dit gebrek zijn falen als her-schepper. Maar hij kon er niets aan doen want het fenomeen was onbekend bij zijn eigen schepper, García Márquez.

Lichaam

De aarde als lichaam komt terug in het narrateem van de dorpsgemeenschap. Ook deze gemeenschap wordt benoemd als een lichaam. Voor José Arcadio Buendía [I] is de aanwezigheid van een begraafplaats reden om niet verder te trekken. De begraafplaats is de navelstreng van de dorpsgemeenschap met dat grote 'lichaam' van de voorouders. Dit reflecteert de lichamelijkeheid die we kennen uit de inheemse scheppingsverhalen: het lichaam van de mens wordt één met het lichaam van Moeder Aarde. De amerindiaanse mens wist zijn lichaam niet te scheiden van het lichaam van zijn gemeenschap zoals die was verankerd in de aarde; letterlijk, door de aanwezigheid van de doden in de grond. Dit grote lichaam werd geleid, net als een echt lichaam, door het 'hoofd', dat wil zeggen het 'hoofd van de gemeenschap': de vorst. De lichamelijkeheid van de amerindiaanse gemeenschap is goed beschreven door de Mexicaanse godsdiensthistoricus Alfredo López Austin in zijn boek *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (1996). Hij schreef over de amerindiaanse bevolking van Mexico, vooral de Nahuas en de Otomi's. Zo'n werk ken ik niet over de Maya's maar bezien de vele overeenkomsten die er zijn gevonden tussen de diverse culturen in Mexico en Guatemala zal voor dit volk ongetwijfeld ook zo'n werk geschreven kunnen worden. Belangrijk voor de Andes is het overzicht van godsdiensthistorica Constance Classen, *Inca Cosmology and the Human Body* (1993). Net als bij López Austin lezen we bij Classen over een kosmologie verwoord in termen van lichaam en lichaamsdelen. Zij schreef dat we om de Andino's te begrijpen het lichaam als metafoor zouden moeten beschouwen, als instrument om de wereld en de kosmos in taal en beelden te kunnen vatten. Typisch Andino opvattingen als die over boven en onder maar ook over links en rechts, man en vrouw, hoog en laag waren in de Andes van het lichaam afgeleid. Net als bij de Olmeken, Teotihuacan, de Maya's en al die andere amerindiaanse volken in de loop van de geschiedenis werd de kosmos in de Andes beschouwd in termen van voeding en uitscheiden, van geboorte en dood, jong en oud. De aarde was een lichaam waarin aderen stroomden. **[xiii]**

Interessant is dat Classen suggereert dat het amerindiaanse paradigma gebaseerd is op een brede variëteit aan zintuiglijk taalgebruik terwijl het Westerse vooral is beperkt tot zien en licht; denk aan: perspectieven, wereldvisie, gezichtspunten, het licht zien, in kaart brengen, beeldspraak, de tekens lezen, in Westerse ogen, enzovoorts. Voor de Andino's is er altijd zien *en* horen, samen een geheel. Het zien hoort bij het zichtbare en het gestructureerde in het aangezicht, dus waar de ogen naar kijken. Dit is ook het bekende en daartoe behoort het verleden. Het horen wordt geassocieerd met het onzichtbare, het ongestructureerde en vloeibare dat niet gezien wordt en zich daarom *achter* het hoofd bevindt. Dit is het onbekende en daartoe behoort de toekomst. Vandaar dat de mens dus naar het verleden kijkt en de toekomst hoort. In de Inka Zonnetempel Coricancha te Cusco werden op bepaalde feestdagen de mummies bijeengebracht. Zodat de mensen het verleden voor zich zagen. Wat de toekomst zou brengen kon alleen worden beluisterd met behulp van een orakel. Zien zonder horen was onmogelijk. Volgens deze principes ligt de Andes met het gezicht naar de Stille Oceaan, de ogen naar het gebied van de zonsondergang. Of zoals het in de zestiende-eeuwse mythe van Huarochirí - uit het Andes gebied grenzend aan Lima, Peru - wordt verteld: het hoofd is hoog in de bergen, de centrale valleien van de Andes zijn het lichaam, de torso, de benen lopen als rivieren omlaag naar de kust en de voeten zitten in het strand. **[xiv]** Achter het hoofd ligt de Amazone, de bossen, het haar, waar de toekomst fluistert.

In de Andes noemden ze de gemeenschap die een 'lichaam' vormde een *ayllu*. Over het karakter van de *ayllu* bestaat veel onderzoek met legio verschillende invalshoeken. De *ayllu* werd in het begin van de wetenschappelijke analyse vooral vanuit de politieke economie besproken. Met behulp van het werk van journalist en activist José Carlos Mariátegui (1894-1930), die in 1928 de Partido Socialista Peruano had opgericht, was de socioloog en schrijver Hildebrando Castro Pozo (1890-1945) een van de eerste auteurs die de *ayllu* besprak voor een academisch publiek; in zijn boek *Nuestra comunidad indígena* (1928). **[xv]** Hij schreef dit boek in een tijd dat getracht werd de *ayllu* een legale status te geven, vooral nadat in 1919 in Peru Augusto Leguía aan de macht was gekomen (president: 1919-1930). Een van de belangrijkste activiteiten was de begeleiding van de erkenningpolitiek van de zogenaamde *comunidades indígenas*, inheemse gemeenschappen, als rechtspersoon voornamelijk in kwesties van landeigendom. **[xvi]** Het beleid mislukte, vermoedelijk omdat de *ayllu*'s zich niet in de toch beperkte wetgeving herkenden. Ook waren de kosten van de rechtszaken enorm: de leges die betaald

moesten worden, de advocaten die hun salaris in rekening brachten, de reiskosten van dorpelingen naar een provinciale hoofdstad of naar Lima. Antropoloog Howard Handelman begreep echter dat het kostenaspect evenwel een geringe rol moet hebben gespeeld omdat relatief rijke gemeenschappen zich evenmin ter registratie hadden gemeld.**[xvii]** Hij bepleitte onderzoek naar 'onwetendheid': de leiders van de ayllu's zouden niet goed hebben geweten wat er aan de hand was en, andersom, bestond ook in overheidskringen grote onwetendheid over wat de ayllu nu eigenlijk was.

In zijn veel geciteerde bijdrage aan het *Handbook of South American Indians* (1946, herdrukt in 1963) beschreef John Rowe de ayllu als "een aantal grote families zonder formele onderlinge band dat samenleeft in een beperkt gebied en die zich houdt aan vaststaande regels van gewasrotering en wordt bestuurd door informele leiders". Rowe geloofde dat er zou worden samengewerkt op basis van het uitwisselingsprincipe van een man voor een man, een dag voor een dag (*ayni*). Hij zag geen formeel bestuur in de ayllu's, en dat was een elementaire vergissing. Hij volgde in feite Mariátegui die de ayllu ook voornamelijk had beschreven als een groep van collectieve landeigenaren. Dit lijkt op het Macondo uit de eerste periode. In zijn eigen bijdrage aan het *Handbook* viel antropoloog Bernard Mishkin collega Rowe bij, maar voegde er wel aan toe dat de ayllu wat hem betreft een "mysterieus, bijna ondefinieerbaar begrip" bleef. Omdat Castro Pozo wees op de activiteiten van de families in de landbouw en van andere in de veeteelt of de visvangst, kwam de discussie opgang over de rol van het land bij de definitie: misschien was niet het juiste criterium om de ayllu te definiëren maar moest meer worden gekeken naar wat de leden van de gemeenschap deden.**[xviii]** Gedrag in plaats van bezit of eigendom.

Voorlopig was dit advies aan dovemansoren gericht. De sociologen en antropologen hadden zich in die eerste decennia van de twintigste eeuw vastgelegd op de landkwestie. De socioloog Julio Cotler, een Peruaan, schreef in zijn proefschrift over San Lorenzo de Quinti (Huarochirí, Lima) dat de definitie van Rowe correct was, maar slechts voor de situatie tot 1910. Want na dat jaar gingen de comunidades onder "externe druk" over tot opdeling van hun landbezit; er waren invasies van andere comunidades en van hacendados. Vooral vanwege de verkoop van het land aan de individuele inwoners van de nederzettingen had Cotler problemen met zijn definitie van het geheel als een ayllu. De Franse socioloog Henri Favre onderzocht de trekarbeid van Andino's naar de

bedrijvigheid aan de kust. Hij had eerst onderzoek gedaan in het Mexicaanse Chiapas en was daar tot de conclusie gekomen dat de trekarbeid een integraal onderdeel van de economie van de dorpen was geworden omdat de inkomsten een aantal dorpsactiviteiten ten goede kwamen die de cohesie ondersteunden, zoals de financiering van dorpsfeesten. In de gemeenschappen in het Peruaanse Huancavelica was het niet anders: "Loonarbeid is daarom geen teken van een crisis in de sociale orde; in tegendeel, het is een teken van een eerdere crisis die werd overwonnen." Favre wees op de imposante bevolkingsgroei in zijn onderzoeksgebied: van 5838 inwoners in 1814, naar 6577 in 1876 en 16972 in 1940. Voor zoveel mensen schoot de agrarische basis tekort en moest wel de overstap naar een meer kapitalistisch systeem worden gemaakt. Dankzij de bevolkingsgroei wist een stel bijdorpen in de jaren dertig voldoende economische basis op te bouwen om met behulp van de wetgeving uit het Oncenio zich af te scheiden van de hoofddorpen. Elk van de bijdorpen presenteerde zich als ayllu. Dit was voor Favre reden om de ayllu te beschouwen als een sociaal-politieke eenheid met land in eigendom. **[xix]**

De veronderstelde vereenzelviging van losse nederzettingen met de gehele ayllu berust wellicht op een misverstand. In de jaren vijftig had de Roemeense Amerikaan John Murra geschreven dat een ayllu uit diverse dorpen moest bestaan die verspreid lagen over een groot gebied. De antropologen die zich beperkten tot één nederzetting konden dus waarschijnlijk nimmer de gehele ayllu in beeld krijgen. Murra had weinig mogelijkheden gehad om uitgebreid veldwerk te verrichten en had zich daarom beperkt tot een analyse van oude Spaanse documenten, vooral de zogenaamde *relaciones geográficas*, documenten gebaseerd op een enquête formulier die voor alle onderzochte provincies in de Andes, in feite voor heel Spaans-Amerika, ongeveer hetzelfde waren. De Spaanse Kroon wilde destijds weten hoe het overzeese rijk eruit zag. Murra concludeerde uit het materiaal van de provincie Lupaqa aan de oevers van het Titicaca Meer dat de ayllu's in de eerste plaats een egalitair systeem gevormd moeten hebben en in de tweede plaats een soort van 'verticale controle' moeten hebben ingesteld. Dit laatste leidde hij af uit de verspreide nederzettingenvorm met relatief ver uit elkaar gelegen velden en woningen over verschillende hoogten, waar verschillende microklimaten heersten die de ayllu's in staat stelden een divers agrarisch potentieel te ontwikkelen. Vanwege deze nederzettingenvorm beschreef Murra de ayllu's als een archipel. De bindende factor was de uitwisseling van producten op basis van verwantschap tussen de leden. Die egalitaire uitwisseling

- reciprociteit - leidde tot grote mobiliteit omdat de leden van de gemeenschappen over grote afstanden moesten reizen om hun producten naar de andere onderdelen van de ayllu te brengen. Omdat de ayllu's hierdoor konden putten uit producten die onder sterk verschillende omstandigheden werden verbouwd, waren ze zelfvoorzienend en weerbaar in een koloniale en negentiende-eeuwse context die gericht was op gebruik van de arbeid van de Andino's in zilvermijnen en op plantages. [xx]

Echter, de conclusies van Murra werden een paar jaar geleden bestreden door Mary Van Buren. Zij herlas Murra's bron, de *relación geográfica* van Lupaqa, en ontdekte dat de bindende kracht van de gemeenschappen niet een vorm van egalitaire reciprociteit was maar de schatplichtigheid aan een *kuraka*, een adellijke inheemse hoofdman - het equivalent van de cacique. De ayllu's waren een soort vorstendom gebonden aan de persoonlijke verhouding tot de kuraka. Precies eender als de vorstendommen van bijvoorbeeld de Klassieke Maya's, maar zonder de volledige autonomie - immers, ze vielen tijdens het Inka rijk onder het bestuur in Cusco en later onder dat van de Spaanse onderkoning te Lima. De niet-edelen, dus de gewone onderdanen, wisten zich verplicht een deel van hun productie af te staan aan de kuraka en die zorgde voor een herverdeling van de gewassen en producten. De verspreide nederzettingvorm was bedoeld om brede autarkie na te streven maar niet op egalitaire voet. De uitwisseling berustte op onderwerping en schatplichtigheid. De persoonlijke binding betekende dat men lid was van de hofhouding van de kuraka, waar de onderdaan ook woonachtig was. Er was géén binding met land; er was binding tussen mensen. De territoriale binding kwam pas in de Spaanse tijd toen de ayllu's verplicht werden zich te beschouwen als inwoners van een specifiek territorium die het midden hield tussen een zelfstandige gemeente en een reservaat de *pueblo* genaamd. Er moesten toen grenzen worden vastgesteld en het bestuur diende zich te vormen naar de Spaanse wetgeving op het gemeentebestuur, de zogenaamde *cabildo*. Vanwege de ontvolking besloten de Spaanse bestuurders dat diverse eenheden moesten worden samengevoegd om levensvatbare pueblo's te kunnen stichten. De kuraka's namen deze taak op zich en vormden hun vorstendommen om tot gemeentes in welhaast Europese zin. Ze namen zelf de ambten van de cabildo op zich, zoals *alcalde* (burgemeester), *regidor* (wethouder), of *fiscal* (toezichthouder). Omdat de restanten van de oorspronkelijke ayllu's nu bijdorpen werden, de zogenaamde *parcialidades*, bleef de prekoloniale hiërarchie inclusief de schatplichtigheid overeind. En aangezien de parcialidades hun oude

woonplaatsen hadden behouden kon de term *ayllu* in gebruik blijven maar nu als geografisch oriëntatiepunt. De *ayllu* was een gemeenschap - bestaande uit de cliëntèle van een *kuraka* - maar wel een die 'woonde' op een vaste plek. Het beeld van de *ayllu* als archipel verspreid over diverse ecologische zones bleef natuurlijk onaangetast. [xxi]

De instelling van de *pueblo de indios* vereist enige toelichting. De *pueblo's* waren rechtspersonen vanwege de standenindeling van de Spaanse koloniën. De Spaanse koning beschouwde de *indios* als kinderen die opgevoed moesten worden tot goede katholieken. Om ze te kunnen onderscheiden van de Spaanse kolonisten werden er twee standen in het leven geroepen, de zogenaamde *repúblicas*. Deze wetgeving was geïnspireerd op de Europese praktijk. In Spanje zelf vielen bijvoorbeeld de inwoners van een stad als Toledo onder de eigen standswetgeving; de standen van de Spanjaarden, de Joden en de Moren. De inheemse bevolking in de koloniën viel onder de *república de indios* of Amerindiaanse Stand. De rechten en plichten van deze stand waren nauwgezet in de wetgeving vastgelegd. De koning functioneerde als voogd, hij was de *rey padre* of vaderkoning. De bevolkingsgroepen die niet tot de Amerindiaanse Stand behoorden vielen onder de wetgeving van de *república de españoles*, de Spaanse Stand. Kortom, elk individu in de koloniën behoorde tot een van deze twee standen. Het recht van de persoon was vastgelegd in de woonplaats. In die woonplaats werd de belasting geïnd - zoals de hoofdelijke gezinsbelasting het tribuut - en rechtgesproken. In ruil voor de belasting had een inwoner bepaalde rechten. Voor de *indio* - een fiscale categorie, niet direct een etnische want het woord voor 'inheems' was *natural* - bestond het recht uit een stuk bouwland; dus tribuut in ruil voor een akker. Om de Amerindiaanse Stand de mogelijkheid te geven deze rechten en plichten voor de 'leden' te kunnen waarborgen - maar natuurlijk ook om de amerindiaanse bevolking te kunnen bekeren tot het rooms-katholieke geloof en te kunnen rekruteren als arbeiders - werd de *pueblo* in het leven geroepen. Het woord kwam uit het Latijn en werd in die tijd niet gebruikt in het Spaans. De *pueblo* was dus niet zomaar een dorp - de moderne betekenis van het woord - maar een territoriale instelling als uitvloeisel van de instelling van de Amerindiaanse Stand. De term *indio* was gereserveerd voor een tribuutbetalend lid van de Amerindiaanse Stand. Bij uitzondering mocht een *indio* ook buiten een *pueblo* wonen zonder de rechten en plichten te verliezen, zoals op een *hacienda*, in een zilver- of goudmijn, of in een bepaalde wijk van een stad. Er is met een zekere regelmaat uitgerekend hoe groot het percentage *indios* was dat in een

pueblo woonde en dat daarbuiten en telkens bleek in de dichtbevolkte gebieden van Latijns-Amerika ongeveer 85 procent van alle indios geregistreerd te staan in een pueblo en slechts 15 procent daarbuiten (haciënda, zilver- of goudmijn, stad). In dunbevolkte gebieden was het aantal indios dat op haciënda's woonde veel hoger; in de delen van Zuid-Peru en Bolivia vormden zij de meerderheid.

Als gevolg van de naleving van de standenwetgeving werd in de loop van de achttiende eeuw, derhalve gedurende de Spaanse tijd, het territoriale verband van de ayllu's versterkt. Terwijl voorheen de leden van de ayllu vooral hun verbintenis met een kuraka benadrukten kwam in de loop van de tijd de binding met het land voorop te staan. Deze overgang verliep traag. De leden van de ayllu hadden zich ooit verbonden aan een hofhouding omdat de betreffende kuraka als een directe afstammeling werd beschouwd van de stamvader. In het taalgebruik van die tijd verwees de ayllu naar zichzelf als een familie onder de hoede van een vader. Deze band verwaterde waar gedurende de Spaanse tijd de mobiliteit indrukwekkende vormen ging aannemen. Velen vluchtten voor epidemieën, oorlogsgeweld en later voor arbeidsplichten in de zilvermijnen of op de haciënda's. Ook waren er gelukzoekers die elders een beter bestaan hoopten te vinden. Deze migranten werden *forasteros* genoemd, vreemdelingen. Zij mochten zich vestigen in de pueblo's en hun parcialidades maar deelden in de Andes niet in de voorrechten van het lidmaatschap van de ayllu's zoals de beschikking over een stuk akkerbouwgrond. Er deed zich nu de curieuze omstandigheid voor dat er Andino's woonden op ayllu grond, tussen ayllu-leden, die geen lid van de ayllu waren maar wel met ze handelden, samenwerkten en misschien ook huwden, terwijl er in verre streken - hoog in de bergen of lager op de tropische hellingen - ayllu-leden leefden, de zogenaamde mitmaq, die wel alle voorrechten van de ayllu genoten. De categorie van de vreemdeling wortelde sterk in deze gemeenschap; eens een buitenstaander, altijd een buitenstaander - een opvatting die we ook in *Honderd jaar eenzaamheid* tegenkomen als gevolg van een tegenstelling tussen stichters en nieuwelingen, de laatste golden als een soort *forasteros*. Ook de overgang van persoonlijke banden naar territoriale komen we in de roman tegen. De ayllu was een gecompliceerde levensvorm van mensen die bij elkaar hoorden maar op grote afstand van elkaar woonden, terwijl de dorpen, dus de nederzettingen, konden bestaan uit inwoners die maar gedeeltelijk tot de ayllu behoorden of leden van diverse ayllu's en verschillende *forasteros*. [xxii]

De tweedeling van de Amerindiaanse Stand en de Spaanse Stand werd in de

negentiende eeuw weliswaar afgeschaft maar dit wil niet zeggen dat de amerindio's hun privileges wilden opgeven. In de praktijk bleef het eigen bestuur zo veel mogelijk functioneren en waar dit niet meer mogelijk was, bijvoorbeeld als de staat een eigen burgemeester benoemde, dan werd het amerindiaanse bestuur overgeheveld naar de kerkelijke instellingen in de dorpen. De amerindio's steunden die nationale politieke bewegingen waarvan zij vermoedden dat ze hun privileges ten minste enigermate wilden herstellen. Daarom kozen ze in de welhaast eindeloze burgeroorlogen tussen conservatieven en liberalen in de negentiende eeuw de zijde van de laatste omdat die beweging een federatieve staat nastreefde en mogelijk een opening voor amerindiaans zelfbestuur zou toestaan. Vanwege het verleden van de repúblicas was de term *republicano* die de liberalen gebruikten voor zichzelf - dat natuurlijk 'anti-monarchist' betekende - ook bij de amerindio's geliefd. Daarbij kwam dat de eerste regimes na de onafhankelijkheid, waarvan er enkele graag een monarchistische stempel op hun beleid wilden drukken, de twee standen hadden afgeschaft en de *indios* hadden getransformeerd tot *burgers*. Maar uit geldgebrek is in de loop van de eerste decennia van de negentiende eeuw in veel landen een hoofdelijke belasting ingevoerd die erg veel leek op het traditionele tribuut. Aan deze belasting meenden de amerindio's vervolgens rechten te kunnen ontlenen op de toewijzing van akkerbouwgronden in hun gemeenten. Dit leverde veel steun op voor de nieuwe regimes van de zijde van de amerindiaanse bevolking. Hieruit blijkt weer eens dat de amerindio's alles behalve onwetend waren over de ontwikkelingen in die tijd, laat staan naïef. **[xxiii]**

In de latere decennia van de twintigste eeuw begonnen ook de antropologen en sociologen deze achtergrond te erkennen. De Peruaanse non-gouvernementele organisatie (Ngo) Pratec, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, opgericht in 1987 om zich te wijden aan het behoud van de Andino cultuur door middel van bescherming van de traditionele landbouw in Peru, Bolivia en Noord-Chili, gaf onder redactie van de Noord-Amerikaanse antropologe Frèdèrique Apffel-Marglin en onder andere de Peruaanse agronoom Grimaldo Rengifo Vásquez een boek uit, *The Spirit of Regeneration* (1998), waarin deze erkenning werd aanbevolen aan ontwikkelingswerkers. Voor Rengifo Vásquez was de ayllu die hij had leren kennen tijdens zijn werk een persoonlijk verband tussen de mensen die zichzelf beschouwden als familieleden, verwanten. Belangwekkend is dat dit betekent dat de woonplaats van de ayllu niet willekeurig is, want tot de familieleden behoren ook de voorouders en de stamvader en die zijn op een bepaalde plaats begraven.

Om die reden is de woonplaats verbonden met de ayllu als familie. Dit lezende wordt voor ons de echo van Macondo alsmaar luider. De voorouders en de stamvader zorgen bovendien voor de vruchtbaarheid van het land. Derhalve behoren ook de geteelde en verbouwde planten van de ayllu, de *chacra*, tot de familie. Hetzelfde geldt voor het water dat op het land van de ayllu ontspringt, de regen en de hagel die er valt en natuurlijk de bergen waar de berggoden van de ayllu wonen - de Apu's - die waken over de gezondheid van de mensen en integraal het hoofd van de familie waren. Al deze 'verwanten' voeden en bevruchten elkaar; ze bevruchten elkaar om zich voort te planten. De familie vormt een eenheid van drie groepen verwanten: *runa* of mensen, waka's of geesten (*huacas*, goden, voorouders, vaak in het landschap aangegeven met stenen monumenten), inclusief de Apu's, en *sallqa* of natuur. De communicatie tussen de leden van deze drie groepen is een vorm van dialoog over de natuur en het bestaan. Dat wil bijvoorbeeld zeggen dat de runa met de waka's en de sallqa in overleg treden om hun akkerbouw te plegen, hun reproductie. **[xxiv]**

Kortom, de gemeenschap zou in de Andes beschreven moeten worden vanuit de persoonlijke banden en de verwantschapsrelaties en niet vanuit een territoriale opvatting. García Márquez huldigde een soortgelijke opvatting toen hij aan *Honderd jaar eenzaamheid* werkte. Het is deze *ayllu-als-familieverband* die we moeten zien als de 'eigen' visie van de Andino's. De Peruaanse schrijver en indigenist José María Arguedas volgde dit principe in zijn antropologische werk. Zijn antropologische onderzoek vond plaats in Puquio (Lucanas, Ayacucho), een 'stad' die bestond uit vier ayllu's: Qollana en Chaupi, en, Pichqachuri en Qayao. Deze ayllu's werden in 1942 erkend als territoriale eenheden ofschoon slechts zeventig procent van de bevolking bekend stond als 'indio'. Dat is erg weinig voor die streek in die tijd. Voor Arguedas was het land een afgeleide. De ayllus onderhielden vooral persoonlijke banden, ook met het landschap en de Apu's en andere voorouders en 'goden'. In het dorp Sonqo, ook in de puna ten oosten van Cusco, waar de mensen onderscheid maakten tussen runa en *mistis* als het om mensen ging - de mistis zijn mestiezen - waren de waka's en de Apu's eveneens lid van de familie van de ayllu. In hun verhalen en mythen werd deze verwantschapsrelatie voortdurend benadrukt en waren bovendien oude conflicten om het land in de vorm van een familiegeschiedenis gegoten. Het land was geen handelswaar, geen juridische eenheid, een plaats alleen had niets met de ayllu te maken. Het ging er om de banden tussen de mensen. Het land was een verwante die de mensen voedde; *uywaqniyku*. Maar de inwoners van Sonqo wisten heel

goed dat zij niet de enige ayllu waren. Ze beschouwden zich deel van een nog grotere ayllu die Colquepata werd genoemd - de provincie - en die was weer deel van Paucartambo - het overkoepelende district. Voor de Andino's was de ayllu geen territorium maar een familie en dus waren de provincies en districten van de Peruaanse staat ook een familie. De Westerse territoriale verbintenis was opgenomen in een Andino persoonsgebondenheid. **[xxv]** Als er iets *lo andino* is, typisch Andino, dan wel dit.

De familie vormde een lichaam. Net als bij de Maya's hadden de Andino's de taak om het lichaam te voeden en in leven te houden en dit natuurlijk om er zelf ook weer van te kunnen leven. De belangrijkste eis voor een goed leven van het lichaam, en van de ayllu, was evenwicht. Alle delen moesten met elkaar in evenwicht zijn. Evenwicht betekende ook het uitspelen van tegengestelde krachten om de dominantie van één ervan te vermijden. Dit zijn er heel wat: structuur en vloeibaar, hard en zacht, vruchtbaar en steriel, dag en nacht, regen en droogte, licht en donker, man en vrouw, hoog en laag, bedenk het; inclusief de krachten van de schepping en de krachten van de vernietiging die op elkaar inwerken. Dit laatste lijkt natuurlijk op een algemeen menselijk patroon. In onze cultuur lijken dit vaak op tegenstellingen tussen goed en kwaad - waardoor er een moet verdwijnen; God en de Duivel... - maar dat was in de Andino context niet het geval.

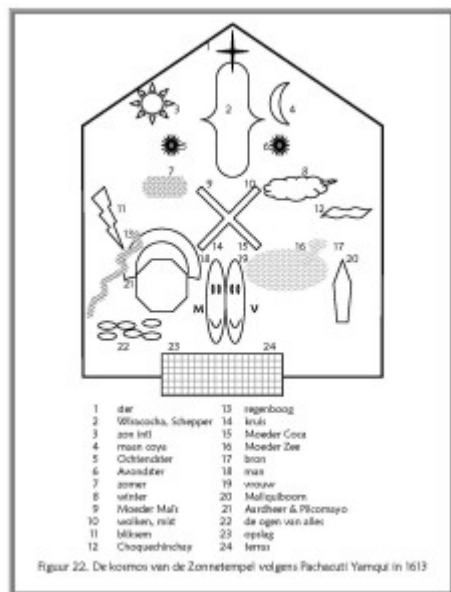
De polen behoren tot elkaar, kunnen niet los van elkaar bestaan. Een Boliviaanse mijnbouwer zei dat de maan voor de kou zorgde en de zon voor de hitte maar dat alléén de maan ons zou laten doodvriezen en alléén de zon ons zou doen verbranden. Beide waren nodig om voor een evenwichtige temperatuur te zorgen. Helaas is het evenwicht zelden bereikt. De wereld is constant in beweging, als de slinger van de tijd. Het statische wereldbeeld waar wij in Europa zo van houden is de amerindiaan volstrekt vreemd. Om tot het evenwicht terug te keren moeten de krachten tot uitwisseling overgaan; de kracht die teveel heeft 'doneert' aan de ander. In het Quechua is dit: *ayni*, evenwicht, harmonie en reciprociteit in één. **[xxvi]** De uitersten hebben altijd elkaar nodig om een eenheid te scheppen die tussen elkaar moet bemiddelen. **[xxvii]**

Veel van onze kennis over de kosmologie in de oude Inka tijd komt van een model getekend door Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua in 1613. Hij was een kuraka uit de provincie Canas ten zuiden van Cusco, een Aymara gebied. Het model stelde volgens hem de kosmologie van de Coricancha voor, van de

Zonnetempel te Cusco, zie Figuur 22. Centraal in het model staan een man en een vrouw (nummers 18 en 19 in Figuur 22). Dit moest een echtpaar zijn want één mens centraal stellen - zoals met Jezus in de christelijke iconografie - is voor de Andino's onbegrijpelijk incompleet. Het zijn de twee enige lichamen in het model, naast dat van het katachtige dier Choquechinchay (12) die de hagel zou veroorzaken. In de punt treffen we hemellichamen aan, onderaan zien we de meest aardse tekens van de opslagplaatsen en de terrasbouw *collca pata* (23, 24). De mensen bemiddelen tussen alle eenheden in het model. Zij staan aan de voet van een verticale as die een kruis met de wolken, het kruis op aarde, Moeder Coca en Moeder Maïs voorstellen (10, 14, 15, 9) en Wiracocha de Schepper in top heeft (2). Wiracocha is manvrouw, de geslachten samen genomen. Aan de linkerkant voor ons toeschouwers maar aan de rechterkant in het model zelf dus gezien vanuit het aangezicht dat het model naar ons toe heeft - het 'kijkt' ons als het ware aan - treffen we de mannelijke helft: de zon (3), de Ochtendster (Grootvader Venus, 5), de zomer (7), Moeder Maïs, het kruis, de regenboog (13), de Aardheer (Camacpacha, soms ook: Moeder Aarde, Pachamama, 21) en de Pilcomayo rivier, de ogen die alles zien (22) en de opslagplaatsen (23). Dit alles is hard en droog en heeft structuur. De vrouwelijke elementen staan aan wat wij beschouwen de rechterzijde, maar voor het model is dat zijn linkerzijde: de maan (4), de Avondster (Grootmoeder Venus, 6), de winter (8), wolken, mist (10) en Choquechinchay (12), Moeder Coca, de Moeder Zee en de bron (16, 17), de Mallquiboom (de Oerboom van de Schepping, 20) en de terrasbouw (24). Dit alles is zacht en vochtig en is vloeiend. Maar sommige zijn ook 'centraal' en die zijn vooral wat wij cultureel zouden noemen: de opslagplaatsen en de terrasbouw, het menselijk samenzijn, en Wiracocha, de Schepper die de mens cultuur schonk. De ogen van alles zijn waarschijnlijk bronnen, oorsprongplaatsen, terwijl de Oerboom ook de 'eerste spruit' is, het eerste zaad dat ontkiemde. De ogen zijn in de tekening ook ogen en dus mannelijke krachten die naar buiten treden. **[xxviii]**

Een voorbeeld kan het samenspel van de kosmologie en de visie op het lichaam verduidelijken. De antropoloog Joseph Bastien heeft jarenlang onderzoek gedaan in het hooggebergte van Bolivia, op de grens met Peru. Elke zomer trok hij naar 'zijn' berg, Kaata, en de Qollahuaya Andino's die er leven. Hij kwam naar dit gebied in de provincie Bautista Saavedra, Departement La Paz, in 1963 naar het land als rooms-katholiek priester van de Maryknoll Missioners uit de Verenigde Staten die sedert 1911 onder de armen van de wereld werken. In 1969 verliet hij de Missioners, studeerde af in de antropologie en keerde terug naar Bolivia. Om

er met te mensen te kunnen spreken leerde hij Quechua en Aymara. In zijn tijd woonden er ongeveer vijftienduizend dorpingen, verspreid over het land. De Boliviaanse staat heeft het gebied opgedeeld in zes *cantones*, districten. De

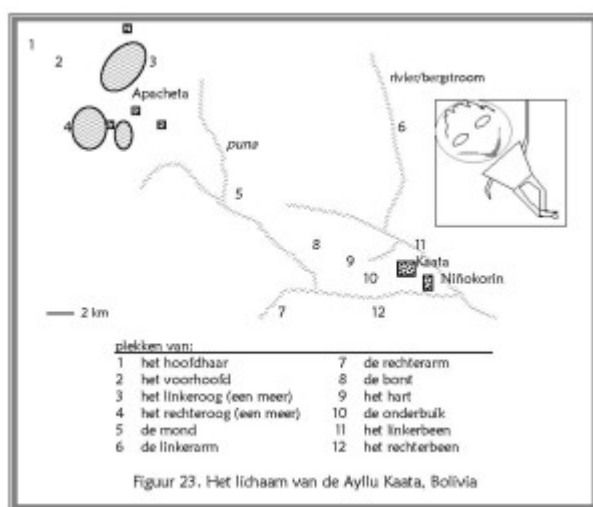


Qollahuaya's, echter, me- nen dat hun territorium zowel ayllu (Ayllu Kaata) als *cantón* (Santa Rosa de Kaata) is. In de achttiende eeuw woonden er acht ayllu's, verspreid over twee pueblo's (Charazani en Curva). In de jaren zeventig werden de mensen van de Ayllu Kaata bestuurd vanuit de cantón Charazani. De ayllu bestaat uit drie hoofdnerderezettingen: Niñokorin (80 gezinnen destijds), Kaata (205, op zich weer verspreid over drie subeenheden) en Apacheta (120). Verder zijn er nog kleinere nederzettingen, met elk minder dan tien gezinnen. Niñokorin en Kaata waren Quechua,

Apacheta was Aymara - de ayllu behoefde niet ééntalig te zijn, het was geen 'volk'. Van Kaata naar Niñokorin is een klim van twee uur te voet, van Kaata naar Apacheta duurt de klim een volle dag. Apacheta is puna, een aardappel en veeteelt gebied (lama's, alpaca's). De gemeenschappen wisselen vrouwen uit: de mannen blijven waren ze geboren zijn en huwen met vrouwen uit een andere gemeenschap van de ayllu. De dochters keren voor hun huwelijk vervolgens weer terug naar de gemeenschap van hun moeders. [xxix]

In Figuur 23 is te zien hoe de Ayllu Kaata zich had verspreid over het land dat het zijn lichaam noemde. Het lichaam *ughuntin* was het geheel van mensen, land, lucht, stromen enzovoorts samen. In dat lichaam bevond zich het innerlijke Zelf van de ayllu-leden. Dit was natuurlijk een collectief zelfbeeld. De mensen voedden de berg, het land, met vet en bloed, zodat het krachtig zou blijven. Daarmee voedden ze in feite ook wat ze beschouwden als hun innerlijke Zelf. Dit deden ze in vele rituelen. De stamvaders waren ooit versteend, net als de doden nu in de aarde worden gelegd en deel van de aarde worden. Het lichaam van de ayllu in de aarde *was* de stamvader. Ze vonden hem letterlijk onder hun voeten terug. Via de toevoeging '*ntin*' gaven de mensen de eenheid van hun innerlijk (*uqhu*) met het lichaam aan; Tawa-ntin-suyu, de oude naam van het Inka rijk, was: de vier (*twa*) plaatsen (*suyu*) als geheel (*ntin*). Het hart was natuurlijk de pomp die het bloed *yawar* door het lichaam pompt. In het hart huisden de emoties. Om te horen hoe het hart van iemand was kon een sjamaan de bek van een cavia op de borst van

een persoon leggen om als het ware een kopie van het hart te maken en te kopiëren op het hart van het diertje. Dit hart kon dan worden verwijderd en gelezen. Het hart van de ayllu was het gemeenschapshuis inclusief de bestuurders in het gehucht Kaatapata, een van de drie eenheden van het dorp Kaata. Daar stond het dorpskerkje en de magiërs leefden er want vanuit het hart wordt immers het 'bloed' door het lichaam gepompt. De nederzettingen waren als de vitale organen van het lichaam. Zij werden verbonden door de stromen die door het lichaam liepen en deelden het vet dus de kracht ervan. Daardoor waren er aardappelen en oca, wortelplanten die in de grond groeien, in de versteende stamvader, en die zich lieten delen met de mensen als deel van de familie.



Kaata was het centrum van de wereld voor de mensen van deze ayllu en daarmee bedoelden ze niet het gehele universum maar het lichaam dat hun ayllu was. De berg Kaata was het hoofd; vanuit het dorp Kaata keek je er naar omhoog. Het hoofd was begin en einde. De mensen en de dieren kwamen er vandaan en keerden er terug. De levenden kwamen op aarde door de ogen van het hoofd. Op het hoofd

woonden de Apachetanen en zij verzorgden de rituelen van de meren die er lagen van geboorte en dood van de ayllu leden. Ze haalden het voedsel voor het hoofd elders op. De inwoners van Niñokorin, die in de buurt van de geslachtsdelen van het lichaam woonden, droegen *chicha*, maïsbiere, als belangrijk vocht naar het hoofd. Iets lager, bij de samenvoeging van twee stromen, is een grot (5 in Figuur 23) die werd gezien als de mond van het hoofd; de *wayra wisqani*, de deur van de wind. Overall op het lichaam zijn belangrijke punten voor rituelen. Er waren dieren geofferd, misschien op sommige plaatsen wel mensen, vooral kinderen die het water voor de nieuwe aanplant moesten regelen. Die dieren en mensen verbleven vanaf dat moment letterlijk op die plaatsen om die ene functie van het lichaam op orde te houden. Ook zij werden daarna jaarlijks gevoed. Al dit soort sacrale punten op het lichaam, een soort acupunctuurpunten, werden de waka's van de ayllu. Deze ayllu Kaata had er twaalf, zes *hanan* of 'boven' ten opzichte van zes *hurin* of 'beneden' - al het oude Inka rijk was administratief en cultureel verdeeld in 'boven' en 'beneden'.

Instellingen

Naast de tirannie van de tijd en de dorpsgemeenschap als lichaam is het probleem van de institutionalisering de derde reden om zo diep in de amerindiaanse geschiedenis te duiken. De vorsten die het hoofd hadden gevormd van de 'lichamen' van hun vorstendommen werden burgemeesters van de pueblo's. We herkennen de aankomst van corregidor Don Apolinar Moscote in Macondo. Echter, de corregidor kreeg van de stichter geen kans officieel iets te 'corrigeren', ofschoon hij dit stapje voor stapje daarna wel deed. In de Andes, zo zagen we, was de ayllu moeilijk in een dergelijk institutioneel korset te persen. Het lichaam was vele malen groter dan het gebied dat de kolonisator ervoor had bestemd - of in twintigste-eeuws Peru ten tijde van President Leguía. Die 'korsetting' was begonnen in Mexico, het kroonjuweel van het Spaanse rijk. De tegenhanger van de ayllu in Mexico was de *altepetl*, althans in het dichtbevolkte Azteekse Centraal-Mexico. Anders dan de ayllu was de altepetl wel een aaneengesloten eenheid. Dit vereenvoudigde de koloniale korsetting aanzienlijk. Het beleid van de Kroon in Mexico zette de toon voor de rest van Spaans-Amerika evenals voor de verhouding tussen 'stichters' van dorpsgemeenschappen en de overkoepelende staat. [xxx]

Toen de kruitdampen van Conquista waren opgetrokken, kreeg elke nederzetting, zelfs de meest geïsoleerde, te maken met de bemoeienis van een onderkoning en zijn provinciale ambtenaar, de *corregidor* of *alcalde mayor*. Het tijdperk onder het Spaanse gezag was minder 'zwart' dan de traditionele visie, die we vaak in reisgidsen tegenkomen, ons wil laten geloven. Althans, volgens het Mexicaanse onderzoek. Mexico, of Nieuw-Spanje, kende het hoogste aantal indios van heel Latijns-Amerika - rond 1800 woonde hier op een relatief klein grondgebied nog steeds de helft van de gehele amerindiaanse bevolking van het continent. Dit verhoogt de generalisatiewaarde van het Mexicaanse onderzoek. Omdat Centraal-Mexico voor de Spanjaarden de belangrijkste streek was, schonk het koloniaal bestuur er meer aandacht aan wetgeving over landeigendom en arbeidsomstandigheden dan in andere regio's. De belangrijkste premisse was: rust. Omdat de Spaanse ondernemers en bestuurders geen conflicten wensten, moest de amerindiaanse bevolking op een of andere manier hegemonisch gebonden worden. Een bestuur uitsluitend gestoeld op dominantie, repressie en geweld zou teveel onrust ten gevolge hebben en daarmee het gevaar van een amerindiaanse opstand in dit zeer dichtbevolkte gebied dichtbij brengen. *Miedo a la revolución*, angst voor de omwenteling, dit was de belangrijkste motivatie

achter de uitvoering van het beleid van de Kroon. Aanpassing van de wetgeving aan de praktijk van de wet en het inheemse bestuur lag niet alleen voor de hand maar werd nadrukkelijk nagestreefd. Daarom zijn de amerindiaanse leiders in Centraal-Mexico actief betrokken geraakt bij de inrichting van het bestuur en de wetgeving van de kolonie.

Tot aan de jaren zeventig van de vorige eeuw schreven de onderzoekers over de Spaanse tijd als die van conquistadores, zilvermijnbouwers en grootgrondbezitters, onvoorwaardelijk gesteund door kerk en staat, die binnen enige generaties de erfgenamen van de oude culturen tot de beklagenswaardige status van horigen zouden hebben gedegradeerd. Volgens de Mexicaanse antropoloog Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996) zouden de amerindianen die zich niet wilden onderwerpen zich hebben teruggetrokken in toevluchtsgebieden - *regiones de refugio* - ver weg van de bewoonde wereld. **[xxxii]** Een belangrijk instrument van de Spaanse dominantie was, volgens deze ideeën, de instelling van de zogenaamde *encomienda*. Het Spaanse grootgrondeigendom zou direct uit de *encomienda* zijn voortgekomen. Echter, dertig jaar geleden hebben onderzoekers al vastgesteld dat er geen direct verband bleek te bestaan tussen Spaans grondeigendom en de *encomienda*. Bovendien toonde hun reconstructie aan dat de amerindio's zelfs niet massaal hun land zijn kwijtgeraakt, in elk geval niet het land dat zij gebruikten. Uit dit meer recente onderzoek komt een sterke en zelfbewuste amerindiaanse bevolking naar voren, die het omvangrijke grondbezit met behulp van middelen die de koloniale overheid bood met succes verdedigde. Ook wisten de indios zich met verve te weren tegen de uitbuiting door Spaanse kolonisten - die natuurlijk toch voorkwam, vooral in de eerste Spaanse periode (1500-1600). **[xxxii]** Kortom, de amerindianen waren geen willoze ondergeschikten van Spaanse grootgrondbezitters en wisten de weg naar de rechtbank goed te vinden.

Deze kracht kwam voort uit het feit dat de prekoloniale *altepetl* vrijwel ongebroken in de *pueblo* was overgegaan. De *altepetl* - een Azteekse term en betekent zoiets als Waterberg - berustte op persoonlijke verbintenissen, op de persoonlijke band met de heer, niet op territoriale banden. Daarom vertaalden de Spanjaarden het begrip *altepetl* met *señorío*, wat wij een 'heerlijkheid' of vorstendom zouden noemen (een *señor* was een heer). Een groep mensen, van oorsprong wellicht een 'stam' of vorstendom, behoorde tot het persoonlijke gevolg van die heer. Gewoonlijk beschikte de heer binnen de heerlijkheid over rechten

op en inkomsten uit jurisdictie en over inkomsten van landerijen. De heerlijkheid noemen we een domein. Deze domeinen kenden weliswaar specifieke territoriale begrenzingsen maar de mensen die er woonden hadden het recht op landgebruik vanwege hun persoonlijke band met hun heer. Elders in Latijns-Amerika functioneerden eveneens de persoonsgebonden systemen. In Guatemala werden de vorstendommen of stammen in de verschillende Maya talen anders aangeduid. De K'iche's bijvoorbeeld hadden het over een *amaq*. In de Andes sprak men dus van een *ayllu* of *ayllo*. De typische altepetl van Centraal-Mexico bestond aan de vooravond van de Spaanse Invasie, dus rond 1500, gewoonlijk uit een groep boeren en enkele edelen. De edelen beschikten over de verdeling van het bouwland onder hun vazallen, de niet-edelen. De toewijzing geschiedde periodiek en was afhankelijk van het aantal huishoudens in het gevolg. De gewone amerindio's of *macehualtin* (tribuutplichtigen) hadden zich gegroepeerd in nederzettingen die binnen het invloedsgebied van de heren lagen. [xxxiii]

Het landbezit van een ondergeschikte in een persoonsgebonden systeem als de altepetl, amaq of ayllu was er *niet* een van eigendom. De ondergeschikte bezat het land volgens het gebruiksrecht. Het ging hier derhalve om de opbrengst. Waar de boer geen eigendomsrechten op de akker bezat maar slechts beschikte over rechten op de opbrengst verviel na de oogst de akker in principe weer aan de heer, bijvoorbeeld om dienst te doen als stoppelweide voor het vee. Als de gebruiker geen teken gaf opnieuw dezelfde akker in te willen zaaien, verviel zijn gebruiksrecht (bezit) en kon het aan een ander toegewezen worden. Met andere woorden: het vastleggen van eigendomsrechten was niet noodzakelijk. Nog niet, moet ik zeggen, want de vrije toegang tot de vruchtbare gronden raakte natuurlijk in de knel bij een toename van de bevolkingsdichtheid. Goed bebouwbaar land werd schaarser en schaarser. Indien de techniek om tot verbeteringen te komen beperkt was, zullen zich instellingen hebben ontwikkeld om te bepalen hoe het gebruiksrecht van de akkers, van het water en de woeste gronden diende te geschieden. Op de duur ontwikkelde zich vaste gebruiksrechten en die werden na enige tijd beschouwd als eigendom. Het land tussen de nederzettingen behoorde niemand toe al viel het gewoonlijk wel onder de invloedssfeer van een vorst. Dit land was vrij in te nemen maar er moest wel tribuut worden afgedragen aan de vorst. De lege ruimten kwamen in de dichtbevolkte gebieden minder veel voor dan aan de rand van een bewoond gebied. Voor de amerindio's vormden ze geen enkel probleem; in een persoonsgebondenheid ging het immers om mensen en de opbrengst van hun

arbeid, niet om land.

De Spanjaarden introduceerden later verregaande territoriumverbindingen en gaven de lege ruimten de status van *baldíos*. De *baldíos* waren officieel van de Kroon en konden in eigendom of gebruiksrecht worden verkregen. In de Azteekse tijd werden de lege ruimten pas ingenomen als door bevolkingsgroei elders geen ruimte meer was. De meeste lege ruimten waren relatief slechte landbouwgronden, langs rivieren of aan de oevers van een meer gelegen. Vooral in Vallei van Mexico, rondom het Meer van Mexico, het hartland van het Azteekse rijk, was de bewoningsdichtheid en de organisatiegraad dermate hoog dat er nauwelijks lege ruimten waren. Zelfs was er af en toe geen ruimte meer voor specifieke landgoederen van de edelen omdat het land onder de inwoners verdeeld moest worden. Kortom, de ontwikkeling van het eigendomsprincipe lijkt daarmee terug te gaan op een bepaalde graad van relatieve overbevolking - want dan is het immers nodig om zulke zaken te regelen. Een echo hiervan klinkt op uit *Honderd jaar eenzaamheid* waarin de landtitels ook pas werden geregeld ver nadat de corregidor zich in Macondo had vertoond en dat bovendien nog door Arcadio [III], de dictator, op corrupte wijze hier, en nadien door Kolonel Aureliano Buendía [II].

Na de Spaanse Invasie van het Azteekse rijk in 1519 en de val van Tenochtitlán in 1521 bleef de Azteekse organisatie in principe in stand. De Spanjaarden kwamen in de plaats van de 'opperheer' en verdeelden de bestaande domeinen onder elkaar maar omdat deze machtige positie de Spaanse Kroon beslist niet zinde - het koningshuis was in die tijd in Europa druk doende alle oude feodale privileges af te schaffen en het rijk te centraliseren op basis van territoriale principes - was het binnen enkele jaren gedaan met de macht van de conquistadores cq encomenderos. De Spaanse heersers zagen zich gesteld voor de taak een enorm rijk over grote afstand te besturen en wensten in Amerika niet geconfronteerd te worden met autonome en ouderwetse regionale machthebbers. Alle maatregelen die in de eerste decennia na de Conquista waren genomen werden opgenomen in het eerste grote wetboek van de kolonie, de *Leyes Nuevas* (1542-1543, *Nieuwe Wetten*). Deze Nieuwe Wetten verklaarden weliswaar dat de encomienda voorlopig mocht blijven bestaan als instrument van belastinginning maar de jurisdictie over de inheemse bevolking werd de encomendero's ontnomen. De amerindiaanse leiders begrepen al spoedig dat de Nieuwe Wetten ook een goed instrument voor ze waren, vooral om hun rechten op arbeid, land en zelfbestuur

te beschermen en vorm te geven. Toen, rond 1555, het tijdperk van de encomendero's voorbij was, werd ook Spaans-Amerika hervormd volgens een territoriale indeling, in provincies onder een door de Kroon aangestelde ambtenaar.[xxxiv]

De pueblo werden een rechtspersoon volgens de Spaanse standenwetgeving, namens de Amerindiaanse Stand. De pueblo was een groep mensen die als indio stond ingeschreven onder de naam van de pueblo - bedenk dat 'pueblo' was afgeleid van het Latijnse woord voor 'volk' en werd gedefinieerd naar het toen in Europa nog erg belangrijke Romeinse Recht - maar het was ook het territorium, het woongebied, van die groep mensen. Tegenwoordig wordt in landen als Colombia, Ecuador, Peru, Bolivia, Paraguay, Guatemala en Mexico naarstig gezocht naar wegen op de amerindiaanse bevolking rechten te geven als *collectief* - elke amerindio is *individueel* een burger van de nationale staten. Dit wordt in het algemeen als een nieuw initiatief beschouwd 'na vijfhonderd jaar uitbuiting' maar de Spaanse bestuurders hadden zo'n collectief en pluriform rechtssysteem al in de zestiende eeuw ingevoerd. De indios die zich buiten hun pueblo's vestigden en evenmin nog tribuut wilden betalen raakten hun status kwijt. Zij vielen dan onder de Spaanse Stand en werden beschouwd als mestiezen (*mestizos*) of 'verlatijnste indios', de ladino's. Andersom kon het gebeuren dat er migranten in de pueblo's kwamen te wonen, er tribuut gingen betalen en aldus officieel als indio werden geregistreerd; maar dus niet als *natural*. De Mexicaanse historicus Bernardo García Martínez ontdekte dat een groot deel van de inwoners van enkele typische pueblo's 'de indios' in het noordoostelijke deel van Centraal-Mexico bestond uit afstammelingen van West-Afrikaanse slaven die na het faillissement van suikerplantages aan de kust zich in de bergen hadden gevestigd tussen de naturales. De Spaanse overheid accepteerden ze op juridische en fiscale gronden als indios.[xxxv]

De aanpassingen waren niet alleen bedoeld om de indios hun rechten te schenken maar ook om ze aan hun plichten te kunnen houden. Die plichten waren duidelijk: tribuutbetaling en arbeidsdiensten. Deze laatste golden de seizoensarbeid op haciënda's en plantages, enige weken per jaar mijnarbeid (vooral in Potosí, Bolivia), waar nodig werk aan wegen, stedenbouw en in de transportsector. Meestal waren deze werkplichten van tijdelijke aard en werd ervoor betaald. De tribuutplicht - niets anders dan belastingbetaling - schonk elke indio recht op een stuk land in een pueblo. Aldus raakten de indios juridisch verbonden aan het land.

Dit is een territoriumverbintenis en die zorgde op termijn voor erosie van de oude persoonlijke verbindingen. Gedurende de zeventiende eeuw zorgden de Habsburgse onderkoningen voor beschermende maatregelen voortvloeiend uit de Nieuwe Wetten. Voor een deel bleek het nodig om nederzettingen samen te voegen die door de ontvolking (epidemieën) hun cohesie en levensvatbaarheid hadden verloren. Ook waren de samenvoegingen nodig om het evangelie te kunnen verspreiden en het toezicht op rechten en plichten van de indios te kunnen organiseren. Deze samenvoegingen werden *reducciones* (Peru, Midden-Amerika) of *congregaciones* (Mexico) genoemd. In dunbevolkte gebieden als in de Andes en delen van Guatemala mislukten de samenvoegingen omdat groepen mensen werden samengevoegd die voorheen elkaars vijanden waren of nimmer iets met elkaar van doen hadden gehad. Ofschoon de Spaanse ambtenaren de oude nederzettingen platbrandden om de samenvoeging onherroepelijk te maken was het vaak toch zo dat deze mensen terugkeerden naar hun oude stek. Later kregen ze daar alsnog hun pueblo-status. Ofschoon de samenvoegingen in Nieuw-Spanje grotendeels bestonden uit mensen die elkaar redelijk kenden, was doorslaggevend voor het welslagen van het beleid dat de amerindiaanse edelen er akkoord gingen met de nieuwe bestuursstructuur. De grenzen van de pueblo's werden officieel vastgesteld en ondeelbaar verklaard. Mensen die geen tribuut betaalden hadden geen recht op land in de pueblo en konden eventueel met behulp van Spaanse rechters worden verwijderd. De pueblo's werden ook hier bestuurd door leden van de oude amerindiaanse adel of, als die er niet meer was, door gekozen mannen uit eigen midden.

Het valt op dat de haciënda's niet of nauwelijks een rol speelden bij de uitvoering van het congregatieprogramma. In het gehele verhaal hierboven over de zestiende eeuw waren de encomendero's, de priesters en de ambtenaren de enige Spanjaarden. Een handjevol mensen! Dat is inderdaad opmerkelijk, want in het traditionele model werden de dorpen juist samengevoegd om ruimte te scheppen voor de ontwikkeling van een Spaanse landbouwcultuur. In die traditionele literatuur wordt zelfs benadrukt dat de vorming van de haciënda's ertoe leidde dat de pueblo's hun beste gronden moesten afstaan. Natuurlijk woonden er wel meer Spanjaarden in de provincies dan die paar ambtenaren en priesters, en onder hen verkeerden potentiële hacendado's, maar zelfs rond 1800, drie eeuwen na de Invasie, behoorde toch niet meer dan 20 procent van de bevolking van Centraal-Mexico tot de Spaanse Stand en tweehonderd jaar eerder kan dat nooit veel hoger zijn geweest dan 5 tot 10 procent. Het gros hiervan had een woning in

een stad gevonden, zowel rond 1600 als rond 1800. Niettemin deelden de amerindiaanse landbouwers het platteland inderdaad met Spaanse want de hacendado's vestigden zich op het 'niemandland' tussen de pueblo's in het centraal in de vallei gelegen drassige land. Dat gebeurde na de epidemieën, toen het amerindiaanse tribuut onvoldoende opbracht om de steden nog langer te kunnen voeden. Voorheen geschiedde de toelevering door de amerindiaanse landbouwers die onder meer ook tarwe aan de bakkers in de steden leverden. Het is een misverstand te veronderstellen dat de amerindianen niet op de markt reageerden: daar waar tarwe, groente en fruit kon worden afgeleverd deden zij dat.

In García Márquez' Colombia zag de geschiedenis er destijds niet veel anders uit. De pueblo's werden er *resguardos* genoemd.**[xxxvi]** In de provincie Santa Marta woonden rond 1500 nog zo'n honderdduizend amerindio's; in de provincie Cartagena eveneens. Een eeuw later had ook hier de grote sterfte toegeslagen. In Santa Marta telde men toen ongeveer tienduizend inwoners, in Cartagena minder dan zesduizend. De Spaanse ambtenaren hadden de wettelijke plicht de inlandse bevolking te onderwerpen aan het Spaanse gezag en ze 'bescherming' (*resguardo*) aan te bieden; 'bescherming' tegen de macht van de Duivel en het onchristelijke leven, wel te verstaan. Ook deze inlanders moesten leren leven volgens de 'natuurlijke orde' van het christendom. Zij hadden recht op een beschermd gebied met een omvang van 1000 passen uit het centrum van hun nederzetting, al was die omvang in de praktijk mede afhankelijk van het aantal inwoners. Aangezien de Spanjaarden de herkomst van de sterfte - de epidemieën en de bacteriële aandoeningen - niet begrepen dachten ze dat het samenleven in geclusterde dorpen in een beschermd gebied of *resguardo* de amerindio's tegen de sterfte kon behoeden. De sterfte leek inderdaad een halt toegeroepen te zijn omdat bevolkingsgegevens uit de achttiende eeuw wijzen op een gelijk gebleven aantal amerindianen in de *resguardo*'s. Ofschoon ongetwijfeld de bevolking tegen die tijd enigszins immuun was geworden voor de ziektekiemen, lag het relatieve succes voor de Spanjaarden aan de *resguardo*-politiek. Misschien ook voor de amerindio's, vooral omdat de bevolking buiten de *resguardo*'s als gevolg van epidemieën - sterfte en emigratie - in aantal bleef afnemen.

De toewijzing van de *resguardo*'s gebeurde door een Spaanse ambtenaar; met name in 1560, 1572 en 1675, en in de vorm van pueblo's in 1749-1753. Dus ruim later dan de concentratiepolitiek in dichtbevolkte gebieden als Nieuw-Spanje.

Soms echter was de ambtenaar afkomstig van de Spaanse elite in Cartagena en had dus belang bij het 'vrijmaken' van goede weidegronden in de kuststreek, om dit land te verdelen onder de Spaanse kolonistoren, zijn vrienden. In het algemeen echter lieten de amerindio's die het dichtste bij de Spaanse havens of langs de rivieren woonden zich eenvoudig in resguardo's samenbrengen. De tijd van de sterfte moet ook hier een diepe ontredding met zich hebben meegebracht en de resguardo's boden minimaal de zekerheid van land- en visrechten.



Het veeteeltplaatsje Lorica aan de Río Sirú
in Noord-Colombia

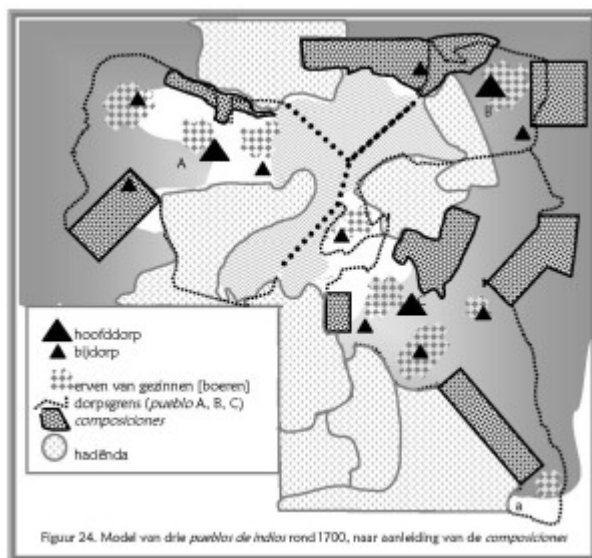
[19]

Een Spaanse inspecteur-generaal die in 1589 de provincie Cartagena bezocht noteerde het bestaan van 27 resguardo's met in totaal zo'n 1075 gezinnen. Tubará aan de monding van de Magdalena was de grootste met 203 gezinnen, Cocón telde slechts drie gezinnen. Maar er was ook altijd verzet, vooral vanuit de binnenlanden. Er waren voortdurend

aanvallen van niet-onderworpen amerindio's op Spaanse bezittingen. Daarnaast trokken aanhoudend amerindio's weg, vaak op de vlucht voor ziekte of arbeidsdwang. De streek van 'Macondo' bevond zich in permanente crisis door oorlogen met de amerindio's, door bevolkingssterfte, door resguardo's die soms bescherming boden en soms weer leegliepen. Daarnaast was de gestage immigratie van Afrikaanse en Spaanse avonturiers in dit gebied nauwelijks te stoppen. Aangetrokken door de smokkel (in de Caraïben zaten Hollanders, Engelsen en Fransen) en de vrije wereld, ver verwijderd van het gezag van Santafé de Bogotá en Quito, vestigden zich in dit gebied elk decennium tientallen mannen en enkele vrouwen. Diverse dorpen groeiden uit tot kleine stadjes - waar zich ook amerindio's vestigden op de vlucht voor epidemieën - die tot een ware smeltkroes van diverse etnische achtergronden uitgroeiden. In zekere zin waren deze stadjes de voorbode van de Nieuwe Wereld der mestiezen.

Nadat in de achttiende eeuw de onderkoningen van het Huis Bourbon aan de macht waren gekomen in de Latijns-Amerikaanse provincies, volgden nieuwe maatregelen om de eigendomsrechten nog preciezer vast te leggen. Dit was belangrijk vanwege de hernieuwde bevolkingsgroei die de druk op het land deed

toenemen. Ook vanuit het Spaanse grondbelang werd druk uitgeoefend om tot nauwkeurige afspraken te komen. De pueblo's in Mexico brachten hun landbezit in kaart, betaalden een provisie aan de overheid en verkregen de eigendomsrechten, de zogenaamde *composiciones*. Zie Figuur 24 voor een impressie van deze situatie in Centraal-Mexico. In de Figuur zien we een vallei omringd door bergland (donker) en een meer in het centrum. De erven van de pueblo's (geblokt) lagen in het gebied waar ze ook in de prekoloniale, Azteekse, tijd te vinden waren: aan de voet van de heuvels, aan de rand van de vallei. In hun buurt zien we de gelegaliseerde landerijen (*composiciones*, gestippeld in Figuur 24). In het voormalige niemandsland in de vallei rondom het meer hadden zich de hacienda's gevestigd. Tussen ongeveer 1750 en 1800 kregen nagenoeg alle pueblo's in Centraal-Mexico hun onvervreembare eigendomspapieren. De stippellijn geeft het oude territorium van de drie pueblo's aan. Pas in de negentiende en vooral de twintigste eeuw raakten de pueblo's hun land kwijt door de privatiseringspolitiek van de overheid - waardoor het 'collectieve' eigendom werd onteigend - en door de bevolkingsgroei die de armoede deed toenemen.



De pueblo's bestuurden nog steeds zichzelf, al nam de invloed van de Spaanse ambtenaren op het beleid van de 'inheemse' burgemeesters toe. Dit kwam omdat de bevolkingsgroei het mogelijk maakte de armere inwoners van de dorpen te betrekken bij de economische ontwikkeling. De Spaanse ambtenaren hadden met behulp van Spaanse kooplieden in de steden en de amerindiaanse burgemeesters een handelssysteem ontwikkeld dat er op neerkwam dat vele nijverheidsproducten - lakwerk, textiel, kleding, aardewerk, gereedschap, hoeden sandalen en dergelijke - in de pueblo's werden vervaardigd naast groenten, fruit

en specerijen, om deze te verkopen in de steden, in de mijnbouwgebieden, op de haciënda's en zelfs in het buitenland, zoals de indigo of blauwe verfstof uit het Zuid-Mexicaanse Oaxaca. De amerindio's voldeden met deze producten hun tribuutplicht. Het was verboden voor de ambtenaren om zich langs deze weg een inkomen te verschaffen - over de rug van de indio heen, zo klaagden de priesters - maar veel pueblo's waren zelf met voorstellen gekomen om producten te leveren en aldus werd de handel gedoogd. De economische groei werd in de loop van de achttiende eeuw zo groot dat de amerindiaanse burgemeesters besloten meer van zulke goederen en producten op de markt te brengen dan voor de tribuutplicht noodzakelijk was om op deze wijze extra inkomsten te vergaren. Dit gebeurde vooral in dichtbevolkte gebieden in Mexico, in het amerindiaanse West-Guatemala en in delen van de Andes. Dit bracht de pueblo's een zekere welvaart. Ook het transportwezen was in amerindiaanse handen. Sommige 'muildiertransporteurs' beschikten over honderden muilieren. Transport met wagens en karren was in het bergachtige en moeilijk toegankelijk Latijns-Amerika erg moeilijk.

Kortom, wat hier gebeurde zouden wij in onze tijd interpreteren als *ontwikkeling*. Dit alles lijkt niet erg 'koloniaal'. In zijn bijdrage aan de *Cambridge History of Latin America* schreef de Engelse historicus David Brading enigszins verbaasd dat de exportproductie van het vasteland van Spaans-Amerika in 1789, waaraan door zo'n veertien miljoen mensen was gewerkt, en midden in de bloeitijd van de zilverproductie te Guanajuato in Mexico, gelijk stond aan die van de Franse kolonie Saint-Domingue, het latere Haïti, waar destijds 450 duizend mensen woonden.

Het is duidelijk. Als de exportinkomsten van die 14 miljoen inwoners van Spaans-Amerika nauwelijks uitkwamen boven de exportwaarde van de productie van een enkel Caraïbisch eiland dan moet de meerderheid van de bevolking op het vasteland arbeid en onderhoud hebben gevonden in de binnenlandse economie. **[xxxvii]**

Dankzij de handel van de ambtenaren was de producent van goederen op deze markt een man of vrouw uit een amerindiaans dorp die iets fabriceerde op bestelling van een koopman. Dit product kon de koopman op een interlokale markt verkopen. Elk pueblo kende veel producenten die zich hadden gericht op een en hetzelfde product; we kennen dit verschijnsel ook uit Europa. In Europa lag de proto-industrialisatie van de achttiende eeuw hieraan ten grondslag. In Latijns-Amerika bloeide iets dergelijks op. De koopman liet de producten naar de

markten vervoeren via muildieren, vaak uitbesteed bij muildierondernemers uit amerindiaanse dorpen. De meeste markten lagen in de grote steden, maar ook de mijncentra en de plantages namen op deze wijze textiel, aardewerk en levensmiddelen af. Het verschil met Europa bestond echter uit de bemoeienis van de ambtenaren. In Europa ondernam de koopman het gehele proces zelf, samen met andere kooplieden en organiseerde de productie van thuiswerkers (*output system, Verlagsystem*): koopman→werkplaats→koopman, dus:

K ->W->K.

In Latijns-Amerika zat er een ambtenaar tussen (a):

K->A->W->A->K

De reden was dat het juridische systeem in Latijns-Amerika onvoldoende was ontwikkeld om producenten die in gebreke bleven te kunnen dwingen hun afspraken na te komen. De ambtenaar was aldus rechter en partij in de handelspraktijk. Hoe dan ook, de amerindio's werden nadrukkelijk geïntegreerd in de economie van Centraal-Mexico, Guatemala en de Andes. In onze tijd hoor je vaak dat de amerindio's altijd zijn gemarginaliseerd en 'vergeten'. Kijkend naar de Spaanse tijd moeten we eerder het tegenovergestelde concluderen. Er werd van alle kant geprobeerd de indios tot de basis van de binnenlandse economie te maken. Deze wereld draaide niet uitsluitend op de zilverexporten waarvan de grote Spaanse ondernemers leefden. De omvang en de omzet van de lokale economie waren veel belangrijker voor de meeste inwoners van Latijns-Amerika.

De hervormingen van het Huis Bourbon golden ook de mijnbouw en zolang het geen oorlog was in Europa met de Engelsen (en die waren er: 1797-1801, 1804-1808) of Fransen (1793-1795, 1808-1814) pakten ze goed uit. Rond 1800 was het aandeel van de zilverproductie tot boven de negentig procent van de totale export van Nieuw-Spanje gestegen. Aangezien de staatsinkomsten van de kolonie grotendeels uit deze export werden gedekt was het begrijpelijk dat de Kroon amper aandacht schonk aan een verhoging van het tribuut. Elders, vooral in meer dunbevolkte gebieden als Guatemala maar ook in Peru was het tribuut wel nodig om de kosten van de lokale staatshuishouding te dekken en daar bestond de neiging de indios zoveel mogelijk te laten betalen, eventueel via de handel van de ambtenaren. De amerindio's van Nieuw-Spanje bevonden zich in meerdere opzichten aan de minst slechte kant van de streep, behalve waar het de

aanscherping van de handelsbelastingen betrof. Deze handelsbelasting, de *alcabala*, bestond natuurlijk al en gold een betaling aan de schatkist van enkele procenten van de handelswaarde. Deze werd betaald in de steden van vertrek en aankomst. Er kwamen eigen ambtenaren om de *alcabala* te innen - een modern systeem dus - en onderweg nieuw ingerichte tolhuizen of *aduanas*. Bij passage kreeg elke muilriedrijver een betaalbewijs dat bij andere tolhuizen moest worden getoond. De muilriedrijvers uit de *pueblo*'s bleken enigszins te worden ontzien. In de archieven liggen betalingsbewijzen van indios waarop afleesbaar is dat zij lager werden aangeslagen dan mestiezen; een verschil van zes procent van de handelswaarde betaald door indios tegen acht procent door mestizos. Misschien is dit de reden waarom grote kooplieden een voorkeur hadden voor muilriedrijvers uit de *pueblo*'s. De cijfers van de staatskas op de *alcabala*-inning in Nieuw-Spanje geven een sterke stijging te zien, zelfs enorm tot aan het jaar 1786. Toen werd de handel van de Spaanse ambtenaren met de tribuutinkomsten verboden en dit betekende een crisis van jewelste in Nieuw-Spanje. Pas in de jaren negentig trokken de *alcabala*-inkomsten weer aan nadat de handel van de ambtenaren weer werd gedoogd.

De enorme stijging van de groei van de *alcabala*-inkomsten duurde in Centraal-Mexico tot 1786 en was niet alleen het gevolg van een meer intensieve handel, maar vooral ook van een meer intensieve en soms zelfs agressieve inningwijze van de *alcabala*. Geen muilriedrijver kon om de *aduanas* heen. Aangezien de wijze van belasting nogal strikt was en in het algemeen als onrechtvaardig werd ervaren volgden direct opstanden tegen dit beleid: in Quito al in 1765, in de steden van Nieuw-Granada in 1781 (de zogenaamde *Comunero* opstand), en in de Andes in de jaren zeventig waar reeksen van opstanden plaatsvonden uitlopend in de grote revolte van Thupa Amaro ii, Tomás Catari en Túpaj Katari in het zuiden van Peru en in Bolivia tussen 1781 en 1783. Bedenk dat José Gabriel Condorcanqui alias Thupa Amaro ii (1738-1781) een muilriedrijver was. Hij had een eigen transportbedrijf met honderden dieren. Al met al zorgde de groeiende institutionalisering - landrechten, *pueblo* als rechtspersoon, handel op basis van tribuutplicht - voor een alsmaar hechtere basis van de *pueblo*'s in het Spaanse bestel. Dit was vooral rond 1800 merkbaar. Het is een ontwikkeling die moeilijk is te herkennen in *Honderd jaar eenzaamheid*. Het is García Márquez nauwelijks aan te rekenen want dit alles is pas later bekend geworden.

Scheppingsverhalen

Dit was een lang hoofdstuk voor een eenvoudige boodschap: de ontstaansgeschiedenis van Macondo heeft veel gemeen met die van de inheemse gemeenschappen van Spaans-Amerika, ondanks de grote verschillen in tijd en ruimte die ik vaststelde. Al lezende in het werk van historici, archeologen en antropologen klonk voortdurend de echo van *Honderd jaar eenzaamheid*. Maar er ontbrak ook het nodige in de roman van García Márquez, met name de toch relatief welvarende en semi-autonome *pueblos de indios*. Zoals gezegd, dit is niet verwonderlijk want de Colombiaan beschikte in het midden van de jaren zestig natuurlijk nog niet over de gedetailleerde kennis van tegenwoordig. Interessant is de overeenkomst tussen Macondo en 'de' pueblo natuurlijk wel. Want aangezien de roman van García Márquez veel reflecteerde van het generatie op generatie doorvertelde inheemse scheppingsverhaal lijkt het erop dat het moderne historische onderzoek dichter bij die amerindiaanse mondelinge overlevering is gekomen dan de oude opvatting van de geschiedenis. De roman deelt overigens nog een belangrijk kenmerk met de oude scheppingsverhalen: de diverse gebeurtenissen uit het verleden worden gereduceerd tot enkele 'essenties' die vervolgens worden samengebald in een enkel moment of een paar momenten. Ook dit is niet verwonderlijk want het is geheel in stijl met de werking van het menselijk geheugen. Bovendien bleken ook de amerindio's de recente geschiedenis gedetailleerder in het geheugen te hebben dan die verder terug in de tijd.

Om deze conclusie te ondersteunen ten slotte enkele voorbeelden van de mondelinge overleveringen. Diverse antropologen hebben de verhalen opgetekend die over de oorsprong van 'hun' dorpen werd verteld, of minimaal flarden ervan. Het is interessant om de context erbij te betrekken waarin de antropologen die verhalen hoorden. Laten we beginnen met het werk van de antropoloog Gary Gossen, geboren in Kansas en lid van een methodistische kerk. Hij doceerde in New York maar is nu met pensioen; naar eigen zeggen is zijn familie van Nederlandse afkomst. Gossen heeft drie belangrijke studies op zijn naam staan. De eerste is *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition* (1974), daarna kwam de bundel wetenschappelijke artikelen *Telling Maya Tales. Tzotzil Identities in Modern Mexico* (1999), vervolgens een publicatie van scheppingsverhalen *Four Creations of True People: Tzotzil Maya Account of the Human Experience* (2002). Hij werkt nu aan een boek over de cultuur van de Zapatistas van het *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (Ezln) die in Mexico in 1994 een opstand van Maya's ontketenden tegen de

buitensluiting en de armoede; het boek gaat heten: *Magical Realism in a Postmodern Social Movement: Cultural Production of the Maya Zapatistas*. De eerste boeken gaan vooral over San Juan Chamula in Chiapas; een Tzotzil Maya gemeenschap op het hoogland. Hij kwam er voor het eerst in 1965, als lid van een groot Noord-Amerikaans onderzoeksteam onder leiding van de antropoloog Evon Z. Vogt (1919-2004). Daarmee was zijn bedje in feite gespreid, want hij werd geïntroduceerd, er was onderdak geregeld enzovoorts. [xxxviii]

Maar het begin was moeilijk. Toen Vogt vertrok en Gossen zijn plaats in het dorp zou innemen, bleek dat hij moest wonen in het gemeentehuis. De dorpsleiding zei dat er geen huis en geen bed voor hem was. Hij sliep op de grond en kreeg eten aangereikt door de vrouw van de burgemeester, die geen Spaans sprak en überhaupt niet veel wilde zeggen. Hij werd aanvankelijk door niemand uitgenodigd. Pas na enige tijd mocht hij intrekken bij het gezin van een sjamaan, maar na twee dagen kon hij weer vertrekken omdat de twee echtgenotes van de sjamaan bonje maakten over de huursom die Gossen zou moeten betalen. Inderdaad, twee echtgenotes: de Maya's beschikken vaak over meer vrouwen. Gossen ging van huis naar huis, telkens was er een andere reden waarom hij weer moest vertrekken. Een ervan was bijvoorbeeld dat hij een Duitser zou zijn. En er was een paar jaar eerder een Duitser in Chamula geweest die had aangepapt met een paar vrouwen en toen door de echtgenoten van die vrouwen was gedood met hakmessen. De Duitser had ook een aardgod kunnen zijn, meenden anderen, want hij had een witte huid en licht haar.

Toen Gossen eenmaal een goed onderdak had gevonden, begonnen de geruchten over wie hij nu eigenlijk was. Hij had de Tzotzil Maya's verteld dat hij een docent was die hun taal en gewoonten wilde leren om daarover les te kunnen geven in de Verenigde Staten. Dit had voor de Maya's geen enkele betekenis. Ze vonden het vreemd dat de vreemdeling mee at aan tafel, mee werkte op het land, en ze de oren van het hoofd vroeg over hun gewoonten. Gossen wilde vooral verhalen hebben. (Twee van zijn boeken staan vol met zulke verhalen, in *Chamulas in the World of the Sun* alleen al 183.) Dat lukte alleen als hij ook over zichzelf zou praten. Meestal ging een kennismakingsgesprek aan de hand van vragen van de Maya's:

1. wat kost je horloge?,
2. waar ligt jouw land?,
3. hoe ziet jouw land eruit?, en

4. bijten de mensen elkaar daar en eten ze elkaar op?

Aangezien Gossen zijn gezin had laten overkomen - twee kinderen en een hond - leek hij een gewoon mens te zijn. Zelf hoorde ik regelmatig zeggen in verschillende Maya dorpen dat de Westerlingen naar hun dorpen kwamen om te zien hoe je hoorde te leven - vandaar al die foto- en filmcamera's - en vooral hoe je kinderen moest maken. (Toeristen reizen immers veelal zonder kinderen.) Maar de afstand naar de Verenigde Staten klonk de Tzotzils absoluut onzinnig in de oren, omgerekend meer dan honderd dagen te voet! Aangezien zij met zekerheid wisten dat de ladino's van Tuxtla - de meest nabijgelegen ladino stad in Chiapas - loslopende Maya kinderen zouden vangen, koken en opeten, werd Gossen's verzekering dat zoiets in de Verenigde Staten beslist niet gebeurde met scepsis ontvangen. De Verenigde Staten lagen immers verder weg dan Tuxtla en moesten dus beslist barbaarser zijn.

Gossen's belangrijkste informant, Manuel López Calixto, nam de proef op de som in een zogenaamde *pus*, een soort sauna die veel huizen in Chamula (en elders in de amerindiaanse wereld) op hun erf hadden. Een *pus* was een laag, half rond bouwwerk, waar men op de knieën in moest kruipen en waarin een pot met kokende water stond te stomen. Binnen konden de mensen zich liggend en zittend wassen en de poriën zuiveren met de stoom. In veel gevallen werd er gemengd gebaad. Toen Gossen met zijn López Calixto binnen was, greep deze hem onverwacht en langdurig bij de testikels. Er werd geen woord gewisseld. Gossen lag korte tijd stijf van schrik te overwegen wat hij nu zou doen. Maar even plotseling trok López Calixto zijn hand weer terug. Hij had antwoord op de vraag die in zijn hoofd rondspookte: de antropoloog was een echte man! Dat vertelde de Tzotzil Maya rond in het dorp. Sindsdien beschouwden de Tzotzil Maya's Gossen als een mens, een vreemd en een potentieel gevaarlijk mens, dat nog wel. Want hij kon ooit hetzelfde doen als die Duitser...

De Tzotzil Maya's vertelden Gossen diverse varianten van een bepaald verhaal over de oorsprong van de wereld. San Juan Chamula was volgens de Tzotzils telkens het centrum van die wereld. Gossen publiceerde ze in *Chamulas in the World of the Sun*. In het scheppingsverhaal van Chamula draaide alles om de komst van de Heilige Johannes de Doper (San Juan) naar de plaats waar nu de kerk van Chamula staat. Gossen noteerde de volgende geschiedenis uit de mond van vier informanten en presenteerde de verhaaltjes van de informanten los van elkaar. Om er deze eenheid van te maken en om doublures te voorkomen heb ik

de verhaaltjes achter elkaar gezet en enigszins geredigeerd:

Lang geleden zocht de Heilige Johannes een plaats om te wonen. Hij keek eerst rond in de tropen, maar daar werden zijn schapen gebeten door mieren. Toen hij bij Chamula in het bergland aankwam was hij teleurgesteld, want er was geen water. De jongere broer van de Heilige Johannes suggereerde verder te gaan. De Heilige Johannes had reeds de eerste stenen voor zijn huis, de kerk, gelegd. Een stuk verderop vond hij echter een plaats die hem beter geschikt leek. Er was een meertje, precies bij de Navel van de Aarde. Hij liet een berg uiteenspatten zodat er meer water kwam en voldoende stenen voor zijn huis. Bij de bouw van de kerk werd de Heilige Johannes geholpen door Onze Vader. De schapen liepen nog rond in het wild. De Heilige Sebastiaan hield een oogje in het zeil maar er was een omheining nodig. Na verloop van tijd had de Heilige Johannes genoeg stenen voor de omheining en voor de kerk en kon hij zijn intrek nemen. Toen het huis klaar was, hield hij een feest. Dat feest wordt nog steeds gevierd op 24 juni.

Toen Onze Vader ten hemel voer, vroegen de heiligen waar zij heen moesten gaan. Onze Vader antwoordde dat hij in de hemel bleef maar dat zij hun plek op aarde moesten vinden. De Heilige Laurens (San Lorenzo) besloot zich te vestigen als buurman van de Heilige Johannes, want hij hield ook schapen. Daarom zijn San Juan Chamula en San Lorenzo Zinacantan zulke goede burens. De beide heiligen stonden elkaar waar nodig bij. De heiligen regelden alles zodat er een plek onder de zon was voor iedereen.

Na enige tijd sleepte een duivel de Chamula's naar Guatemala als voedsel voor de Guatemalteken. De ontvoerder maakte gebruik van een reeks onderaardse gangen. Drie moedige Chamula's - een met een ziel van vuur, een met een ziel van een wesp, en een met de ziel van een wervelstorm - doodden de duivel en brachten zijn hoofd naar Guatemala om deze aan de president te laten zien, die ook een duivel was. Hij herkende het verbrande hoofd van zijn zoon, ontstak daarop in woede en zette de drie Chamula's gevangen. De drie wisten drie keer tevergeefs uit de gevangenis ontsnappen. Op het laatst gingen ze akkoord met het voorstel te worden verbrand. Na het vuuroffer herrezen zij uit de as en doodden vervolgens alle Guatemalteken. Alleen de president bleef in leven. Ze sloten toen een akkoord met hem: zij zouden de Guatemalteken weer tot leven wekken als hij stopte met de jacht op Chamula's. Ze ondertekenden het akkoord. Het ligt nu in het archief van Guatemala-Stad. De drie Chamula's droegen allen de naam van Juan López Nona. Ze keerden terug naar Chamula en leefden voort als de goden aan de rand van de aarde, van waar zij de Chamula's konden beschermen tegen

oorlogen en andere rampspoed. Als er oorlog komt, keren ze terug naar Chamula om te vechten.

In dit verhaal wordt een combinatie gemaakt van het einde van een Maya scheppingsverhaal, dat bestaat uit de trek van de stichter van het dorp - een soort voorouder - naar een 'uitverkoren' woonplaats nabij de Navel van de Aarde, met de stichting van een dorp in de Spaanse tijd die begon met de bouw van een kerk. De missionarissen die met de conquistadores waren meegereisd kregen in de scheppingsverhalen een prominentere plaats dan de conquistadores omdat zij zich in de dorpen vestigden en de conquistadores vaak veraf in de hoofdsteden. Spaanse kenmerken als de schapen en de moeilijke relatie met de koloniale hoofdstad in Guatemala worden geacht al bij die stichting van het dorp in de oertijd aanwezig te zijn geweest. Het beeld van de ontvoering van de Chamula's naar Guatemala kan teruggaan op de afloop van de grote Maya opstand van 1712 in Chamula, toen de amerindiaanse leiders werden gearresteerd en weggevoerd naar Guatemala-Stad. **[xxxix]** Met de 'president' wordt de Spaanse voorzitter van het koloniale bestuur bedoeld. De onderaardse gangen zijn prekoloniaal en vergelijkbaar met de slokdarm, de armen, de vaginabuis enzovoorts van het menselijk lichaam. Moeder Aarde werd gezien als een lichaam. Niet onverwacht vertonen de elementen uit dit verhaal veel overeenkomsten met de hoofdstukken van de *Popol Vuh*.

Ruim twintig jaar eerder, in de zomer van 1953 en in de jaren 1955, 1958, 1960-1961 en 1962 werkte de antropoloog Ruben Reina in Santa Cruz Chinautla, een pottenbakkersdorp op ruim tien kilometer van Guatemala-Stad. **[xl]** De Maya's spraken er Pokomam. De burgemeester leidde hem in 1953 rond door het dorp. "Op die berg daar, leefden onze voorouders. Het heet Nahtinamit." Het dorp lag aan de voet van die berg. Reina tekende het volgende verhaal op over de oorsprong van het dorp:

Toen de aarde werd geschapen waren de eerste bewoners echte wilden, en zonder bestuur. Zij doodden elkaar en aten hun slachtoffers op. God werd toen kwaad en zond een overdaad aan regen waarin iedereen verdronk, op twee kinderen na. Die kinderen overleefden in een doosje en toen het water zakke, strandde het doosje op de berg Nahtinamit. Intussen richtte God een stuk verder een grote tuin voor ze in, waar ze zouden kunnen leven. Die tuin was het Paradijs; de kinderen heetten Adam en Eva. Maar de duivels verleidden Eva en Adam om verboden fruit te eten. Toen realiseerden ze zich dat ze van een verschillend

geslacht waren en schaamden ze zich naakt voor God te verschijnen. God vervloekte ze toen en ze verlieten het Paradijs. Ze vestigden zich in Chinautla en vermenigvuldigden zich.

De ruïnes op de berg zijn van vóór de vloed. Chinautla is daarna herbouwd in de vallei. Dat hoort. De wereld is plat en Chinautla is het centrum. Alle nationaliteiten en alle inheemse volken komen hier vandaan.

Na enige tijd kwam de mens Jezus langs om de wereld te reorganiseren. Voor zijn komst was het verschil tussen dag en nacht nog niet helemaal duidelijk. Jezus zorgde voor de nacht en de dag. Hij verdeelde het land, leerde de mensen het land te bewerken, en leerde ze om te rusten op zaterdag en zondag. Waarschijnlijk komt er binnenkort een nieuw oordeel zoals toen van die zondvloed, want veel mensen leven niet naar Jezus' geboden. Maar nu zal het vuur zijn. God raakt vervreemd van zijn schepping.

Opvallend genoeg, in het licht van de verhalen die volgen, ontbreekt hier een heilige. Wel was Jezus aanwezig. Het dorp heet Santa Cruz, het Heilig Kruis, en is om die reden met Jezus verbonden. En wat had de man gelijk met zijn verwachting van een 'nieuw oordeel'. De vernietiging door het vuur staat in de Bijbel maar de Maya's herkenden dat vuur tijdens de gruwelijke periode van de moordenaars van Ríos Montt.

Een Japans-Amerikaanse antropoloog, John Watanabe, deed onderzoek in Santiago Chimaltenango, een plaatsje in het berggebied ten westen van de stad Huehuetenango.[xli] De *panamericana* hoofdweg naar Mexico (Chiapas) loopt een kilometer of tien ten zuiden van het dorp. Watanabe is een leerling van Gossen en door hem op het pad van de Maya studies gezet. Zijn veldwerk was van november 1978 tot september 1980, dus tot kort voor de uitbraak van het Gewapend Conflict. Hij bezocht het dorp nog twee keer, in de zomer van 1981 en in januari 1988. Zijn boek uit 1992, *Maya Saints and Souls in a Changing World*, wordt veel gelezen in de antropologie. Chimaltenango is een gemeente van Mam Maya's. Watanabe koos het dorp om drie redenen. In de eerste plaats kon hij een vergelijking opzetten met een oudere studie, *The Social and Religious Life of a Guatemalan Village*, van Charles Wagley uit 1949, dat was gebaseerd op veldwerk in 1937. In de tweede plaats leek het dorp zo geïsoleerd dat hij de traditie goed onder de loep kon nemen. Er woonden toen ongeveer vier duizend mensen. In de derde plaats beschikte hij over een contactpersoon die hem in het dorp kon introduceren. Ongetwijfeld was deze reden de belangrijkste. De inwoners van het

dorp konden hem moeilijk plaatsnemen. Hij leek niet op de lange mormoonse missionaris die in de buurt was neergestreken dus een gringo kon hij niet zijn. Watanabe's vreemde accent leek weliswaar Noord-Amerikaans, maar kon ook best ladino zijn. Als hij door het dorp liep gilden de kinderen "Ke tii moos!" ("Kijk uit voor de ladino!"), waarop hij terugschreeuwde: "Nya' moos qiini!" ("Ik ben geen ladino!"); zo'n beetje het eerste Mam dat hij had geleerd. Het geschreeuw werd gehoord door de ouders van de kinderen en zo kon hij zich breder introduceren.

Watanabe stuitte onmiddellijk op meer fundamentele problemen. De sjamanen die hij had willen bestuderen waren er niet meer. Het dorpsleven was robuust gemoderniseerd. Maar de Maya's beschouwden zich nog altijd als Maya's, ondanks hun verwesterde kleding en huizenbouw. De veranderingen beschouwden ze als verbeteringen. Ze beschouwden zich nog als Maya's omdat zij in Chimaltenango woonden, omdat zij van de opbrengsten van het land leefden en omdat zij maïs aten. Ze waren dus nog maïsmensen, geworteld in de aarde van hun voorouders. Het leven had zich vernieuwd maar was daarom niet minder Maya. Uiterlijk is geen innerlijk. Toch reageerden de Maya's wel op Watanabe's uiterlijk. De antropoloog was overal welkom; hij at mee in de keukens van verschillende gezinnen en raakte op vriendschappelijke voet met menige Maya. Toch bleef hij een buitenstaander. Zijn Japanse achtergrond, waarover men in de Verenigde Staten nauwelijks sprak, kwam telkens boven. Uiteindelijk had een van zijn informanten besloten dat ook Watanabe een amerindio was - van een onbekend volk: de Japanners - en dat hij daarom zo nieuwsgierig was naar het leven in Chimaltenango. Hij vroeg naar de herkomst van de naam van het dorp. Een informant zei hem het volgende:

Wanneer hier de eerste mensen kwamen, weet ik niet. Het kan niet meer dan honderd of tweehonderd jaar geleden zijn geweest. Het waren er niet veel. De eerste Chimaltecos vonden Santiago Patrón [de Heer Jacobus] op een plaats die Txa'n Tzqij Tnam heet, 'aan-de-rand-van-het-droge-dorp' [op een half uur lopen]. Maar zoals de naam al zegt was het er te droog om een dorp te stichten. Zo kwamen ze bij de huidige plaats, waar het water uit de bergen sijpelt. Daar bouwden zij de kerk. Ik weet niet hoe ze de kerk bouwden want ze waren met weinigen. De kerk is goed gebouwd, met grote blokken adobe, niet een miezerig bouwwerk. Die eerste Chimaltecos moeten sterk bloed hebben gehad anders kan de kerk nooit zo groot zijn geworden. Santiago werd uit Txa'n Tzqij Tnam

gehaald om in de kerk te worden geplaatst. Maar Santiago vond zijn nieuwe woonplek helemaal niet mooi en de volgende ochtend was hij verdwenen. Hij was naar Txa'n Tzqijj Tnam teruggekeerd. De Chimaltecos namen hem weer mee. Maar tevergeefs. De volgende ochtend was hij opnieuw weg. De derde keer dat ze hem toen wilden wegdragen maakte Santiago zich zo zwaar dat ze hem niet konden vervoeren. De Chimaltecos hadden er toen genoeg van. Ze sloegen Santiago flink met een zweep zodat hij wel naar ze moest luisteren. De krassen zijn nog op zijn rug te zien, ga maar kijken in de kerk.

Ook in dit verhaal wordt het einde van een prekoloniaal scheppingsverhaal, dat bestaat uit de trek van een bijna bovenmenselijk volk van krachtpatsers naar een uitverkoren woonplaats, gecombineerd met de stichting van een dorp in de Spaanse tijd die begon met de bouw van een kerk. Beide gebeurtenissen vonden in het verhaal opnieuw tegelijkertijd plaats. Wederom valt op hoe belangrijk de kerk is, terwijl die nagenoeg ontbreekt op het podium van Macondo.

Garret Cook, nu een man in de vijftig met een grote bos grijs haar en dito snor, werkte in dezelfde jaren zeventig in Momostenango. Hij was een leerling van Robert Carmack, een beroemdheid in de wereld van de Maya onderzoekers. Afgaande op zijn eigen verslag is Cook eigenlijk mislukt. Vanaf zijn eerste passen in Momostenango, in januari 1974, heeft hij zich er niet thuis gevoeld. Anders dan Watanabe had hij grote moeite door te dringen in de elite van de Maya bevolking. Hij voelde zich eenzaam en somber. De leiders van de lekenbroedersschappen die de cultus van de dorpsheiligen verzorgden - de traditionalisten - weigerden hem toe te laten in hun midden. Ze kwamen niet opdagen op afspraken. De archieven van het dorp bleven gesloten. Hij kon geen ceremonieën bijwonen in de huizen van de lekenbroedersschappen en andere besloten plekken. De Maya's 'herkenden' hem niet als een bevlogen man, vermoedde Cook. Het zou ook kunnen dat de traditionalisten in het plaatsje meenden dat hij spioneerde voor de protestanten, die juist in die jaren op relatief grote schaal naar Guatemala kwamen. Cook ging namelijk om met een Maya die mormoon was geworden. Bovendien, zijn belangrijkste contactpersoon was verbonden aan Katholieke Aktie, de beweging die sterk was gekeerd tegen het koloniaal-katholieke geloof van de traditionalisten; *costumbre*, gewoonte of traditie genaamd. Cook keerde zo nu en dan terug naar de Verenigde Staten, maar verbleef toch - met onderbrekingen - zo'n twee jaar in Momostenango. Hij sloot uiteindelijk vriendschap met oudere Maya's, mannen die voorheen de leiding hadden van de lekenbroedersschappen en

het dorpsbestuur, en kon aldus toch aan een schat aan informatie komen over de meeste openbare ceremonieën, waaronder de vele gemaskerde dansen. Cook schreef zijn dissertatie in 1981 maar publiceerde deze niet. Zijn boek *Renewing the Maya World*, kwam pas uit in het jaar 2000. Wel heeft Cook zijn werk uit de jaren zeventig aangevuld met kort nieuw veldwerk in de jaren negentig. Deze publicatie volgde op een aanstelling als antropoloog aan de door Wederdopers gestichte Baylor universiteit van Texas in 1990. In de tussenliggende decennia werkte hij als museummedewerker of deed contract-archeologie. Zelf zegt hij dat zonder die aanstelling in 1990 het boek niet meer dan een droom zou zijn gebleven. **[xlii]**

Een voormalige leider van het gehucht Chanchabac, nabij Momostenango, vertelde aan Cook het volgende verhaal over het ontstaan van zijn dorp. Opnieuw beluisteren we een 'samenballing' van de geschiedenis tot een beperkt moment in de tijd. De naam Chanchabac is zowel een geografische aanduiding als wat wij een familienaam zouden noemen. Om een vergelijking te maken een gek voorbeeld. Ik ben geboren in Schiedam en zou volgens deze gewoonte dus Arij Schiedam moeten heten; als kind stond ik daar ingeschreven. Tegenwoordig woon ik in Amsterdam vanwege mijn werk. Ik betaal daar ook mijn belasting en sta er officieel ingeschreven. Ik zou nu de naam Arij Amsterdam moeten dragen. Zo ging het eeuwenlang in de amerindiaanse wereld. Ook de Maya's heetten vroeger naar de groep waarvan ze lid waren en deze groep was tegelijkertijd een instelling binnen eerst de Spaanse en daarna de Guatemalteekse staten. Het verhaal over Santa Catarina Chanchabac klinkt ons als geschiedverhaal wederom ongewoon in de oren:

De eerste Chanchabac heette Francisco. Hij had drie huizen, een in het centrum, een in Los Cipreses en een in Santa Catarina. Hij had ook drie vrouwen: María Calel, Catalina Pasa, en Isabel Coxak. Don Francisco was rijk, een *principal* [amerindiaanse edelman], en had een landgoed met veel vee in de streek Cho Puerta. Dieven dreigden zijn vee te stelen en dus stuurde hij twee muilnierladingen zilver naar de president van Guatemala om bescherming te regelen. Daarna bewaakten soldaten zijn land. Toen Don Francisco naar de Santa Catarina wijk kwam, was het er nog een woestenij. Hij had een beeld van Santa Catarina bij zich. Waar hij die vandaan had is onbekend.

Don Francisco was de eerste man met het beeld. Het werd bewaard op het Oude Centrale Plein [*Jardín Viejo*], waar nu een school staat. Er was een altaar

gebouwd op die plaats waar brandoffers met kaarsen en wierook konden worden bereid. Later werd het beeld verplaatst naar waar zij nu staat. De landerijen waar het beeld lag behoren aan Santa Catarina. Wij vormden een *parcialidad* [gehucht] in die tijd, maar nu zijn we opgegaan in Momostenango.

Het was gebruikelijk om in november een feest te houden ter ere van Santa Catarina. Dat was altijd op een zondag, want er was geen vaste dag. Het duurde dan twee dagen, met veel vuurwerk, marimba muziek, en dans. Het beeld werd niet naar de kerk gebracht; het feest was gewoon in het huis van Santa Catarina, een soort kapel. Het beeld had ook een eigen document, gebonden in leer, maar dat heeft niemand meer gezien de laatste tijd.

Don Francisco leefde 150 jaar. Hij had een zoon, Miguel, en die had een zoon, Francisco, en diens zoon heette Tomás, die had weer twee zonen, Tiburcio en Francisco. Iedereen hier met de naam Chanchabac is een afstammeling. De zevende generatie wordt nu volwassen.

Vanzelfsprekend was Santa Catarina Chanchabac ouder dan zeven generaties. Al rekenend komen we op zeven maal twintig jaar - als we de generatie naar Maya gebruik op twintig jaar stellen - plus de extra 130 jaar die de stichter langer leefde, wat neerkomt op 270 jaar. Het verhaal is uit 1976, dus zou de stichting in 1706 zijn geweest. Natuurlijk waren de Spaanse namen uit de koloniale tijd, terwijl de *parcialidad* of gehucht al eerder moet zijn gevormd.

Een apart verhaal komt voor in de studie van San Andrés Semetabaj. De antropologe Kay Warren was hier tussen september 1970 en januari 1972; in 1974 volgde een slotbezoek om haar boek *The Symbolism of Subordination. Indian Identity in a Guatemalan Town* (1978) te kunnen afronden. **[xliii]** San Andrés is een Kaqchikel Maya gemeenschap in de bergen rond het Meer van Atitlán, kort buiten de regionale hoofdstad Sololá. Ook Warren verzamelde verhalen en getuigenissen over het leven in het dorp. Zij meende dat in San Andrés geen mythen werden verteld. Het werd snel duidelijk dat de Kaqchikel hier de tijd verdeelden in drie cycli: de cyclus van de Eeuwige Vader, de cyclus van Jezus en de cyclus van Moeder Aarde. In de laatste cyclus werden de mensen verspreid over de wereld. Telkens was er een schepper, een soort boodschapper van God, die de nieuwe cyclus als het ware 'plantte' op aarde. Daarna volgde een ontkiemingsperiode van de cyclus, de volgroeing en de 'oogst van de dood'. Met de 'geoogste tijd' kon een nieuwe cyclus worden geplant. Niet ver van San Andrés lagen de ruïnes van de prekoloniale vestiging. De inwoners van het dorp zagen

die ruïnes, Chutinamit geheten, als overblijfselen uit een van de oudere cycli, waar “de mensen niets wisten van God”. Toen in de derde cyclus de mensen zich over de aarde verspreidden, werd het geïsoleerde Chutinamit overgeslagen. De mensen daar bleven wilden, zonder orde en moraal, maar ze leefden wel in rust en vrede en beschikten over veel land. De koning was machtig, maar niettemin een gelijke van zijn medemensen. Toen verschenen de Spanjaarden. Zij introduceerden de ‘beschaving’ door een school te bouwen; en voor God een kerk. In ruil daarvoor namen ze mineralen en edelmetalen mee en lieten de Amerindio’s hard werken in de bouw van de kerk. Ze knipten het haar van de inwoners van Chutinamit en lieten ze in San Andrés een nieuw bestaan opbouwen. De mensen waren blij. Ze waren nu net Spanjaarden! De dierenvelen werden ingeruild voor mooie kleding. De heiligen die kwamen gingen in de kerk wonen. De Spanjaarden komen in de verhalen van San Andrés voor als krachtdadig en dwingend maar niet als machtsmisbruikers of bruten, ondanks het roven van de edelmetalen en de strakke arbeidsplichten. Warren verbaasde zich over het positieve imago van de Spanjaarden. De Maya’s van nu leken begrip te tonen voor de offers die hun voorouders hadden moeten brengen voor de opbouw van de nieuwe orde. Herkennen we hier weer de houding tegenover de moordenaars van Ríos Montt? Hoe dan ook, nadat zij hun werk hadden verricht, verlieten de Spanjaarden de wereld en lieten deze over aan hun opvolgers, de ladino’s. Maar die gaan ongetwijfeld veel minder positief de herinnering in omdat zij wel worden gezien als uitbuiters en machtsmisbruikers.

In veel van de verhalen is wel de Spaanse tijd prominent aanwezig maar niet de Conquista. Of liever gezegd, wij Westerlingen vinden dat zij ontbreekt. Was de Spaanse Invasie vergeten, onderdrukt, uit het geheugen gewist? Beslist niet. In de Maya wereld is de komst van de Spanjaarden op allerlei wijzen levend gehouden. Van een ‘onderdrukking van de herinnering’ is absoluut geen sprake. De Invasie past echter waarschijnlijk niet concreet in de cyclische verteltrant van de Maya’s waarin niets verloren gaat en het gehele verleden in één vertelling moet worden opgenomen. Dit is niet uniek voor de Maya’s. De antropoloog Thomas Abercrombie, bijvoorbeeld, werkte in Santa Bárbara de Culta, een Aymara gemeenschap op de hoge hooglanden van Bolivia. **[xliv]** Hij vroeg de Aymara’s van dit dorp, de K’ulta, hoe zij de prekoloniale tijd zagen. Onbegrip was het gevolg. Ook zij presenteerden hem een verhaal over hoe hun dorpsheilige Santa Bárbara naar de plaats was gekomen. Zij was verschenen aan een herder en had hem bevolen een kerk te bouwen. Toen Abercrombie de K’ulta meer

concreet vroeg naar de *Inka's*, kreeg hij als antwoord dat *incas* erg goede keien zijn voor gebruik met een slinger. Er was één man die op school had gehoord van het Inka volk. Hij had destijds medelijden met die Inka's gekregen toen hij hoorde hoe de Spanjaarden tekeer waren gegaan. Dat de Inka's iets met de K'ulta te maken zouden hebben, als voorouders of oude heersers, was hem volstrekt vreemd.

De letterkundige Kellie Rolstad had een soortgelijke ervaring in San Sebastián Zinacatepec in Centraal-Mexico.[xliv] Zij interviewde er aan het eind van de twintigste eeuw twee twintigers die meestal Nahuatl spraken met hun echtgenotes en grootouders maar Spaans met ouders en de kinderen. Toen Rolstad ze teksten in het Nahuatl voorlegde waren ze hoogst verbaasd dat het mogelijk was om in die taal te schrijven. Toen Rolstad ze vertelde dat de teksten oude Azteekse verhalen waren kreeg ze de vraag waarom iemand de moeite had genomen die teksten in het Nahuatl te vertalen. Na een korte verwarring begreep ze dat de twee mannen wel wisten wie de Azteken waren maar dat ze nimmer hadden begrepen dat het Nahuatl oorspronkelijk de taal van de Azteken was. De ontdekking van deze historische band vervulde de twee met trots: ze waren nazaten van de Azteken!

Ten slotte

De amerindiaanse scheppingsverhalen zijn als de opzet van de manuscripten van Melquíades: het oudste verleden laten zij versmelten in dat ene historische moment. Dit moment lag in de beleving van de mensen nauwelijks een eeuw terug in de tijd. In die traditie kon de honderd jaar van García Márquez de gehele tijd bevatten tussen de eerste schreden van de stichters op weg naar Macondo tot de meer bewust beleefde tijd van Kolonel Aureliano Buendía [II] en zijn recentere nazaten. In dat ene historische, versmolten, moment vol *blending* was de gemeenschap der Macondanen gevormd, hadden zij hun habitat geschapen en de grenzen ervan afgepaald. Dat versmolten moment maakte het ook mogelijk om *criollos* - nazaten van Spanjaarden - te creëren met een amerindiaanse inborst. De herinnering aan het sacrale moment is in overeenstemming met andere scheppingsverhalen over het algemeen positief, (semi-)egalitair, harmonieus, welvarend en rooskleurig, al worden verhalen over geweld en conflict niet geschuwd. Ook dit is typisch menselijk want het brein werkt immers met vooroordelen die het Zelf gunstiger afbeelden - hier: het Zelf van de gemeenschap - dan de werkelijkheid wellicht was geweest, zodat de herinnering

aan gebeurtenissen door deze aangetaste en bijgestuurde beeldvorming wordt omgebogen in de richting van een positieve historische rol.

De stichters groeiden uit tot voorouders, met soms een positie als half-goden, vaak aanwezig in het naburige landschap, waaronder bergen en vulkanen. Met de voorouders vormen de dorpingen een gemeenschap van verwanten die als het ware een 'lichaam' delen. De Latijns-Amerikaanse lezers van *Honderd jaar eenzaamheid* herkenden dit 'versmolten' historische verleden als dat van hun eigen verleden. Zij herkenden José Arcadio Buendía [I] als de archetypische oervader, de semi-sacrale stichter van hun 'lichaam' aan het begin der tijden. Ze herkenden in hem echter ook de vrijheidslievende archetypische dorpsbestuurder die zijn gemeenschap beschermde tegen de korsetting van de staat en het beste voor had met zijn gemeenschap - ook al was hij een kleine autocratische patriarch. Ze wisten ook dat hij het in de moderne tijd moest afleggen tegen de voortschrijdende institutionalisering van de samenleving.

Veel van wat García Márquez historisch 'fout' had kan hem niet worden aangerekend omdat dit in zijn tijd was vergeten. Ook zijn lezers leden aan dit geheugenverlies. Zij waren bijvoorbeeld het juridische aspect van het dorpsleven vergeten - zelfs in het Colombiaanse kustgebied kon geen dorp als pueblo bestaan zonder rechtsgeldige papieren. Het belangrijkste slachtoffer van dit geheugenverlies is echter de actieve amerindiaanse bestuurder, de agent van een semi-autonome instelling die de pueblo toch was, bezig met de reconstructie van zijn wereld in een nieuwe tijd. Wij, Europeanen, herinneren ons de encomendero's - die in de meeste gebieden toch niet meer dan één generatie, hooguit twee, aan de macht zijn geweest - en we denken aan een krachteloze amerindiaan. De algemene kennis van de Spaanse tijd, waaruit ook een auteur als García Márquez putte, stopt in feite rond 1600. Vergeten is dat halverwege de zeventiende eeuw een beweging opkwam om van alle gronden in bezit van de pueblo's ook daadwerkelijk de eigendomspapieren te verwerven. Vergeten is ook de handel met de ambtenaren die een tijdlang voor relatieve welvaart zorgde, vooral in de dichtbevolkte streken. Vergeten is dat de amerindiaanse leiders het wankel schip van de pueblo kundig door tweehonderd jaar geschiedenis hadden genavigeerd en dat zij het daardoor lieten overleven tot in onze tijd.

* De aanduiding nC betekent natuurlijk 'na Christus'; vC is 'voor Christus', in beide gevallen draait het om onze Europese jaartelling, beginnend met het jaar 1, en eventueel teruggellend vanaf het jaar -1. Het jaar 0 bestaat niet, zelfs geen

moment 0. Een decennium begint met het jaar 1, 11, 21, 31, enzovoorts; een eeuw met 101, 201, 301, enzovoorts, een millennium met 1001, 2001, 3001, enzovoorts.
* Uitspraak zoiets als: Choen Choenachpu en Boekoep Choenachpu; de 'ch' als zachte 'g'.

* De toevoeging: -ob geeft een meervoudsvorm aan.

* Voor de Maya's was de zon mannelijk.

* De aanduiding nC betekent natuurlijk 'na Christus'; vC is 'voor Christus', in beide gevallen draait het om onze Europese jaartelling, beginnend met het jaar 1, en eventueel teruggellend vanaf het jaar -1. Het jaar 0 bestaat niet, zelfs geen moment 0. Een decennium begint met het jaar 1, 11, 21, 31, enzovoorts; een eeuw met 101, 201, 301, enzovoorts, een millennium met 1001, 2001, 3001, enzovoorts.

NOTEN

i. E. Magaña, Orión y la mujer Pléyades. Simbolismo astronómico de los indios kaliña de Surinam, Amsterdam 1988.

ii. Nu een van de megaverwijzingen die ik nodig heb om mijn tekst te legitimeren. Eerst de Popol Vuh. Ik heb de vertaling van Dennis Tedlock gebruikt: Popol Vuh (1996/ 85). Van Francisco Ximénez is er een facsimile versie op de markt sedert 1973, Popol Vuh, Guatemala 1973. Er is zelfs een Nederlandse versie gepubliceerd: F. Jiménez, Popol Vuh. Het boek van de Raad. Mythe en geschiedenis van de Maya's, Deventer 1977. Van groot belang is zeker de bundel E.C. Danien & R.J. Sharer, red., New Theories on the Ancient Maya, Philadelphia 1992. Hieruit zijn gebruikt: D. Tedlock, "The Popol Vuh as a Hieroglyphic Book," pp. 229-240; S.D. Houston, "Classic Maya Politics," pp. 65-69; J. Kerr, "The Myth of the Popol Vuh as an Instrument of Power," pp. 109-121; en B. Tedlock, "Mayan Calendars, Cosmology, and Astronomical Commensuration," pp. 217-227. Zie ook: M.S. Edmonson, The Book of Counsel. The Popol Vuh of the Quiche' Maya of Guatemala, New Orleans 1971; A. Estrada Monroy, Popol Vuh. Traducido de la lengua quiche a la castellana por el R.P. Fray Francisco Ximénez. Edición facsimilar, Guatemala-Stad 1973; A. Recinos, Popol Wuj. Las antiguas historias del Quiche, Mexico-Stad 1982; M.H. Preuss, "A Study of Jurakán of the Popol Vuh," in: Magaña & Mason, red., Myth and the Imaginary (1986), pp. 359-395; R.J.M. de Ridder, "The Poetic Popol Vuh. An Anthropological Study," Proefschrift, Rijksuniversiteit Leiden, 1989; A.I. Chávez, Pop-Wuj. Poema mito-histórico Ki-ché, Guatemala-Stad 1997; R.W. van Akkeren, "Authors of the Popol Wuj," Ancient Mesoamerica 14 (2003), pp. 237-256.

Dan de Maya's. Allereerst de relevante bundels waar artikelen uit zijn gebruikt (in

alfabetische volgorde): A.F. Aveni, red., *Archaeoastronomy in Pre-Columbian America*, Austin 1975, en *Native American Astronomy*, Austin 1977; E. Benson, red., *The Cult of the Feline*, Washington 1972; E.P. Benson, red., *Death and the Afterlife in Pre-Columbian America*, Dumbarton Oaks, Washington 1975; E.P. Benson & E.H. Boone, red., *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica. A Conference at Dumbarton Oaks. October 13th and 14th, 1979*, Washington 1984; R. Bonifaz Nuño, *Hombres y serpientes. Iconografía olmeca*, Mexico-Stad 1989; V.R. Bricker & J.A. Sabloff, red., *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, Austin 1981; K.V. Flannery & J. Marcus, red., *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, New York 1983; K.G. Hirth, red., *Trade and Exchange in Early Mesoamerica*, Albuquerque 1984; J.W. Hopkins, red., *Latin America. Perspectives on a Region*, New York 1998; T. Ingold, D. Riches, & J. Woodburn, red., 2 dln., *Hunters and Gatherers. Volume One: Evolution and Social Change, & Volume Two: Power and Ideology*, Oxford 1988; N.G. Jablonski, red., *The First Americans. The Pleistocene Colonization of the New World*, San Francisco 2002; H.B. Nicholson, red., *Origins of Religious Art and Iconography in Preclassic Mesoamerica*, Los Angeles 1976; R. Wauchope, red., *Handbook of Middle American Indians. Volume I: Natural Environment and Early Cultures*, Austin 1964; Magaña & Mason, red., *Myth and the Imaginary* (1986).

In de tweede plaats is het nuttig nu reeds een lijst van studies en monografieën (artikelen verwijzen soms naar de bundels hierboven) te noemen: G.R. Willey, G.F. Ekholm & R.F. Millon, "The Patterns of Farming Life and Civilization," in: Wauchope, red., *Handbook* (1964) I, pp. 446-498; C. Gay, *Chalcatzingo*, Graz 1971; K.W. Luckert, *Olmec Religion. A Key to Middle America and Beyond*, Norman 1976, pp. 65-166; W.T. Sanders, J.R. Parsons & R. Santley, *The Basin of Mexico: The Cultural Ecology of a Civilization*, New York 1979; A.F. Aveni, *Skywatchers of Ancient Mexico*, Austin 1980; B.L. Stark, "The Rise of Sedentary Life," in: Bricker & Sabloff, red., *Supplement* (1981) I, pp. 345-372; E.W. Andrews V., "Dzibilchaltún," in: Bricker & Sabloff, red., *Supplement* (1981) I, pp. 313-341; R.E. Blanton, S.A. Kowalewski, G. Feinman & J. Appel, *Ancient Mesoamerica. A Comparison of Change in Three Regions*, Cambridge 1981; M.E. Miller, *The Art of Mesoamerica from Olmec to Aztec*, Londen 1986; B.M. Fagan, *The Great Journey. The Peopling of Ancient America*, New York 1987, en *Kingdoms of Gold, Kingdoms of Jade. The Americas before Columbus*, Londen 1991; F.M. Myers, "Critical Trends in the Study of Hunter-Gatherers," *Annual Review of*

Anthropology 17 (1988), pp. 261-282; J.A. Sabloff, *The Cities of Ancient Mexico. Reconstructing a Lost World*, Londen 1989; R. Piña Chan, *The Olmec. Mother Culture of Mesoamerica*, New York 1989, pp. 35-38, 47-48, 178; L.C. Messenger Jr., "Ancient Winds of Change. Climatic Settings and Prehistoric Complexity in Mesoamerica," *Ancient Mesoamerica* 1 (1990), pp. 21-40; D.L. Webster, S.T. Evans & W.T. Sanders, *Levend verleden. Een inleiding in de archeologie*, Houten 1993; G.E. Stuart, "New Light on the Olmec," *National Geographic* 184:5 (1993), pp. 88-115; M. Miller & K. Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, Londen 1993; R.E.W. Adams, *Ancient Civilizations of the New World*, Boulder 1997; G.W. Conrad, "Pre-Columbian Cultures," in: Hopkins, red., *Latin America* (1998), pp. 20-39; S. Martin & N. Grube, *Chronicle of the Maya Kings and Queens. Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*, New York 2000; S.D. Houston & K. Taube, "An Archeology of the Senses: Perception and Cultural Expression in Ancient Mesoamerica," *Cambridge Archaeological Journal* 10:2 (2000), pp. 261-294. H. Spiering, "Trendy historie. Een interview met Keith Thomas," *Haagse Post* 14 oktober, 1989, pp. 53-58. Een mal boekje: J. Díaz-Bolio, *Why the Rattlesnake in Mayan Civilization*, Mérida 1988, dat werd geaccepteerd als een belangrijke titel door twee journalisten, Adrian Gilbert en Maurice M. Cotterell, *The Mayan Prophecies. Unlocking the Secrets of a Lost Civilization*, Shaftesbury (Dorset) 1995, pp. 97-127. De beide journalisten zijn slecht geïnformeerd over de Maya kosmologie en de Maya geschiedenis en verbinden lukraak een aantal theorieën met elkaar. De uitgever pareerde de terechte kritiek die is losgebarsten eenvoudig met "dit boek is controversieel". Het deugt gewoon niet.

Naast deze titels waren voor mij twee boeken van groot belang. In de eerste plaats: David Freidel, Linda Schele en Joy Parker, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, New York 1993. In dit boek wordt het raadsel van de schepping ontrafeld en het belang van de datum 13 augustus belicht. Tevens blijkt hoeveel de amerindianen hechtten aan de erfenis van de zogenaamde "Heer van het Westen" afkomstig uit de "Riet/ Matten-plaats". Hieraan kan ook de bekende mythe van Quetzalcoatl worden verbonden. Daarnaast was er het interessante werk van de Noord-Amerikaanse geograaf Vincent Malmström, die meer dan dertig jaar heeft gewerkt aan de kwestie van de oorsprong van de kalender van 260 dagen. In zijn boek *Cycles of the Sun, Mysteries of the Moon. The Calendar in Mesoamerican Civilization*, Austin 1997, doet hij verslag van dit werk en belicht eveneens het belang van 13 augustus. Hij beantwoordt de vraag waar de "Riet/ Matten-plaats" gelegen kan hebben - Izapa in Soconusco als

Olmeeks centrum - en waarom juist daar op die 13de augustus de telling moet zijn begonnen. Tenslotte mag niet onvermeld laten de Bbc-documentaire *Lords of the Maya*, Londen 1997, gemaakt door A. Ereira in samenspraak met de bekende archeologen R. Sharrer en N. Grube naar aanleiding van de ontdekking van het graf van de stichter van Copán. De Bbc-documentaire kreeg een aanvulling in het artikel van George Stuart, "The Royal Crypts of Copán," *National Geographic* 192:6 (1997), pp. 68-93; prachtig geïllustreerd.

Dan nog enkele andere titels die ik heb gelezen voor mijn standpunt over de Maya's: R.M. Carmack, *Quichean Civilization. The Ethnohistoric, Ethnographic, and Archaeological Sources*, Berkeley 1973, *The Quiche' Mayas of Uatatlán. The Evolution of a Highland Guatemalan Kingdom*, Norman 1981, en, *Rebels of Highland Guatemala. The Quiché-Mayas of Momostenango*, Norman 1995; D. Heyden, "An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico," *American Antiquity*, 40 (1975), pp. 131-147; V.H. Malmström, "A Reconstruction of the Chronology of Mesoamerican Calendrical Systems," *Journal of the History of Astronomy* 9:2 (1978/25), pp. 105-116; D.E. Puleston, "An Epistemological Pathology and the Collapse, or Why the Maya Kept the Short Count," in: N. Hammond & G.R. Willey, red., *Maya Archaeology and Ethnohistory*, Austin 1979, pp. 63-71; G.L., Cowgill, "Teotihuacan, Internal Militaristic Competition, and the Fall of the Classic Maya," in: Hammond & Willey, red., *Maya Archaeology* (1979) pp. 51-62; M.S. Edmonson, "Human Sacrifice in the Books of Chilam Balam of Tizimin and Chumayel," in: Benson & Boone, red., *Ritual Human Sacrifice*, (1984), pp. 91-100, en, "The Mayan Faith," in: G.H. Gossen, red., *South and Meso-American Native Spirituality from the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*, New York 1993, pp. 65-85; L. Schele & M.E. Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Londen 1986; S.D. Houston, *Reading the Past Maya Glyphs*, Londen 1989; A.P. Andrews, "The Fall of Chiche'n Itzá: a Preliminary Hypothesis," *Latin American Antiquity* 1 (1990) pp. 258-267; W.L. Fash, *Scribes, Warriors and Kings. The City of Copán and the Ancient Maya*, Londen 1991; K. Bassie-Sweet, *From the Mouth of the Dark Cave. Commemorative Sculpture of the Late Classic Maya*, Norman 1991; C. Baudez & S. Picasso, *De verloren steden van de Maya's. Fibula Pharos Standaard Ontdekkingen*, Houten 1992; vertaling uit het Frans, 1987; M.D. Coe, *Breaking the Maya Code*, Londen 1992; A.A. Demarest, "The Violent Saga of a Maya Kingdom," *National Geographic* 183:2 (1993), pp. 95-111; K. Taube, *The Legendary Past. Aztec and Maya Myths*, Londen 1993, en, "The

Symbolism of Jade in Classic Maya Religion," *Ancient Mesoamerica* 16 (2005), pp. 23-50; E.M. Abrams, *How the Maya Built Their World. Energetics and Ancient Architecture*, Austin 1994; R.J. McGee & F.K. Reilly iii, "Ancient Maya Astronomy and Cosmology in Lacandon Maya Life," *Journal of Latin American Lore* 20:1 (1997), pp. 125-142; L. Schele & P. Mathews, *The Code of Kings. The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*, New York 1998; R. van Akkeren, *Place of the Lord's Daughter. Rab'in al, Its History, Its Dance-Drama*, Leiden 2000, en "El baile-drama Rab'in al Achi. Sus custodios y linajes de poder," *Mesoamérica* 40 (2000), pp. 1-39; B. Bayles, "Scaling the World Trees: Ethnobotanical Insights into Maya Spiked Vessels," *Journal of Latin American Lore* 21:1 (2001), pp. 55-78; P.M. Rice, *Maya Political Science. Time, Astronomy, and the Cosmos*, Austin 2005. Zie ook de artikelen in *National Geographic* 176:4 (October 1989), pp. 424-505.

Over de Olmeken heb ik de volgende literatuur gebruikt: R.J. Sharer & D.C. Grove, red., *Regional Perspectives on the Olmec*, Cambridge 1989; A.A. Demarest, "The Olmec and the Rise of Civilization in Eastern Mesoamerica," in: Sharer & Grove, red., *Regional Perspectives* (1989), pp. 30-44; Bonifaz Nuño, *Hombres y serpientes* (1989); J.E. Clark, red., *Los olmecas en Mesoamérica*, Mexico-Stad en Madrid 1994; M.D. Coe, "Olmec Jaguars and Olmec Kings," in: Benson, red., *Cult of the Feline* (1972), pp. 1-18, "Native Astronomy in Mesoamerica," in: Aveni, red., *Archaeoastronomy* (1975), pp. 3-31, "San Lorenzo Tenochtitlán," in: Bricker & Sabloff, red., *Supplement* (1981), pp. 117-146, en "The Olmec Heartland: Evolution of Ideology," in: Sharer & Grove, red., *Regional Perspectives* (1989), pp. 68-82; P.T. Furst, "The Olmec Were-Jaguar Motif in the Light of Ethnographic Reality," in: Benson & Boone, red., *Ritual Human Sacrifice* (1984), pp. 143-174; Gay, *Chalcatzingo* (1971); J. Guthrie & E. Bensen, red., *The Olmec World. Ritual and Rulership*, Princeton 1996; D. Joralemon, *A Study of Olmec Iconography*, Washington 1971, en "The Olmec Dragon: A Study in Pre-Columbian Iconography," in: Nicholson, red., *Origins of Religious Art* (1976), pp. 27-72; U. Köhler, "Olmeken und Jaguare. Zur Deutung von Mischwesen in der präklassischen Kunst Mesoamerikas," *Anthropos* 80 (1985), pp. 15-52; Luckert, *Olmec Religion* (1976); Piña Chan, *Olmec* (1989); G. Reichel-Dolmatoff, *The Shaman and the Jaguar*, Philadelphia 1975; L. Schele, "The Olmec Mountain and Tree of Creation in Mesoamerican Cosmology," in: Guthrie & Bensen, red., *Olmec World* (1996), pp. 105-117; Stuart, "New Light" (1993); J. Soustelle, *The Olmecs. The Oldest Civilization in Mexico*, Norman 1985, orig. 1979; K. Taube, "The

Rainmakers: The Olmec and Their Contribution to Mesoamerican Belief and Ritual," in: Guthrie & Bensen, red., *Olmec World* (1996), pp. 83-103.

iii. Malmström, *Cycles* (1997), "Reconstruction" (1978), pp. 105-116.

iv. Over Teotihuacan is inmiddels ook veel verschenen. Ik heb de volgende literatuur gebruikt; naast al eerder genoemde algemene werken: W.T. Sanders, *The Cultural Ecology of the Teotihuacan Valley*, Pennsylvania State University 1965; M.W. Spence, "Skeletal Morphology and Social Organization in Teotihuacán, Mexico," Proefschrift Southern Illinois University 1971; R. Millon, *Urbanization at Teotihuacan. Vol. I: The Teotihuacan Map*, Austin 1973; D. Heyden, "An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacán, Mexico," *American Antiquity* 40 (1975), pp. 131-147, en, "Las cuevas de Teotihuacan," *Arqueología Mexicana* 6:34 (1998), pp. 18-27; G.L. Cowgill, "Teotihuacán, Internal Militaristic Competition, and the Fall of the Classic Maya," in: Hammond & Willey, red., *Maya Archaeology* (1979), pp. 51-62, en, "State and Society at Teotihuacán, Mexico," *Annual Review of Anthropology* 26 (1997), pp. 129-161; W.T. Sanders, J.R. Parsons en R. Santley, *The Basin of Mexico: The Cultural Ecology of a Civilization*, New York 1979; M. Foncerrada de Molina, "Mural Painting in Cacaxtla and Teotihuacán Cosmopolitanism," in: M. Greene Robertson, red., *Third Palenque Round Table, 1978*, Austin 1980, II, pp. 183-198; R. Cabrera Castro, I. Rodríguez G., en N. Morelos G., red., *Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacán 80-82, 2 dln.*, Mexico-Stad 1982; J.E. Clark, "From Mountains to Molehills: A Critical Review of Teotihuacán's Obsidian Industry," *Research in Economic Anthropology Supplement* 2 (1986), pp. 23-74; Ch.C. Kolb, "Commercial Aspects of Classic Teotihuacán Period 'Thin Orange' Wares," *Research in Economic Anthropology Supplement* 2 (1986), pp. 155-205; R. Cabrera, S. Sugiyama en G. Cowgill, "The Templo de Quetzalcóatl Project at Teotihuacán: A Preliminary Report," *Ancient Mesoamerica* 2 (1991), pp. 77-94; G.G. McCafferty, "Reinterpreting the Great Pyramid of Cholula, Mexico," *Ancient Mesoamerica* 7 (1996), pp. 1-17; L. Manzanilla, "El estado teotihuacano," *Arqueología Mexicana* 6:32 (1998), pp. 22-31; A. Headrick, "The Street of the Dead ... It Really Was. Mortuary Bundles at Teotihuacan," *Ancient Mesoamerica* 10 (1999), pp. 69-85. De kunsthistorica Mary Ellen Miller, *Art of Mesoamerica* (1986), p. 69, wijst de Aztekologen op de ontstaansmythen van het volk dat zij bestuderen. De Azteken vertellen dat zij uit de mythische stad Chicomoztoc kwamen, de Zeven Grotten Stad. Is dit Teotihuacán geweest?

Ofschoon er onlangs in Teotihuacan wel degelijk sporen van een schrift zijn ontdekt werd het geschreven woord niet zo uitgebreid gebruikt in de reliëfs en

andere kunstwerken dan later bij de Maya's. Dit is de reden waarom we niet weten hoe de stad Teotihuacan daadwerkelijk heette of tot welke etnische groep de inwoners behoorden. De streek van de Vallei van Mexico - rondom Mexico-Stad - wordt momenteel hoofdzakelijk bewoond door afstammelingen van de Nahuas en Otomi's. Het vestigingspatroon van beide taalgroepen is echter opmerkelijk. De Nahuas beheersen het centrale hoogland, de Otomi's zitten meer aan de rand, zelfs als het ware rondom de grote Nahuakernen. Aangezien het zeker lijkt dat Nahuas van beide groepen het laatst arriveerden, suggereert deze verdeling dat zij de Otomi's hebben verdreven of geïncorporeerd in hun samenleving. Kortom, Teotihuacan kan bewoond zijn geweest door Otomi's. Direct ten noorden van Teotihuacan zijn overigens nog steeds Otomi's woonachtig.

v. Het moment waarop de krijg moest plaatshebben was geïnstitutionaliseerd: de dag volgend op een bepaalde stand van de planeet Venus aan de hemel. Om deze reden worden de vorsten van Teotihuacan beschouwd als de uitvinders van de zogenaamde Venuskrijg, ook Venusoorlogen genoemd. De planeet Venus is 236 dagen de Ochtendster en 250 dagen de Avondster - tussendoor is de planeet 8 en 90 dagen onzichtbaar. De Maya's hebben veel Venusoorlogen gevoerd. Ook bij de Olmeken greep de Jaguar slang de Vogelslang in haar bek, mogelijk speelde Venus ook daar een rol maar er zijn geen directe aanwijzingen gevonden. Venus is de enige planeet waarvan we zeker weten dat de Maya's de loop hebben berekend; de Venuscyclus duurde 584 dagen; in de Dresden Codex, een van de weinige authentieke Maya boeken die bewaard zijn gebleven, heeft een Maya klerk de berekening opgetekend, uitgespreid over zes pagina's. Het gaat in werkelijkheid om 583,92 dagen, de Maya's waren dus behoorlijk nauwkeurig.

vi. S. Lombardo, "Las pinturas de Cacaxtla," *Historias* 12 (1986) pp. 3-21; G.E. Stuart, "Mural Masterpieces of Ancient Cacaxtla," *National Geographic* 182:3 (1992), pp. 120-136; A. Santana, S. Vergara en R. Delgadillo, "Cacaxtla, su arquitectura y pintura mural: nuevos elementos para análisis," in: A. Cardos de Mendez, red., *La época clásica: nuevos hallazgos, nuevas ideas*, Mexico-Stad 1990, pp. 329-369; S. Vergara et al., *Cacaxtla. Proyecto de investigación y conservación*, Tlaxcala 1990.

vii. G. Reichel-Dolmatoff, "Algunos conceptos de geografía chamanística de los indios Desana de Colombia," en, J. Wilbert, "Warao Cosmology and Yekuana Roundhouse Symbolism," in: Magaña & Mason, red., *Myth and the Imaginary* (1986), resp. pp. 75-93 en 427-458. Verder: Perrin, Way (1987).

viii. Miller, *Art of Mesoamerica* (1986). Ook: W.A. Saturno, D. Stuart & B.

Beltrán, "Early Maya Writing at San Bartolo, Guatemala," SciencExpress, Url: www.sciencexpress.org/ 5 January 2006/ (d.d.).

ix. Van Akkeren, "Authors" (2003).

x. Van Akkeren, Place (2000). Zie ook: de "Título de Totonicapán," uitgegeven door R.M. Carmack & J.L. Mondloch, red., El título de Totonicapán. Texto facsimilar. Traducción y comentario, Mexico-Stad 1983.

xi. Dit alles kan ons verleiden tot een heel strikte interpretatie van het cyclische denken. We mogen er bijvoorbeeld van uitgaan dat tot ver in de koloniale tijd de Maya's aantekening maakten van de einden van de baktuncycli. Tellend vanaf het 'nul-moment', 0.0.0.0.0, vastgesteld voor 3114vC, loopt de reeks via 2718vC (begin van baktun 1.0.0.0.0) over 2324vC (einde van baktun 1), 1930vC (einde van baktun 2), 1536vC (baktun 3), 1141vC (baktun 4), 747vC (baktun 5), 353vC (baktun 6) en 41nC (baktun 7) naar 435nC (baktun 8), het jaar van de komst van K'inich Yax K'uk'Mo'/Zonneoog-Blauwvogel-Ara in Copán Araberg. Verder tellend komen we dan bij het einde van baktun 9.0.0.0.0 in 829, een jaartal midden in de ondergangstijd van de Maya cultuur. We komen verder bij het einde van baktun 10.0.0.0.0 in 1223, van baktun 11 in 1617, tot uiteindelijk het einde van baktun 12 in 2011. Op het moment dat de teller dertien baktunob aangeeft is de 'tijd' voorbij; dit is het jaartal 13.0.0.0.0. Dit is 5129 jaar of 1.872.000 dagen na het moment nul. Het is het einde van de cyclus van de huidige 'Schepping'. De Maya's geloofden dat na dertien baktunob op de laatste dag van de kalender een soort van Armageddon verwacht mag worden.

Die laatste dag van de Lange Maya Telling, de ondergang van de wereld (en na veel offers tegelijkertijd de geboorte van een nieuwe wereld), kan worden bepaald op 21 december 2011, rond het middaguur. Andere tellingen gaan uit van 2012. Het 'baktunbreekpunt' in de zomer van 1617 ging ongemerkt voorbij want de gegevens wijzen uit dat de Maya's in de zeventiende eeuw deze cesuur in het geheel niet belangrijk schijnen te hebben gevonden en de baktun in feite hadden verlaten. Ik vermoed dat het einde van 2011 of 2012 ook door de meeste Maya's en hun leiders is vergeten. De datum van 1519 viel niet in deze voor de Maya's zeer belangrijke reeks. Wat de Maya's aangaat, mogen we wellicht vaststellen dat de Lange Telling al midden in de elfde katun een zachte dood is gestorven. In het Westen echter, bij een groep New Age filosofen, leeft de telling voort als een magisch orakel van de toekomst die ons wacht, een toekomst van spirituele vernieuwing.

xii. De verwijzingen naar het werk van Gary Gossen betreffen voornamelijk dezelfde literatuur als al elders genoemd maar zie in dit geval zijn opstel "The

Chamula Festival of Games. Native Macroanalysis and Social Commentary in a Maya Carnival," in: Gossen, red., *Symbol and Meaning* (1986), pp. 227-254. Over cycli zie: het werk van G.D. Jones, *Maya Resistance to Spanish Rule. Time and History on a Colonial Frontier*, Albuquerque 1989, of mijn *Psychology of the Faceless Warriors* (2002), met uitgebreide literatuurverwijzing, en in *Alweer die Indianen* (1994).

xiii. C. Classen, *Inca Cosmology and the Human Body*, Salt Lake City 1993; A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 dln., Mexico-Stad 1996. Het mag toch wat vreemd heten dat García Márquez de lichaamsmetafoor van het huis vergeet. Blijkbaar kwam dit vanuit het vocabulaire in zijn onderbewuste niet naar boven.

xiv. Zie: Het boek van Huarochirí. Mythen en ritens van het oude Peru zoals opgetekend in de zestiende eeuw voor Francisco de Avila, bestrijder van afgoderij, verteld en ingeleid door W.F.H. Adelaar, Amsterdam 1988.

xv. H. Castro Pozo, *Nuestra comunidad indígena*, Lima 1979, orig. 1928; J.C. Mariátegui, *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*, Austin 1971, orig. 1928, pp. 31-76, vooral pp. 55-58. Ander werk van Castro Pozo: *Del ayllu al cooperativismo socialista*, 2de ed., Lima 1969, orig. 1936, "El ayllu peruano debe transformarse en cooperativa agropecuaria," *América Indígena* 2:2 (1946), pp. 11-16, en, "Social and Economic-Political Evolution of the Communities of Central Perú," in: J.H. Steward, red., *Handbook of South America Indians. Vol. 2. The Andean Civilizations*, New York 1963, orig 1946, pp. 483-499.

xvi. F.Mallon, *In Defense of Community in Peru's Central Highlands*, Princeton 1983, pp. 230-232; F.B. Pike, *The Modern History of Peru*, Londen 1967, pp. 228-229; S.J. Stein, *Populism in Peru. The Emergence of the Masses and the Politics of Social Control*, Madison 1980, pp. 53-55; N. Jacobsen, *Mirages of Transition. The Peruvian Altiplano, 1780-1930*, Berkeley 1993, p. 261; J. Basadre, *Historia de la República del Perú, 1822-1933*, Lima 1969, deel xiii, pp. 41-46; Th.M. Davies, *Indian Integration in Peru. A Half Century of Experience, 1900-1948*, Lincoln 1974, pp. 3-77, 112-119; R. Thorp & G. Bertram, *Perú 1890-1977. Growth and Policy in an Open Economy*, New York 1978, pp. 100-110; Castro Pozo, *Del ayllu* (1969/36), en *Nuestra comunidad indígena* (1979/28).

xvii. Jacobson, *Mirages* (1993), p. 261; H. Handelman, *Struggle in the Andes. Peasant Political Mobilization in Peru*, Austin 1975, pp. 31-34, waaronder p. 32, noot 37. Handelman had gelezen: U.P. Ritter, *Comunidades indígenas y cooperativismo en el Perú*, Bilbao 1965, pp. 26-34; en, F. Bourricaud, *Cambios en Puna: estudios de sociología andina*, Mexico-Stad 1967.

xviii. Handelman, *Struggle* (1975), pp. 31-33; Jacobson, *Mirages* (1993), p. 261. J.H. Rowe, "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest," in: Steward, red., *Handbook of South America Indians* (1963/46), ii, pp. 183-330, vooral pp. 253-256 (p. 253); hij noemde: A.F. Bandelier, *The Islands of Titicaca and Coati*, New York 1910, en, L. Baudin, *L'Empire socialiste des Inka*, Paris 1928. Verder: B. Mishkin, "The Contemporary Quechua," Steward, red., *Handbook of South American Indians*(1963/46), ii, pp. 411-470, vooral pp. 441-443; Castro Pozo, "Social" (1963), en *Nuestra comunidad indígena* (1979/28), p. 17.

xix. J. Cotler, *Los cambios en la propiedad, la comunidad y la familia en San Lorenzo de Quinti*, Lima 1959, pp. 36-37, 41-42; Mallon, *Defense* (1983), pp. 10, 231-234; H. Favre, "The Dynamics of Indian Peasant Society and Migration to Coastal Plantations in Central Peru," in: K. Duncan & I. Rutledge, red., *Land and Labour in Latin America*, Cambridge 1977, pp. 253-267; H. Dobyns, *Comunidades Campesinas del Perú*, Lima 1970, pp. 30-31, 47; P.L. Doughty, *Huaylas. An Andean District in Search of Progress*, Ithaca 1968, pp. 47, 131, 139, 152, 155, 159-175, 187-188; R.N. Adams, *A Community in the Andes. Problems and progress in Muquiyauyo*, Seattle 1959, pp. 9, 33-34, 232, 234; Pike, *Modern* (1967), pp. 220-221, bijvoorbeeld p. 255.

xx. Murra, "The Economic Organization of the Inca State," Proefschrift University Chicago 1956, later gepubliceerd onder dezelfde titel, *The Economic Organization of the Inca State*, Greenwich 1980, en in het Spaans als *La organización económica del estado inca*, Mexico-Stad 1978, zie ook de opstellen met correcties op het oudere werk in zijn *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima 1975.

xxi. M. Van Buren, "Rethinking the Vertical Archipelago. Ethnicity, Exchange, and History in the South Central Andes," *American Anthropologist* 98:2 (1996), pp. 338-351, vooral p. 339; Jacobsen, *Mirages* (1993), pp. 259-260.

xxii. K. Spalding, "Kurakas and Commerce: A Chapter in the Evolution of Andean Society," *Hispanic American Historical Review* 53 (1973), pp. 581-599, en *Huarocharí. An Andean Society under Inca and Spanish Rule*, Stanford 1984, pp. 28-34, 37, 43-59, 177-179, 194-200; A.M. Wightman, *Indigenous Migration and Social Change. The Forasteros of Cuzco, 1520-1720*, Durham 1990, pp. 74-76, 79-82, 102; S.E. Ramírez, *The World Upside Down. Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru*, Stanford 1996.

xxiii. M. Thurner, *From Two Republics to One Divided. Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*, Durham 1997, pp. 28-30, 33, 49-50.

xxiv. G. Rengifo Vásquez, "The Ayllu," in: F. Apffel-Marglin & Pratec, red., *The*

Spirit of Regeneration. Andean Culture Confronting Western Notions of Development, London 1998, pp. 89-123, vooral 89; F. Apffel-Marglin, "From Fieldwork to Mutual Learning: Working with PRATEC," *Environmental Values* 11:3 (2002), pp. 345-367.

xxv. J.M. Arguedas, "Puquio. Una cultura en proceso de cambio," *Revista del Museo Nacional* 24 (1956), pp. 184-232, *Las comunidades de España y del Perú*, Lima 1968, en *Indios, mestizos y señores*, Lima 1985. Interessant is dat Arguedas ook onderzoek in Europa deed, in Bermillo de Sayago, Zamora; nog steeds is dit helaas de omgekeerde wereld. Zie verder: A.A. Ambia, *El ayllu en el Perú actual. Con un estudio de las normas tradicionales de la comunidad campesina de Amaru, Calca, Cusco*, 2de ed., Lima 1989, pp. 63-129; S.S. Webster, "Una comunidad quechua indígena en la explotación de múltiples zonas ecológicas," *Wayka* 4-5 (1971), pp. 55-64, en, "The Social Organization of a Native Andean Community," Proefschrift University of Washington, Seattle 1972; G. Cock Carrasco, "El ayllu en la sociedad andina: alcances y perspectivas," in: A. Castelli et al., red., *Etnohistoria y antropología andina*, Lima 1981, pp. 231-253; S. Arredondo, *Los ayllus de Haqira*, Cuzco 1941; C.J. Allen, "Patterned Times: The Mythic History of a Peruvian Community," *Journal of Latin American Lore* 10:2 (1984), pp. 151-173, vooral p. 153, *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Washington 1988.

xxvi. Over de ayllu in deze en volgende alinea's, tenzij anders aangegeven, uit: Classen, *Inca Cosmology* (1993); J. Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us. Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, New York 1979, p. 124; E. Oblitas Poblete, *Cultura callawayá*, La Paz 1963; N. Chambi Pacoricona, *Ayllu y papas. Cosmovisión, religiosidad y agricultura en Conima, Puna, Puno* 1995; R. Bolton & E. Mayer, red., *Andean Kinship and Marriage*, Washington 1977; E.I. Montgomery, *Ethnos y ayllu en Coasa, Peru, Mexico-Stad* 1971; B. Saavedra, *El ayllu. Estudios sociológicos*, Santiago & La Paz 1955, orig. 1938; T. Platt, "Mirrors and Maize: The Concept of Yanantin Among the Macha of Bolivia," in: J. Murra, N. Wachtel & J. Revel, red., *Anthropological History of Andean Politics*, Cambridge 1986, pp. 228-259; J.W. Bastien, *Qollahuaya Rituals. An Ethnographic Account of the Symbolic Relations of Man and Land in an Andean Village*, Ithaca 1973, *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, St. Paul 1978; G. Urton, *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*, Austin 1981.

xxvii. Urton, *Crossroads* (1981), pp. 17-18; Classen, *Inca Cosmology* (1993), pp. 17-19.

xxviii. Classen, *Inca Cosmology* (1993), pp. 19-25; R.T. Zuidema, *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*, Lima 1995, pp. 106, een bewerking van *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Empire of the Inca*, Leiden 1964, *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, Lima 1989, en, *Inca Civilization in Cuzco*, Austin 1990; Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier*, Lima & Cusco 1993.

xxix. Bastien, *Mountain* (1978), en *Qollahuaya Rituals* (1973), maar ik gebruikte voor deze alinea's vooral zijn artikel "Mountain/Body Metaphor in the Andes," *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 7:1-2 (1978), pp. 87-103 en "Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology," *American Anthropology* 87 (1985), pp. 595-611; D. Arnold, "Kinship as Cosmology: Potatoes as Offspring Among the Aymara of Highland Bolivia," *The Canadian Journal of Native Studies* 7:2 (1987), pp. 323-337; I. Rösing, *Religion, Ritual und Alltag in den Anden. Die zehn Geschlechter von Amarete, Bolivien*, Berlijn 2001; E. Fischer, "Conceptos indígenas de la formación territorial y etno-político frente al estado republicano-nacional," *Boletín Antropológico* 20:3:53 (2001), pp. 269-292.

xxx. Dit is weer het moment voor een megareferentie. Een groot deel van dit hoofdstuk gaat voor de laat-zeventiende- en achttiende-eeuwse geschiedenis van Centraal-Mexico terug op Ouweneel, *Shadows over Anáhuac* (1996), en voor de zestiende- en vroeg-zeventiende-eeuwse geschiedenis van het gebied op Rik Hoekstra, *Two Worlds Merging. The Transformation of Society in the Valley of Puebla, 1570-1640*, Amsterdam 1993. Met Hoekstra schreef ik, "Corporatief Indiaans grondeigendom in vogelvlucht (Mexico 1520-1920).," gepubliceerd in Ouweneel, red., *Campesinos* (1993), pp. 97-136, waarvan later de Spaanse versie uitkwam: *Las tierras de los pueblos de indios en el altiplano de México, 1560-1920. Una aportación teórica interpretativa*, Amsterdam Cuadernos del Cedla 1998, ook, [Url: www.cedla.uva.nl](http://www.cedla.uva.nl).

Laat ik eerste enige bundels en een enkele algemene studies noemen omdat deze vaak grensoverschrijdend zijn. Ik heb gekozen voor een opsomming op publicatiedatum om de ontwikkeling te kunnen tonen; al worden bundels van dezelfde redacteur(en) wel in een adem genoemd: J. Lockhart, "Encomienda and Hacienda: The Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies," *Hispanic American Historical Review* 49 (1969), pp. 411-429; R.G. Keith, "Encomienda,

Hacienda and Corregimiento in Spanish America: A structural Analysis," *Hispanic American Historical Review* 51 (1971), pp. 431-446; M. Mörner, "The Spanish American Hacienda: A Survey of Recent Research and Debate," *Hispanic American Historical Review* 53 (1973), pp. 183-216; M. Góngora, *Studies in the Colonial History of Spanish America*, Cambridge 1975; I. Altman & J. Lockhart, red., *Provinces of Early Mexico. Variants of Spanish American Regional Evolution*, Los Angeles 1976; P. Carrasco & J. Broda, red., *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, Mexico-Stad 1976, en, *Economía política e ideología en el México prehispánico*, Mexico-Stad 1978; D.J. Robinson, red., *Social Fabric and Spatial Structure in Colonial Latin America*, Ann Arbor 1979, en, *Migration in Colonial Spanish America*, Cambridge 1990; G.A. Collier, R.I. Rosaldo & J.D. Wirth, red., *The Inca and the Aztec States 1400-1800*, New York 1982; G. von Wobeser, *La formación de la hacienda en la época colonial*, Mexico-Stad 1983; M.J. MacLeod & R.F. Wasserstrom, red., *Spaniards and Indians in Southern Mesoamerica*, Lincoln 1983; R. Spores & R. Hassig, red., *Five Centuries of Law and Politics in Central Mexico*, München 1984; C.S. Paredes, et al., red., *Michoacán en el siglo xvi*, Morelia 1984; H.R. Harvey & H.J. Prem, red., *Explorations in Ethnohistory. Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, Albuquerque 1984; W.W. Borah, red., *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570-1787*, Mexico-Stad 1985; P. Carrasco, et al., red., *La sociedad indígena en el centro y occidente de México*, Mexico-Stad 1986; A. Ouweneel & C. Torales Pacheco, red., *Empresarios, indios y estado. Perfil de la economía mexicana (siglo xviii)*, Amsterdam 1988; S.E. Ramírez, red., *Indian Religious Relations in Colonial Spanish America*, Syracuse 1989; A. Ouweneel & S. Miller, red., *The Indian Community of New Spain. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics*, Amsterdam 1990; H.R. Harvey, red., *Land and Politics in the Valley of Mexico. A Two Thousand Year Perspective*, Albuquerque 1991; M.M. Miño, red., *Haciendas, pueblos y comunidades. Los valles de México y Toluca entre 1503 y 1916*, Mexico-Stad 1991; B. García Martínez, red., *Los pueblos de indios y las comunidades. Lecturas de historia mexicana*, Mexico-Stad 1991; B. García Martínez, "Jurisdicción y propiedad: una distinción fundamental en la historia de los pueblos de indios del México colonial," *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 53 (1992), pp. 47-60.

Over Nieuw-Spanje (Mexico) nog de volgende literatuur gebruikt: H.F. Cline, "Civil Congregations of the Indians in New Spain, 1598-1606," *Hispanic American*

Historical Review 29 (1949), pp. 349-369; J. Miranda, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo xvi*, Mexico-Stad 1952; Ch. Gibson, *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, New Haven 1952, en, *The Aztecs Under Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford 1964; P. Carrasco, "Las tierras de dos indios nobles de Tepeaca en el siglo xvi," *Tlalocan* 4 (1963), pp. 97-119, "The Chiefly Houses (Teccalli) of Ancient Mexico," *Actes de xliie Congrès International des Américanistes* (1976), vi, pp. 11-17, "Los mayequés," *Historia Mexicana* 39 (1989), pp. 123-166; B. Bittman-Simons, "The City of Cholula and Its Ancient Barrios," *Verhandlungen des xxxviii. Internationalen Amerikanisten Kongresses* (1968), ii, pp. 139-150; C. Morin, *Santa Inés Zacatelco (1646-1812). Contribución a la demografía histórica del Mexico central*, Mexico-Stad 1973; W.S. Osborn, "Indian Land Retention in Colonial Metztlán," *Hispanic American Historical Review* 53 (1973), pp. 217-238; E.M. Barrett, "Encomiendas, Mercedes and Haciendas in the Tierra Caliente of Michoacán," *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 10 (1973), pp. 71-112, "Indian Community Lands in the Tierra Caliente of Michoacán," *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 11 (1974), pp. 78-120; G. Munch, *El cacicazgo de San Juan Teotihuacan durante la colonia, 1521-1821*, Mexico-Stad 1976; L. Reyes García, *Cuauhtinchan del siglo xii al xvi. Formación social y desarrollo histórico de un señorío prehispánico*, Wiesbaden 1977; P. Gerhard, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570," *Historia Mexicana* 26 (1977), pp. 347-395, "La evolución del pueblo rural mexicano: 1519-1975," *Historia Mexicana* 30 (1981), pp. 566-578; H.J. Prem, *Milpa y hacienda. Tenencia de la tierra indígena y española en la Cuenca del Alto Atoyac, Puebla, México (1520-1650)*, Wiesbaden 1978; M. Olivera, *Pilis y macehuales. Las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo xii al xvi*, Mexico-Stad 1978; J. Hirschberg, "An Alternative to Encomienda: Puebla's Indios de Servicio, 1531-45," *Journal of Latin American Studies* 11 (1979), pp. 241-262; T.D. Sullivan, "Tlatoani and Tlatocayotl in the Sahagún Manuscripts," *Estudios de Cultura Náhuatl* 14 (1980), pp. 225-238; J.A. Licate, *Creation of a Mexican Landscape. Territorial Organization and Settlement in the Eastern Puebla Basin, 1520-1605*, Chicago 1981; V. Piho, *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, Mexico-Stad 1981; M. Loera, *Economía campesina indígena en la colonia. Un caso en el valle de Toluca*, Mexico-Stad 1981; E. Pérez Rocha, *La tierra y el hombre en la villa de Tacuba durante la época colonial*, Mexico-Stad 1982; C. Rodríguez, *Comunidades, haciendas y mano de*

obra en Tlalmanalco (siglo xviii), Mexico-Stad 1982; F. Hicks, "Tetzco in the Early 16th Century: the State, the City and the Calpolli," *American Ethnologist* 9 (1982), pp. 230-249, "Prehispanic Background of Colonial Political and Economic Organization in Central Mexico," in: R. Spores, red., *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, Vol. iv, Austin 1986, pp. 35-54; W. Borah, *Justice by Insurance. The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half Real*, Berkeley 1983; J.A. Offner, *Law and Politics in Aztec Texcoco*, Cambridge 1983; S. Wood, "Corporate Adjustments in Colonial Mexican Indian Towns. Toluca Region, 1550-1810," Ph.D. diss, University of California at Los Angeles 1984, "The Evolution of the Indian Corporation of the Toluca Region, 1550-1810," *Estudios de Cultura Náhuatl* 22 (1992), pp. 381-407, *Transcending Conquest: Nahua Views of Spanish Colonial Mexico*, Norman 2003; H.J. Aguirre Beltrán, *La congregación civil de Tlacotepec (1604-1606)*, Mexico-Stad 1984; J.M. Pérez Zevallos, "El gobierno indígena colonial en Xochimilco (siglo xvi)," *Historia Mexicana* 33 (1984), pp. 445-462; S. Kellogg, "La supervivencia cultural de los indígenas en el México Central desde 1521 hasta 1600: una nueva interpretación," *Mesoamérica* 8 (1984), pp. 304-320; D. Dehouve, "Las separaciones de pueblos en la región de Tlapa (siglo xviii)," *Historia Mexicana* 33 (1984), pp. 379-404, *Quand les banquiers étaient des saints. 450 ans de l'histoire économique et sociale d'une province étienne du Mexique*, Parijs 1990; R. Spores, *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, Norman 1984; H. Martínez, *Tepeaca en el siglo xvi. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*, Mexico-Stad 1984, *Codiciaban la tierra. El despojo agrario en los señoríos de Tecamachalco y Quecholac (Puebla, 1520-1650)*, Mexico-Stad 1994; R. Hassig, *Trade, Tribute and Transportation. The Sixteenth-Century Political Economy of the Valley of Mexico*, Norman 1985; S.L. Cline, *Colonial Culhuacan 1580-1600. A Social History of an Aztec Town*, Albuquerque 1986; J.C. Garavaglia & J.C. Grosso, "La región de Puebla-Tlaxcala y la economía novohispana (1670-1821)," *Historia Mexicana* 35 (1986), pp. 549-600, "Mexican Elites of a Provincial Town: The Landowners of Tepeaca (1700-1870)," *Hispanic American Historical Review* 70 (1990), pp. 255-293; R. Pastor, *Campesinos y reformas. La Mixteca, 1700-1856*, Mexico-Stad 1987; R. Haskett, "Indian Town Government in Colonial Cuernavaca: Persistence, Adaptation and Change," *Hispanic American Historical Review* 67 (1987), pp. 203-231, *Indigenous Rulers. An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca*, Albuquerque 1991; B. von Mentz, *Pueblos de indios, mulattos y mestizos 1770-1870. Los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos*, Mexico-Stad 1988; J.K. Chance, *Race and Class in*

Colonial Oaxaca, Stanford 1978, Conquest of the Sierra. Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca, Norman 1989, "The Caciques of Tecali: Class and Ethnic Identity in Late Colonial Mexico," *Hispanic American Historical Review* 76 (1996), pp. 475-502, "The Barrios of Colonial Tecali: Patronage, Kinship, and Territorial Relations in a Central Mexican Community," *Ethnology* 35:2 (1996), pp. 107-139, "La hacienda de los Santiago en Tecali, Puebla: Un cacicazgo nahua colonial, 1520-1750," *Historia Mexicana* 47 (1998), pp. 689-734, "The Noble House in Colonial Puebla, Mexico: Descent, Inheritance, and the Nahua Tradition," *American Anthropologist* 102 (2000), pp. 485-502, "Haciendas, Ranchos, and Indian Towns: A Case from the Late Colonial Valley of Puebla," *Ethnohistory* 50 (2003), pp. 15-45; M.T. Jarquín, *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano. Metepec en el Valle de Toluca*, Zinacantan 1990; S. Schroeder, *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*, Tucson 1991; C. Paredes Martínez, *El impacto de la Conquista y colonización española en la Antigua Coatlalpan (Izúcar, Puebla) en el primer siglo colonial*, Mexico-Stad 1991; A. Megged, "Accommodation and Resistance of Elites in Transition: The Case of Chiapa in Early Colonial Mesoamerica," *Hispanic American Historical Review* 71 (1991), pp. 477-500; J. Lockhart, *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology*, Stanford 1991, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford 1992; C. Torales Pacheco, "Composiciones de tierra en la jurisdicción de Cholula, siglos xvii y xviii," Tesis Universidad Iberoamericana, Mexico-Stad 1993; A. Ouweneel, "From Tlahtocayotl to Gobernadoriyotl: A Critical Examination of Indigenous Rule in Eighteenth-Century Central Mexico," *American Ethnologist* 22 (1995), pp. 756-785; F. Castro Gutiérrez, *La rebellion de los indios y la paz de los españoles*, Mexico-Stad 1996; S. Espinosa Mayorga & E.S. Ramírez Rosell, "Un pueblo en la historia: San Miguel de Ixtla," Tesis Universidad Iberoamericana, Mexico-Stad 1996; R. Horn, *Postconquest Coyoacan. Nahua-Spanish Relations in Central Mexico, 1519-1650*, Stanford 1997; A. Bos, *The Demise of the Caciques of Atacomulco, Mexico, 1598-1821. A Reconstruction*, Leiden 1998; K. Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Ñudzahui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford 2001; A. Knight, *Mexico. From the Beginning to the Spanish Conquest*, Cambridge 2002; S.M. Perkins, "Macehuales and the Corporate Solution: Colonial Secessions in Nahua Central Mexico," *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 21:2 (2005), pp. 277-306, "Corporate Community or Corporate Houses?: Land and Society in a Colonial Mesoamerican Community," *Culture and Agriculture* 27:1 (2005), pp. 16-34. Verder: G.B. van Doesburg, *La*

herencia del Señor Tico: Fundación y desintegración de un cacicazgo cuicateco, Leiden 1996; H. Roskamp, *La historiografía indígena de Michoacán: el lienzo de Jucutácato y los títulos de Carapan*, Leiden 1998; M.R. Oudijk, *Historiography of the Bènzàa. The Postclassic and Early Colonial Periods (1000-1600 ad.)*, Leiden 2000; M. Oudijk & M. Jansen, "Changing Histories in the Lienzoes of Guevea and Santo Domingo Petapa," *Ethnohistory* 47:2 (2000), pp. 281-332; Wood, *Transcending* (2003); R. Haskett, *Visions of Paradise. Primordial Titles and Mesoamerican History in Cuernavaca*, Norman 2004.

Over het Maya gebied (Guatemala, Chiapas, Yucatán) heb ik de volgende literatuur gebruikt: P. Carrasco, "Don Juan Cortés, cacique de Santa Cruz del Quiché," *Estudios de Cultura Maya* 6 (1967), pp. 251-266, "El señorío tz'utuhil de Atitlán en el siglo xvi," *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 21 (1967), pp. 317-331; G. Baudot, "Un señorío guatemalteco según sus caciques indígenas, a fines del siglo xvi," *Anuario de Estudios Americanos* 29 (1972), pp. 103-120; C. Sáenz de Santa María, "La 'reducción a poblados' en el siglo xvi en Guatemala," *Anuario de Estudios Americanos* 29 (1972), pp. 187-228; M.J. MacLeod, *Spanish Central America. A Socioeconomic History, 1520-1720*, Berkeley 1973; H.J. Cabezas, *Las reducciones indígenas en Guatemala durante el siglo xvi*, Guatemala-Stad 1974; F. de Solano, *Los mayas del siglo xviii*, Madrid 1974, *Tierra y sociedad en el reino de Guatemala*, Guatemala 1977; S. Rodríguez Becerra, *Encomienda y conquista. Los inicios de la colonización en Guatemala*, Sevilla 1977; W.L. Sherman, *Forced Native Labor in Sixteenth-Century Central America*, Lincoln 1979; A. Collins, "Colonial Jacaltenango, Guatemala: The Formation of a Corporate Community," Ph.D. diss. Tulane University 1980; Carmack, *Quiché Mayas* (1981), en, *Rebels* (1995); N.M. Farriss, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton 1984; S.L. Orellana, *The Tzutujil Mayas. Continuity and Change, 1250-1630*, Norman 1984; K. Gosner, "Las élites indígenas en los altos de Chiapas (1624-1714)," *Historia Mexicana* 33 (1984), pp. 405-423; E. Zamora Acosta, *Los mayas de las tierras altas en el siglo xvi. Tradición y cambio en Guatemala*, Sevilla 1985; S.D. Markman, "Extinción, fosilización y transformación de los 'pueblos de indios' del Reino de Guatemala," *Mesoamérica* 8 (1987), pp. 407-427; I. Clendinnen, *Ambivalent Conquest. Maya and Spaniard in Yucatán, 1517-1570*, Cambridge 1987; R.M. Hill, ii, & J. Monaghan, *Continuities in Highland Social Organization. Ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*, Philadelphia 1987; S. Webre, red., *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales*, La Antigua 1989; R.M. Hill, ii, *Colonial*

Cakchiquels. Highland Maya Adaptation to Spanish Rule, 1600-1700, Fort Worth 1992; W.G. Lovell, Conquest and Survival in Colonial Guatemala. A Historical Geography of the Cuchumatán Highlands, 1500-1821, 3de ed., Montreal & Kingston 1992, orig. 1985; M. Restall, The Maya World. Yucatec Culture and Society, 1550-1850, Stanford 1997.

Over de Centrale Andes (Peru, Bolivia, Ecuador) de volgende literatuur: M. Colin, Le Cuzco à la fin du xviiie et au debut du xviiiie siècle, Parijs 1966; J. Murra, "A Aymara Kingdom in 1576," Ethnohistory 15 (1968), pp. 115-151; Spalding, "Kurakas" (1973), Huarochirí. (1984); C. Díaz Rementería, El cacique en el virreinato del Perú. Estudio histórico-jurídico, Sevilla 1977; S.J. Stern, Peru's Indian Peoples and the Challenges of Spanish Conquest. Huamanga to 1640, Madison 1982; L.M. Glave & M.I. Remy, Estructura agrarian y vida rural en una región andina. Ollantaytambo entre los siglos xvi y xix, Cusco 1983; J. Cole, The Potosí Mita, 1573-1700. Compulsory Indian Labor in the Andes, Stanford 1985; S.E. Ramírez, "The 'Dueño de Indios': Thoughts on the Consequences of the Shifting Bases of Power of the 'Curaca de los Viejos Antiguos' under the Spanish in Sixteenth-Century Peru," Hispanic American Historical Review 67 (1987), pp. 575-610, World (1996), en To Feed and Be Fed. The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes, Stanford 2005; B. Larson, Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia. Cochabamba, 1550-1900, Princeton 1988, 2de ed., Princeton 1998; Th. Bouysse-Cassagne, La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo xv-xvi), La Paz 1987; S. O'Phelan Godoy, Rebellions and Revolts in Eighteenth-Century Peru and Upper Peru, Keulen 1985, en de vertaling Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783, Lima 1988; Wightman, Indigenous (1990); S. Moreno Yañez & F. Salomón, red., Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos xvi-xx, Quito 1991; B. Larson & O. Harris, met E. Tandeter, red., Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes. At the Crossroads of History and Anthropology, Durham 1995; Van Buren, "Rethinking" (1996); R. Escobedo Mansilla, Las comunidades indígenas y la economía colonial peruana, Bilbao 1997; S. Thomson, We Alone Will Rule. Native Andean Politics in the Age of Insurgency, Madison 2002; D. Cahill, From Rebellion to Independence in the Andes: Soundings from Southern Peru, 1750-1830, Amsterdam 2002, en, The Inca and Corpus Christi: The Feast of Santiago in Colonial Cuzco, Amsterdam 1999.

xxxii. G. Aguirre Beltrán, Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América, Mexico-Stad 1967.

xxxii. S.J. Stern, "Latin America's Colonial History. Invitation to an Agenda," *Latin American Perspectives* 12:44 (1985), 3-16, vooral p. 12, en, "The Age of Andean Insurrection, 1742-1782: A Reappraisal," in: S.J. Stern, red., *Resístanse, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison 1987. Als er nu nog over encomiendas wordt geschreven in overzichtswerken en reisgidsen als Spaans instrument van landroof dan weet de lezer dat de auteur zich niet heeft verdiept in het onderzoek van de afgelopen dertig jaar. Dit alles impliceert natuurlijk niet dat de amerindiaanse bevolking niet werd uitgebuit of dat er geen misstanden plaatshadden. De Spaanse kolonisten waren wel degelijk 'kolonialen'. Het recente onderzoek toont echter aan dat gewelddadige misstanden tussen 1600 en 1800 relatief zeldzaam waren.

xxxiii. Over het Azteekse rijk bestaat veel literatuur. Naast al eerder genoemde titels heb ik gebruikt: A.J.O. Anderson & C.E. Dibble, red., *Florentine Codex. Códice Florentino*, 13 dln., Santa Fe 1940-1969; R. van Zantwijk, *The Aztec Arrangement. The Social History of Pre-Spanish Mexico*, Norman 1985, "Met mij is de zon opgegaan" De levensloop van Tlacayelel (1398-1478), de stichter van het Azteekse rijk, Amsterdam 1992; E. Matos Moctezuma, *The Aztecs*, New York 1989; I. Clendinnen, *Aztecs. An Interpretation*, Cambridge 1991; R.T. Townsend, *The Aztecs*, Londen 1992; D. Carrasco, *Daily Life of the Aztecs. People of the Sun and Earth*, Westport 1998; M. Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, Mexico-Stad 1999; M.E. Smith, *The Aztecs*, 2de ed., Malden 2002; D.R. van Tuerenhout, *The Aztecs. New Perspectives*, Santa Barbara 2005.

De onderdelen van de altepetl waren de calpolli, tlaxilacalli of calpultlaxilacalli; calpolli betekent 'groot huis'; tlaxilacalli vertaalt men tegenwoordig als 'wijk', maar 'bijdorp' is meer op zijn plaats. De tribuutbetalers of tributarios werden calpoque genoemd. Dat zegt in principe niets over een territoriumverbintenis of een persoonsgebondenheid. Uit bestudering van heel vroeg-koloniale archiefbescheiden, dus daterend uit de periode van vóór de eerste grote hervormingen van de Spaanse overheid, komt naar voren dat calpolli behoort tot de mythische stammengeschiedenis van de Azteken, bij hun scheppingsverhaal, en aldaar veel meer verwees naar de trekkende groep mensen die een leider of stamvader volgde. Zie Lockhart, *Nahuas After the Conquest* (1992), pp. 16-17.

Voor de Maya's: Zamora Acosta, *Mayas* (1985); Hill & Monaghan, *Continuities* (1987), pp. 24-42, 43, 46, 49, 61-75, 144-148; Carmack, *Rebels* (1995), pp. 29-37; Gossen, "Diáspora maya" (1983); Restall, *Maya World* (1997), pp. 13-40, 314-319.

xxxiv. Zie bijvoorbeeld: "Las Leyes Nuevas, 1542-1543. Reproducidas fotográficamente. Con transcripción y notas de Antonio Muro Orejón," Anuario de Estudios Americanos 2 (1945), pp. 809-836. Het oorspronkelijke boekwerk uit 1543 is in facsímile verkrijgbaar: Las leyes nuevas de 1542-1543 : ordenanzas para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios, ook verzorgd door de historicus Muro Orejón, Sevilla 1961. Zie tevens de inventaris per provincie in P. Gerhard, A Guide to the Historical Geography of New Spain, Cambridge 1972, verbeterde versie uitgegeven te Norman 1993.

xxxv. In feite waren dit pueblos de castas - castas: zogenaamde no-indios maar ook geen españoles. Ook de historicus William Taylor merkte dat vele pueblo's de indios in de regio Guadalajara reeds vroeg in de zeventiende eeuw Spanjaarden en zwarten, 'uitheemsen' dus, opnamen in hun dorpen. Ook daar gingen deze inwoners daarna juridisch door voor indios. Met regelmaat ben ik in mijn eigen onderzoek in Centraal-Mexico arme Spaanse immigranten tegengekomen die van de dorpsleiding toestemming kregen zich in een pueblo te vestigen in ruil voor tribuut om vervolgens met hun goedkeuren om die reden als indio te worden geregistreerd. Al vanaf het begin van de zeventiende eeuw kon men van iemands uiterlijke kenmerken niet meer direct afleiden of men met een amerindio van doen had of niet. Zie hierover mijn Shadows over Anáhuac (1996), B. García Martínez, Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700, Mexico-Stad 1987; W.B. Taylor, "Indian Pueblos of Central Jalisco on the Eve of Independence," in: R.L. Garner & W.B. Taylor, red., Iberian Colonies, New World Societies. Essays in Memory of Charles Gibson, Particuliere Uitgave 1986, pp. 161-183. Voor de verwijzingen over Guatemala zie ook: A.C. van Oss, "Een ver koninkrijk. De Indianen van Guatemala en het karakter van het Spaanse kolonialisme," in: Ouweneel, red., Campesinos (1993), pp. 43-67.

xxxvi. L. González Luna, Resguardos colonials de Santa Marta y Cartagena y resistencia indígena, Bogotá 1993. Zie verder: G. Cabrera Moreno, "Los resguardos indígenas en Colombia," América Indígena 2:4 (1942), pp.29-33; S.A. Sæther, Identidades (2005), en "Independence and the Redefinition of Indianness around Santa Marta, Colombia, 1750-1850," Journal of Latin America Studies 37 (2005), pp. 55-80; G. Colmenares, La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada (1539-1880), Bogotá 1970; O. Fals Borda, Historia doble de la costa, 4 dln., Bogotá 1980-1986; M. González, El resguardo en el Nuevo Reino de Granada, Bogotá 1970.

xxxvii. D.A. Brading, "Bourbon Spain and Its American Empire" in: L. Bethell, red., The Cambridge History of Latin America, Cambridge 1984, i, pp. 389-439,

citaat op p. 426.

In het algemeen put dit hoofdstuk uit mijn eigen onderzoek, maar ik heb ook uitgebreid gebruik kunnen maken van de aantekeningen van B.H. Slicher van Bath en A.C. van Oss. Deze twee waren in de jaren tachtig bezig met de voorbereidingen van een handboek *Geschiedenis Latijns-Amerika*. Door de voortijdige dood van Van Oss kwam daar uiteindelijk niets van. Slicher bewaarde wel de aantekeningen van hemzelf en die van Van Oss. Na zijn overlijden kwamen ze in mijn bezit en ik mocht ermee doen wat ik wilde, dus ook invoegen in dit boek. Natuurlijk zijn waar nodig ook eerder genoemde titels uit de voorgaande noten gebruikt. Misschien is goed (nogmaals) te wijzen op bijvoorbeeld: D. Brading, *Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1763-1810*, Cambridge 1971; Wortman, *Government* (1982); Borah, *Justice* (1983); Glave & Remy, *Estructura agraria* (1983); Spalding, *Huarochirí* (1984); Wightman, *Indigenous* (1990); of, Thomson, *We Alone* (2002). Verder: A.J. Bauer, "Rural Workers in Spanish America: Problems of Peonage and Oppression," *Hispanic American Historical Review* 59 (1979), pp. 34-63; J.C. Garavaglia, *Mercado interno y economía colonial, Mexico-Stad* 1983; L.S. Hoberman & S.M. Socolow, red., *Cities and Society in Colonial Latin America*, Albuquerque 1986; N. Jacobsen & H.-J. Puhle, red., *The Economies of Mexico and Peru During the Late Colonial Period, 1760-1810*, Berlijn 1986; Bakewell, *History* (2004/ 1997).

Over Mexico, zie: D. López Sarrelangue, *Una villa mexicana en el siglo xviii*, Mexico-Stad 1957; J.A. Calderón Quijano, *El Banco de San Carlos y las comunidades de indios en Nueva España*, Sevilla 1963; D.B. Cooper, *Epidemia Disease in Mexico City, 1761-1813. An Administrative, Social and Medical Study*, Austin 1965; E. Barrett, *Land Tenure and Settlement in the Tepalcatepec Lowland, Mexico*, Ann Arbor 1970; R. Liehr, *Stadtrat und städtische Oberschicht von Puebla am Ende der Kolonialzeit (1787-1810)*, Wiesbaden 1971; B.R. Hamnett, *Politics and Trade in Southern Mexico, 1750-1821*, Cambridge 1971; H. Pietschmann, *Die Einführung des Intendantensystems in Neu-Spanien im Rahmen der allgemeinen Verwaltungsreform der Spanischen Monarchie im 18. Jahrhundert*, Keulen 1972; W.B. Taylor, *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*, Stanford 1972, en, *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford 1979; C.M. MacLachlan, *Criminal Justice in Eighteenth-Century Mexico. A Study of the Tribunal de Acordada*, Berkeley 1974; J.L. Alanís Boyso, "Corregimiento de Toluca. Pueblos y elecciones de república en el siglo xviii," *Historia Mexicana* 25 (1976), pp. 455-477; J.M. Tutino, "Creole Mexico: Spanish

Elites, Haciendas and Indian Towns, 1750-1810," Proefschrift University of Texas at Austin 1976, en, *From Insurrection to Revolution in Mexico. Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940*, Princeton 1986; D.M. Ladd, *The Mexican Nobility at Independence, 1780-1826*, Austin 1976, en, *The Making of a Strike. Mexican Silver Workers' Struggles in Real del Monte, 1766-1775*, Lincoln 1988; C.I. Archer, *The Army in Bourbon Mexico, 1760-1810*, Albuquerque 1977; M.A. Burkholder & D.S. Chandler, *From Impotent to Authority. The Spanish Crown and the American Audiencias, 1687-1808*, Columbia 1977; R. Serrera Contreras, *Guadalajara ganadera. Estudio regional novohispano, 1760-1805*, Sevilla 1977; D.A. Brading, *Haciendas and Ranchos in the Mexican Bajío. León, 1700-1860*, Cambridge 1978, en *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State. 1492-1867*, Cambridge 1991; C. Morin, *Michoacán en la Nueva España del siglo xviii. Crecimiento y desigualdad en una economía colonial*, Mexico-Stad 1979; C.M. MacLachlan & J.E. Rodríguez, *The Forging of the Cosmic Race. A Reinterpretation of Colonial Mexico*, Berkeley 1980; M. Scardaville, "Alcohol Abuse and Tavern Reform in Late Colonial Mexico City," *Hispanic American Historical Review* 60 (1980), pp. 643-671; M. Loera, *Economía campesina indígena en la colonia. Un caso en el valle de Toluca*, Mexico-Stad 1981; E. Van Young, *Hacienda and Market in Eighteenth-Century Mexico. The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820*, Berkeley 1981, *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821*, Mexico-Stad 1992, en, *The Other Rebellion. Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*, Stanford 2001; C. Rodríguez, *Comunidades, haciendas y mano de obra en Tlalmanalco (Siglo xviii)*, Mexico-Stad 1982; J. Kicza, *Colonial Entrepreneurs. Families and Business in Bourbon Mexico City*, Albuquerque 1983; J. González Angulo Aguirre, *Artesanado y ciudad a finales del siglo xviii*, Mexico-Stad 1983; R. McCaa, "Calidad, Clase, and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral, 1788-90," *Hispanic American Historical Review* 64 (1984), pp. 477-501; C.E. Martin, *Rural Society in Colonial Mexico*, Albuquerque 1985; U. Ewald, *The Mexican Salt Industry 1560-1980. A Study in Change*, Stuttgart 1985; B. Hamnett, *Roots of Insurgency. Mexican Regions, 1750-1824*, Cambridge 1986; G. Artis Espriu, *Regatones y maquileros. El mercado de trigo en la ciudad de México (siglo xviii)*, Mexico-Stad 1986; R.J. Salvucci, *Textiles and Capitalism in Mexico. An Economic History of the Obrajes, 1539-1840*, Princeton 1987; R.D. Anderson, "Race and Social Stratification: A Comparison of Working-Class Spaniards, Indians, and Castas in Guadalajara, Mexico in 1821," *Hispanic American Historical Review* 68

(1988), pp. 209-243; V. García Acosta, *Los precios del trigo en la historia colonial de México*, Mexico-Stad 1988; S. Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, Mexico-Stad 1988; Von Mentz, *Pueblos* (1988); G.P.C. Thomson, *Puebla de los Angeles. Industry and Society in a Mexican City, 1700-1850*, Boulder 1989; M. Miño, *Obrajes y tejedores de Nueva España, 1700-1810. La industria urbana y rural en la formación del capitalismo*, Madrid 1990; Ma.A. Romero Frizzi, *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta, 1519-1720*, Oaxaca 1990; R.L. Garner, *Economic Growth and Change in Bourbon Mexico*, Gainesville 1993; F. Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, Zamora 1996; J. Baskes, "Coerced or Voluntary? The Repartimiento and Market Participation of Peasants in Late Colonial Oaxaca," *Journal of Latin American Studies* 28 (1996), pp. 1-28, en *Indians, Merchants, and Markets. A Reinterpretation of the Repartimiento and Spanish-Indian Economic Relations in Colonial Oaxaca, 1750-1821*, Stanford 2000; C.E. Suárez Argüello, *Camino real y carrera larga. La arriería en la Nueva España durante el siglo xviii*, Mexico-Stad 1997; A. Knight, *Mexico. The Colonial Era*, Cambridge 2002; J.D. Amith, *The Möbius Strip. A Spatial History of Colonial Society in Guerrero, Mexico*, Stanford 2005.

Over Guatemala, inclusief Chiapas, zie: C. Molina Argüello, "Gobernaciones, alcaldes mayores y corregimientos en el reino de Guatemala," *Anuario de Estudios Americanos* 17:136 (1960), pp. 105-132; R. Wasserstrom, *Class and Society in Central Chiapas*, Berkeley 1983; ook de opstellen van W.G. Lovell & W.R. Swezey, "Indian Migration and Community Formation: An Analysis of Congregación in Colonial Guatemala," en R. Watson, "Informal Settlement and Fugitive Migration Amongst the Indians of Late-Colonial Chiapas," beide in: D.J. Robinson, red., *Migration in Colonial Spanish America*, Cambridge 1990, resp. pp. 18-40 en pp. 238-278. De opstellen van E. Fonseca Corrales, "Economía y sociedad en Centroamérica (1540-1680)"; S. Webre, "Poder e ideología: la consolidación del sistema colonial (1542-1700)"; en, G. Palma Murga, "Economía y sociedad en Centroamérica (1680-1750)" alle in: Pinto Soria, red., *Historia General* (1993), resp. pp. 95-150, 151-218; 219-306; R.W. Patch, "Imperial Politics and Local Economy in Colonial Central America 1670-1770," *Past and Present* 143 (1994), pp. 77-107.

Over de Andes, zie: W. Espinosa Soriano, "El alcalde mayor indígena en el virreinato del Perú," *Anuario de Estudios Americanos* 17 (1960), pp. 183-300; J.

Fisher, *Government and Society in Colonial Peru. The Intendent System, 1784-1814*, Londen 1970, en, *Minas y mineros en el Perú colonial, 1776-1824*, Lima 1977; J. Golte, *Waren verteilung und Bauernrebellionen im Vizekönigreich Peru (1751-1783)*, Berlijn 1977, ook vertaald uitgegeven als *Repartos y rebeliones. Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*, Lima 1980; A. Moreno Cebrian, *El corregidor de indios y la economía peruana en el siglo xviii*, Madrid 1977; J. Tord & C. Lazo, *Hacienda, comercio, fiscalidad y luchas sociales (Perú colonial)*, Lima 1981; A.A. Demarest, *Viracocha. The Nature and Antiquity of the Andean High God*, Harvard 1981; I. Laurent, *Pequeña propiedad, poder y economía de mercado. Acos, Valle de Chancay*, Lima 1983; N. Manrique, *Colonialismo y pobreza campesina*.

Caylloma y el Valle del Colca, siglos xvi-xx, Lima 1985; L.M. Glave, *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos xvi-xvii*, Lima 1989, *Vida, símbolos y batallas. Creación y recreación de la comunidad indígena. Cusco, siglos xvi-xx*, Lima 1992, en, *De rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo xvii*, Lima 1998; R. Choque Canqui, *Sociedad y economía colonial en el sur andino*, La Paz 1993; N. Sala i Vila, *Y se armó el tole tole. Tributo indígena y movimientos sociales en el virreinato del Perú, 1790-1814*, Ayacucho 1996; N. Escandell-Tur, *Producción y comercio de tejidos coloniales. Los obrajes y chorrillos del Cusco, 1570-1820*, Cusco 1997; S. O'Phelan Godoy, *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios (Perú y Bolivia 1750-1835)*, Cusco 1997, *La gran rebellion en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*, Lima 1995, en, *al genoemd, Rebellions (1985)*; Larson, *Colonialism (1988 & 1998)*; W. Stavig, *The World of Túpac Amaru. Conflict, Community, and Identity in Colonial Peru*, Lincoln 1999; B. Pérez Galán, "Autoridad, orden e identidad en el sur andino peruano: las representaciones del wachu en el distrito de Pisac, Calca, Cuzco," *Proefschrift Universidad Complutense de Madrid* 1999; K.J. Andrien, *Andean Worlds. Indigenous History, Culture, and Consciousness Under Spanish Rule, 1532-1825*, Albuquerque 2001; Cahill, *From Rebellion (2002)*; D.T. Garrett, "Los incas borbónicos: la elite indígena cuzqueña en vísperas de Tupac Amaru," *Revista Andina* 36 (2003), pp. 9-51, met commentaren en reactie op pp. 52-63, de lijst op p. 39, "His Majesty's Most Loyal Vassals': The Indian Nobility and Túpac Amaru," *Hispanic American Historical Review* 84 (2004), pp. 575-617, en *Shadows of Empire. The Indian Nobility of Cusco, 1750-1825*, Cambridge 2005; S. Serulnikov, *Subverting Colonial Authority. Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes*, Durham 2003. Over 1780: A. Mcfarlane, "Rebellions in Late Colonial

Spanish America: A Comparative Perspective" *Bulletin for Latin American Research* 14:3 (1995), p. 313-338, "Civil Disorders and Popular Protests in Late Colonial New Granada," *Hispanic American Historical Review* 64 (1984), pp. 17-54, en "The 'Rebellion of the Barrios': Urban Insurrection in Bourbon Quito," *Hispanic American Historical Review* 69 (1989), pp. 283-330. Naast Mcfarlane's artikel boven genoemd ook: J.L. Phelan, *The People and the King. The Comunero Revolution in Colombia, 1781*, Madison 1978. Voor de revoltes van Tomás Katari, Thupa Amaro ii en Túpaj Katari, zie verder nog: J.G. Campbell, "Social Structure of the Túpac Amaru Army in Cuzco, 1780-1," *Hispanic American Historical Review* 61 (1981), pp. 675-693; C.P. Andrade, *La rebelión de Tomás Katari*, Sucre 1994; B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*, Buenos Aires 1957; L.E. Fisher, *The Last Inca Revolt, 1780-1783*, Norman 1966; S. Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Desde comienzos del siglo xviii hasta finales de la Colonia*, Bonn 1976; J. Szemiński, *La utopia tupamarista*, Lima 1993, orig. 1983; F. Pease G.Y., "Continuidad y resistencia de lo andino," *Allpanchis* 15:17-18 (1981), pp. 105-118, en "Consciencia e identidad andinas: las rebeliones indígenas del siglo xviii," *Cahiers des Amériques Latines* (1984), pp. 41-60; O. Cornbilit, "Levantamientos de masas en Perú y Bolivia durante el siglo dieciocho," *Revista Latinoamericana de Sociología* 6:1 (1970), pp. 100-143, pp. 116-120, 136-137, en *Power and Violence in the Colonial City. Oruro from the Mining Renaissance to the Rebellion of Tupac Amaru (1740-1782)*, Cambridge 1995, pp. 110-128; J.M. Caceres-Olazo Monroy, "Montoneras y guerrillas como formas de participación andina em la revolución tupacamarista en Puno (1780-1783)," *Gazeta de Antropología* 14 (1998), texto 14-06, Url: www.ugr.es/~pwlac/G14_06JorgeMariano_caceresOlazo_Monroy.html (04-2005).

Over de religie en de kerk: Van Oss, *Catholic Colonialism* (1986); P. Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, Lima 1971, *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatría y hechicerías, Cajatambo, siglo xvii*, Cusco 1986; H. Berlin, G. de Balsalobre & D. de Hevia y Valdés, *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, 2de ed., Mexico-Stad 1988; S. MacCormack, *Religión in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton 1991; K. Mills, *An Evil Lost to View? An Investigation of Post-Evangelisation Andean Religion in Mid-Colonial Peru*, Liverpool 1994, en, *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, Princeton 1997; N. Griffiths, *The Cross and the Serpent.*

Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru, Norman 1996; W.B. Taylor, Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico, Stanford 1996; A. Megged, Exporting the Catholic Reformation. Local Religion in Early Colonial Mexico, Leiden 1996.

Over de mijnbouw: P. Bakewell, Miners of the Red Mountain. Indian Labor in Potosí, 1545-1650, Albuquerque 1984, Silver and Entrepreneurship in Seventeenth-Century Potosí. The Life and Times of Antonio López de Quiroga, Albuquerque 1988 en, Silver Mining and Society in Colonial Mexico. Zacatecas, 1546-1700, Cambridge 1971; Brading, Miners (1971); J. Fisher, Silver Mines and Silver Miners in Colonial Peru, 1776-1824, Liverpool 1977; E. Tandeter, Coercion and Market. Silver Mining in Colonial Potosí, 1692-1826, Albuquerque 1993. E. Dore, The Peruvian Mining Industry. Growth, Stagnation, and Crisis, Boulder 1986; A. Flores Galindo, Los mineros de la Cerro de Pasco, 1900-1930, Lima 1974; H. Bonilla, El minero de los Andes. Una aproximación a su estudio, Lima 1974; Mallon, Defense (1983); N. Long & B. Roberts, red., Miners, Peasants and Entrepreneurs. Regional Developments in the Central Highlands of Peru, Cambridge 1984; A. DeWind, Peasants Become Miners. The Evolution of Industrial Mining Systems in Peru, 1902-1974, New York 1987.

xxxviii. G.H. Gossen, Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition, Prospect Heights 1974, Telling Maya Tales. Tzotzil Identities in Modern Mexico, New York 1999, Four Creations of True People: Tzotzil Maya Account of the Human Experience, Norman 2002; en de bundles, G.H. Gossen, red., South and Meso-American (1993), en Symbol and Meaning (1986).

xxxix. Zie mijn Alweer die Indianen (1994), pp. 169-178.

xl. R.E. Reina, The Law of the Saints. A Pokomam Pueblo and Its Community Culture, Indianapolis 1966.

xli. J.M. Watanabe, Maya Saints and Souls in a Changing World, Austin 1992.

xlii. G.W. Cook, Renewing the Maya World. Expressive Culture in a Highland Town, Austin 2000, pp. 33-34. Zie over Momostenango verder de werken van Carmack: Quichean Civilization (1973), Quiché Mayas (1981), en vooral: Rebels (1995).

xliii. K.B. Warren, The Symbolism of Subordination. Indian Identity in a Guatemalan Town, Austin 1978. Later publiceerde zij een boek over de PanMaya Beweging, Indigenous Movements and Their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala, Princeton 1998.

xliv. Abercrombie, Pathways (1998).

xliv. K. Rolstad, "Language Death in Central Mexico: The Decline of Nahuatl and the New Bilingual Maintenance Programs," *Bilingual Review* January 2001, Url: www.accessmylibrary.com (09-2006).

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 kastenjeboom 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 lafhartigheids 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 Israëliische *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 gelijkenis: 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 huwelijkse 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 Sofía 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 voortdurend 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' gestalten

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 vergiften 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 verbindingpunten 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 (brut) 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 schrande 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 versiertour. 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 edelvrouw uit Acomayo die een legereenheid aanvoerde bestaande uit vrouwen die een brug verdedigde tegen het oprukkende Spaanse leger. Micaela Bastidas leidde - als de echtgenote van Thupa Amaro ii - de revolte vanuit de thuisbasis Tungasuca, een pueblo ten zuidoosten van Cusco. Zij regelde de bevoorrading van de troepen van Thupa Amaro ii, wist hulptroepen te regelen en spoorde allerlei lokale

amerindiaanse bestuurders aan de opstand te steunen. Zij was geen *supermadre* die zich na de aansporingen terugtrok maar juist de activiteiten van de mannen nijver aanspoorde en wellicht regisseerde. Op 6 december 1780 schreef zij haar echtgenoot een wanhopige brief. Zie hier de belangrijkste excerpten:

Lieve Chepe:

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

[...]

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

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

[...]

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

Tungasuca, 6 december 1780

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

Je vrouw.

Nadat ik deze brief had geschreven kwam een boodschapper met het nieuws dat

*de vijand van Paruro is opgerukt naar Arcos. Ik zal ze tegemoet treden, ook al kost het mijn leven.***[viii]**

Duidelijke taal van een radeloze wederhelft die voelt dat al haar werk werd verkwanseld door een aarzelende echtgenoot. In de literatuur over de revolte wordt Micaela Bastidas echter beschreven als volstrekt ondergeschikt aan haar man, en ook Tomasa Tito zou direct onder zijn leiding hebben geopereerd. De geschiedenis van de Inka's daarentegen, zo maakte de antropologe Irene Silverblatt duidelijk, laat duidelijk zien dat als de Ynga op oorlogspad was, zijn vrouw - de Coia - thuis de scepter zwaaide. De verhouding tussen Thupa Amaro ii in het veld en Micaela Bastidas op de thuisbasis was aldus volkomen in overeenstemming met een oude amerindiaanse traditie. Als deze suggestie juist is, hebben de historici de revolte ten onrechte aan één man opgehangen.

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

Ook bij de Aymara's in Bolivia overheerst het echtpaar, *chachawarmi*. Man en vrouw zijn er complementair. Een man is onvolwaardig als hij niet is getrouwd. Sedert de komst van het kolonialisme werden de patriarchale kenmerken van de cultuur versterkt en treedt de man op als politiek vertegenwoordiger van het gezin - hij is het die vergadert met de andere mannen van de gemeenschap. Hij wordt bijgestaan door de machtige geesten, voorouders, van het bestuur. Hij heeft het recht om te regeren met hun hulp, de *wak'a achachila*. Maar hij commandeert vooral 'buiten' en dat is de wereld van de mannen. De vrouwelijke autoriteit behoort tot het huiselijke domein. Haar geesten zijn die van de vruchtbaarheid en voortplanting, de tegenpolen of spiegelbeelden van de mannelijke geesten. De vrouw kan alleen meepraten in het bestuur als haar echtgenoot afwezig is of overleden of als zij als zij haar ouders vertegenwoordigt. Niettemin is het nog steeds zo dat het echtpaar een 'boven' en 'onder' kent, een links en rechts, een superieur en ondergeschikt. De man is 'boven', superieur, ten opzichte van zijn vrouw. Dit is en blijft een verholde asymmetrie, maar het kan interessante gevolgen hebben voor de praktijk van het leven. In zijn sociale geschiedenis van Thupa's wereld wijdt de historicus Ward Stavig een paragraaf aan het huwelijksleven van amerindiaanse bewoners van de streek. Tot groot ongenoegen van de Spanjaarden leefden amerindiaanse meisjes voor hun huwelijk samen met allerlei mannen. Niemand maakte zich zorgen over maagdelijkheid. Er was zelfs een geval van een jongen die protesteerde tegen de huwelijksplannen van zijn zuster omdat zij nog niet het bed had gedeeld met haar aanstaande echtgenoot en dus niet wist hoe het huwelijk zou kunnen uitpakken. **[x]**

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

mochten ze ook geen klederdracht meer dragen. Wilde de vrouwen afscheid nemen van hun klederdracht - dus Westerse of zogenaamde ladino kleding dragen - dan namen ze ook afscheid van hun gemeenschap en werden ze uitgestoten. Maar zolang de klederdracht om het lichaam zat, mocht er veel.

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

Tijdens een kort onderzoek in de archieven van Cusco kwam ik zowel in het achttiende-eeuwse als het negentiende-eeuwse materiaal de parallelle erflijnen tegen. Uiteraard kon ik mannelijke bestuurders van amerindiaanse eenheden als ayllu's en pueblo's verwachten, maar ik kwam ook opmerkelijk veel vrouwelijke caciques, tegen, *cacicas*. Interessant waren vooral die rechtszaken waarin die vrouwen werden belaagd door machtige amerindiaanse mannen. Vrijwel elke vrouw wist haar zaak te winnen. Doña Leonarda Tecse Thupa, bijvoorbeeld, een zogeheten *india principal y cacica* of edelvrouwe uit San Sebastián, nabij Cusco, behield in 1766 haar landeigendom ondanks de claim van Don Cayetano Thupa

Guaman Rimachi. Deze Thupa Guaman was de belangrijkste amerindiaanse leider van zijn tijd in Cusco en ook in het lokale bestuur van de Spaanse Kroon een machtig man. Een jaar eerder had in een andere zaak de ayllu Auccailli land gevorderd van Doña Isabel Puma Ynga Roca, maar dat, geheel tegen de gebruiken van de koloniale wetgeving in, niet gekregen omdat Doña Isabel over betere papieren beschikte. De cacica van de ayllu Quesco in Belén Cusco, behoefde in 1774 evenmin land uit haar persoonlijk bezit af te staan aan de ayllu, omdat het niet in het ayllu-boek stond geregistreerd (*libro de repartimiento*). De officiële leiding over de ayllu Hanan Cosco (San Cristóbal, Cusco) werd in 1775 toegewezen aan een cacica omdat de erflijn van deze ayllu vrouwelijk was. Haar broer moest uitzien naar een ander cacicazgo. De ayllu's Chachapoyas en Yancanora (Santa Ana, Cusco) behoorden toe aan een meisje, maar werden zolang zij nog minderjarig was beheerd door de *cacique interino*, een interim caciques of regent. Toen het meisje in 1769 meerderjarig was geworden wilde de mannelijke regent niet het veld ruimen. Tevergeefs, want het meisje werd door de Kroon in het gelijk gesteld. Als een vrouw met de traditie wilde breken was een uitgebreide ceremonie nodig. Don Miguel Inca Paucar moest in 1774 de hulp inroepen van Don Josef Santiago Thupa Amaro Ynga om het eigendom van zijn landgoed bevestigd te krijgen. Deze Thupa Amaro Ynga was niet dezelfde persoon als de latere opstandeling José Gabriel maar de procureur generaal van de Amerindiaanse Stand (*Procurador General de los Naturales del Reino*). Hij zond weliswaar een plaatsvervanger naar het betreffende dorp om de ceremonie uit te voeren op het dorpsplein, maar zijn persoonlijk gezag was noodzakelijk geweest om de transformatie van vrouwelijk naar mannelijk eigendom geaccepteerd te krijgen in het dorp. De Coia Micaela Bastidas Puyucahua was geen uitzondering maar regel. Het vrouwelijke was een actief onderdeel van de amerindiaanse cultuur. **[xii]**

Breekijzerin

De Coia van Thupa Amaro ii was een andere vrouwelijke kracht dan die van de Heilige Maagd. In de achttiende eeuw, toen het einde van de cyclus van 256 jaren na de Spaanse invasie begon te naderen, nam het aantal amerindiaanse opstanden enorm toe. Enkele daarvan waren erop gericht om de Spaanse Kroon te vervangen door een amerindiaanse. Dit was bijvoorbeeld het geval in 1712 in Chiapas, de zogenaamde Opstand van de Zendalees, 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 aanbidding 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 frivol zijn en juist hun morele kracht tonen. Van het middaguur tot aan middernacht daarentegen zouden de vrouwen zeer frivol 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 frivol 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, bekroop 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 tollens 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 jezuiten was verboden, sletten tientallen paters, nagenoeg allen Latijns-Amerikanen, die in feite de lokale intellectuelen waren geweest, verbitterd hun leven in ballingschap in Europa. Was dit geen 'kolonisatie'? Na twee eeuwen Spaans bewind was het de eerste keer dat het woord in deze betekenis werd gebruikt. De Creoolse Beweging draaide vooral om deze ergernis over de bemoeienis van het moederland met de ontwikkeling van de kolonie en minder om een etnische tegenstelling binnen de groep van de Spanjaarden.

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

het schilderij niet uit de zestiende, doch uit de eerste eeuw. Fray Servando besloot zijn preek met de bede aan de Heilige Maagd om Mexico te vrijwaren van verderfelijke Franse revolutionaire invloeden. Alleen een soort goddelijke eenheidsstaat kon Mexico redden van republikeinse nieuwlichterij als de scheiding van kerk en staat.

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



Alfredo Zalce, "Jardín de Yucatán", "Ein Central plein in Yucatán" (Mexico) [20]

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

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

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

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

vi. J.S. Jaquette, "Literary Archetypes and Female Role Alternatives: The Woman and the Novel in Latin America," in: A. Pescatello, red., *Female and Male in Latin America. Essays*, Pittsburgh 1973, pp. 3-27, vooral pp. 4, 5, 17-21; zie ook uit dezelfde bundel: E.P. Stevens, "Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America," pp. 89-101. Van Evelyn Stevens heb ik verder gebruikt: "Mexican Machismo: Politics and Value Orientations," *Western Political Quarterly* 18:4 (1965), pp. 848-857, "The Prospects for a Women's Liberation Movement in Latin America," *Journal of Marriage and the Family* 35:2 (1973), pp. 313-321, en, "Machismo and Marianismo," *Society* 10 (1973), pp. 57-63. Zie verder (genoemd

in volgorde waarin ze in de komende alinea's voor het eerst werden gebruikt): T.B. Ehlers, "Debunking Marianismo: Economic Vulnerability and Survival Strategies Among Guatemalan Wives," *Ethnology* 30:1 (1991), pp. 1-16; B. Potthast, *Von Müttern und Machos. Eine Geschichte der Frauen Lateinamerikas*, Wuppertal 2003; E. Chaney, *Supermadre: Women in Politics in Latin America*, Austin 1979; L. Benería & M. Roldán, *The Crossroads of Class and Gender. Industrial Homework, Subcontracting and Household Dynamics in Mexico City*, Chicago 1987; K.A. Stølen & M. Vaa, red., *Gender and Change in Developing Countries*, Oslo 1991; V. Vargas, "The Feminist Movement in Latin America: Between Hope and Disenchantment," *Development and Change* 23:3 (1992), pp. 195-214; S. Chant, "Women, Work and Household Survival Strategies in Mexico, 1982-1992: Past Trends, Current Tendencies and Future Research," *Bulletin of Latin American Research* 13:2 (1994), pp. 203-233; H.I. Safa, *The Myth of the Male Breadwinner. Women and Industrialization in the Caribbean*, Boulder 1995; J.D. French & D. James, red., *The Gendered Worlds of Latin American Women Workers. From Household and Factory to the Union Hall and Ballot Box*, Durham 1997; N.H. Sorensen, "Genero, etnicidad y cruce de fronteras: cambios en la identidad genérica dominicana?" *Estudios Sociales* 30:109 (Santo Domingo 1997), pp. 77-105; K. Weyland, "El impacto cultural y económico de la migración hacia Nueva York en la mujer dominicana trabajadora: transculturación o estrategia económica?" *Estudios Sociales* 31:112 (Santo Domingo 1998), pp. 93-112; T. Valdés & J. Olavarria, red., *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, Santiago 1998; N. Craske, *Women and Politics in Latin America*, New Brunswick 1999; A. Farnsworth-Alvear, *Dulcinea in the Factory. Myths, Morals, Men and Women in Colombia's Industrial Experiment, 1905-1960*, Durham 2000; E. Dore & M. Molyneux, red., *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*, Durham 2000; D. Meertens, *Ensayos sobre tierra, violencia y género: hombres y mujeres en la historia rural de Colombia, 1930-1990*, Bogotá 2000; S. Caulfield, "The History of Gender in the Historiography of Latin America," *Hispanic American Historical Review* 81:3-4 (2001), pp. 449-490; S. Chant & N. Craske, *Gender in Latin America*, New Brunswick 2003.

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

Toronto 1972, zie verder zijn Ceque System (1964), en de Spaanse versie: Sistema (1995).

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

ix. Haar relatie met Thúpa Amaro ii zelf was overigens nogal raadselachtig want Mariano Banda, de klerk van de pseudo-Ynga, schreef over Tomasa als Thúpa's echtgenote. Officieel was ze gehuwd met een zekere Faustino Delgado; zie: "Causa seguida contra Tomasa Tito Condemayta" in L. Durand Flórez, ed., *Collección documental del bicentenario de la revolución emancipadora de Tupac Amaru*, Lima 1981, iii-i, pp. 487-517, vooral pp. 495-497.

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

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

xii. Gebruikte documentatie: Archivo Departamental de Cusco, Corregimiento Causas Ordinarias, Legajo 47, Cuaderno 17 (1766). Archivo Departamental de Cusco, Corregimiento Causas Ordinarias: 46, 37 (1765); Archivo Departamental de Cusco, Corregimiento Causas Ordinarias: 50, 19 (1769), en 52, 6 (1770). Hetzelfde gebeurde met Doña Josefa Huchapaucar in 1776; Archivo Departamental de Cusco, Corregimiento Causas Ordinarias: 56, 15 (1776); Archivo Departamental de Cusco, Corregimiento Causas Ordinarias: 55, 17 (1774); Archivo Departamental de Cusco, Corregimiento Causas Ordinarias: 56, 15 (1776). Nog zo'n zaak in Archivo Departamental de Cusco, Corregimiento Causas Ordinarias: 47, 34 (1766). Archivo Arzobispal Cuzco, Legajo lxxii, 3, 55

(1774). De tweedeling in zon/ maan, man/ vrouw, dag/ nacht, binnen/ buiten enzovoorts ben ik ook in Mexico en Guatemala tegengekomen. Reeds het Klassieke Teotihuacán werd bestuurd door twee koningen, een namens de zon, het mannelijke, de dag en de veroveringen, en een namens de maan, de nacht, en het thuis (de stad Teotihuacan zelf). Ook de Azteken kenden een vorst die voor het uithuizige was en een die de thuisbasis verzorgde, en de Maya koning transformeerde zich voor de oorlogvoering in een jaguar voor veroveringstochten en oorlogvoering, terwijl hij thuis werd geleid door andere krachten. Het verschil met de Andes is dat de thuisblijver in Mesoamerika (Mexico en Centraal-Amerika) weliswaar als vrouwelijke kracht werd gezien en een vrouwelijke aanspreektitel had, maar in persoon toch een man was. Over de machtspositie van de koloniale Ynga's, zie C. Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*, Durham 1999.

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

Aufstand der Tzeltal (1712-1713). Analyse einer Revitalisationsbewegung im kolonialen Mesoamerika, Münster 1991; en, J.P. Viqueira, "Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712," in: J.P. Viqueira & M.H. Ruz, red., Chiapas. Los rumbos de la historia, México-Stad 1995, pp. 103-143, p. 123, en zijn *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, Mexico-Stad 1997. Ook andere wetenschappers, zoals H. Favre, *Cambio y continuidad entre los Mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*, México-Stad 1992, orig. 1971, namen de gebeurtenissen in hun tekst op. Elk van deze auteurs noemt een grote hoeveelheid details en citeert letterlijke uitspraken. Alleen Gosner en Dürr raadpleegden in het Archivo General de Indias in Sevilla, Spanje, de documenten uit die tijd. Deze documenten behoren tot het proces dat door de Spanjaarden tegen de opstandelingen werd gevoerd. Ze dienen daarom met hetzelfde kritische oog te worden gelezen als bijvoorbeeld de Inquisitierapporten uit Zuid-Europa, zoals onder meer Carlo Ginzburg deed. Gosner en Dürr zijn zich van deze houding bewust en schreven beiden goede proefschriften. De andere auteurs baseren zich voornamelijk op één document, het verslag van Pater Francisco Ximénez, *Historia*, uit de jaren twintig van de achttiende eeuw. Daarnaast de documentatie over 1700 (Lamadriz) in het Archivo General de Indias, Sevilla, Legajos 284, 285 en 286. Zie ook Archivo General de Centroamérica, Guatemala-Stad, nummer A.3.16, Expediente 3951, Legajo 293. Het voorbeeld over Sololá is afkomstig uit het proefschrift van de antropoloog Timothy J. Smith, "A Tale of Two Governments: Rural Maya Politics and Competing Democracies in Sololá, Guatemala," Proefschrift State University of New York te Albany 2003, pp. 34-60. Zie tevens: B.H. Slicher van Bath, *De bezinning op het verleden in Latijns Amerika, 1493-1820: auteurs, verhalen en lezers*, Groningen 1998.

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

[xv] Gossen, *Telling* (1999), pp. 159-187, een hoofdstuk dat eerder verscheen als artikel geschreven met Richard M. Leventhal in J.A. Sabloff & J.S. Henderson,

red., *Lowland Maya Civilization in the Eighth Century a.d.*, Washington 1993, pp. 185-217. Zie ook uit Telling, pp. 134, 173-187, 274-275, en zijn Chamulas (1974). Zie ook P. Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala hecha por su arzobispo el Ilmo. Sor. Don P. CyL. del Consejo de S.M.*, Ed. A. Recinos, 2 dln., Guatemala-Stad 1958, orig. 1768-1770, passim, en ii.42-43, ii.57-58, ii.62-63, ii.67, ii.94-96, ii.116-noot, ii.117-120, ii.138, ii.144-145, ii.169 (pájaro que le llaman pich), ii.200, ii.204-205, ii.222, ii.260, ii.267, ii.275-276. Dit is de oudere uitgave van: Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala hecha por su arzobispo*, Madrid 2001. Zie ook: J. Alejos García, "Los guatemaltecos de 1770 en la descripción de Pedro Cortés y Larraz," *Estudios de Cultura Maya* 19 (1992), pp. 215-268; en, J. Martín Blasco & J.M. García Añoveros, *El arzobispo de Guatemala. Don Pedro Cortés y Larraz*, Belchite 1712, Zaragoza 1786. *Defensor de la justicia y de la verdad*, Belchite 1992. Over een Motecuhzoma in 1761 in het plaatsje Cisteil, Yucatán: *Archivo General de Indias, Audiencia México, Legajo 3050*; Bricker, *Indian Christ* (1981), pp. 70-76; G. Mossbrucker, *Die Rebellion in Quisteil 1761. Eine quellenkritische Untersuchung zur Ethnohistorie Jucatáns*, Bonn 1992; P. Bracamonte y Sosa, *La encarnación de la profecía. Canek en Cisteil*, Mexico-Stad 2004; een weinig geslaagde studie is van R.W. Patch, *Maya Revolt and Revolution in the Eighteenth Century*, Armonk 2002.

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

110-115.

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

xviii. D. Jullien, "Biography of an Immortal," *Comparative Literature* 47:2 (1995), pp. 136-159.

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 bemoeials 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 bevoegen 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 eenvoudig, 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 echtscheiding 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 aanded. 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 bedeeden 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 huishoudingeconomie, 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 gevluchte 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 huishoudingeconomie 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 diens gevolge 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 kolonisten, 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: reguleren - 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 decoding 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 ontfouwen 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 Micoacán 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	1910-1980	
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 lekebroedersschappen 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 revolutie 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 drugsmaffia 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 García 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 bootlandienst 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 burens' 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 nationalistes. 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 haciënda'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 koffieoogst, 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 koffieteelt, de bouw van scholen, de aanleg van irrigatiekanalen en waterleiding, wegen. Ze wilden geen honger meer, betere prijzen voor de koffiebonen, 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.

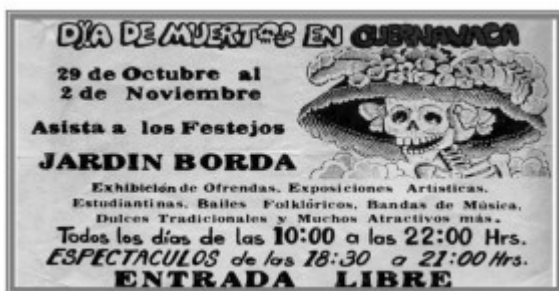
xvi. Salman, *Verlegen* (1993), pp. 359, 376.

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 gezien 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's 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 *aurelianusische 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', aanvaarden 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 verraadt 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 [III] de dictator die met de wapens in de hand orde wenste te scheppen, Aureliano Segundo [IV] de veeboer die feestte en streefde naar het lichamelijke welzijn en ten slotte zijn tweelingbroer José Arcadio Segundo [IV] 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.