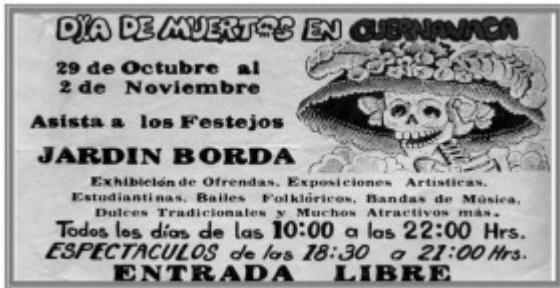


# Terug naar Macondo - De slotscène van Macondo



## *De gemoedstoestand*

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

Sterker, al in 1971 had hij de journalist Ernesto González Bermejo verteld dat al zijn werk tot dan toe over Macondo was gegaan. Maar het is niets anders, zei hij nog, dan een boek over eenzaamheid. Macondo als gemoedstoestand - eenzaamheid. En: nostalgie. Dit is iets anders dan een geschiedenis van Aracataca, het dorp waar zijn herinneringen zich gevormd hadden. Interviewster Claudia Dreifus: "Wat raar dat u Aracataca een vreselijke *boom town* vindt. Macondo, de mythische plaats die u uit Aracataca schiep, wordt beschouwd als een van de meeste charmante dorpen in de literatuur." Het antwoord: "Wat er is gebeurd is dat Macondo een plaats is die werd gebouwd met nostalgie. De deugd van de nostalgie is dat alle nare zaken worden geëlimineerd uit het geheugen en alleen prettige zaken overblijven. [...] Maar het is toch een erg treurig boek. Zoals het leven, niet waar?" De interviewster: "Ja, het is een erg treurig boek." Alsof vooruitgang onmogelijk is in Latijns-Amerika, voegde ze eraan toe; de politiek die zich constant herhaalt. Een roman zonder oplossingen?

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

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

*Schrijven-tot-herinneren.* In het voorjaar van 2006 dreigde de verbeelding de werkelijkheid in te halen. De burgemeester van Aracataca, Pedro Javier Sánchez, schreef een lokaal referendum uit onder de 51.000 inwoners van Aracataca - er waren overigens slechts zo'n 22.000 stemgerechtigden - om de plaatsnaam te veranderen in *Aracataca Macondo*. Het dorp was in 1797 gesticht als La Santísima Trinidad de Aracataca, of Heilige Drie-eenheid Aracataca, en in 1915 herdoopt in Distrito Municipal Aracataca, of Gemeentelijk District Aracataca. De economie van het plaatsje verkeerde in een diepe crisis en hij hoopte langs deze weg meer toeristen aan te trekken. En, ja natuurlijk, het was ook een eerbetoon aan García Márquez. Comparatief bezien was het zo'n raar voorstel niet want in Nicaragua heet Metapa al sinds 1920 Ciudad Darío ter ere van de dichter Rubén Darío (1867-1916) die er was geboren, en het Franse dorp Illier heet vanaf 1971 Illier-Combray naar de creatie van de schrijver Marcel Proust (1871-1922) uit de romancyclus *À la recherche du temps perdu* (zeven delen, 1913-1927, *Op zoek naar de verloren tijd*). En wat betekende 'Aracataca' nu eigenlijk? Het woord *ara* betekende in de lokale amerindiaanse taal 'helder water' en *Cataca* was een cacique uit het gebied - het Heldere Water van Cataca. Dat had toch geen betekenis meer? De tegenstanders wezen de burgemeester erop dat García Márquez niet was geboren in Macondo, ten tweede dat 'Gabo' zelf zijn schepping slechts bestempelde als een *estado de ánimo*, gemoedstoestand, die het een ieder toestaat deze vrij in te vullen, en ten slotte dat er geen goede infrastructuur bestond om de toeristen te ontvangen. Velen in het plaatsje hadden de indruk dat het de burgemeester meer om publiciteit rond zijn persoon ging dan om een eerbetoon aan de Nobelprijswinnaar. Zelf schreef 'Gabo' dat de naam afkomstig is van een bananenplantage uit de buurt van Aracataca, gelegen langs de spoorweg in noordelijke richting. Interessanter is het te beseffen dat het woord *macondo* verwijst naar een boom als de ceiba uit Guatemala, die symbool staat voor de levensboom, de verticale as in het centrum van de wereld, de stamboom van de menselijke familie. Slechts een klein deel van de bevolking van Aracataca vond de kwestie overigens de moeite waard om een stem uit te brengen: 3270 mensen kwamen opdagen (15% van het aantal stemgerechtigden). Dit was al onvoldoende om het referendum rechtsgeldig te laten zijn maar de tegenstanders hadden bovendien met 1760 tegen 1510 stemmen gewonnen. Macondo bleef een

gemoedstoestand.

En de Buendía's? Hoe mogen we ze beoordelen? In dit boek ben ik uitgegaan van een zin uit de 27ste rolprent van filmregisseur Woody Allen, *Celebrity*, als we de critici mogen geloven een verder overigens weinig opvallende film:**[ii]** “*You can learn a lot about a society by who it chooses to celebrate.*” Als je onderzoekt welke karakters door een samenleving in de schijnwerpers worden geplaatst, en vooral waarom, dan kun je een hoop leren over die samenleving. De zin werd uitgesproken door het personage Robin Simon, een literatuurdocente die televisiepresentatrice werd. Zij sprak de zin uit tegen haar psychiater. De waarheid van de uitspraak werd door nagenoeg alle critici erkend. Vanwege het enorme succes van *Honderd jaar eenzaamheid* onder miljoenen lezers – eenvoudige lezers als taxichauffeurs en bezoekers van volksmarkten in Latijns-Amerika – zijn de Buendía's herkend als de typische hoofdrolspelers van de Latijns-Amerikaanse werkelijkheid. Interviewster Claudia Dreifus vroeg García Márquez in 1983: “Sommige bewonderaars van *Honderd jaar eenzaamheid* hebben gezegd dat door de sage te verhalen van de Buendía familie u erin bent geslaagd om de volledige geschiedenis van Latijns-Amerika te vertellen. Overdrijven deze critici?” Het antwoord was kort: “*Honderd jaar eenzaamheid* is geen geschiedenis van Latijns-Amerika, het is een metafoor van Latijns-Amerika.” Maar wel een voor de mensen met dat typische Latijns-Amerikaanse uiterlijk: soms stug maar nagenoeg altijd sluijk haar, een koopkleurige bijna donkere huid, geprononceerde af en toe zelfs hoekige jukbeenderen, de gebogen neus, “sterk als een paard, donker en ruig als een indiaan”, het gezicht van een Tartaar; kortom, dat van de mesties.

De roman van García Márquez werd in dit boek natuurlijk als literair product behandeld maar heb ik mij bij de historische inbedding sterk laten leiden door wat wetenschappelijk als de meest waarschijnlijke interpretatie van de historische werkelijkheid beschouwd kan worden. In mijn boek over de Zapatisten, *Alweer die Indianen* (1994), heb ik dat ook gedaan, bijvoorbeeld, maar toen werd ik door enkelen ervan beschuldigd de Zapatisten de wind uit de zeilen te willen halen. Dit verwijt strookte niet met mijn politieke opvattingen maar evenmin met mijn wetenschappelijke want ik gaf eenvoudig weer wat door vele amerindiaanse Zapatisten strijders tegen journalisten was gezegd. Ik beschouw mijzelf in feite als een arcadiër. Ik ben via het atheneum op de universiteit beland, ik heb ook een universitaire beroepsloopbaan gekozen en ik ben zelfs enige jaren bijzonder

hoogleraar geweest, kortom de typische carrière van een intellectueel. In vroeger tijden stond ik sympathiek tegenover de Italiaanse Rode Brigades (*Brigate Rosse*, 1969-1984), de Duitse Rote Armee Fraktion (1970-1972, 1977) en andere gewapende bewegingen van de marxistische beweging. Op de universiteit heb ik een scriptie geschreven over de erfenis van de Nicaraguaanse revolutionair Augusto César Sandino (1895-1934) en mij verdiept in de problematiek van de Mei Revolutie in Parijs, 1968. In mijn werk volg ik historici als E.P. Thompson en Carlo Ginzburg, en filosofen als Jacques Derrida en Gilles Deleuze. Ik ben na 1989 geen spijtoptant geworden. Maar ik ben wel wetenschapper en schrijf mijn bevindingen op zoals de standaard dit vereist. De belangrijkste conclusie van dit werk is dat het zogenaamde *maximalisme*, waarin de totale omverwerping van de kapitalistische productiewijze wordt nagestreefd, niet op voldoende steun noch sympathie kan rekenen onder de meerderheid van een bevolking. Mede daarom lijkt mij de weg die is gesuggereerd door Negri en Hardt in hun *Empire* (2000) een realistische - hoe vaag het plan ook is waarvan zij menen dat het zich momenteel ontvouwt.

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

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

*-Aureliano Buendía -dijo él.*

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

*Aureliano tembló de rabia.*

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

*-¿En qué?*

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

*El párroco lo midió con una mirada de lástima.*

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

*“Aureliano Buendía,” zei hij.*

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

*Aureliano beefde van woede.*

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

*“Wat?”*

*“Dat kolonel Aureliano Buendía tweeëndertig burgeroorlogen heeft uitgeroepen en ze allemaal heeft verloren,” antwoordde Aureliano. “Dat het leger drieduizend*

*arbeiders bij elkaar heeft gedreven en ze met mitrailleurs heeft neergemaaid en dat ze de lijken in een trein van tweehonderd wagons hebben weggevoerd om ze in zee te gooien."*

*De pastoor nam hem op met een medelijdende blik.*

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

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

Wat volgde was een traag *decrescendo*. Het dorp was in zijn futloosheid tot het dieptepunt gezakt, schreef García Márquez kort voor het einde van zijn roman. De hoofdstraten ademden een troosteloze verlatenheid, het onkruid woekerde overal, ratten en hagedissen betwistten elkaar de erfenis van de kerk, de vogels waren het dorp vergeten, het ademen kostte er moeite vanwege de hardnekkige stof en hitte, en in de huizen was het nauwelijks mogelijk om te slapen vanwege het lawaai van de rode mieren, die, als "een stroom van levende lava" de tuin verwoestten, bezit namen van de waranda en "hun prehistorische honger stilden aan het houtwerk". Het huis van de Buendía's had door "het geringste zuchtje omver geblazen" kunnen worden. De kamers raakten "in de greep van een binnenshuis opschietend struikgewas dat geen levende ziel had durven bestrijden". Maar Aureliano Babilonia [VI] en Amaranta Úrsula [V] waren er gelukkig met hun dolzinnige en meeslepende hartstocht. Ze bleven de planten verzorgen binnen een demarcatielijn van ongebluste kalk, door het huis getrokken om de vraatzucht van de natuur te vertragen en brachten de laatste maanden hand in hand door. Het knarsen van de motten, het ijle gesis van het oprukkende onkruid en de ondermaanse ontploffingen van de mieren hield ze niet uit hun slaap. Ze werden slechts wakker van de drukke bezigheden van de doden: Úrsula die zich nog altijd probeerde te verzetten tegen de komst van een kind met een varkensstaart, José Arcadio Buendía die de duistere waarheid van grote uitvindingen zocht, Fernanda die bleef bidden, de Kolonel die "verdierlijkte door de teleurstelling van de oorlog en door zijn gouden visjes", enzovoorts. Ze begrepen dat "iemand's bezetenheid het zelfs wint van de dood" en ze voelden

zich aldus gesterkt door te gaan met hun hartstochtelijk minnespel omdat ze wisten “dat ze elkaar in spokengedaante zouden blijven beminnen, nog lang nadat andere, toekomstige diersoorten aan de huidige insecten het miserabele paradijs hadden ontroofd dat ze nu de mensen afhandig maakten.”

De miezerige assistenten van Pulowi zouden definitief zegevieren. Na de dood van zijn geliefde en van zijn mismaakte kind werd het vernietigende werk afgemaakt zonder dat Aureliano Babilonia [VI] zich ervan bewust was. Toen hij in de manuscripten van Melquíades opzoek ging naar zijn eigen oorsprong stak de wind op, “zoel, nog in zijn beginfase, vervuld van stemmen uit het verleden, van het gemurmel van geraniums uit vroeger tijden, van de zuchten van ontgoocheling die lang vóór het hardnekkigste heimwee waren geslaakt.” Kort daarop bemerkte hij al evenmin iets van de tweede aanval van de wind, “die met cycloonkracht de deuren en ramen uit hun hengsels sloeg, het dak van de oostelijke vleugel afrukte en de fundamenten loswrikte uit de grond”. Macondo veranderde in een angstwekkende maalstroom van stof en puin, rondgeslingerd door de toorn van de bijbelse orkaan. Toen pas begreep hij dat zijn einde zou komen met de laatste regel van Melquíades’ voorspellingen. Toen schoot Pulowi García Márquez te hulp, de heers(er) van de droge tijd, van de duisternis en het duistere, de jager van de nacht, de aarde, de bergen, de vulkaan, die straft met het klimaat en de droogte. Maar ook de Bijbel. Jeremia 1:14 zegt: “En de HEER zeide tot mij: Van het noorden zal zich dit kwaad opdoen over alle inwoners des lands.” Jeremia 4:11 zegt: “Te dier tijd zal tot dit volk en tot Jeruzalem gezegd worden: Een dorre wind van de hoge plaatsen in de woestijn, van den weg der dochter Mijns volks; niet om te wannen, noch om te zuiveren.” Jeremia 51:1 zegt: “Zo zegt de HEER: Ziet, Ik zal een verdervende wind opwekken tegen Babel, en tegen degenen, die daar wonen in het hart van degenen, die tegen Mij opstaan.”

Jeremia (±645 - ±587vC) wordt gerekend de grote profeten van het oude testament. Hij was in 597vC getuige van de verwoesting van Jeruzalem door de koning van Babylonië, Nebukadnezar II (604 - 562vC). Jeremia wist echter te melden dat de verwoesting en de daaropvolgende ballingschap van het Joodse volk beperkt zou zijn: zeventig jaar. Jeremia’s voorspellingen werden door de heersende klasse destijds allerm minst enthousiast ontvangen. Hij pleitte voor sociale rechtvaardigheid en religieuze zuiverheid. De vijand kwam uit Babel: de Babyloniërs, de ‘noorderlingen’. De Babyloniërs, de Spanjaarden, de Noord-Amerikanen... Mauricio Babilonia, zijn zoon Aureliano en een ‘noordelijke’

invloed? Als God liefde is, waren de Buendía's tegen Hem opgestaan door zich anti-solidair op te stellen. Jesaja 13:20 zegt: "Daar zal geen woonplaats zijn in der eeuwigheid, en zij zal niet bewoond worden van geslacht tot geslacht; en de Arabier zal daar geen tent spannen, en de herders zullen er niet legeren." Toen Melquíades beseftte dat hij de onsterfelijkheid had bereikt, en de voorspellingen van Nostradamus had weten uit te leggen als de toekomst van Macondo, wist hij te vertellen dat Macondo zelf zou overleven als de stad der spiegels waarin men geen weet had van het geslacht der Buendía's. Dit lijkt op de voorspelling van Jeremia dat Israël en Juda bevrijd zullen worden van de Babelse heersers, dat er iemand uit het Huis van David zal regeren, en vooral dat God een nieuw verbond met Zijn volk zal sluiten, niet een verbond dat op stenen tafelen geschreven zal zijn, zoals met Mozes, maar één dat in het hart van de mensen gegrift zal staan. Dit zou, met enige lenigheid van de hersenen, uitgelegd kunnen worden als de strekking van de Nobelrede maar ik vrees dat, ofschoon er zeker overeenkomsten zijn met delen uit het boek Jeremia, iedere lezer van dit Bijbelboek toch grote verschillen zal ontdekken met *Honderd jaar eenzaamheid*. Neem alleen al de zware druk om God te gehoorzamen, die in vrijwel elk hoofdstuk van het boek Jeremia voorkomt maar ontbreekt in García Márquez' roman. Bovendien gaat Jeremia grotendeels over de ballingschap van het Joodse volk terwijl Macondo met iedere inwoner wordt vernietigd. Kortom, ik houd erop dat de Colombiaanse schrijver slechts beelden uit de Bijbel heeft geleend terwijl de bredere context van het scheppingsverhaal tot hem kwam via de verhalen die hij in het huis te Aracataca hoorde.

### *Utopie*

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



Latijns-Amerika de weg gevonden naar emancipatie en democratie? Verdwijnt het marianismo? Dit zijn geen vragen voor mij. Historici kijken achterom en vragen zich af hoe het zo kwam.

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

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

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

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

*Waarin niemand iets te zeggen heeft over anderen...* Het kolonialisme en de Monroe Doctrine verhinderden de vrije ontplooiing van de Latijns-Amerikaanse werkelijkheid, evenals de bemoeienis van rationalisten en stalinisten. Droegen de Buendía's geen schuld aan hun falen? Zou bijvoorbeeld de Kolonel wel tot liefde en solidariteit in staat zijn geweest als zijn opstand was geslaagd? We mogen het betwijfelen. De Buendía's waren leiders, zij vormden de elite; *Honderd jaar eenzaamheid* gaat in principe niet over een volksopstand. García Márquez kijkt naar leiders. Wie zou hij een geschikte leider hebben gevonden? Jorge Gaitán,

wellicht, die in 1948 werd vermoord voordat hij zijn doel kon bereiken. Mogelijk ook Fidel Castro, die zijn hele leven door de 'noorderlingen' is gedwarsboomd. In 2004 publiceerde García Márquez onverwacht een tekst over Castro, die sedertdien alom op het Internet is te vinden: "El Fidel Castro que yo conozco", "De Fidel Castro die ik ken". Laat ik er enkele belangwekkende passages uitlichten: **[iii]**

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

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

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

*arcadiër*. De antidogmatist bij uitstek. Daar komt de aap uit de mouw.

Zo begrijpen we beter wat de utopie betekent “waarin niemand iets te zeggen heeft over anderen”. Natuurlijk, het woordenboek vertelt ons dat een utopie een “onverwezenlijkbaar droombeeld” is, maar dat kan niet de bedoeling van García Márquez zijn geweest. Misschien dacht hij aan *Utopia*, de “naam van een denkbeeldige, volmaakt gelukkige staat, waar alles volkomen is” en vooral: de titel van een beroemd boek van de Engelsman Thomas Morus of More (1478-1535) uit 1516. **[iv]** Utopia was de ultieme maakbare samenleving. De Buendía’s wilden wel, als goede romantici, de samenleving als volledig maakbaar behandelen maar faalden hopeloos én kregen de kans niet. Macondo is het spiegelbeeld van Utopia, de keerzijde van de medaille. Die medaille is het product van een Westers Groot Verhaal. Thomas More schreef zijn boek in twee delen en in dialoogvorm tussen de auteur en een denkbeeldige reiziger die vele vreemde landen heeft bezocht, Raphaël Hythlodæus. Het eerste deel van *Utopia* is een kritiek. Het beschrijft het Engelse leven aan het begin van de zestiende eeuw waar tirannie en corruptie welig tierden. Dit kwam vooral door het misbruik van particulier landeigendom dat leidde tot uitbuiting van de armen door grootgrondbezitters. Dit had weer een toenemende criminaliteit tot gevolg. In het tweede deel wordt het tegenovergestelde beschreven. Utopia was gesitueerd op een eiland, en geheel in Westerse traditie was het een *rond* eiland waar overheersing en luxe waren afgeschaft, particulier eigendom van land niet voorkwam zodat diefstal op het hele eiland ontbrak. Daarvoor in de plaats functioneerden er landbouwcollectieven die per toerbeurt werden bemand door arbeiders uit de steden. Zij bewerkten de grond en verzorgden de beesten. Alle mensen in Utopia droegen dezelfde, eenvoudige kleding van ongeverfde stoffen. En hoewel het eiland een overvloed aan goud en zilver had, gebruikten de bewoners dit alleen voor kinderspeelgoed, pispotten en slavenkettingen. Het eiland kende een verscheidenheid aan godsdiensten. Niet alleen van streek tot streek liepen die uiteen maar zelfs binnen het bestek van een stad. Zo waren er Utopiërs die de Zon aanbaden als godheid, anderen deden dit met de Maan of een der planeten. Of ze aanbaden een mens uit oudere tijden die uitzonderlijk goed of beroemd was. Maar de meerderheid was daar veel te verstandig voor, en geloofde in slechts één goddelijk Wezen. De Utopiërs waren de gelukkigste mensen op aarde.



De utopie van de ultieme maakbare vrije collectieve egalitaire en autonome samenleving was het Grote Verhaal van de Moderniteit. Precies de rol bestemd voor geslachten als de Buendía's in *Honderd jaar eenzaamheid*. Deze raakte verdrukt onder het gewicht van de mondialisering. De postmoderne kritiek beweerde dat het Grote Verhaal over emancipatie, bevrijding, Verlichting, Beschaving een leeg verhaal was en dat de mondialisering aantoont dat de wereld een veelheid kent van kleinere, minder 'essentiële' waarden, belangen en verlangens die verborgen waren gebleven, miskend waren of

onzichtbaar waren gemaakt in de dominantie van het universaliserende discours. De postmodernisten vroegen daarom aandacht voor deze 'minderheden', aanvaarden de roep om erkenning van bijzondere identiteiten en specifieke rechten, en ruimden het podium in voor een nieuwe 'identiteitspolitiek' waarin het minder zou gaan om de 'hoge politiek' van emancipatie, beschaving of sociale rechtvaardigheid en meer om specifieke, gelokaliseerde belangen. De bestudering van de volkscultuur in de mondialiserende wereld leverde de gedachte op dat deze een autonomie eigen kracht, van binnenuit, ontwikkelde en niet, zoals eerder gedacht, een replica of doorwerking was van de 'hoge cultuur' van de elites. Er werd gewezen op de miskening van het 'populaire' en 'volkse' van de samenleving en toonden aan dat de 'hoge cultuur' en de 'hoge politiek' eerder minderheden waren in een breed mozaïek dan dominante krachten. Er was geen beweging van 'hoog' naar 'laag' of van 'centrum' naar 'periferie'; misschien was die er nimmer geweest. Het 'beschavingsproces' was niets dan dat Grote Verhaal waarmee de elites zichzelf op de borst wilden kloppen. Deze her-schepping van de identiteitsruimte kwam de postmodernisten met regelmaat te staan op verwijten van een overtrokken cultuurrelativisme en het uitspelen van lokale belangen tegen het algemene belang. Niettemin, ofschoon het relativisme soms te ver doorschiet, is uit de strijd het beeld van de mondialisering als een *eenheid in verscheidenheid* bovengekomen als de nieuwe hegemonie - de metafoor is die van een wereld van eilanden. [v]

Dan lijkt het plots alsof Macondo een toekomst heeft in het tijdperk van de mondialisering, een cyclus volbracht en opnieuw opgestart. "Wel verdomme!" had José Arcadio Buendía [I], de stichter van Macondo, uitgeroepen nadat hij bij zee

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

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

van Macondo en de arcadiërs faalden met de her-schepping ervan; voor een deel uit eigen onvermogen, voor deel gehinderd door de bemoeienis van buitenaf. Alleen dankzij het scheppingsverhaal zelf blijft het oude Macondo als utopie overeind. Ik zou daarom concluderen: eerder Comala en Wayúu dan Morus of Castro.

De utopie die de lezer van *Honderd jaar eenzaamheid* herkent komt wellicht uit het diepe binnenste van zijn cultuur en leest hij af aan de spoken ervan die onverwijld ronddwalen in het alledaagse. Het oude Macondo is het Oer-Macondo, het profundo, zoals de historicus Jorge Basadre (1903-1980) het in de jaren veertig eerst was losjes voor Peru onder woorden bracht en de antropoloog Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) in de jaren tachtig een stuk systematischer voor Mexico. **[viii]** Vooral Bonfil beschreef de moderne mestiezen biologisch en cultureel als de directe erfgenamen van de amerindiaanse cultuur in zijn land die 'vergeten' waren dat zij heel oude Mesoamerikaanse wortels hebben. Ze hebben hun identiteit als amerindio verloren zonder de cultuur ervan in te leveren; anders gezegd: het Oer-Mexico was uit het bewuste verdwenen maar leefde voort in het onbewuste. We hebben het hier niet over 'Westerlingen', betoogde Bonfil in enigszins radicale bewoordingen, maar over 'echte' Latijns-Amerikanen. Een moderne census of volkstelling pleegt daarom in zijn ogen een soort van statistische genocide door de amerindio tot mesties te verklaren. In onze moderne tijd lijkt het radicale geluid van de Mexicaanse antropoloog achterhaald te worden. Bijvoorbeeld, dankzij de verkiezing van Evo Morales tot president van Bolivia in 2006, als eerst amerindiaanse president van het land, schuiven veel mestiezen in dat land op naar een amerindiaanse identiteit. "We zijn allen amerindio's!" hoorde de Britse antropoloog Andrew Canessa veelvuldig zeggen. **[ix]** Meer dan een eeuw, gedurende de gehele de twintigste eeuw, hadden de nationale staten verwoede pogingen gedaan de mesties tot speerpunt van hun beleid te maken - de *mestizaje*. De "ware Mexicaan is mesties", enzovoorts. Maar dit beleid kon nergens diep wortelen, ongetwijfeld om dat in dat diepe de amerindio rondspookte en zich verzette. Ook buiten Bolivia, bijvoorbeeld in Mexico, Guatemala, Peru en Ecuador, vindt de erkenning van de eigen 'oer'-cultuur in de bewuste identiteitspolitiek gehoor.

### *Identiteit*

De theorie zegt: iemand groeit ergens op en doet daar zijn schemata op. Blijft hij op die plaats dan zullen de schemata slechts veranderen als op die plaats de

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

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

en de *torna-atrás*. In de officiële documentatie golden gewoonlijk alleen de eerste vijf categorieën.

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

Precies deze situatie herhaalde zich in de twintigste eeuw in bijvoorbeeld Peru. Bevolkingsgroei, economische groei (weliswaar traag), de komst van nieuwe sociale categorieën. Maar het was wel een andere tijd. De privileges van de *pueblo's* bestaan niet meer. De *indio* is nu een inwoner van het bosgebied dat begint op de oostelijke hellingen van de Andes en loopt tot in de Amazone. Een *indígena* is afkomstig uit hetzelfde gebied maar doet zich wat assertiever voor, georganiseerd in amerindiaanse organisaties bijvoorbeeld. Een *mestizo* is een *indio* of *indígena* die Westers overkomt; een soort *indio ladino*. Een *cholo* is een *indio, indígena* of *mestizo* die onderweg is, misschien geen schone kleding aan heeft, ouderwets of armoedig gekleed gaat, achter een loket van de overheid zit, goederen op de markt verkoopt, en dergelijke. Een *andino* is een *indígena, indio* of *cholo* uit het Andes gebergte. Een *inca* is een *andino* uit de omgeving van Cusco. Dit geldt in het algemeen want er is voor elk van deze termen ook een andere inhoud te bedenken afhankelijk van de situatie. Een *cholo* kan bijvoorbeeld vooral ook iemand zijn die als de 'mindere' wordt beschouwd van de spreker die het woord *cholo* in de mond neemt, vanwege een veronderstelde



lagere plaats op de sociale ladder. Twee mensen die door een derde persoon als cholo's worden beschouwd zouden ook elkaar kunnen benoemen als cholo. De termen geven een hiërarchie weer die gewoonlijk slechts bekend is op een bepaalde plaats of bij groepen mensen. Kortom, dit soort termen zijn in Latijns-Amerika sociaal-cultureel, naar plaats en tijd beperkt en worden al doende ter plekke ingevuld - ze staan dus niet vast. Niemand is zo'n iemand, er vindt geen *belichaming* plaats.

Hoe moeilijk is dit voor Westerse onderzoekers. En voor onderzoekers uit de Derde wereld met een Westerse universitaire opleiding. Deze onderzoekers gaan vaak nog altijd uit van een *persoonlijkhedsleer*: een persoon *is* amerindio, *is* mesties, *is* een witte, enzovoorts. De wetenschappelijke theorieën die deze onderzoekers hanteren schurken aan tegen de Westerse Grote Verhalen die met de Breuk van Descartes samenhangen, *cogito ergo sum*. De mens heeft een geest gescheiden van zijn lichaam en daarom is hij thuis in zijn lichaam, in feite daarmee los van de plek waar hij zich bevindt. Descartes bracht het denken als het ware 'thuis-in-zichzelf' als de *cogito* of *subject* waarmee de twijfel over de waarnemingen in de omgeving en het metafysische werd systematiseerd. Deze 'thuiskomst' was een systematisering, een essentialisering soms, waarmee de omgang met de werkelijkheid en met onszelf moest worden aangegaan. In Latijns-Amerika denken de mensen soms helemaal niet volgens deze persoonlijkheidsleer. Een voorbeeld staat in het boek *Indigenous Mestizos* (2000) van Marisol de la Cadena, een Peruaanse antropologe met een Noord-Amerikaanse opleiding. [x] De titel geeft de verwarring al aan: *inheemse mestiezen*, een combinatie van twee categorieën die altijd zijn bedoeld geweest om elkaar uit te sluiten. Haar boek gaat over de *politics of race and culture*, dus wat wij zouden begrijpen als strategieën van etniciteit. De antwoorden op haar vragen over de expressie van racistische ideeën in culturele termen - heel gebruikelijk in Peru - zoekt zij binnen de Westerse universitaire traditie in theorieën die tot de persoonlijkheidsleer behoren terwijl haar informanten aangeven dat het 'etnische' woordgebruik samenhangt met gezelschap, plaats en tijd, dus met wat ik de identiteitsruimte noem.

Neem het volgende gesprek. De la Cadena's belangrijkste informant is Adriana Belén, een studente aan de universiteit van Cusco. Op de vragen van De la Cadena, die natuurlijk gingen in de richting van de persoonlijkheidsleer - "Wat ben je?" - en onbedoeld suggestief zijn geweest, definieerde zij zich als *mestiza*.

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

*Isabel:*

Vorig jaar hadden we een probleem met een jongen. Hij wilde niet meer dansen want ze hadden hem beledigd als een *cholo indio*. We hadden hem gezegd er niet op te letten. Ik zei: "Tenslotte ben je gewoon aan het acteren. Dat ze jou in die kleren zien hoeft nog niet te betekenen dat *jij helemaal zo bent*. Ze hebben je beledigd uit onwetendheid. In Cusco is ras niet meer belangrijk maar juist intelligentie en opleiding".

*Marisol:*

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

*Adriana:*

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

*Marisol:*

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

*Isabel en Adriana (beurtelings):*

Ja, maar jij gelooft niet in de dingen die we doen. Je kunt naar Qoyllur Riti'i gaan maar het kan je niet echt schelen wat er gebeurt. Bovendien ken je het ritueel niet eens. We gaan erheen als de Andino's [*gente de las alturas*] en volgen hun

voorbeeld, maar ik zeg dat we niet precies zo zijn omdat zij geen scholing hebben, ze zijn ongeschoold en *toscós*. We respecteren ze, maar we zijn niet precies zoals zij. We volgen veel, sommige dingen, van hun geloof, maar we dragen schoenen en geen rubberen sandalen, we slapen in bedden, we eten zoals het hoort, toch? We zijn verschillend en toch hetzelfde, begrijp je? Zoals jij en wij zijn, je kunt zeggen jij bent *mestiza* vanwege je ras, we zijn in Cusco allemaal *mestizos*. Niemand is nog puur. Maar sommige *mestizos* zoals wij zijn ook *indígena*, inheems, *oriundos*, vanwege ons geloof. Anderen zijn alleen maar *mestizos* zoals jij.

*Marisol:*

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

*Isabel:*

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

*Adriana:*

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

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

Om het scherp te formuleren: waar de actør identiteit als een theorie-over-jezelf gecombineerd met de theorie-van-het-moment via blending onbewust naar voren komt en tot gedrag leidt, en een gemoedstoestand kan zijn, is de politiek-strategische identiteit uitsluitend bewust, meestal discursief, en kan tot een utopie leiden. De actør identiteit is het product van de rechter en de linker hersenhelft, de politiek-strategische identiteit is het product van de linker hersenhelft. Vandaar de gedachte dat er als het ware een stukje van het 'oude' podium mee is verhuisd naar het 'nieuwe' podium. Dit is waarover Adriana en Isabel vertelden aan Marisol: "Als ze naar de stad komen leren ze hoe het daar moet, en worden ze geschoold. Dat is wat onze ouders en grootouders deden." Kortom, niemand was iemand, iedereen werd. Van achter de coulissen kwam het amerindiaanse op het podium van Macondo terecht. Bij García Márquez was de identiteit van die wording, het onbewuste dat bewust werd, zijn roman *Honderd jaar eenzaamheid*. Maar zelf, over zijn persoon, refereerde García Márquez niet aan die identiteit. In Colombia is het voor een persoon uit het Caraïbische kustgebied belangrijk om zich als *caribeño* te profileren en dat heeft hij altijd gedaan. Misschien was voor hem het woord amerindio sociaal-cultureel onaanvaardbaar. García Márquez schreef immers in de tijd dat de *mestizaje* werd gepropageerd. Echter, als de trend doorzet die Canessa onlangs waarnam, dan zou het kunnen dat een soortgelijke schrijver als García Márquez in de toekomst zich wellicht meer rekenschap geeft van 'diepe' amerindiaanse wortels. Ik heb laten doorschemeren - of zelfs meer dan dat - dat juist deze wortels voor de grote herkenbaarheid van *Honderd jaar eenzaamheid* hebben gezorgd in landen met een groot amerindiaans verleden, zoals Mexico, Guatemala, Ecuador en Peru.

### *Liefde*

Terug naar de eenzaamheid van het tweede hoofdnarrateem. Waar komt deze eenzaamheid vandaan? Is er een voorbeeld? Misschien de heruitgave van Octavio Paz' *El laberinto de la soledad* (1950 en 1959), *Het labirint der eenzaamheid* (1975), in 1959? Dit boek is een interpretatie van de geschiedenis van Mexico, waarin de erfenis van de Mexicaanse Revolutie prominent figureert. Het gaat Paz om de geest van de Mexicaan, die hij als vereenzaamd beschouwd, en verstopt achter een publiek masker. Dit masker, schrijft de Colombiaanse letterkundige María Luisa Ortega, verbindt de roman van García Márquez, via het werk van Rulfo en Paz, met enige bekende zestiende-eeuwse Azteekse dichters, die het nieuwe medium van het Westerse schrift wisten te gebruiken om hun ervaring met de Spaanse Invasie op te schrijven, in het Náhuatl. Dit werk, geschreven toen

de kruitdampen van de Spaanse Invasie nauwelijks waren opgetrokken, ademt een diepe ontgoocheling en eenzaamheid omdat de amerindio zichzelf als het ware was kwijtgeraakt door de nieuwe regels, de nieuwe schemata, de nieuwe waarden en normen en de nieuwe goddelijke krachten die vanuit Europa Latijns-Amerika bestookten.**[xii]**

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

- Eenzaamheid is verdriet, dat wil zeggen, een veroordeling en een boetedoening. Het is een straf (‘van God verlaten’), maar ook een belofte dat er een einde zal komen aan onze ballingschap.
- In onze wereld is liefde een nagenoeg onbereikbare ervaring, die door alles in de weg wordt gestaan: zeden, klassen, wetten, rassen en zelfs de geliefden zelf.
- Liefde is keuze. Een vrije keuze, wellicht, van onze lotsbepaaldheid, een plotselinge ontdekking van het meest geheime en fatale deel van ons wezen.
- Om zich te kunnen verwezenlijken is liefde genoodzaakt de wetten van de wereld te breken.
- [Daarom], wij zijn gedoemd om alleen te leven maar ook om onze eenzaamheid te boven te komen en de banden die ons in een paradijselijk verleden met het leven verbonden weer te herstellen. Heel ons streven is er op gericht onze eenzaamheid te doorbreken. Ons alleen voelen heeft daarom een dubbele betekenis; enerzijds, ons bewust zijn van ons zelf; anderzijds, een verlangen om uit ons zelf te treden. De eenzaamheid, die inherent is aan ons bestaan, komt ons voor als een beproeving en een loutering aan het einde waarvan benauwenis en onevenwichtigheid zullen verdwijnen. Volheid en hereniging, die rust en geluk is, harmonie met de wereld, wachten ons aan het einde van het labyrint der eenzaamheid.

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

De eenzaamheid heeft een dubbele betekenis: een breuk met een wereld en een

poging om een andere te scheppen. Dat is precies wat de Buendía's deden en waar zij faalden. De breuk met de wereld begon al bij de vlucht van José Arcadio Buendía [I] en zijn vrouw Úrsula [I] die leidde tot de stichting van Macondo. Ook Aureliano Buendía [II], de Kolonel, en José Arcadio Segundo [IVa] braken met hun werelden en verlieten letterlijk het huis van Úrsula [I], de een door op veldtocht te gaan en de tweede door bij de bananenmaatschappij te gaan werken en te slapen bij de Franse vrouwen. Op het laatst keerden beiden terug om welhaast ten onder te gaan in eenzaamheid. Nog voor de slapeloosheid toesloeg en Melquíades uit de dood terugkeerde om Macondo te behoeden voor een voortijdige ondergang - en de honderd jaren van eenzaamheid konden beginnen - heerste het gevoel van Vagevuur al onder de stichters. José Arcadio Buendía [I], de stichter, had immers een rivaal gedood en die bleef hem nalopen als geestverschijning. Wat hem opviel was de eenzaamheid van de geest, het *alleen-zijn* in het bestaan van het Vagevuur. Zodra er iemand is gestorven in Macondo was het plaatsje op de 'kaart der doden' verschenen en wist de geest zijn weg naar zijn moordenaar te vinden, voor een deel uit heimwee naar gezelschap. Beroemd is de tocht naar de zee. Na het welig tropisch regenwoud ontwaarde de expeditie van de stichter op een ochtend tussen de varens en planten, wit en stoffig in het ochtendlicht, een geweldig Spaans galjoen. "Het bouwsel leek een geheel eigen terrein te beslaan, een ruimte vol eenzaamheid en vergetelheid, ontoegankelijk voor de tand des tijds en de gewoonten van de vogels." Bij de zee bedacht de stichter dat hij alleen de eenzaamheid van de vergeten geschiedenis had gevonden.

Spiegelbeeld van de solidariteit was de eenzaamheid voor García Márquez een politiek concept. Konden de Buendía's aan de immanentie van de eenzaamheid ontsnappen? "Volheid en hereniging", schreef Octavio Paz, "die rust en geluk is, harmonie met de wereld, wachten ons aan het einde van het labyrint der eenzaamheid." Paz betoogde dat liefde een soort van vrije keuze is en als onze lotsbepaaldheid, als een plotselinge ontdekking van het meest geheime en fatale deel van ons wezen. Immers, zegt Paz, om zich te kunnen verwezenlijken is de liefde genoodzaakt met de wetten van de wereld te breken. Daar is de ontsnappingsclausule die de Buendía's van Latijns-Amerika hebben gemist. Zij waren in de roman te veel (zelf) representaties van een in de twintigste eeuw geconstrueerde kern of essentie van de Latijns-Amerikaanse elite, zoals deze werd benoemd met behulp van het latifundium /minifundium-model. Tot deze (zelf)representaties behoren José Arcadio Buendía [I] als stichter die de

personificatie was van de maakbaarheid van het leven, José Arcadio [II] de vrijbuiters die grootgrondbezitter werd en zelfmoord pleegde, Kolonel Aureliano Buendía [II] de typische vrijheidsstrijder met zijn normatieve opvatting over Goed en Kwaad, Arcadio [III] de dictator die met de wapens in de hand orde wenste te scheppen, Aureliano Segundo [IVja] de veeboer die feestte en streefde naar het lichamelijke welzijn en ten slotte zijn tweelingbroer José Arcadio Segundo [IVa] de vakbondsman en revolutionair. De vrouwen Meme [V, Renata Remedios] en Amaranta Úrsula [V] zochten, meer dan de oudere vrouwen van de Buendía's, naar een wat vrijer bestaan, braken ook met het huis van de stichter, en vonden de liefde. Aureliano Babilonia [VI] was hiervan het eerste product en hij beseftte het, in het gruwelijke uur van zijn liefdesverdriet toen zijn liefdeskind Aureliano [VII] stervend werd achtergelaten en hij eindelijk in staat was de geschriften van Melquíades te lezen.

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

### *Ten slotte*

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

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

Een spook is dood, uit het leven verbannen, woont in het Vagevuur - de vlakke in vlammen. Net als de amerindio's. Een spook gaat uiteindelijk weer tot de levenden behoren: als de Hemel op aarde komt, na de terugkeer van Christus de Messias. De amerindio's blijven amerindio's maar worden ook een soort *mestizos*, in de zin van Adriana en Isabel, boven. De mondialisering creëert moderne



amerindio's met zaktelefoon en rijdend op brommertjes en in de stedelijke middenstandswijken de gemondialiseerde mestiezen en anders aangeduide groepen. Ook in Latijns-Amerika neemt de gemondialiseerde inwoner zijn plaats in de ruimte in. Maar vanzelfsprekend wel in zijn *lokale* vorm en houdt daarmee de deur open voor een actualisering van het spook van Macondo dat in hun hoofden, in hun directe omgeving en in het lokale landschap verblijft. Aldus blijft *Honderd jaar eenzaamheid* het scheppingsverhaal van deze gemondialiseerde Latijns-Amerikanen.

## NOTEN

- i.** Interview met Claudia Dreifus (Playboy 1982), in: Bell-Villada, red., *Conversations* (2006), pp. 93-132, citaten van pp. 111, 115; ook een interview met Ernesto González Bermejo (Triunfo 1971), in: Bell-Villada, red., *Conversations* (2006), pp. 3-30, vooral pp. 7-8, 12-13.
- ii.** W. Allen, dir., *Celebrity*, Buena Vista Home Entertainment 1998.
- iii.** Verschenen in diverse bronnen, en te vinden op het Internet, bijvoorbeeld: Url: [www.bnjm.cu/librinsula/2004/julio/28/lapuntilla/puntilla60.htm](http://www.bnjm.cu/librinsula/2004/julio/28/lapuntilla/puntilla60.htm)
- iv.** Zie het opstel "The Old World and the New, Seen from Nowhere," in: C. Ginzburg, *No Island is an Island. Four Glances at English Literature in a world Perspective*, New York 2000, pp. 1-25.
- v.** Zie ook: R. Boomkens, *De nieuwe wanorde. Globalisering en het einde van de maakbare samenleving*, Amsterdam 2006, bijvoorbeeld pp. 31-36 en 47-51, en "De mythe van de globalisering," op Url: [www.culturelestudies.be/onderzoek/smeul\\_reneboomkens\\_print.htm](http://www.culturelestudies.be/onderzoek/smeul_reneboomkens_print.htm) (07-2006); D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry Into the Origins of Cultural Change*, Oxford 1990, orig. 1989; Ginzburg, *No Island* (2000). Over bijvoorbeeld het Grote Verhaal van de mensenrechten in onze hedendaagse Westerse cultuur, zie: R. Rorty, "Hoofd, hart en mensenrechten," *De Groene Amsterdammer* (30 vi 1993), pp. 8-10; C.W. Kuypers, "De revolutie van de mensenrechten," *Theoretische Geschiedenis* 20:2 (1993), pp. 172-181; W.S. Haney, "Deconstruction and Consciousness: the Question of Unity," *Journal of Consciousness Studies* 5:1 (1998), pp. 19-33; M. Sahlins, "Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern History," *Journal of Modern History* 65 (1993), pp. 1-25. Hetzelfde thema werd besproken in een helderziend artikel van Simon During, "Postmodernism or Postcolonialism?" *Landfall* 39:3 (1985), pp. 366-381, maar zie ook het vervolg "Postcolonialism and Globalisation: A Dialectical Relation After All?" *Postcolonial Studies. Culture, Politics, Economy* 1:1 (1998), pp. 31-47. Dat de Grote Verhalen

dood zouden zijn, zoals Jean-François Lyotard betoogde, of dat er een 'einde aan de geschiedenis' zou zijn gekomen, zoals Francis Fukuyama gelooft, lijkt me dan ook zwaar overdreven en mag worden beschouwd als de zelfgenoegzaamheid van de Westerling die heerst over het mondiale proces.

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

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

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

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

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

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

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

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

#### *Over de auteur*

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