

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 Westerling is dit flauwekul, voor een amerindio bewezen harde logica. José Arcadio Buendía [I] had een “ongebreidelde fantasie” die “altijd al verder ging dan het vernuft van de natuur en zelfs nog verder dan wonderen of magie”. Hij droomde dat Macondo een “rumoerige stad” zou worden, “met huizen waarvan de muren uit spiegels bestonden”. Hij geloofde dat hij van de “nutteloze uitvindingen” van de zigeuners nuttige dingen kon maken, bijvoorbeeld door de zielen van de dingen op te wekken zonder magie – want die wees hij af, niet omdat hij er niet in geloofde maar omdat ze ontoereikend was. Helaas faalden zijn pogingen. Met de magneten van Melquíades kon hij geen goud aan de aarde ontlokken, met de telescoop kon hij geen geschikt oorlogswapen bouwen ook al liep hij zware verbrandingen op – door zichzelf bloot te stellen aan de geconcentreerde 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 palmladeren dat was aangelegd "om hem te beschermen tegen de zon en de regen." Hij sprak er nog slechts Latijn - alsof hij was teruggezet in een reeds lang vervlogen tijd - en onderhield zich met Prudencio Aguilar en later, na zijn eigen overlijden, "veel ouder dan toen hij stierf", met Úrsula [I] toen hij voortleefde in *haar* herinnering. "*Hoc est simplicissimum,*" zei hij tegen de priester, "Ik ben immers gek." De priester wist zich met behulp van een kopje chocolade met beide benen twaalf centimeter boven de grond op te heffen, maar de stichter keek er niet van op. Hij droomde in die tijd van een verblijf in een gebouw met eindeloze kamers die alle op dezelfde wijze waren ingericht. Hij vond het heerlijk om door die kamers te dwalen, "als in een galerij vol evenwijdig opgestelde spiegels", totdat Prudencio Aguilar hem op de schouders tikte en hij in omgekeerde richting, achterwaarts ontwakend, terugging naar zijn leven onder het afdak van palmladeren. Op een nacht tikte Prudencio Aguilar hem in een tussenliggende kamer op de schouders en zo bleef hij daar voor altijd. De volgende morgen verscheen een voormalige amerindiaanse bediende aan de deur: "Ik kom voor de teraardebestelling van de koning." Er viel een druilregen van minuscule gele bloemetjes in de straten van Macondo.

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

In het begin was José Arcadio Buendía [I] een soort jeugdig patriarch die iedereen met raad en tips bijstond bij de landbouw, bij de veeteelt en bij de opvoeding van de kinderen. Omdat zijn huis van het begin af het beste was hadden de anderen hun huis naar zijn voorbeeld gebouwd. Op de momenten dat José Arcadio Buendía [I] tijdelijk was genezen van zijn 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.

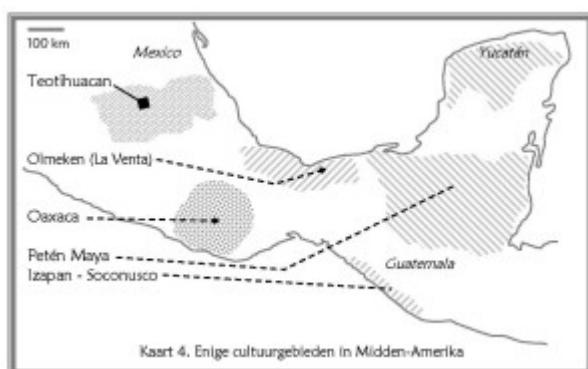


Er is in Tikal informatie gevonden over een K'uk' Mo'/Blauwvogel-Ara op de rug van een stenen beeld van een zittende man en dit beeld is zo'n twintig jaar ouder dan de datum van zijn machtsovername in Copán. Rokende-Kikker droeg blijkbaar de titel Heer van het Westen. Met deze titel werd verwezen naar 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.

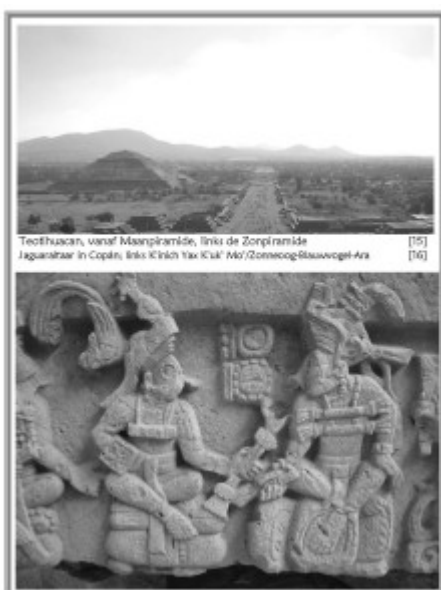
Hier was meer aan de hand dan een militaire onderwerping. Er werd een nieuwe orde geschapen, een Nieuwe Tijd in werking gezet. De invasie in het Maya land had namelijk plaats aan het einde van een cyclus van 400 jaar. Het was toen 13 augustus 435n.C. Teotihuacan was de dominante stad van die cyclus geweest. 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'/Zonneog-Blauwvogel-Ara gevonden. Hij heeft Copán geregeerd van 426 tot 435 of 437. De opgraving van zijn lichamelijke resten vormen een 'kroniek

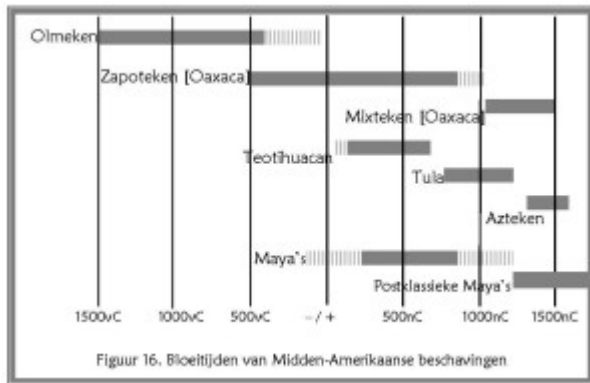
van een aangekondigde ontdekking' want decennia lang is er laag voor laag in de bewuste tempel gegraven totdat hij eindelijk was getraceerd. Er werd in de loop van 1997 over de vondst bericht, zowel via de televisie (Bbc) als in de *National Geographic* (december). Het eerste onderzoek van het graf en 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 volks. **[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 tributering en verovering gefundeerd rijk.**[iv]** Hedendaagse bezoekers zien in Teotihuacan de overblijfselen van twee grote piramiden aan een lange laan; één aan het einde, de andere er naast. Deze lange laan kennen we tegenwoordig als de Weg der Doden. De stad was met haar 150.000 inwoners groter dan Rome en bestond uit een imposant religieus centrum rondom de Weg der Doden met daar omheen de woonwijken en vele nauwe straatjes. Heel herkenbaar in de kunst van Teotihuacan waren de twee hoogste wezens of goden, een daarvan was aangekleed met veel vogel- en slangattributen en een andere aangekleed met veel jaguar- en slangattributen. Ik zal ze voor deze gelegenheid de Vogelslang en de Jaguarslang noemen. De Vogelslang was gewoonlijk groen, als de veren van de quetzalvogel; een Groengevederdeslang of, in het Azteeks: Quetzalcóatl. De Jaguarslang was de representatie van de jaguar met uiterlijke kenmerken van een slang. Hij droeg onder andere zorg voor de Onderwereld, de doden en de nacht, maar ook voor het ontkiemen van de zaden en de vruchtbaarheid van de bodem, dus dat wat uit de bodem omhoog moest komen. Jaguarslang en Vogelslang hadden elkaar nodig. Zij regeerden als twee vorsten op de troon van Moeder Aarde, doch hun bewind was allerm minst broederlijk: in menig tweegevecht uit de Midden-Amerikaanse mythologie zien we dat de Jaguarslang de Vogelslang versloeg of bij de lurven greep.**[v]** Het is mogelijk dat de Vogelslang slechts verleid behoefde te worden.

Het heeft er alle schijn van dat er telkens twee koningen tegelijk regeerden en gezien naar de motieven op de tempel was de een 'Jaguarkoning' en de ander een 'Vogelkoning'. Er is een opmerkelijke vondst van de etnologue Sonia Lombardo.**[vi]** Zij kwam in een zestiende-eeuws manuscript een verwijzing tegen naar de titels van de koningen van Cholula, een van de erfgenamen van Teotihuacan in centraal Mexico. Toen Hernán Cortés (1485-1547), de Spaanse conquistador, Cholula

betrad, werd hij ontvangen door de twee vorsten die het koninkrijk bestuurden. Bij die gelegenheid werd Cortés verteld dat de ene koning de titel droeg van 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 plaats had in het centrum van de wereld. Als er op die plaats een herschepping plaatsvond, was de oudere tijd iets naar buiten gedrongen, als een rimpeling in een vijver veroorzaakt door een regendruppel. Als je vanuit dit recente moment wegliep, ging je terug in de tijd. Om deze reden beschouwen de amerindio's de ruimte die zij voor zich zien als het verleden en de ruimte die zij achter zich als de recente tijd, of wellicht als de toekomst als er aldaar opnieuw een herschepping zou plaatsvinden. Als een amerindio het over de toekomst heeft, dan wijst hij met zijn hand naar achteren, naar de situatie achter zijn rug; precies andersom dan bij ons in het Westen dus. Ook José Arcadio Buendía [I] ging tijdens zijn expeditie op zoek naar medebewoners op aarde door een oerwoud terug in de tijd. De Macondanen kwamen terecht in de tijd van voor de zonsopgang.

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

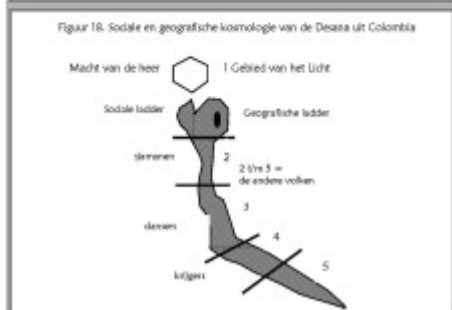
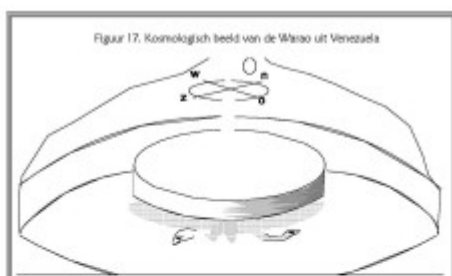
het verleden, Latijn pratend tegen de 'levensboom'.

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

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

Piramiden en slangen komen niet voor in *Honderd jaar eenzaamheid* maar ze zijn wel van belang voor het begrip van de cyclische tijd. De eerste archeologen in La Venta vroegen zich af waarom de Olmeken piramides hadden gebouwd. Toen een van hen per vliegtuig van Villahermosa in Tabasco opsteeg passeerde hij het Tuxtla gebergte, dat zich als een langgerekt lint langs de zuidoostkust van Veracruz slingert, niet ver van het Olmeekse land. Dat is de plaats waar dit volk de basaltblokken uithakte. Het is een vulkanisch gebergte. Daar zag de archeoloog het: "De piramide van La Venta is een vulkaan!" Een collega van hem vroeg in 1971 aan de amerindio's die nabij La Venta woonden hoe zij het Tuxtla gebergte bezagen. Het antwoord was duidelijk: "Oh, maar dat is de Grote Slang, weet U dat niet?" De piramide in La Venta leek niet zomaar op een vulkaan, zij symboliseerde de bek, de kop of het gezicht van die Grote Slang. Sindsdien komen we deze metafoor keer op keer tegen in de amerindiaanse wereld. Neem bijvoorbeeld de kosmologische beschouwing van het Warao volk dat in de moerasdelta van de Orinoco in Venezuela leeft. De Warao geloven dat de aarde een platte schijf is met een gat in het midden; zie Figuur 17. De schijf is omringd door water. Precies onder het gat, en dus ook onder die schijf, leeft, in dit geval een *meerkoppige*, slang. Deze slang omcirkelt de aarde met haar lichaam. Haar lichaam bevat alle essentiële stoffen die voor het leven op aarde - de schijf - nodig zijn en haar adem alle stoffen die in de lucht voorkomen. Hier is zij als de

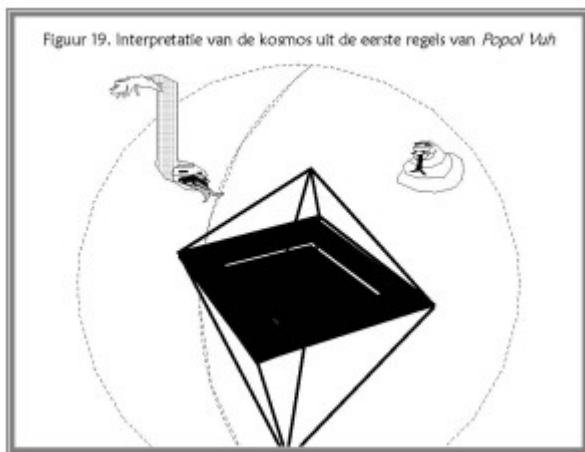
navelstreng van de mens. Door het gat omhoog loopt een as naar de zon. Deze as is de onzichtbare geconcentreerde hitte van de adem van, laten we zeggen, *Moeder Aarde*. Het Desana volk uit het Colombiaanse deel van het Amazonewoud is van mening dat zowel de gehele sociale orde als de geografische verspreiding van de stammen in het oerwoud zijn oorsprong vinden in de slang. De Desana vertellen verhalen waarin de mensen worden geboren in een oermeer en vervolgens in zes 'slangkano's' de oerrivier op aarde afvoeren. Al varende bleef telkens één zo'n 'slangkano' in de oever steken. Daar vestigde zich de betrokken mens als oervader van een stam. De 'slangkano' bleef verbonden met de staart van de 'slangkano' die een etappe verder was gekomen. De zes 'slangkano's' vormden zo samen één grote slang, de rivier waaraan de zes stammen wonen. De Desana kwamen het verst, zij werden de 'kop' van die 'slang'; zie Figuur 18. Daarom beschouwen zij zich als de heren van de rest. De amerindianen die onder aan de sociale ladder stonden worden als de 'staart' van de slang beschouwd.



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

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

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



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

pratende over de aarde werd de Schepping door dit godenpaar geïnitieerd - waarbij Hemelhart bliksemschichten spuwde als iemand die tijdens het spreken zijn speeksel niet kan binnenhouden. Hemelhart wordt ook wel Eénbeen genoemd - een oorkaan. Gevederdeslang werd de schepper van de mens en presenteerde zich als zijn 'heer'. Van deze almachtige kwamen macht, heerschappij, vazalliteit en gezag. Het begin was de oerzee. Vervolgens moest de wereld, het vasteland, worden 'uitgezet' in die oerzee. Het werd een vierkant. De vier hoekpunten werden later, toen de zon was geschapen, de zogenaamde solstitiapunten, de

uiterste punten van zonsopgang en zonsondergang aan de horizon. De zon zou tussen de punten heen en weer lopen; het keerpunt was derhalve de dag van de zonnewende. Kortom, Moeder Aarde - aangeduid in de Maya talen met het begrippenpaar *lucht-wereld* - was als een vierkant maïsveld gesitueerd in de oerzee en onder een afgesloten hemellaag. Onder deze wereld bevond zich de onderwereld van de 'heren van de dood'.

Tot deze eenheid hadden de twee scheppende goden blijkbaar zelf geen toegang want er moest een speciaal scheppingsmoment voor ze worden geïnitieerd om de belangrijkste vertegenwoordiger van het scheppende godenpaar op aarde toegang te verschaffen: de Maïsgod, ook wel Eerste Vader genoemd, een interpretatie van de naam Hun Nal Ye: 'de openbaring van de eerste maïs'. In de taal van de Klassieke Maya's ging het er bij de schepping van de eigen tijd om *de lucht te openen*, zodat Eerste Vader als maïsgod in de wereld zou kunnen treden - *van buiten naar binnen*. Dit betekent dat de maïsgod voor de Klassieke Maya's reeds aanwezig was als scheppende god buiten de wereld waarin het maïsveld zou worden uitgezet. Na deze stap verscheen Eerste Moeder in de wereld. De naamgeving van Eerste Vader en Eerste Moeder maakt de mens tot de letterlijke nazaten van deze goden. We zouden dan ook in feite niet meer over goden moeten spreken maar over voorouders, sacrale oerouders; oervader en oermoeder. Er bestond een familieband tussen de mens op aarde en de Schepper(s). Het is deze gebeurtenis die de Maya's tot aan de dag van vandaag vieren en repliceren. Deze gebeurtenis zouden we de *herschepingsceremonie* kunnen noemen en zij had als belangrijkste doelstelling om de maïsgod Eerste Vader een aanwezigheid *binnen* de wereld te geven.

In drie hoeken van het 'maïsveld' werd een virtueel hoekpunt geplaatst terwijl Eerste Vader zelf plaatsnam bij de vierde hoek, aan de noordelijke zijde. Nadat de stenen in die hoeken waren geplaatst, werd het geheel geopend. De hemel werd 'opgezet', als ware hij het zeil van een tent. Als centrale stok diende de levensboom ook wel door de Maya's de *wakachan* genoemd (rechttoplucht of rechtopslang). En dat was het gevolg van een kosmische, metafysische strijd die in de *Popol Vuh* werd beschreven. Ik heb deze kosmologische voorstelling opgenomen in de afbeelding hierboven waarbij ik zowel de 'hemel' als de 'onderwereld' als piramiden heb afgebeeld; Figuur 19. De twee piramiden deelden hun basis, zodat zij als antipolen, omgekeerd, aan elkaar verbonden waren. De twee scheppende goden hingen buiten de eenheid, in de duistere

oerhemel van het niets. Van groot belang in dit verhaal was de oerzee, de plaats waaruit de 'lucht-wereld' was geschapen, 'uitgezet in vier hoeken en een punt'. Het is dezelfde plek als die in La Venta waar Moeder Aarde met de slangenkop, dus de wereld, 'uit het water omhoog' kwam. Alle tempelpiramiden van de Maya's kregen dezelfde functie en symboliek mee: die van de oerberg in de oerzee. Het plein voor de piramide was de oerzee.

De komst van Eerste Vader was niet alleen een kosmische aangelegenheid want tegelijkertijd met de stilering van de piramide als de Bek of het gezicht van Moeder Aarde vertoonde zich de bemiddelaar op het toneel. Dat werd de oervader, de voorouder, de stichter, de sjamaan of magiër, kortom: de wereldlijke heer. Hij woonde op of nabij de piramide, gewoonlijk in het grootste huis, het mooiste huis of het sacraal belangrijkste huis. Als magiër had hij de mogelijkheden te communiceren met de belangrijkste goddelijke krachten op aarde en in de lucht, bijvoorbeeld door deel van deze wereld te worden met behulp van rituelen en spiritualiën. Verdovende middelen en drank brachten de sjamaan in die positie. Dronkemansgelal werd als een soort goddelijke orakel beschouwd. Na de transformatie kon de magiër als aardse kracht de verschijning aannemen van de Grote Aardse Jager, bijvoorbeeld een jaguar (of een poema, in de Andes), of van de Grote Hemel Jager, een roofvogel als de adelaar of een ara. In het bovennatuurlijke was de eerste voortdurend op jacht om de tweede te grijpen. Alsof de 'aarde' de 'hemel' moest vangen om vruchtbaarheid te verkrijgen. Lukte dit, dan had de 'vulkaan' als grote aardse kracht regenwolken aan zich gebonden. De jaguar groeide uit tot het symbool van het koningschap. In de Maya stad Copán werden zestien jaguars geofferd tijdens de kroningsplechtigheid van Yax Pac, de zestiende koning van het vorstendom. Natuurlijk herkennen we stichter José Arcadio Buendía [I], nazaat van de jager, speerwerper, vorst van Macondo, bewoner van het mooiste huis, orakel aan de kastanjeboom. Maar een piramide was er niet in Macondo.

Deze wereld van Eerste Vader was die van Klassieke Maya's uit Zuid-Mexico en Guatemala, de erfgenamen van de Olmeken en Teotihuacan. Met Teotihuacan hadden ze zelfs direct van doen, wellicht waren ze wel vazallen. De restanten van de Klassieke Maya centra die de reizigers tegenwoordig te zien krijgen, functioneerden als ceremoniële centra van een grote reeks vorstendommen. Van het dagelijkse leven uit die tijd wordt de bezoeker weinig gewaar. De typische Maya centra zijn in het laagland van de Petén aangelegd, ten noorden van het

hoogland in Guatemala. De bloeitijd viel in de zes eeuwen tussen 300 en 900. Er vonden hier destijds ongeveer vijf miljoen mensen een bestaan. Dwars door de streek stroomt de rivier Usumacinta in westelijke richting naar de kust van Mexico. Juist vanwege de aanwezigheid van deze rivier beschikten de Maya's over een groter agrarisch potentieel dan elders in het Centraal-Amerikaanse laagland. De vorstendommen zijn ontstaan toen zich vanaf ongeveer 300vC vooral aan de zuidkust van Guatemala en het Mexicaanse Chiapas nederzettingen ontwikkelden met een adel, een geavanceerde landbouw en het bijhouden van een kalender. De methode van het kappen van bos en dan inzaaien - *slash-and-burn* - werd gecombineerd met geïrrigeerde akkerbouw in de moerassige gedeelten van de valleien op de Guatemalteekse hoogvlakte. De dynastieke geschiedenis maakt duidelijk hoe gelaagd de samenleving was. De koning stond aan de top van een sociale piramide waarvan het gezin de basis was. Om hem heen stond de adelstand of *ah nab*, te vertalen als 'waterleliemensen'. Deze laatste term duidt op de kosmische, religieuze rol van de adel in de Maya wereld. De legitimiteit van de bevoorrechte positie was gebaseerd op de speciale krachten die de edelen werd toegedacht; of beter die zij zichzelf hadden toegedacht en waarmee zij de gewone bevolking hadden weten te overtuigen hun hoge positie te aanvaarden. De boeren en de arbeiders vormden natuurlijk de grote meerderheid van de bevolking. Elke boer bewoonde een erf met zijn kinderen.

We leerden in onze tijd Eerste Vader kennen omdat meer dan de Olmeken en de sterrenwichelaars van Teotihuacan de Maya's in Chiapas en Guatemala hun ervaringen hadden opgeschreven. Zij schreven over hun belangrijke rituelen, over welke vorsten de rol van Eerste Vader hadden gespeeld en wanneer zij dit hadden gedaan, bijvoorbeeld op belangrijke kalenderdagen of bij een troonsbestijging. Ze zochten op de kalenders naar astrologisch geschikte data als 'stichtingsdatum', noteerden de 'eerste' vorst die op die dag de troon besteg 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, *lahau*. 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.

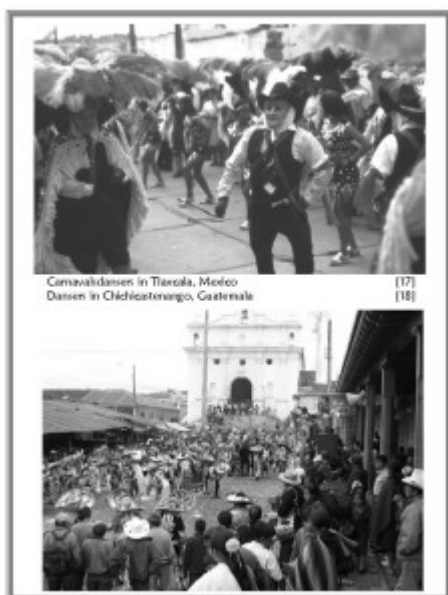
Viering

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 carnavalsdansers verkleedden zich als personages uit de oude scheppingsceremonie maar hebben de goede geesten uit hun ceremonie onder invloed van de missionarissen getransformeerd tot afbeeldingen van vooral de Heilige Jacobus de Morendoder: Santiago Matamoros; zijn feestdag is 25 juli. De Spanjaarden brachten hem mee als schutspatroon van de Invasie en de conquistadores. De Maya's namen hem over en zagen de Heilige Jacobus vooral in de nacht aan de hemel staan: als de Melkweg. Vooral zijn witte paard werd gezien als een verschijning van de Melkweg of als een boodschapper, een bliksemschicht, van de goden of de voorouders. De Heilige Jacobus bezorgt de aarde storm en regen, en dus het water dat de maïs doet groeien.



De carnavalsdansers van nu zijn als 'jacobussen', of *santiagueros*, als de goede geesten uit de *Popol Vuh* en de scheppingsceremonie, vertegenwoordigers van de

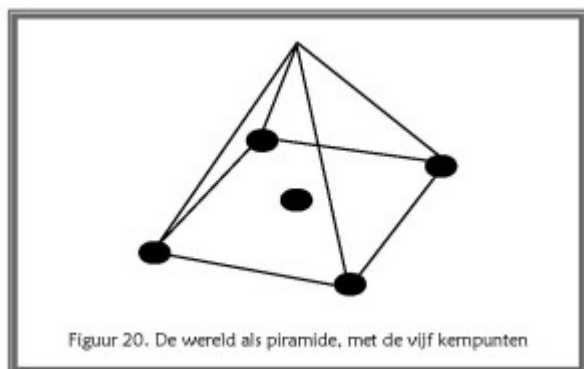
voorouders waarvan de geesten als sterren aan de hemel staan, in de Melkweg, die een strijd met de kwade geesten uitbeelden. Het eindeloze dansen is een offer dat zij moeten brengen om de tijd te laten voortbestaan, te herscheppen. Zulke jacobussen ontbreken in *Honderd jaar eenzaamheid*. García Márquez 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

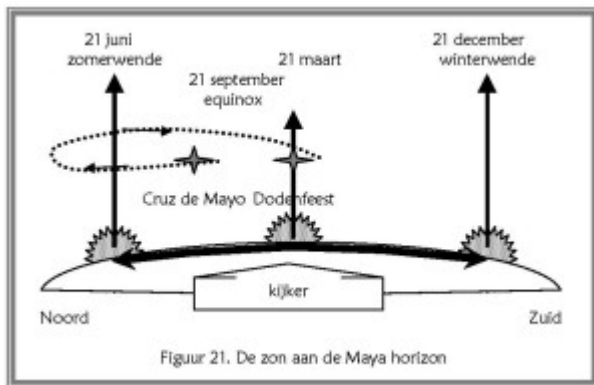
Maya's hoe oud het ritueel was. Zij meenden dat de goden 'toen zij nog andere namen hadden' deze handelingen uitvoerden in de tijd dat zij de wereld schiepen en de lucht van het aardoppervlak wensten 'op te tillen'. Zij 'maten de ruimte af en zetten het veld uit met de keien'. Dit ziet er ongeveer uit 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 solstitiapuntten een korte uitleg. Voor de Maya's waren de woorden voor dag, zon en tijd synoniemen, dezelfde fenomenen van een en hetzelfde begrip. Uiteraard kwam dit omdat de zon de enige correcte en regelmatige tijdseenheid bood: zijn loop aan de hemel.* De zon kwam op een bepaalde plaats aan de oostelijke

horizon op, klom gedurende de dag omhoog, leek daar even te pauzeren alsof hij op de top van een piramide stond, en daalde vervolgens in westelijke richting af; zie Figuur 21. Vanwege de baan die de aarde om de zon maakt, lijkt het alsof er een lage baan is aan het begin van het jaar en een hoge in de zomer. In de tropen valt dit verschil wel mee, maar ook daar loopt de dagelijkse zonnebaan over de aarde tussen de winterwende (21 december) en de zomervende (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 zonnepad - zie de zwarte, gebogen pijl langs de horizon. Tweemaal wordt een equinox gepasseerd (dan zijn dag en nacht even lang) en twee maal een zenitpunt (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 zomervende vanuit een specifieke positie gemarkeerd, op enige afstand van die plaats met behulp van steles of kleinere piramiden, bijvoorbeeld bij de punten van de pijltjes in Figuur 21. Deze beweging werd door de Klassieke Maya's en andere volken in Midden-Amerika gebruikt om hun jaarkalender te berekenen. Wederom herkennen we het gelijkvallen van tijd en ruimte.

De Chortí maakten ook gebruik van de solstitiapunten, tot in hun scheppingsceremonie. Na het plaatsen van de vijf keien had de volgende ceremonie die in deze cyclus werd uitgevoerd plaats op 25 april, de naamdag van de Heilige Marcus (*San Marcos*). Dit was de dag dat de hemel wordt 'opgetild' van de aarde. Twee magiërs en hun vrouwen namen in een tevoren bepaalde gebedsruimte dezelfde plaatsen in als de keien in februari. De twee mannen zaten in de oostelijke hoeken van de ruimte, de vrouwen in de westelijke hoeken. De mannen symboliseerden het 'geven van het zaad' tijdens de zonsopgang, de vrouwen het 'nemen ervan' tijdens zonsondergang. Op middernacht stonden de vier langzaam en zo synchroon mogelijk op. De hemel werd dan 'opgetild'. Was iemand van de vier sneller, of bleef iemand achter dan was dat een slecht voorteken: dan zou bijvoorbeeld de regen onregelmatig vallen. De derde ceremonie werd op 25 juli uitgevoerd, de dag van de Heilige Jacobus (*Santiago*). Die nacht staat de Melkweg precies noordzuid aan de hemel. Er worden binnen 24 uur als het ware twee lichtbanen over de aarde getrokken, één door de Melkweg en één door de zon. Het is alsof aan de horizon een kruis op de Aarde wordt gezet. "De Heilige Jacobus en de Christus de Zon slaan dan samen een kruis aan de hemel", zeiden de Chortí Maya's. Dit moment valt samen met een pauze in de regentijd. De Heilige Jacobus 'pauzeert'. Hij is 'moe' van zijn bevruchtende werk. Na enige weken passeert de zon voor de tweede maal door het zenit, rond 12 en 13 augustus. Dan begint het tweede teeltseizoen van de maïs in deze streek. De nieuwe cyclus brengt voedsel. De wereld, zo zeiden de Maya's, is dan 'herschappen'. Met 13 augustus begon dus het Nieuwe Jaar in deze wereld. Het slaan van het kruis zoals hier beschreven is ook in de Klassieke wereld aangetroffen, hetgeen duidelijk maakt dat het kruis reeds bij de amerindianen een religieus symbool van enorm belang was voordat de christenen zich in Amerika vertoonden, ruim zevenhonderd jaar later.

Zulke jaarrituelen zijn onderdeel van grotere cycli en lopen dwars door de geschiedenis. Moderne Maya's herkennen nog momenten waarop een cyclus eindigt vooral in perioden van armoede, lijden en dood. Zo'n zwarte tijd levert energie op voor de wedergeboorte. Zo waren de jaren tachtig in Guatemala de voorloper van het sluitstuk van een tweede lange cyclus van 256 à 260 jaar na de Invasie. Het was de tijd van de aardbeving van 1976 gevolgd door de bloederigste oorlog die Guatemala ooit kende, vooral tijdens het bewind van de generaals Fernando Romeo Lucas García (1978-1982) and José Efraín Ríos Montt (1982-1983). Meer dan 100.000 mensen stierven onder soldatenhanden, in

meerderheid Maya's. Dit gegeven is belangrijk want veel Maya's leggen dit tegenwoordig soms uit als een bloedoffer om de zon van de Nieuwe Tijd te opkomen. De burgeroorlog viel grotendeels samen met een *trecena* of dertienjaar-periode.**[x]** De angst gold in die jaren niet alleen voor de gewone bevolking maar ook voor hun leiders: priesters, voorzitters van landhervormingcommissies of vakbonden, hoofden van lokale lekebroederschappen. Het einde van de cyclus, doordrenkt met zoveel Maya bloed, genereerde bijzonder veel amerindiaanse energie voor een nieuwe periode van 52 jaar. Uit dood komt leven. Opvallend genoeg had dit nieuwe leven een charismatisch protestants karakter. Juist in de zwaar getroffen Maya gebieden verspreidde zich de invloed van de Charismatisch-Protestantse Kerken, waaronder veel Pinksterkerken, zich in een zeer hoog tempo. Zoals de Maya's zich rond 1530 het rooms-katholicisme hadden eigen gemaakt - *made it their own*, zeggen de antropologen, dus letterlijk van henzelf - begonnen ze nu het charismatisch-protestantisme naar zich toe te trekken.**[xi]**

De enorme geweldspiraal van de jaren tachtig van de twintigste eeuw bevestigde het cyclische denken van de Maya's en daarmee hun opvatting dat de mensen uitsluitend en alleen op de aarde waren gezet om de goden te dienen. Om land, water en zonlicht te krijgen voor hun maïsteelt moesten de mensen de goden 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 maïconsumptie 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 onvouwen. 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 lichamelijke 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 lichamelijke 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 gezien 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 vereenzelving 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 nederzettingvorm 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 nederzettingvorm 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 (*hacienda*, zilver- of goudmijn, stad). In dunbevolkte gebieden was het aantal *indios* dat op *hacienda*'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 *hacienda*'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

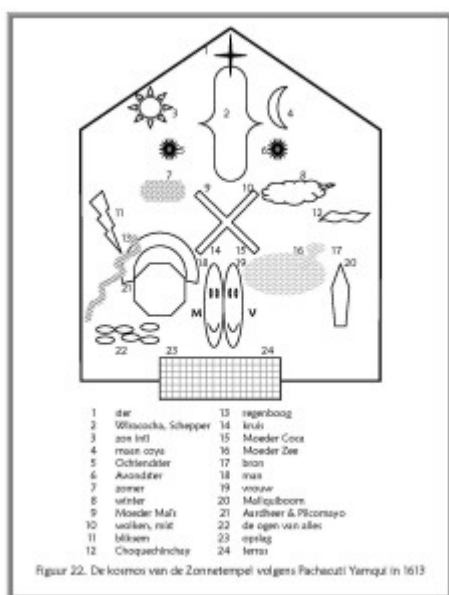
cultuur lijken dit vaak op tegenstellingen tussen goed en kwaad - waardoor er een moet verdwijnen; God en de Duivel... - maar dat was in de Andino context niet het geval.

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

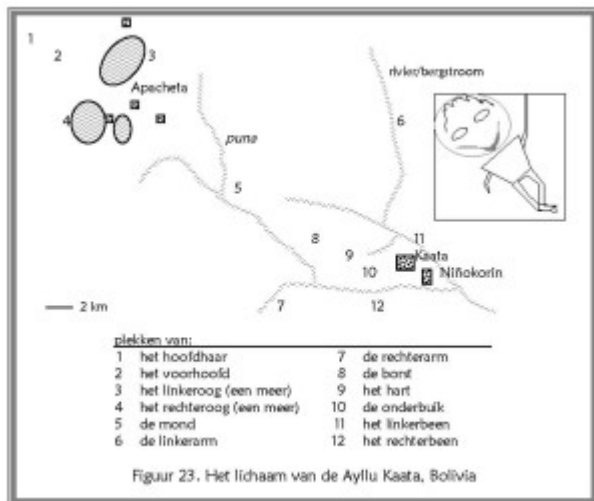


Qollahuaya's, echter, menen dat hun territorium zowel ayllu (Ayllu Kaata) als *cantón* (Santa Rosa de Kaata) is. In de achttiende eeuw woonden er acht ayllu's, verspreid over twee pueblo's (Charazani en Curva). In de jaren zeventig werden de mensen van de Ayllu Kaata bestuurd vanuit de *cantón* Charazani.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

Apacheta was Aymara - de ayllu behoefde niet ééntalig te zijn, het was geen 'volk'. Van Kaata naar Niñokorin is een klim van twee uur te voet, van Kaata naar

Apacheta duurt de klim een volle dag. Apacheta is puna, een aardappel en veeteelt gebied (lama's, alpaca's). De gemeenschappen wisselen vrouwen uit: de mannen blijven waren ze geboren zijn en huwen met vrouwen uit een andere gemeenschap van de ayllu. De dochters keren voor hun huwelijk vervolgens weer terug naar de gemeenschap van hun moeders. **[xxix]**

In Figuur 23 is te zien hoe de Ayllu Kaata zich had verspreid over het land dat het zijn lichaam noemde. Het lichaam *ughuntin* was het geheel van mensen, land, lucht, stromen enzovoorts samen. In dat lichaam bevond zich het innerlijke Zelf van de ayllu-leden. Dit was natuurlijk een collectief zelfbeeld. De mensen voedden de berg, het land, met vet en bloed, zodat het krachtig zou blijven. Daarmee voedden ze in feite ook wat ze beschouwden als hun innerlijke Zelf. Dit deden ze in vele rituelen. De stamvaders waren ooit versteend, net als de doden nu in de aarde worden gelegd en deel van de aarde worden. Het lichaam van de ayllu in de aarde *was* de stamvader. Ze vonden hem letterlijk onder hun voeten terug. Via de toevoeging '*ntin*' gaven de mensen de eenheid van hun innerlijk (*uqhu*) met het lichaam aan; Tawa-*ntin-suyu*, de oude naam van het Inka rijk, was: de vier (*twa*) plaatsen (*suyu*) als geheel (*ntin*). Het hart was natuurlijk de pomp die het bloed *yawar* door het lichaam pompt. In het hart huisden de emoties. Om te horen hoe het hart van iemand was kon een sjamaan de bek van een cavia op de borst van een persoon leggen om als het ware een kopie van het hart te maken en te kopiëren op het hart van het diertje. Dit hart kon dan worden verwijderd en gelezen. Het hart van de ayllu was het gemeenschapshuis inclusief de bestuurders in het gehucht Kaatapata, een van de drie eenheden van het dorp Kaata. Daar stond het dorpskerkje en de magiërs leefden er want vanuit het hart wordt immers het 'bloed' door het lichaam gepompt. De nederzettingen waren als de vitale organen van het lichaam. Zij werden verbonden door de stromen die door het lichaam liepen en deelden het vet dus de kracht ervan. Daardoor waren er aardappelen en oca, wortelplanten die in de grond groeien, in de versteende stamvader, en die zich lieten delen met de mensen als deel van de familie.



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

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

Instellingen

Naast de tirannie van de tijd en de dorpsgemeenschap als lichaam is het probleem van de institutionalisering de derde reden om zo diep in de amerindiaanse geschiedenis te duiken. De vorsten die het hoofd hadden gevormd van de 'lichamen' van hun vorstendommen werden burgemeesters van de pueblo's. We herkennen de aankomst van corregidor Don Apolinar Moscote in Macondo. Echter, de corregidor kreeg van de stichter geen kans officieel iets te 'corrigeren', ofschoon hij dit stapje voor stapje daarna wel deed. In de Andes, zo zagen we, was de ayllu moeilijk in een dergelijk institutioneel korset te persen. Het lichaam was vele malen groter dan het gebied dat de kolonisator ervoor had bestemd - of in twintigste-eeuws Peru ten tijde van President Leguía. Die

'korsettingering' 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 vereenvooudigde de koloniale korsettingering aanzienlijk. Het beleid van de Kroon in Mexico zette de toon voor de rest van Spaans-Amerika evenals voor de verhouding tussen 'stichters' van dorpsgemeenschappen en de overkoepelende staat. [xxx]

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

Tot aan de jaren zeventig van de vorige eeuw schreven de onderzoekers over de Spaanse tijd als die van conquistadores, zilvermijnbouwers en grootgrondbezitters, onvoorwaardelijk gesteund door kerk en staat, die binnen enige generaties de erfgenamen van de oude culturen tot de beklagenswaardige status van horigen zouden hebben gedegradeerd. Volgens de Mexicaanse

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

Deze kracht kwam voort uit het feit dat de prekoloniale *altepetl* vrijwel ongebroken in de *pueblo* was overgegaan. De *altepetl* - een Azteekse term en betekent zoiets als Waterberg - berustte op persoonlijke verbintenissen, op de persoonlijke band met de heer, niet op territoriale banden. Daarom vertaalden de Spanjaarden het begrip *altepetl* met *señorío*, wat wij een 'heerlijkheid' of vorstendom zouden noemen (een *señor* was een heer). Een groep mensen, van oorsprong wellicht een 'stam' of vorstendom, behoorde tot het persoonlijke gevolg van die heer. Gewoonlijk beschikte de heer binnen de heerlijkheid over rechten op en inkomsten uit jurisdictie en over inkomsten van landerijen. De heerlijkheid noemen we een domein. Deze domeinen kenden weliswaar specifieke territoriale begrenzingen 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 ontreddering met zich hebben meegebracht en de *resguardo*'s boden minimaal de zekerheid van land- en visrechten.

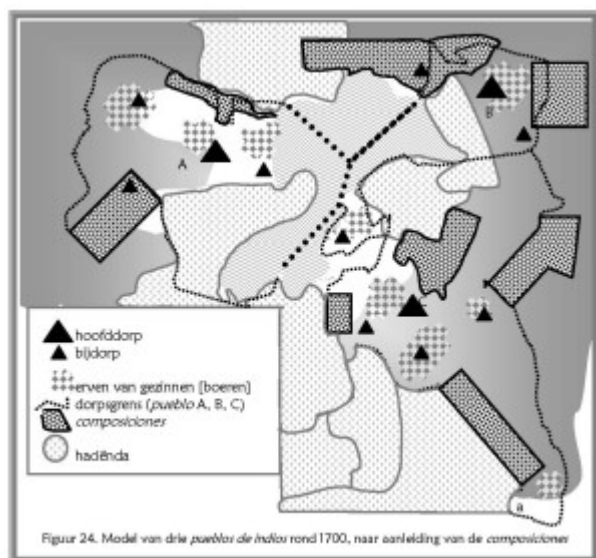


Een Spaanse inspecteur-generaal die in 1589 de provincie Cartagena bezocht noteerde het bestaan van 27 resguardo's met in totaal zo'n 1075 gezinnen. Tubará aan de monding van de Magdalena was de grootste met 203 gezinnen, Cocón telde slechts drie gezinnen. Maar er was ook altijd verzet, vooral vanuit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

aanvallen van niet-onderworpen amerindio's op Spaanse bezittingen. Daarnaast trokken aanhoudend amerindio's weg, vaak op de vlucht voor ziekte of 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 Santafe de Bogotá en Quito, vestigden zich in dit gebied elk decennium tientallen mannen en enkele vrouwen. Diverse dorpen groeiden uit tot kleine stadjes - waar zich ook amerindio's vestigden op de vlucht voor epidemieën - die tot een ware smeltkroes van diverse etnische achtergronden uitgroeiden. In zekere zin waren deze stadjes de voorbode van de Nieuwe Wereld der mestiezen.

Nadat in de achttiende eeuw de onderkoningen van het Huis Bourbon aan de macht waren gekomen in de Latijns-Amerikaanse provincies, volgden nieuwe maatregelen om de eigendomsrechten nog preciezer vast te leggen. Dit was belangrijk vanwege de hernieuwde bevolkingsgroei die de druk op het land deed toenemen. Ook vanuit het Spaanse grondbelang werd druk uitgeoefend om tot nauwkeurige afspraken te komen. De pueblo's in Mexico brachten hun landbezit in kaart, betaalden een provisie aan de overheid en verkregen de eigendomsrechten, de zogenaamde *composiciones*. Zie Figuur 24 voor een impressie van deze situatie in Centraal-Mexico. In de Figuur zien we een vallei omringd door bergland (donker) en een meer in het centrum. De erven van de pueblo's (geblokt) lagen in het gebied waar ze ook in de prekoloniale, Azteekse, tijd te vinden waren: aan de voet van de heuvels, aan de rand van de vallei. In hun buurt zien we de gelegaliseerde landerijen (*composiciones*, gestippeld in Figuur 24). In het voormalige niemandsland in de vallei rondom het meer hadden zich de

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 hacienda's en zelfs in het buitenland, zoals de indigo of blauwe verfstof uit het Zuid-Mexicaanse Oaxaca. De amerindio's voldeden met deze producten hun tribuutplicht. Het was verboden voor de ambtenaren om zich langs deze weg een inkomen te verschaffen - over de rug van de indio heen, zo klaagden de priesters - maar veel pueblo's waren zelf met voorstellen gekomen om producten te leveren en aldus werd de handel gedoogd. De economische groei werd in de loop van de achttiende eeuw zo groot dat de amerindiaanse burgemeesters besloten meer van zulke goederen en producten op de markt te brengen dan voor de tribuutplicht noodzakelijk was om op deze wijze extra inkomsten te vergaren. Dit gebeurde

vooral in dichtbevolkte gebieden in Mexico, in het amerindiaanse West-Guatemala en in delen van de Andes. Dit bracht de pueblo's een zekere welvaart. Ook het transportwezen was in amerindiaanse handen. Sommige 'muildiertransporteurs' beschikten over honderden muildieren. 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 dichterbij die amerindiaanse mondelinge overlevering is gekomen dan de oude opvatting van de geschiedenis. De roman deelt overigens nog een belangrijk kenmerk met de oude scheppingsverhalen: de diverse gebeurtenissen uit het verleden worden gereduceerd tot enkele 'essenties' die vervolgens worden samengebond in een enkel moment of een paar momenten. Ook dit is niet verwonderlijk want het is geheel in stijl met de werking van het menselijk geheugen. Bovendien bleken ook de amerindio's de recente geschiedenis gedetailleerder in het geheugen te hebben dan die verder terug in de tijd.

Om deze conclusie te ondersteunen ten slotte enkele voorbeelden van de mondelinge overleveringen. Diverse antropologen hebben de verhalen opgetekend die over de oorsprong van 'hun' dorpen werd verteld, of minimaal flarden ervan. Het is interessant om de context erbij te betrekken waarin de antropologen die verhalen hoorden. Laten we beginnen met het werk van de antropoloog Gary Gossen, geboren in Kansas en lid van een methodistische kerk. Hij doceerde in New York maar is nu met pensioen; naar eigen zeggen is zijn familie van Nederlandse afkomst. Gossen heeft drie belangrijke studies op zijn naam staan. De eerste is *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition* (1974), daarna kwam de bundel wetenschappelijke artikelen *Telling Maya Tales. Tzotzil Identities in Modern Mexico* (1999), vervolgens een publicatie van scheppingsverhalen *Four Creations of True People: Tzotzil Maya Account of the Human Experience* (2002). Hij werkt nu aan een boek over de cultuur van de Zapatistas van het *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (Ezln) die in Mexico in 1994 een opstand van Maya's ontketenden tegen de buitensluiting en de armoede; het boek gaat heten: *Magical Realism in a Postmodern Social Movement: Cultural Production of the Maya Zapatistas*. De eerste boeken gaan vooral over San Juan Chamula in Chiapas; een Tzotzil Maya gemeenschap op het hoogland. Hij kwam er voor het eerst in 1965, als lid van een groot Noord-Amerikaans onderzoeksteam onder leiding van de antropoloog Evon Z. Vogt (1919-2004). Daarmee was zijn bedje in feite gespreid, want hij werd geïntroduceerd, er was onderdak geregeld enzovoorts. [xxxviii]

Maar het begin was moeilijk. Toen Vogt vertrok en Gossen zijn plaats in het dorp zou innemen, bleek dat hij moest wonen in het gemeentehuis. De dorpsleiding zei

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

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

1. wat kost je horloge?,
2. waar ligt jouw land?,
3. hoe ziet jouw land eruit?, en
4. bijten de mensen elkaar daar en eten ze elkaar op?

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

loslopende Maya kinderen zouden vangen, koken en opeten, werd Gossen's verzekering dat zoiets in de Verenigde Staten beslist niet gebeurde met scepsis ontvangen. De Verenigde Staten lagen immers verder weg dan Tuxtla en moesten dus beslist barbaarser zijn.

Gossen's belangrijkste informant, Manuel López Calixto, nam de proef op de som in een zogenaamde *pus*, een soort sauna die veel huizen in Chamula (en elders in de amerindiaanse wereld) op hun erf hadden. Een *pus* was een laag, 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 zakte, strandde het doosje op de berg Nahtinamit. Intussen richtte God een stuk verder een grote tuin voor ze in, waar ze zouden kunnen leven. Die tuin was het Paradijs; de kinderen heetten Adam en Eva. Maar de duivels verleidden Eva en Adam om verboden fruit te eten. Toen realiseerden ze zich dat ze van een verschillend geslacht waren en schaamden ze zich naakt voor God te verschijnen. God vervloekte ze toen en ze verlieten het Paradijs. Ze vestigden zich in Chinautla en vermenigvuldigden zich.

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

Na enige tijd kwam de mens Jezus langs om de wereld te reorganiseren. Voor zijn komst was het verschil tussen dag en nacht nog niet helemaal duidelijk. Jezus zorgde voor de nacht en de dag. Hij verdeelde het land, leerde de mensen het

land te bewerken, en leerde ze om te rusten op zaterdag en zondag. Waarschijnlijk komt er binnenkort een nieuw oordeel zoals toen van die zondvloed, want veel mensen leven niet naar Jezus' geboden. Maar nu zal het vuur zijn. God raakt vervreemd van zijn schepping.

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

Een Japans-Amerikaanse antropoloog, John Watanabe, deed onderzoek in Santiago Chimaltenango, een plaatsje in het berggebied ten westen van de stad Huehuetenango.[xli] De *panamericana* hoofdweg naar Mexico (Chiapas) loopt een kilometer of tien ten zuiden van het dorp. Watanabe is een leerling van Gossen en door hem op het pad van de Maya studies gezet. Zijn veldwerk was van november 1978 tot september 1980, dus tot kort voor de uitbraak van het Gewapend Conflict. Hij bezocht het dorp nog twee keer, in de zomer van 1981 en in januari 1988. Zijn boek uit 1992, *Maya Saints and Souls in a Changing World*, wordt veel gelezen in de antropologie. Chimaltenango is een gemeente van Mam Maya's. Watanabe koos het dorp om drie redenen. In de eerste plaats kon hij een vergelijking opzetten met een oudere studie, *The Social and Religious Life of a Guatemalan Village*, van Charles Wagley uit 1949, dat was gebaseerd op veldwerk in 1937. In de tweede plaats leek het dorp zo geïsoleerd dat hij de traditie goed onder de loep kon nemen. Er woonden toen ongeveer vier duizend mensen. In de derde plaats beschikte hij over een contactpersoon die hem in het dorp kon introduceren. Ongetwijfeld was deze reden de belangrijkste. De inwoners van het dorp konden hem moeilijk plaatsen. Hij leek niet op de lange mormoonse missionaris die in de buurt was neergestreken dus een gringo kon hij niet zijn. Watanabe's vreemde accent leek weliswaar Noord-Amerikaans, maar kon ook best ladino zijn. Als hij door het dorp liep gilden de kinderen "Ke tii moos!" ("Kijk uit voor de ladino!"), waarop hij terugschreeuwde: "Nya' moos qiini!" ("Ik ben geen ladino!"); zo'n beetje het eerste Mam dat hij had geleerd. Het geschreeuw werd gehoord door de ouders van de kinderen en zo kon hij zich breder introduceren.

Watanabe stuitte onmiddellijk op meer fundamentele problemen. De sjamanen die

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

Wanneer hier de eerste mensen kwamen, weet ik niet. Het kan niet meer dan honderd of tweehonderd jaar geleden zijn geweest. Het waren er niet veel. De eerste Chimaltecos vonden Santiago Patrón [de Heer Jacobus] op een plaats die Txa'n Tzqij Tnam heet, 'aan-de-rand-van-het-droge-dorp' [op een half uur lopen]. Maar zoals de naam al zegt was het er te droog om een dorp te stichten. Zo kwamen ze bij de huidige plaats, waar het water uit de bergen sijpelt. Daar bouwden zij de kerk. Ik weet niet hoe ze de kerk bouwden want ze waren met weinigen. De kerk is goed gebouwd, met grote blokken adobe, niet een miezerig bouwwerk. Die eerste Chimaltecos moeten sterk bloed hebben gehad anders kan de kerk nooit zo groot zijn geworden. Santiago werd uit Txa'n Tzqij Tnam gehaald om in de kerk te worden geplaatst. Maar Santiago vond zijn nieuwe woonplek helemaal niet mooi en de volgende ochtend was hij verdwenen. Hij was naar Txa'n Tzqij Tnam teruggekeerd. De Chimaltecos namen hem weer mee. Maar tevergeefs. De volgende ochtend was hij opnieuw weg. De derde keer dat ze hem toen wilden wegdragen maakte Santiago zich zo zwaar dat ze hem niet konden vervoeren. De Chimaltecos hadden er toen genoeg van. Ze sloegen Santiago flink met een zweep zodat hij wel naar ze moest luisteren. De krassen zijn nog op zijn rug te zien, ga maar kijken in de kerk.

Ook in dit verhaal wordt het einde van een prekoloniaal scheppingsverhaal, dat

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

Garret Cook, nu een man in de vijftig met een grote bos grijs haar en dito snor, werkte in dezelfde jaren zeventig in Momostenango. Hij was een leerling van Robert Carmack, een beroemdheid in de wereld van de Maya onderzoekers. Afgaande op zijn eigen verslag is Cook eigenlijk mislukt. Vanaf zijn eerste passen in Momostenango, in januari 1974, heeft hij zich er niet thuis gevoeld. Anders dan Watanabe had hij grote moeite door te dringen in de elite van de Maya bevolking. Hij voelde zich eenzaam en somber. De leiders van de lekenbroederschappen die de cultus van de dorpsheiligen verzorgden - de traditionalisten - weigerden hem toe te laten in hun midden. Ze kwamen niet opdagen op afspraken. De archieven van het dorp bleven gesloten. Hij kon geen ceremonieën bijwonen in de huizen van de lekenbroederschappen en andere besloten plekken. De Maya's 'herkenden' hem niet als een bevlogen man, vermoedde Cook. Het zou ook kunnen dat de traditionalisten in het plaatsje meenden dat hij spioneerde voor de protestanten, die juist in die jaren op relatief grote schaal naar Guatemala kwamen. Cook ging namelijk om met een Maya die mormoon was geworden. Bovendien, zijn belangrijkste contactpersoon was verbonden aan Katholieke Aktie, de beweging die sterk was gekeerd tegen het koloniaal-katholieke geloof van de traditionalisten; *costumbre*, gewoonte of traditie genaamd. Cook keerde zo nu en dan terug naar de Verenigde Staten, maar verbleef toch - met onderbrekingen - zo'n twee jaar in Momostenango. Hij sloot uiteindelijk vriendschap met oudere Maya's, mannen die voorheen de leiding hadden van de lekenbroederschappen en het dorpsbestuur, en kon aldus toch aan een schat aan informatie komen over de meeste openbare ceremonieën, waaronder de vele gemaskerde dansen. Cook schreef zijn dissertatie in 1981 maar publiceerde deze niet. Zijn boek *Renewing the Maya World*, kwam pas uit in het jaar 2000. Wel heeft Cook zijn werk uit de jaren zeventig aangevuld met kort nieuw veldwerk in de jaren negentig. Deze publicatie volgde op een aanstelling als antropoloog aan de door Wederdopers gestichte Baylor universiteit van Texas in 1990. In de tussenliggende decennia werkte hij als museummedewerker of deed contract-archeologie. Zelf zegt hij dat zonder die aanstelling in 1990 het boek niet meer dan een droom zou zijn gebleven. **[xlii]**

Een voormalige leider van het gehucht Chanchabac, nabij Momostenango, vertelde aan Cook het volgende verhaal over het ontstaan van zijn dorp. Opnieuw beluisteren we een 'samenballing' van de geschiedenis tot een beperkt moment in de tijd. De naam Chanchabac is zowel een geografische aanduiding als wat wij een familienaam zouden noemen. Om een vergelijking te maken een gek voorbeeld. Ik ben geboren in Schiedam en zou volgens deze gewoonte dus Arijschiedam 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 Arijs 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 volgroeïing en de 'oogst van de dood'. Met de 'geoogste tijd' kon een nieuwe cyclus worden geplant. Niet ver van San Andrés lagen de ruïnes van de prekoloniale vestiging. De inwoners van het dorp zagen die ruïnes, Chutinamit geheten, als overblijfselen uit een van de oudere cycli, waar "de mensen niets wisten van God". Toen in de derde cyclus de mensen zich over de aarde verspreidden, werd het geïsoleerde Chutinamit overgeslagen. De mensen daar bleven wilden, zonder orde en moraal, maar ze leefden wel in rust en vrede en beschikten over veel land. De koning was machtig, maar niettemin een gelijke van zijn medemensen. Toen verschenen de Spanjaarden. Zij introduceerden de 'beschaving' door een school te bouwen; en voor God een kerk. In ruil daarvoor namen ze mineralen en edelmetalen mee en lieten de Amerindio's hard werken in de bouw van de kerk. Ze knipten het haar van de inwoners van Chutinamit en lieten ze in San Andrés een nieuw bestaan opbouwen. De mensen waren blij. Ze waren nu net Spanjaarden! De dierenvellen werden ingeruild voor

mooie kleding. De heiligen die kwamen gingen in de kerk wonen. De Spanjaarden komen in de verhalen van San Andrés voor als krachtdadig en dwingend maar niet als machtsmisbruikers of bruten, ondanks het roven van de edelmetalen en de strakke arbeidsplichten. Warren verbaasde zich over het positieve imago van de Spanjaarden. De Maya's van nu leken begrip te tonen voor de offers die hun voorouders hadden moeten brengen voor de opbouw van de nieuwe orde. Herkennen we hier weer de houding tegenover de moordenaars van Ríos Montt? Hoe dan ook, nadat zij hun werk hadden verricht, verlieten de Spanjaarden de wereld en lieten deze over aan hun opvolgers, de ladino's. Maar die gaan ongetwijfeld veel minder positief de herinnering in omdat zij wel worden gezien als uitbuiters en machtsmisbruikers.

In veel van de verhalen is wel de Spaanse tijd prominent aanwezig maar niet de Conquista. Of liever gezegd, wij Westerlingen vinden dat zij ontbreekt. Was de Spaanse Invasie vergeten, onderdrukt, uit het geheugen gewist? Beslist niet. In de Maya wereld is de komst van de Spanjaarden op allerlei wijzen levend gehouden. Van een 'onderdrukking van de herinnering' is absoluut geen sprake. De Invasie past echter waarschijnlijk niet concreet in de cyclische verteltrant van de Maya's waarin niets verloren gaat en het gehele verleden in één vertelling moet worden opgenomen. Dit is niet uniek voor de Maya's. De antropoloog Thomas Abercrombie, bijvoorbeeld, werkte in Santa Bárbara de Culca, 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. **[xlv]** Zij interviewde er aan het eind van de twintigste eeuw twee twintigers die meestal Nahuatl spraken met hun echtgenotes en grootouders maar Spaans met ouders en de kinderen. Toen

Rolstad ze teksten in het Nahuatl voorlegde waren ze hoogst verbaasd dat het mogelijk was om in die taal te schrijven. Toen Rolstad ze vertelde dat de teksten oude Azteekse verhalen waren kreeg ze de vraag waarom iemand de moeite had genomen die teksten in het Nahuatl te vertalen. Na een korte verwarring begreep ze dat de twee mannen wel wisten wie de Azteken waren maar dat ze nimmer hadden begrepen dat het Nahuatl oorspronkelijk de taal van de Azteken was. De ontdekking van deze historische band vervulde de twee met trots: ze waren nazaten van de Azteken!

Ten slotte

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

De stichters groeiden uit tot voorouders, met soms een positie als half-goden, vaak aanwezig in het naburige landschap, waaronder bergen en vulkanen. Met de voorouders vormen de 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 beschermd 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 zoals: 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 Utatlán. The Evolution of a Highland Guatemalan Kingdom*, Norman 1981, en, *Rebels of Highland Guatemala. The Quiché-Mayas of Momostenango*, Norman 1995; D. Heyden, "An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico," *American Antiquity*, 40 (1975), pp. 131-147; V.H. Malmström, "A Reconstruction of the Chronology of Mesoamerican Calendrical Systems," *Journal of the History of Astronomy* 9:2 (1978/25), pp. 105-116; D.E. Puleston, "An Epistemological Pathology and the Collapse, or Why the Maya Kept the Short Count," in: N. Hammond & G.R. Willey, red., *Maya Archaeology and Ethnohistory*, Austin 1979, pp. 63-71; G.L. Cowgill, "Teotihuacan, Internal Militaristic Competition, and the Fall of the Classic Maya," in: Hammond & Willey, red., *Maya Archaeology* (1979) pp. 51-62; M.S. Edmonson, "Human Sacrifice in the Books of Chilam Balam of Tizimin and Chumayel," in: Benson & Boone, red., *Ritual Human Sacrifice*, (1984), pp. 91-100, en, "The Mayan Faith," in: G.H. Gossen, red., *South and Meso-American Native Spirituality from the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*, New York 1993, pp. 65-85; L. Schele & M.E. Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Londen 1986; S.D. Houston, *Reading the Past Maya Glyphs*, Londen 1989; A.P. Andrews, "The Fall of Chiche'n Itzá: a Preliminary Hypothesis," *Latin American Antiquity* 1 (1990) pp. 258-267; W.L. Fash, *Scribes, Warriors and Kings. The City of Copán and the Ancient Maya*, Londen 1991; K. Bassie-Sweet, *From the Mouth of the Dark Cave. Commemorative Sculpture of the Late Classic Maya*, Norman 1991; C. Baudez & S. Picasso, *De verloren steden van de Maya's. Fibula Pharos Standaard Ontdekkingen*, Houten 1992; vertaling uit het Frans, 1987; M.D. Coe, *Breaking the Maya Code*, Londen 1992; A.A. Demarest, "The Violent Saga of a Maya Kingdom," *National Geographic* 183:2 (1993), pp. 95-111; K. Taube, *The Legendary Past. Aztec and Maya Myths*, Londen 1993, en, "The Symbolism of Jade in Classic Maya Religion," *Ancient Mesoamerica* 16 (2005), pp. 23-50; E.M. Abrams, *How the Maya Built Their World. Energetics and Ancient Architecture*, Austin 1994; R.J. McGee & F.K. Reilly iii, "Ancient Maya Astronomy and Cosmology in Lacandon Maya Life," *Journal of Latin American Lore* 20:1 (1997), pp. 125-142; L. Schele & P. Mathews, *The Code of Kings. The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*, New York 1998; R. van Akkeren, *Place of the Lord's Daughter. Rab'in al, Its History, Its Dance-Drama*, Leiden 2000, en "El baile-drama Rab'in al Achi. Sus custodios y linajes de poder," *Mesoamérica* 40 (2000), pp. 1-39; B. Bayles, "Scaling the World Trees: Ethnobotanical Insights into Maya Spiked Vessels," *Journal of Latin American Lore* 21:1 (2001), pp. 55-78;

P.M. Rice, *Maya Political Science. Time, Astronomy, and the Cosmos*, Austin 2005. Zie ook de artikelen in *National Geographic* 176:4 (October 1989), pp. 424-505.

Over de Olmeken heb ik de volgende literatuur gebruikt: R.J. Sharer & D.C. Grove, red., *Regional Perspectives on the Olmec*, Cambridge 1989; A.A. Demarest, "The Olmec and the Rise of Civilization in Eastern Mesoamerica," in: Sharer & Grove, red., *Regional Perspectives* (1989), pp. 30-44; Bonifaz Nuño, *Hombres y serpientes* (1989); J.E. Clark, red., *Los olmecas en Mesoamérica*, Mexico-Stad en Madrid 1994; M.D. Coe, "Olmec Jaguars and Olmec Kings," in: Benson, red., *Cult of the Feline* (1972), pp. 1-18, "Native Astronomy in Mesoamerica," in: Aveni, red., *Archaeoastronomy* (1975), pp. 3-31, "San Lorenzo Tenochtitlán," in: Bricker & Sabloff, red., *Supplement* (1981), pp. 117-146, en "The Olmec Heartland: Evolution of Ideology," in: Sharer & Grove, red., *Regional Perspectives* (1989), pp. 68-82; P.T. Furst, "The Olmec Were-Jaguar Motif in the Light of Ethnographic Reality," in: Benson & Boone, red., *Ritual Human Sacrifice* (1984), pp. 143-174; Gay, *Chalcatzingo* (1971); J. Guthrie & E. Bensen, red., *The Olmec World. Ritual and Rulership*, Princeton 1996; D. Joralemon, *A Study of Olmec Iconography*, Washington 1971, en "The Olmec Dragon: A Study in Pre-Columbian Iconography," in: Nicholson, red., *Origins of Religious Art* (1976), pp. 27-72; U. Köhler, "Olmeken und Jaguare. Zur Deutung von Mischwesen in der präklassischen Kunst Mesoamerikas," *Anthropos* 80 (1985), pp. 15-52; Luckert, *Olmec Religion* (1976); Piña Chan, *Olmec* (1989); G. Reichel-Dolmatoff, *The Shaman and the Jaguar*, Philadelphia 1975; L. Schele, "The Olmec Mountain and Tree of Creation in Mesoamerican Cosmology," in: Guthrie & Bensen, red., *Olmec World* (1996), pp. 105-117; Stuart, "New Light" (1993); J. Soustelle, *The Olmecs. The Oldest Civilization in Mexico*, Norman 1985, orig. 1979; K. Taube, "The Rainmakers: The Olmec and Their Contribution to Mesoamerican Belief and Ritual," in: Guthrie & Bensen, red., *Olmec World* (1996), pp. 83-103.

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

iv. Over Teotihuacan is inmiddels ook veel verschenen. Ik heb de volgende literatuur gebruikt; naast al eerder genoemde algemene werken: W.T. Sanders, *The Cultural Ecology of the Teotihuacan Valley*, Pennsylvania State University 1965; M.W. Spence, "Skeletal Morphology and Social Organization in Teotihuacán, Mexico," *Proefschrift Southern Illinois University* 1971; R. Millon, *Urbanization at Teotihuacan. Vol. I: The Teotihuacan Map*, Austin 1973; D. Heyden, "An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in

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

Ofschoon er onlangs in Teotihuacan wel degelijk sporen van een schrift zijn ontdekt werd het geschreven woord niet zo uitgebreid gebruikt in de reliëfs en andere kunstwerken dan later bij de Maya's. Dit is de reden waarom we niet weten hoe de stad Teotihuacan daadwerkelijk heette of tot welke etnische groep de inwoners behoorden. De streek van de Vallei van Mexico - rondom Mexico-Stad - wordt momenteel hoofdzakelijk bewoond door afstammelingen van de Nahuas en Otomi's. Het vestigingspatroon van beide taalgroepen is echter opmerkelijk. De Nahuas beheersen het centrale hoogland, de Otomi's zitten meer aan de rand, zelfs als het ware rondom de grote Nahuas-kernen. 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," *ScienceExpress*, Url: www.sciencexpress.org/ 5 January 2006/ (d.d.).

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

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

xi. Dit alles kan ons verleiden tot een heel strikte interpretatie van het cyclische denken. We mogen er bijvoorbeeld van uitgaan dat tot ver in de koloniale tijd de Maya's aantekening maakten van de eindes van de baktuncycli. Tellend vanaf het 'nul-moment', 0.0.0.0.0, vastgesteld voor 3114vC, loopt de reeks via 2718vC

(begin van baktun 1.0.0.0.0) over 2324vC (einde van baktun 1), 1930vC (einde van baktun 2), 1536vC (baktun 3), 1141vC (baktun 4), 747vC (baktun 5), 353vC (baktun 6) en 41nC (baktun 7) naar 435nC (baktun 8), het jaar van de komst van K'inich Yax K'uk'Mo'/Zonneoog-Blauwvogel-Ara in Copán Araberg. Verder tellend komen we dan bij het einde van baktun 9.0.0.0.0 in 829, een jaartal midden in de ondergangstijd van de Maya cultuur. We komen verder bij het einde van baktun 10.0.0.0.0 in 1223, van baktun 11 in 1617, tot uiteindelijk het einde van baktun 12 in 2011. Op het moment dat de teller dertien baktunob aangeeft is de 'tijd' voorbij; dit is het jaartal 13.0.0.0.0. Dit is 5129 jaar of 1.872.000 dagen na het moment nul. Het is het einde van de cyclus van de huidige 'Schepping'. De Maya's geloofden dat na dertien baktunob op de laatste dag van de kalender een soort van Armageddon verwacht mag worden.

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

xii. De verwijzingen naar het werk van Gary Gossen betreffen voornamelijk dezelfde literatuur als al elders genoemd maar zie in dit geval zijn opstel "The Chamula Festival of Games. Native Macroanalysis and Social Commentary in a Maya Carnival," in: Gossen, red., *Symbol and Meaning* (1986), pp. 227-254. Over cycli zie: het werk van G.D. Jones, *Maya Resistance to Spanish Rule. Time and History on a Colonial Frontier*, Albuquerque 1989, of mijn *Psychology of the Faceless Warriors* (2002), met uitgebreide literatuurverwijzing, en in *Alweer die Indianen* (1994).

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

vocabulaire in zijn onderbewuste niet naar boven.

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

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

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

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

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

xix. J. Cotler, *Los cambios en la propiedad, la comunidad y la familia en San Lorenzo de Quinti*, Lima 1959, pp. 36-37, 41-42; Mallon, *Defense* (1983), pp. 10,

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

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

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

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

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

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

xxv. J.M. Arguedas, "Puquio. Una cultura en proceso de cambio," *Revista del Museo Nacional* 24 (1956), pp. 184-232, *Las comunidades de España y del Perú*, Lima 1968, en *Indios, mestizos y señores*, Lima 1985. Interessant is dat Arguedas ook onderzoek in Europa deed, in Bermillo de Sayago, Zamora; nog steeds is dit helaas de omgekeerde wereld. Zie verder: A.A. Ambia, *El ayllu en el Perú actual. Con un estudio de las normas tradicionales de la comunidad campesina de Amaru*,

Calca, Cusco, 2de ed., Lima 1989, pp. 63-129; S.S. Webster, "Una comunidad quechua indígena en la explotación de múltiples zonas ecológicas," *Wayka* 4-5 (1971), pp. 55-64, en, "The Social Organization of a Native Andean Community," Proefschrift University of Washington, Seattle 1972; G. Cock Carrasco, "El ayllu en la sociedad andina: alcances y perspectivas," in: A. Castelli et al., red., *Etnohistoria y antropología andina*, Lima 1981, pp. 231-253; S. Arredondo, *Los ayllus de Haqira*, Cuzco 1941; C.J. Allen, "Patterned Times: The Mythic History of a Peruvian Community," *Journal of Latin American Lore* 10:2 (1984), pp. 151-173, vooral p. 153, *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Washington 1988.

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

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

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

xxix. Bastien, *Mountain* (1978), en *Qollahuaya Rituals* (1973), maar ik gebruikte voor deze alinea's vooral zijn artikel "Mountain/Body Metaphor in the Andes,"

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

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

Laat ik eerste enige bundels en een enkele algemene studies noemen omdat deze vaak grensoverschrijdend zijn. Ik heb gekozen voor een opsomming op publicatiedatum om de ontwikkeling te kunnen tonen; al worden bundels van dezelfde redacteur(en) wel in een adem genoemd: J. Lockhart, "Encomienda and Hacienda: The Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies," *Hispanic American Historical Review* 49 (1969), pp. 411-429; R.G. Keith, "Encomienda, Hacienda and Corregimiento in Spanish America: A structural Analysis," *Hispanic American Historical Review* 51 (1971), pp. 431-446; M. Mörner, "The Spanish American Hacienda: A Survey of Recent Research and Debate," *Hispanic American Historical Review* 53 (1973), pp. 183-216; M. Góngora, *Studies in the Colonial History of Spanish America*, Cambridge 1975; I. Altman & J. Lockhart, red., *Provinces of Early Mexico. Variants of Spanish American Regional Evolution*, Los Angeles 1976; P. Carrasco & J. Broda, red., *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, Mexico-Stad 1976, en, *Economía política e ideología en el México prehispánico*, Mexico-Stad 1978; D.J. Robinson, red., *Social Fabric and Spatial Structure in Colonial Latin America*, Ann Arbor 1979, en, *Migration in*

Colonial Spanish America, Cambridge 1990; G.A. Collier, R.I. Rosaldo & J.D. Wirth, red., *The Inca and the Aztec States 1400-1800*, New York 1982; G. von Wobeser, *La formación de la hacienda en la época colonial*, Mexico-Stad 1983; M.J. MacLeod & R.F. Wasserstrom, red., *Spaniards and Indians in Southern Mesoamerica*, Lincoln 1983; R. Spores & R. Hassig, red., *Five Centuries of Law and Politics in Central Mexico*, München 1984; C.S. Paredes, et al., red., *Michoacán en el siglo xvi*, Morelia 1984; H.R. Harvey & H.J. Prem, red., *Explorations in Ethnohistory. Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, Albuquerque 1984; W.W. Borah, red., *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570-1787*, Mexico-Stad 1985; P. Carrasco, et al., red., *La sociedad indígena en el centro y occidente de México*, Mexico-Stad 1986; A. Ouweneel & C. Torales Pacheco, red., *Empresarios, indios y estado. Perfil de la economía mexicana (siglo xviii)*, Amsterdam 1988; S.E. Ramírez, red., *Indian Religious Relations in Colonial Spanish America*, Syracuse 1989; A. Ouweneel & S. Miller, red., *The Indian Community of New Spain. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics*, Amsterdam 1990; H.R. Harvey, red., *Land and Politics in the Valley of Mexico. A Two Thousand Year Perspective*, Albuquerque 1991; M.M. Miño, red., *Haciendas, pueblos y comunidades. Los valles de México y Toluca entre 1503 y 1916*, Mexico-Stad 1991; B. García Martínez, red., *Los pueblos de indios y las comunidades. Lecturas de historia mexicana*, Mexico-Stad 1991; B. García Martínez, "Jurisdicción y propiedad: una distinción fundamental en la historia de los pueblos de indios del México colonial," *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 53 (1992), pp. 47-60.

Over Nieuw-Spanje (Mexico) nog de volgende literatuur gebruikt: H.F. Cline, "Civil Congregations of the Indians in New Spain, 1598-1606," *Hispanic American Historical Review* 29 (1949), pp. 349-369; J. Miranda, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo xvi*, Mexico-Stad 1952; Ch. Gibson, *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, New Haven 1952, en, *The Aztecs Under Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford 1964; P. Carrasco, "Las tierras de dos indios nobles de Tepeaca en el siglo xvi," *Tlalocan* 4 (1963), pp. 97-119, "The Chiefly Houses (Teccalli) of Ancient Mexico," *Actes de xliie Congrès International des Américanistes* (1976), vi, pp. 11-17, "Los mayequés," *Historia Mexicana* 39 (1989), pp. 123-166; B. Bittman-Simons, "The City of Cholula and Its Ancient Barrios," *Verhandlungen des xxxviii. Internationalen Amerikanisten Kongresses* (1968), ii, pp. 139-150; C. Morin,

Santa Inés Zacatelco (1646-1812). Contribución a la demografía histórica del Mexico central, Mexico-Stad 1973; W.S. Osborn, "Indian Land Retention in Colonial 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*, Paris 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. Nahuatl-Spanish Relations in Central Mexico, 1519-1650*, Stanford 1997; A. Bos, *The Demise of the Caciques of Atlacomulco, Mexico, 1598-1821. A Reconstruction*, Leiden 1998; K. Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. 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 Lienzos of Guevea and Santo Domingo Petapa," *Ethnohistory* 47:2 (2000), pp. 281-332; Wood, *Transcending* (2003); R. Haskett, *Visions of Paradise. Primordial Titles and Mesoamerican History in Cuernavaca*, Norman 2004.

Over het Maya gebied (Guatemala, Chiapas, Yucatán) heb ik de volgende

literatuur gebruikt: P. Carrasco, "Don Juan Cortés, cacique de Santa Cruz del Quiché," *Estudios de Cultura Maya* 6 (1967), pp. 251-266, "El señorío tz'utuhil de Atitlán en el siglo xvi," *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 21 (1967), pp. 317-331; G. Baudot, "Un señorío guatemalteco según sus caciques indígenas, a fines del siglo xvi," *Anuario de Estudios Americanos* 29 (1972), pp. 103-120; C. Sáenz de Santa María, "La 'reducción a poblados' en el siglo xvi en Guatemala," *Anuario de Estudios Americanos* 29 (1972), pp. 187-228; M.J. MacLeod, *Spanish Central America. A Socioeconomic History, 1520-1720*, Berkeley 1973; H.J. Cabezas, *Las reducciones indígenas en Guatemala durante el siglo xvi*, Guatemala-Stad 1974; F. de Solano, *Los mayas del siglo xviii*, Madrid 1974, *Tierra y sociedad en el reino de Guatemala*, Guatemala 1977; S. Rodríguez Becerra, *Encomienda y conquista. Los inicios de la colonización en Guatemala*, Sevilla 1977; W.L. Sherman, *Forced Native Labor in Sixteenth-Century Central America*, Lincoln 1979; A. Collins, "Colonial Jacaltenango, Guatemala: The Formation of a Corporate Community," Ph.D. diss. Tulane University 1980; Carmack, *Quiché Mayas* (1981), en, *Rebels* (1995); N.M. Farriss, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton 1984; S.L. Orellana, *The Tzutujil Mayas. Continuity and Change, 1250-1630*, Norman 1984; K. Gosner, "Las élites indígenas en los altos de Chiapas (1624-1714)," *Historia Mexicana* 33 (1984), pp. 405-423; E. Zamora Acosta, *Los mayas de las tierras altas en el siglo xvi. Tradición y cambio en Guatemala*, Sevilla 1985; S.D. Markman, "Extinción, fosilización y transformación de los 'pueblos de indios' del Reino de Guatemala," *Mesoamérica* 8 (1987), pp. 407-427; I. Clendinnen, *Ambivalent Conquest. Maya and Spaniard in Yucatán, 1517-1570*, Cambridge 1987; R.M. Hill, ii, & J. Monaghan, *Continuities in Highland Social Organization. Ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*, Philadelphia 1987; S. Webre, red., *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales*, La Antigua 1989; R.M. Hill, ii, *Colonial Cakchiquels. Highland Maya Adaptation to Spanish Rule, 1600-1700*, Fort Worth 1992; W.G. Lovell, *Conquest and Survival in Colonial Guatemala. A Historical Geography of the Cuchumatán Highlands, 1500-1821*, 3de ed., Montreal & Kingston 1992, orig. 1985; M. Restall, *The Maya World. Yucatec Culture and Society, 1550-1850*, Stanford 1997.

Over de Centrale Andes (Peru, Bolivia, Ecuador) de volgende literatuur: M. Colin, *Le Cuzco à la fin du 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.

xxxiii. 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 tributbetalers 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., *Campeños* (1993), pp. 43-67.

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

xxxvii. D.A. Brading, "Bourbon Spain and Its American Empire" in: L. Bethell, red., *The Cambridge History of Latin America*, Cambridge 1984, i, pp. 389-439, citaat op p. 426.

In het algemeen put dit hoofdstuk uit mijn eigen onderzoek, maar ik heb ook uitgebreid gebruik kunnen maken van de aantekeningen van B.H. Slicher van Bath en A.C. van Oss. Deze twee waren in de jeren tachtig bezig met de voorbereidingen van een handboek *Geschiedenis Latijns-Amerika*. Door de voortijdige dood van Van Oss kwam daar uiteindelijk niets van. Slicher bewaarde wel de aantekeningen van hemzelf en die van Van Oss. Na zijn overlijden kwamen ze in mijn bezit en ik mocht ermee doen wat ik wilde, dus ook invoegen in dit boek. Natuurlijk zijn waar nodig ook eerder genoemde titels uit de voorgaande noten gebruikt. Misschien is goed (nogmaals) te wijzen op bijvoorbeeld: D.

Brading, *Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1763-1810*, Cambridge 1971; Wortman, *Government* (1982); Borah, *Justice* (1983); Glave & Remy, *Estructura agraria* (1983); Spalding, *Huarochirí* (1984); Wightman, *Indigenous* (1990); of, Thomson, *We Alone* (2002). Verder: A.J. Bauer, "Rural Workers in Spanish America: Problems of Peonage and Oppression," *Hispanic American Historical Review* 59 (1979), pp. 34-63; J.C. Garavaglia, *Mercado interno y economía colonial, Mexico-Stad* 1983; L.S. Hoberman & S.M. Socolow, red., *Cities and Society in Colonial Latin America*, Albuquerque 1986; N. Jacobsen & H.-J. Puhle, red., *The Economies of Mexico and Peru During the Late Colonial Period, 1760-1810*, Berlijn 1986; Bakewell, *History* (2004/ 1997).

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

xlv. 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).