

Herbert van Uffelen

## **"Wij zijn geen mensen van de nieuwe tijd"**

*(Bergeyck 1960, 113)*

In deze bijdrage wil ik nog eens terugkomen op een thema dat mij al lang bezighoudt: het beeld van de zwarte in de koloniale literatuur uit Vlaanderen. En opnieuw wil ik het niet in de eerste plaats hebben over de kwaliteit van deze literatuur. Volkomen terecht komen de meeste koloniale werken uit Vlaanderen niet voor in de canon van de Vlaamse literatuur. De Vlamingen in Belgisch-Kongo leefden in een vrijwel volledig verfranst systeem. Voor Nederlandstalige literaire producten was er in de Belgische koloniale maatschappij niet echt plaats. Men was in de eerste plaats koloniale ambtenaar, missionaris en slechts in sommige gevallen – meestal veel en veel later – ook auteur. (Zie hiervoor: Hoeck 1989, 2)

Toch laat de Vlaamse koloniale literatuur mij niet los. Koloniale literatuur staat bij mij in het ideale geval voor een literatuur die als geen ander het cultuurverschil tot haar thema heeft gemaakt, die in en met de context van het koloniale verleden een ruimte schept waarin op het eerste gezicht 'absolute' tegenstellingen als zwart en blank, de Afrikaanse en de Westerse cultuur niet alleen een rol spelen, maar samen een nieuwe (literaire) ervaringsruimte creëren, waarin de betrokken partijen niet in hun anderszijn worden opgesloten maar als volwaardige mensen, als een ander mens (kunnen) optreden.

Dat is natuurlijk een ideaal. De werkelijkheid is, zoals bekend, een andere. In de praktijk worden we juist in de koloniale literatuur uit Vlaan-

deren meer dan ons lief is geconfronteerd met in literair opzicht "stuntelige gewrochten" (Hoeck 1989, 2) waarin geen nieuwe ruimte wordt geschapen, maar de beschreven cultuur en mensen het product zijn van projecties van angsten, negatieve gevoelens en verdrongen eigenschappen van de blanke op de inlanders en hun cultuur. In de meeste Vlaamse koloniale romans en verhalen de Afrikaanse cultuur gepresenteerd als een inferieure cultuur van luie, domme, brutale door mannelijkheid bezeten, verwaande beesten.

Hoe sterk dit denkpatroon het beeld van de inlander in de Vlaamse koloniale literatuur ook na de onafhankelijkheid heeft bepaald, heb ik in de jaren tachtig in twee artikels over de évolué proberen aan te tonen. (Uffelen 1989; Uffelen & Grüttemeier 1984) In de meeste post-koloniale romans is de évolué, om het met de woorden van Albert van Hoeck te zeggen, niet meer dan een "ontwortelde semi-évolué" (Hoeck 1989, 5), niets anders dan een domme, boze, kinderachtige en door onbeteugelde driften gedreven "eeuwige neger" (Geeraerts 1982, 107) in een nieuw twintigste-eeuws kleed. Het is werkelijk niet alleen Geeraerts die het Afrikaanse ras als een "verdoemd ras" (Geeraerts 1982, 86) presenteert, als een ras dat voor altijd zal blijven hangen in het niemandsland tussen twee culturen dat door de ontwikkelingen tijdens de koloniale periode is ontstaan!

## De keerzijde

Gelukkig heeft dit verhaal ook zijn keerzijde en zijn er wel degelijk auteurs die proberen de verhouding tussen blank en zwart omzichtig te benaderen, de Afrikaanse cultuur recht te doen. In deze bijdrage zou ik aan de hand van een novelle en drie romans van Jacques Bergeyck (pseud. van J. Theuws O.F.M., 1914-1991) meer aandacht aan dergelijke pogingen willen besteden. Ik zal dus onderzoeken wat de Afrikaanse cultuur in een koloniale context recht doen bij deze auteur betekent, of Bergeyck erin slaagt de inlanders niet in hun anders-zijn op te sluiten en of en hoe hij een ruimte creëert waarin koloniale en inlanders elkaar als volwaardige mensen (kunnen) ontmoeten.

Over Bergeyck werd al in 1961 door Arthur Verthé en Bernard Henry in hun *Geschiedenis van de Vlaams-Afrikaanse letterkunde* gezegd dat hij een "uitzonderlijk Kongo-kenner" (Verthé & Bernard 1961, 180) was en dat hij als de "sterkste belofte" (Verthé & Bernard 1961, 181) van dat wat

de auteurs de Vlaams-Afrikaanse letterkunde noemden, moest worden beschouwd:

"Bergeyck [sic.] [...] vermag diep door te dringen in de zwarte ziel van geheimzinnig Afrika en deze levenssfeer suggestief weer te geven. Van uit dit begrip en het inzicht in de Afrikaanse spanningen is hij vertrokken om zijn personages tot leven te roepen, hun eigenzinnig leven, zoals de Afrikanen zelf het kunnen oproepen in hun sagen, doch zoals zelden een niet-Afrikaan dit tot nog toe vermocht te doen." (Verthé & Bernard 1961, 181)

Uit het werk van Bergeyck blijkt inderdaad dat hij zeer goed vertrouwd was met de Zwart-Afrikaanse cultuur, in het bijzonder met de cultuur van de Baluba, die hij als antropoloog in verschillende studies beschreven heeft. (Zie hiervoor o.a.: Theuws 1962) Op de eerste pagina van *Het onzekere hart* zet Bergeyck de belangrijkste aspecten van deze cultuur op een rijtje:

"Monga Mangala was een gelukkig man. Hij woonde zo maar niet ergens in het dorp, om het even waar, zijn familie bezat een zekere rang. Een hunner mensen had recht van opvolging als het dorpshoofd stierf. De Bene Mangala woonden midden in het dorp en Monga was een der meest geziene mannen. Hij had vrouw en kind. Hij was een sterk man. Zijn kracht sprak duidelijk voor iedereen uit zijn vele bezittingen. Hij verborg ze immers niet. Met niemand had hij palavers want hij was een vreedzaam man. Wie de onvrede niet zoekt zal de vrede bezitten. Monga leefde naar de raad der Ouden: bij hem kon iedereen te gast zijn, aan wie ook kon hij ten eten bieden. Hij at met elke mens, dit is het beste tovermiddel om het geluk te vinden. Hij behandelde elke mens op dezelfde voet en meed zorgvuldig de strikken der bozen. Alles liep hem mee, hij had alle kans en geluk. De geesten hadden hem blijkbaar lief." (Bergeyck 1959, 5)

De elementen die al in het midden van de jaren veertig door Placied Tempels als kerngedachten van de Bantoe-filosofie werden geformuleerd (en die in 1962 door Theuws gedetailleerd werden onderzocht en beschreven) zijn duidelijk te herkennen: de kracht die onafscheidelijk verbonden is met het wezen als zodanig, die het wezen zelf is; het belang

van de voorvaderen en de hiërarchie van de krachten; het belang en de kracht van het woord; de levensversterkende rol van de voorvaderen; het feit dat men met zijn levenskracht andere wezens direct of indirect kan beïnvloeden en omgekeerd door andere levenskrachten direct of indirect beïnvloed kan worden.

## De kracht van het woord

Van belang in de romans en verhalen van Bergeyck is echter minder zijn inzicht in de cultuur van de Baluba als de manier waarop hij deze cultuur presenteert. De auteur kiest voor kernthema's uit de leefwereld van de Bantoe (de kwade krachten en de polygamie in *Het onzekere hart*, de rol van de afgestorvenen in *De levende doden*, het overtreden van taboes en het verstoren van de kosmische regelmaat in *Het stigma* en de betrokkenheid op de voorouders en de mythologische voorgeschiedenis in *De pofadders*) en presenteert deze onderwerpen niet alleen in de sfeer van de Luba-cultuur, maar ook met de middelen van de taal- en woordkunst van het Kiluba. (Zie hiervoor: Vermeulen 1986)

In zijn proefschrift over de Centraal-Afrikaanse woordkunst en de Vlaamse koloniale literatuur wijst Julien Vermeulen op de veelvuldige integratie van mythische stoffen, historische sagen, klaag-, dans- en andere liederen, rouwklachten, toespraken, palavers, gebeden, ceremoniën, bezweringen, verwensingen, groetformules enz. in het oeuvre van Bergeyck. Verder toont hij hoe de auteur, door (soms meer, soms minder) authentiek cultuur- en woordmateriaal te verwerken, erin slaagt de Bantoe- (Luba-) cultuur duidelijker te karakteriseren, scherper te articuleren en genuanceerder te typeren. Door het combineren van verschillende tekstsoorten, van de Luba-woordkunst met de eigen vertelkunst, door het integreren van verhalen in het verhaal, van orale vertelkunst in geschreven vertelkunst, komt bovendien een buitengewone symbiose tot stand, versmelt het verhaal van Bergeyck als het ware met de beschreven Afrikaanse cultuur.

Bij dit laatste spelen de natuurbeschrijvingen een heel bijzondere rol. Juist in de natuurbeschrijvingen komen de wereld van de Bantoe en het verhaal van Bergeyck dicht bij elkaar. In de natuurbeschrijvingen zien wij heel duidelijk hoe de verschillende krachten, de kracht van de natuur, de dingen, de mens, de geesten en het verhaal met elkaar versmelten. Ik geef slechts één voorbeeld: nadat er verschillende verhalen werden verteld

over doden die onder de levenden verblijven, maken Pater Leo en Tetusa (zijn kok en boy) in *Het stigma* het volgende mee:

"De pater had in alle vroegte de mis gelezen en zonder eten waren ze vertrokken. De zon was nog niet op. Tetusa had zelfs geen tijd gehad om zich wat te warmen bij een vuurtje. De slaap is als de onderwereld. Als men eruit ontwaakt, zit de kilte nog in merg en been, alles is koel en fris en vochtig in de morgen, een vuurtje geeft ons weer menselijke warmte ...

Het wordt licht en de zon stijgt rood als vuur uit het meer. De lucht wordt geel en goud als gloeiend koper. Als in een waterval stort de zon haar licht in het meer.

Juist op dit ogenblik schoof een prauw, scherp en zwart als een schaduw, in het rode licht van de rijzende zon. Een man zat rechtop en roerloos als een schim in de smalle boot. Alles stond een ogenblik stil. Het was een uniek, onwerkelijk gezicht. De poorten van de wereld draaiden open, de grijze sluiters werden weggerukt, de werkelijkheid doorbrak een ogenblik de symbolen." (Bergeyck 1970, 81)

De zon die hier opgaat is een symbool voor het goddelijke, de wezenlijke kracht en de oorsprong. Door de doden uit de verhalen die net werden verteld tijdens deze zonsopgang (die bewust in de tegenwoordige tijd wordt weergegeven omdat de zonsopgang, als levensversterkende kracht niet komt en gaat maar *is*) werkelijk voorbij te laten komen, komt de unieke symbiose tussen oerkracht en feitelijkheid tot stand, die de wereld van de symbolen overbodig maakt, doorbreekt. Door deze symbiose krijgt Bergeycks verhaal zijn plaats in het systeem van krachten dat de denkwereld van de Bantoe bepaalt en waarin de taal, het woord, een heel belangrijke rol speelt.

Vele Bantoe-woorden zijn "varianties op het leidmotief van hun spreken, denken, doen en laten [...] LEVENSSTERKTE". (Tempels 1946, 20) Het woord is voor de Bantoe "als een levend iets dat magische krachten kan transponeren, dat de omgeving kan ordenen, dat de mens kan bevrijden van spanningen of moeilijkheden en dat zelfs als klankgeheel een zinvolle, therapeutische waarde kan hebben". (Vermeulen 1986, 517) Net als de eigennamen, die de naam van een voorouder zijn, de "wezensnaam die niet verloren gaat" (Tempels 1946, 63; Theuws 1962, 43 e.v.; Vermeulen 1986, 522 e.v.), zijn ook de gewone woorden "geen etiketten" (Tempels

1946, 20). Zij verwijzen niet naar een werkelijkheid, maar zijn realiteit. Bijvoorbeeld als een man door te zeggen dat hij de vader is het kind een naam geeft: "Ik heb het gedaan!" [...] Nu was de vrucht 'genoemd' en beschermd. (Bergeyck 1959, 14)

Woorden zijn bij de Bantoe en de Baluba, die in het werk van Bergeyck centraal staan, krachten op zichzelf. (Bergeyck 1975, 60; Theuws 1962, 49; Vermeulen 1986, 520) Spreekvaardigheid is daarom zowel een gewaardeerde, nuttige als, in het geval van boze woorden, een gevreesde deugd, zoals uit het volgende dubbelzinnige citaat blijkt:

"Zijn hoofd zat vol spreuken als een koker vol pijlen. Hij was er niet zuinig mee. Hij snoerde iedereen de mond en had altijd de lachers op zijn hand." (Bergeyck 1960, 12)

In de denkwereld van de Bantoe is het niet alleen van groot belang bij rituelen en belangrijke gebeurtenissen als de geboorte wijs te zijn en de passende sterke woorden te kennen. Even belangrijk is de eigen situatie, de eigen gevoelens, de eigen problemen te kunnen verwoorden, te kunnen benoemen om op die manier de levenskracht te verhogen: "[...] hebt gij een woord in u, spreek het uit, blijft gij er op dubben, dan wordt het uw dood" (Bergeyck 1959, 50) lezen wij bij Bergeyck.

Bergeyck heeft in zijn werk bijzondere aandacht voor het belang en de kracht van het woord in de Centraal-Afrikaanse cultuur. Dit heeft Vermeulen in 1986 uitvoerig aangetoond. Ik beperk me daarom hier tot een samenvatting van zijn vastellingen. Bergeyck toont in zijn romans en verhalen dat het verwoorden van de persoonlijke ervaring een ingreep is op de werkelijkheid, dat woorden vorm geven, bezielen en reinigen. Betekenis verlenen, dit blijkt steeds weer in het werk van Bergeyck, gaat bij de Bantoe niet direct. In de denkwereld van de Bantoe is betekenis verlenen een proces dat tijd en ruimte nodig heeft. (Vermeulen 1986, 517 e.v.) Om dit op te roepen gebruikt Bergeyck korte paratactische zinsconstructies, voortdurende herhalingen en een cirkelvormige structuur in de dialogen. Met zijn stijl verwijst Bergeyck niet alleen naar de orale verteltraditie van de Baluba, met literaire middelen als de bovenvermelde schept hij ook de ruimte en de tijd die de ingreep in de situatie, de bezieling van het benoemen nodig hebben. Uiteraard zijn hierbij ook klank, gevoelens, timbre, ritme belangrijk. Ook zij dragen bij tot het opentrekken van de situatie, het opbouwen en/of vervagen van de tegenstellingen, het problematiseren van hiërarchieën. Opnieuw slechts één voorbeeld:

"Mwenze voelde iets in de lucht. Maar dit was geen nieuw seizoen. Zij wist het niet. De weemoed in haar hart proefde bitter. 's Avonds ontstak zij het vuur vóór haar hut. Ilunga hield haar geen gezelschap. Was zij misschien in haar eigen hut? Mwenze had haar nooit naar het huis van hun echtgenoot moeten zenden.

– 'Nayuka! Dat weet ik!' zei ze en Mwenze wist niet of de toon waarop zij het zei verveeld was of spottend.

'Nayuka!' zei Ilunga en haar donkere blik gleed vlug over Mwenze's gelaat. Wat wist zij? Dat Monga haar wilde, haar alleen en haar niet missen kon? Haar ogen stonden vreemd. Er was iets gevaarlijks in haar ogen. Mwenze had eens in de ogen van een razende slang gekeken. Zij kwam over de weg van haar veld. Het was tegen de middag. De vermoedenis woog als een korf op haar schouders. Opeens schoot sissend een slang omhoog en rekte haar wiegende hals, haar bek stond open en haar giftige tong trilde als een priem. Eén ogenblik zag Mwenze de gloeiende ogen der slang. Met een kreet rukte zij zich los, ze greep haar kind en vluchtte voor de dood.

'Nayuka! Dat weet ik!' zei Ilunga en keek over haar schouders naar Mwenze's gelaat. Mwenze dacht aan de sidderende slang." (Bergeyck 1959, 30-31)

## Het woord en de context

Van belang is dat in de Bantoe-filosofie, de woorden, net als de andere krachten, alleen zin hebben in de context (hiërarchie) van de andere woorden, de andere krachten. "Buiten zijn verband verliest het woord zijn betekenis" (Bergeyck 1970, 320), schrijft Bergeyck en eveneens in *Het stigma*: "We moeten [...] proberen de woorden op hun plaats te zetten, het ene na het andere, elk woord op zijn plaats en op zijn tijd" (Bergeyck 1970, 159).

Ook voor de context heeft Julien Vermeulen in zijn proefschrift de nodige aandacht, maar context wordt bij hem gereduceerd tot de context van de Centraal-Afrikaanse woordkunst in een niet (meer bestaande en dus geïdealiseerde) Afrikaanse maatschappij en cultuur. De koloniale context die de Bantoe-maatschappij en cultuur wezenlijk heeft veranderd, wordt in de analyses van Vermeulen beperkt tot de woorden en begrippen die koloniale auteurs gebruiken om de blanke aanwezigheid te benoemen

of te karakteriseren. (Vermeulen 1986, 702-729) Niet dat we uit dit deel van het onderzoek van Vermeulen niets kunnen leren. Integendeel: juist daaruit blijkt opnieuw duidelijk dat de blanke in veel (post-)koloniale romans als de krachtigere, de sluwe, soms zelfs de onoverwinnelijke, uit een rijk, onbereikbaar en magisch land wordt beschouwd en dat het koloniale systeem met begrippen als "een nieuwe, krachtige orde waaraan niemand kan ontsnappen" (Vermeulen 1986, 706) wordt omschreven. Voor de inlander daarentegen worden begrippen en aanspreekvormen gebruikt die inferioriteit suggereren. In het gebruik van Bantoe-termen spiegelt zich dus ook de in het begin van deze bijdrage al vastgestelde polarisering van Westerse cultuur (positief) tgv. de Centraal-Afrikaanse cultuur (negatief).

Jacques Bergeyck toont in zijn werken dat de cultuur die hij beschrijft, niet meer ongerept, ja zelfs een cultuur van ontwortelden is. Dit geldt wat minder voor de vroege werken die voor deze bijdrage werden gekozen dan voor de recentere romans: *Het stigma* en *De pofadders*. Uit deze romans blijkt duidelijk dat de orde in het systeem van hogere en lagere levenskrachten door de komst van de blanken grondig werd verstoord, dat de kolonisatie in de loop der jaren de culturele en maatschappelijke structuren van de inlanders volkomen heeft uitgehold. De rationele, doelgerichte, individualistische, materialistisch denkende blanke (en dan heb ik het bewust even niet over de uitbuiting en patriarchale en neerbuigende houding van de koloniaal) liet zich blijkbaar niet integreren in het systeem van krachten van de Bantoe. Niets was meer zoals vroeger:

"Vroeger waren wij de bezitters van het land, wij bezaten de woorden, wij waren de meesters van de wijsheid en haar geheimen. [...] De voorvaderen spraken in ons, de doden namen bezit van ons. De blanken zijn gekomen en al onze wijsheid schiet tekort. [...] De blanken zijn als de echo, wij roepen maar zij hebben altijd het laatste woord. Onze kennis is alleen nog maar betweterij..." (Bergeyck 1970, 232)

De oude denkpatronen en gebruiken bieden geen uitkomst meer. "Niets had nog een vaste vorm of een herkenbaar aangezicht." (Bergeyck 1975, 149)

"De maan zat ros en scheef tussen de schuivende wolken. De hele stad was heet en zwoel. Een groepje 'chômeurs' slenterde voorbij.



De stad was er vol van. Naar gelang de tijd vorderde werd de ware zin van het Afrikaniseringsproces duidelijker. Alles werd Afrikaans maar alles bleef besmet door het blanke verleden. De tweeslachtigheid was er niet meer uit te snijden. Men deed als een blanke en men leefde als een zwarte." (Bergeyck 1975, 148)

## **Een voortdurende uitzonderingstoestand**

"Nu was het leven zelf in de war." (Bergeyck 1970, 357) In principe leven de personages in het werk van Bergeyck in een voortdurende 'bya malwa', een voortdurende uitzonderingstoestand. In het Luba-waardenstelsel zijn uitzonderingstoestanden heel normaal. De eerste menstruatie, initiatie, weduwe zijn enz., zijn uitzonderingstoestanden waarmee men vertrouwd is. Alles wat het normale patroon van het leven enigszins verstoort, kan als 'bya malwa' benoemd worden". (Vermeulen 1986, 550) En dit is niet negatief bedoeld. Julien Vermeulen wijst er op dat de term 'bya malwa' ondanks zijn etymologisch verband met het negatief geladen 'malwa' (=ongeluk) "meestal" (Vermeulen 1986, 550) in een positieve zin wordt gebruikt. Een verklaring hiervoor geeft hij echter niet. Maar misschien ligt die ook voor de hand, want een uitzonderingstoestand ("tout ce que sort de l'ordinaire, tout ce qui frappe l' imagination [sic.], tout ce que trouble le cours paisible de la vie, bref, tout ce que rappelle à l'homme sa situation ambiguë" (Theuws, geciteerd volgens: Vermeulen 1986)) herinnert de Bantoe eraan dat zij een onderdeel zijn van een groter geheel van krachten en nodigt ze uit om zich opnieuw te oriënteren, sterker te worden door hun plaats in het systeem van krachten opnieuw of beter te bepalen.

Hier ligt het grote verschil tussen 'normale' uitzonderingstoestanden en de situatie waarmee de inwoners van Belgisch-Kongo werden geconfronteerd.

"Zo is nu eenmaal het leven van de mensen: als een jachtkuil door de Geest is het bos der wereld gegraven. De mens gaat 's morgens op weg. Hij kijkt in de kuil. Hij vindt een wild dier, wit als de morgen. Dit is het geluk.

Een andere morgen trekt hij weer door het woud. Hij kijkt in de kuil. Hij vindt een wild dier zwart als de nacht. Dit is het ongeluk. Het een komt na het ander." (Bergeyck 1960, 27)

Terwijl uitzonderingstoestanden als zwangerschap of sterven de mens confronteren met de keerzijde van de medaille, de witte of zwarte kant en het dualisme van het leven en hem zo oproepen zijn standpunt in het geheel opnieuw te bepalen en al dan niet met een bepaald ritueel zijn krachten, zijn leven weer te versterken, is er door de kolonisatie een heel nieuwe situatie ontstaan. Door de confrontatie met de incompatibele Westerse cultuur en de uitbuiting en de onderdrukking door de kolonistoren worden de inlanders in de kolonie in een situatie verplaatst, die hen constant en genadeloos met de dualiteit van het leven confronteerde, zonder dat het bezinnen op oude regels of de poging zich in de (oude) wereld te heroriënteren nog een uitweg biedt.

"De tijd van de blanken was eigenlijk het verleden niet. Die tijd viel buiten het cyclische gebeuren waarin voorgelachten en toekomstige generaties in één en dezelfde ritmische beweging opgenomen waren." (Bergeyck 1975, 76)

"Ze voelden zich aangetast in hun bestaan, in hun wezen als vrije mensen. Als de wet niet werd gevolgd, waren zijn niets meer dan onmondige kinderen." (Bergeyck 1970, 19)

Men leeft in de nieuwe tijd van de blanken en hoewel men wel degelijk weet dat deze nieuwe wereld een compleet andere wereld is, dat men van zijn eigen denk- en cultuurpatronen afstand zou moeten doen, lijkt de overname van de opgedrongen cultuur de enige weg verder: "De nieuwe tijd bracht nieuwe namen in het land. De oude namen (= de naam van een voorvader, HVU) pasten niet meer." (Bergeyck 1960, 19)

### **Op zoek naar een nieuwe identiteit**

Het is dus niet zo dat de personages in het werk van Bergeyck gewoon "op hun eigen ritme" (Ver Boven 1989, 22) in hun dorpsgemeenschap leven en, om het maar eens zo te zeggen, van hun leven genieten. Net als de meeste andere (post-)koloniale auteurs beschrijft Bergeyck onverbloemd de situatie zo ontworteld als ze is. Het grote verschil met de meeste andere auteurs en werken uit dezelfde periode is dat Bergeyck zijn beeld van de inlander voor een verantwoorde filosofische en antropologische achter-

grond plaatst en dat hij met literaire middelen als vertelstijl, korte zinnen, de verhaal in het verhaal constructie, de mythologisering ('Er was eens...' (Bergeyck 1960)), het wij-perspectief, de vele dialogen, de zangen enz. zijn verhaal ook overtuigend in de Luba-cultuur weet te plaatsen en de Muluba als levende, dynamische wezens in de context van hun systeem van krachten toont.

Maar geloven doet Bergeyck blijkbaar niet in de cultuur die hij zo intensief heeft bestudeerd en zo overtuigend weergeeft. Want als het erop aan komt, als de toegewezen identiteit van de inlanders die wordt bepaald door een structuur van sociale rollen; als de wij-identiteit van de Muluba door het contact met en de overmacht van de koloniale cultuur en maatschappij moet worden vervangen door een sterk individualistische, vrije en autonome identiteit die rekening moet houden met veel verschillende sociale groepen, dan blijkt alles wat Bergeyck met zoveel verve heeft beschreven, alles wat wij bij de Baluba hebben geleerd, waardeloos te zijn. Als het erop aan komt een adequaat antwoord te vinden op dat wat Johan Leuckx "identiteitsverschuiving" (Leuckx 1998) noemt, dit wil zeggen een juist evenwicht te vinden tussen de oude 'opgelegde identiteit' (zie hiervoor: Kraus 2000, 54) en de nieuwe, Westerse disparate, individualistisch-autonome identiteit, verliest het woord zijn kracht. Juist op het moment dat door de confrontatie met de Westerse cultuur werkelijk een levensgevaarlijke uitzonderingssituatie ontstaat, doet Bergeyck geen beroep meer op de levensverwekkende en -versterkende kracht van het woord, maar vervangt het actieve ingrijpen, het benoemen, het spreken dat het leven van de Bantoe tot de komst van de kolonistoren heeft bepaald door een eerder passief overnemen van Europese cultuur en 'de Leer'.

## **De nieuwe leer**

In *Het onzekere hart* vertelt Bergeyck het verhaal van Mwenze die gelukkig is tot haar man een tweede vrouw huwt. Gedreven door angst en jaloezie vervreemdt zij van hem, haar omgeving en zichzelf en vereenzaamt. Zij geraakt in de ban van het boze, d.w.z. zij bedreigt de levenskracht van haar medemensen. Het kind van de tweede vrouw sterft, deze pleegt zelfmoord, twee van haar kinderen sterven en uiteindelijk, ten einde raad roept Monga, Mwenze's man, zijn laatste kind, een zoon, bij zich en adviseert hem zijn geboorteplaats te verlaten en naar het dorp van de

blanken te gaan. (Bergeyck 1959,0 70-71) In *De levende doden* is het hart van Bukekwa, op het einde van het verhaal, al even onzeker als dat van Mwenze uit het vorige verhaal. "Hij ziet twee wegen: hij verlangt de ene maar volgt de andere. Waar zijn de vaders?" (Bergeyck 1960, 205) Bukekwa vindt geen antwoord, en kiest uiteindelijk, vertwijfeld en onzeker ("het waren nieuwe woorden. Bukekwa verstond de tekenen niet. Hij kon ze ook niet vergeten. Zij hingen als sterren in zijn hart.") voor "de Leer". (Bergeyck 1960, 206) *Het stigma* is enerzijds het verhaal van een man die met zijn vrouw slaapt in een nacht die voor elke vrouw taboe is, en van de vrouw van de smid die gemeenschap heeft gehad met de geestenmeester tijdens een zuiveringsritueel. Opnieuw steekt het boze de kop op, met catastrofale gevolgen en opnieuw grijpt men uiteindelijk voor alle zekerheid naar de bekering en het doopsel. Niet alleen de oude tovenaars Mwinya verlangt naar Christus:

"A Tata, mijn kracht is gestorven. De geesten hebben mij al lang verlaten ... Het is een nieuwe tijd ... *Vidyé udiko!* Maar God blijft. Open ons de weg om Hem te volgen .... *Kadi pala* ... Hij is niet veraf. Als men hem roept, antwoordt hij, maar als men hem wil volgen, wordt het duister..." (Bergeyck 1970, 239),

de nieuwe leer lijkt ook de vrijgevochten Analita een nieuwe toekomst te bieden:

"Analita was er niet zo op uit om iedereen ter wille te zijn, om op goede voet te staan met de ouden, met de buurvrouwen, met aanverwanten, met de vreemden en met wie nog allemaal. O, ze wilde wel gedoopt worden. Voor het kind is het een goede zaak. Het is een kind van deze nieuwe tijd en het moet de gewoonten en de voorschriften van deze tijd maar volgen." (Bergeyck 1970, 336)

Vanuit een ander perspectief wordt hetzelfde in *Het Stigma* ook met het verhaal van de missionaris Pater Leo getoond. Onder invloed van de Afrikaanse cultuur vervreemdt Leo eerst meer en meer van zichzelf, om dan door de intensieve ervaring van de vele banden die in de Luba-cultuur de mensen met elkaar verbinden weer tot zichzelf terug te vinden. Uiteindelijk betekent de ervaring in Afrika voor hem een tweede geboorte en een versterking van zijn band met zijn familie en zijn band met Christus: "Het was een permanente bekering" (Bergeyck 1970, 337). In de laatste roman

die hier ter discussie staat, *De pofadders*, vertelt Bergeyck het verhaal van Odessa, die haar dorp verlaat om in de stad te gaan wonen. In de stad die gonst van "losbandige vrijheid" (Bergeyck 1975, 29) wordt ze volwassen (zie hiervoor: Bergeyck 1975, 32) maar ondanks alles, ondanks de uitgelatenheid en de "warme stroom van [...] menselijkheid" (Bergeyck 1975, 29) die er heerst, en ondanks het feit dat in de stad alles in haar gewekt wordt ("al haar krachten, haar vrouwelijkheid, haar levensdrift, haar verbeelding" (Bergeyck 1975, 28)) blijft ze ongelukkig. De solidariteit die in de stad heerst is niet de oude, alles wordt bepaald door ambities. (Bergeyck 1975, 33) Uiteindelijk aanvaardt ze het rituele moederschap van een groep aanhangers van de profeet Orinda Isalele, die een Afrikaanse bevrijdingsleer predikt. (Zie hiervoor ook: Vermeulen 1986, 662) Ze wordt Mama Isalele, de moeder van Israël, de wortel van de nieuwe gemeenschap, het nieuwe dorp, "de navelstreng die het verbond met het levende verleden". (Bergeyck 1975, 268) Maar toch blijft ze alleen, een echte oplossing is weer niet in zicht. Het blijft bij een eeuwig zoeken, naar de juiste God: "Odessa stond tussen verleden en toekomst. Ze was meer dan een symbool, een onverwoestbare werkelijkheid: traditie, worstelend om een nieuwe toekomst." (Bergeyck 1975, 314) Op het einde van de roman is Odessa "nergens en overal". (Bergeyck 1975, 316) Veelzeggend en toch mystisch besluit Bergeyck met de volgende woorden:

"De glans van het begin lag over mensen en dingen. Zij bewoog haar lippen: "Mungu! .. God! ...". Haar lippen bewogen maar ik verstond niet was ze zei." (Bergeyck 1975, 316)

Hier spreekt natuurlijk de missionaris Theuws en wie zal hem dat verbieden?

"Het viel Leo niet eens op dat Kelema sinds jaren christen was en toch sprak met dezelfde soliede overtuiging als een oude die nog nooit zijn dorp had verlaten. Hun wereld was niet ineens in rook opgegaan, tot as verbrand, tot puin ineengestort. Hij stond nog overeind en in die wereld nam Christus Zijn plaats in bezit, omringd van Zijn apostelen, Zijn heiligen en martelaren." (Bergeyck 1970, 41)

Met dergelijke zinnen suggereert Bergeyck, zij het niet zo direct als Tempels dertig jaar eerder, dat de enige mogelijke toekomst voor de Bantoe (en hun cultuur) het christendom is, omdat alleen het christendom "de levenssterkte nog als werkelijkheid" (Tempels 1946, 113) aanvaardt. Probeer men de inlanders anders 'op te voeden', zo Tempels, zal de massa "meer en meer verstrikt geraken in de verkeerde 'magische' gevolgtrekkingen uit de grondgedachte hunner ontologie, terwijl anderen de geleerden der karakterlooze en stuurlooze naïpers der Blanken zullen aanvullen." (zie hiervoor ook: Bergeyck 1970, 98; Tempels 1946, 112). Daarmee heeft Tempels vele jaren voor de publicatie van de roman van Bergeyck eigenlijk een korte samenvatting van *De pofadders* gegeven.

Nog eens, iedereen heeft het recht om de literatuur te gebruiken om een boodschap te verkondigen. Dat staat, zoals we weten, grote literatuur niet noodzakelijkerwijs in de weg. Maar bij Bergeyck heeft het verkondigen van de boodschap zware gevolgen voor het beeld van de cultuur die de auteur in zijn werk met zoveel "eerbied" (Ver Boven 1989, 22) probeert te beschrijven.

Door de bekering, het christendom als enige weg verder te presenteren, veranderen de door Bergeyck steeds weer beschreven uitzonderingstoestanden wezenlijk van karakter. Wat eigenlijk positief is, zoals gezegd een aanleiding om zich op zijn plaats in de gemeenschap, in het heelal van de krachten te bezinnen om zo gesterkt verder door het leven te gaan, verwordt in het licht van de boodschap, die het oorspronkelijke heroriënteren, het spreken moet vervangen, tot een tevergeefs dwalen, zoeken en bangen tot de verlossing komt. Niet meer de confrontatie met de uitzonderingstoestand zelf, het heroriënteren in het eigen systeem van krachten is doel en zin van het handelen, maar het verlaten van deze duistere wereld en het ontdekken en aanvaarden van het nieuwe geloof, de nieuwe wereld, om het met de titel van het tweede deel van *De pofadders* te zeggen. Op die manier gaat het principe van de levensversterking dat het hele denken bij de Bantoe bepaalt, verloren. Wat overblijft is, ondanks de goede bedoelingen van Bergeyck, het fatalisme, de angst en de onmacht die het beeld van de inlander in de meeste koloniale romans en verhalen kenmerkt. Het is geen toeval dat men juist dat bij Bergeyck heeft herkend. Zo schrijft Daisy Ver Boven over Mwenze, de vrouw uit *Het onzekere hart* dat ze zich nadat het onheil over haar is neergedaald, "willoos" (Ver Boven 1989, 22) aan de fataliteit onderwerpt, en dat Bergeyck op een "weergaloze manier" (Ver Boven 1989, 22) haar "onbeholpenheid en haar angst" (Ver Boven 1989, 22) weergeeft. Het feit dat

Mwenze eigenlijk vecht, echt vecht voor haar man, voor haar kind, voor haar contact met haar omgeving omdat ze anders sterft (= aan kracht verliest), en dat Bergeyck ook juist dat heeft willen tonen, wordt door Ver Boven niet waargenomen.

## De afwezige kolonie

Een heel belangrijke rol in deze context speelt het feit dat in het werk van Bergeyck de blanke, de koloniale wereld zo goed als niet aanwezig is, dat de maatschappij die de duidelijke structuren waarin de beschreven inlanders zich bewogen heeft vernield, ongrijpbaar blijft. In *Het onzekere hart* en *De levende doden* is de wereld van de blanke niet veel meer dan een paar 'onzichtbare' staatsposten en in *Het stigma* wordt de wereld van de koloniatoren beperkt tot de wereld van Pater Leo, de missiepost. Slechts in *De pofadders* komt de wereld van de blanke sterker naar voren maar weer niet echt realistisch. Ook hier blijft hij beperkt tot "een andere kwaliteit" (Bergeyck 1975, 23), een symbool voor "een heel nieuw leven, iets wat zelfs de oude geheimbonden niet bezaten" (Bergeyck 1975, 23). Over de werkelijke oorzaken van de grote uitzonderingssituatie waarin de inwoners van Belgisch-Kongo zich bevonden, de koloniale situatie en al de daarbij horende aspecten als ontvoogding, onderdrukking, uitbuiting enz. wordt niet gesproken. De blanke en zijn koloniale systeem worden (op enkele vage uitzonderingen na: "Is het niet genoeg dat hij ons de vrijheid ontnemt? Moet hij ook nog onze woorden verwarren?" (Bergeyck 1960, 112)) gereduceerd tot enerzijds de sterke eerstgeborene ("De Blanke is sterk. De Blanke is hard. Hij is als het ijzerhout" (Bergeyck 1960, 112)) en anderzijds de inheemse wijken in de stad en dus de plaats waarin zich de Afrikaanse leefwereld en cultuur zich in de Westerse weerspiegelt:

"De blanke aanwezigheid was als een bolle spiegel. Alle werkelijkheid werd er op groteske wijze in vervormd. De zwarte mens keek in de spiegel en zag zijn eigen grotesk gezicht. Hij speelde mee en trok grimassen, schaterlachte en wist met zijn dodelijke triestheid geen weg." (Bergeyck 1970, 101)

Het feit dat de blanken en hun koloniale systeem als geesten onzichtbaar aanwezig zijn, dat Bergeyck de oorzaak voor de uitzonderingssituatie

bewust onduidelijk laat omdat hij zich vrijwel uitsluitend op de wereld van de inlanders concentreert, verleent de reële koloniale problematiek een mystisch en mythisch karakter en scheidt zo een uitgangspunt van waaruit de inlanders zich inderdaad nooit kunnen emanciperen. (Dat dit wel degelijk bewust gebeurt, blijkt bijv. uit passages waar deze onzichtbaarheid uitdrukkelijk wordt vermeld: Bergeyck 1975, 71-72.) In zo'n situatie helpt het niet meer naar 'de sterke woorden' te zoeken, kan men zich niet meer heroriënteren, want de ruimte waarin dit zou moeten gebeuren is geen onderdeel van het oude systeem van krachten en dus niet te pakken. Een dergelijke wereld biedt werkelijk "geen uitkomst meer" (Bergeyck 1970, 234). Dodelijke triestheid alom. Doemstemming. Bergeyck, die eigenlijk de kracht van de Centraal-Afrikaanse cultuur wilde laten zien, neemt de beschreven personages door het wegdimmen van de koloniale maatschappij en haar structuren de mogelijkheid echt in te grijpen en sluit ze zo op in een wereld die slechts lijkt op de oude maar die in werkelijkheid absurd, ongrijpbaar is. Ondanks zijn goede bedoelingen, ondanks zijn grote belangstelling, aandacht en respect voor de Afrikaanse cultuur, sluit ook Bergeyck, net als de meeste van zijn collega's auteurs van koloniale romans en verhalen, de inlanders op in hun anders-zijn.

Het enige personage in het onderzochte werk van Bergeyck dat echt verder komt door de confrontatie van de Afrikaanse en de Europese cultuur is Pater Leo uit *Het stigma*. En dat is geen toeval want alleen bij hem worden de twee werelden waarin hij zich beweegt uitvoerig beschreven. Daarom kan hij iets uit het conflict leren en profiteren van de nieuwe cultuur die hij heeft leren kennen, zij het dan op de voor Bergeyck typische wijze: in het licht van 'de Leer'. Tijdens zijn verblijf in Afrika ondergaat Leo grote veranderingen. Door de tweeling van Lenge te 'adoptereren', wordt hij enerzijds zelf een deel van het palaver (= één van de krachten die het probleem bepalen) en anderzijds, als dank voor zijn moedige daad "opgenomen in een bijzondere staat" (Bergeyck 1970, 32), verheven tot een van de ranghoogste mensen in de gemeenschap. Zonder het te weten wordt hij op die manier een ander mens (Bergeyck 1970, 36) Het wordt dus meer dan een adoptie. "Leo vergat wie en waar hij was. [...] Hij was zonder het te weten of te willen één met hen, een mens onder mensen, zwervend in een wereld die hij niet begreep" (Bergeyck 1970, 96) Hij voelt zich wel "gespleten" (Bergeyck 1970, 98) maar hij gaat het conflict niet uit de weg. Hij neemt dat op wat hem wordt aangedragen: "Wansona wilde iets zeggen. Ze wilde om hulp roepen, maar de woorden stokten in haar keel. Leo hoorde de echo van haar stem. Hij hoorde zichzelf roepen."



(Bergeyck 1970, 141) Pater Leo confronteert zich met de werkelijkheid van de inlanders, een werkelijkheid "die hem geen keuze liet, waar de keuze haar zin verliest en ons verderf wordt." (Bergeyck 1970, 389) en leert daaruit dat het om de "totaliteit van al het gebeuren gaat" (Bergeyck 1970, 393), dat het daarom gaat de verbanden te zien, werkelijk (niet alleen rationeel of op basis van morele keuzes) aan het leven deel te nemen. En dat kan Leo alleen maar leren omdat hij het leven in "het zuigend moeras van ons oorspronkelijk geloof" (Bergeyck 1970, 98) kan confronteren met zijn Europese maatschappelijke en culturele achtergrond. Daardoor vindt hij als enige in het besproken werk van Bergeyck werkelijk de weg én naar zijn eigen verleden én naar het overtuigde christendom.

Leo's zware tocht wordt door Bergeyck meer dan eens met het typische Bantoe-beeld van de reis omschreven:

"Hij ging in de morgen. Hij ging in de middag. Hij ging door de avond en was nog niet thuis. Iemand wachtte op hem. Ergens. Hij moest gaan tot het bittere einde." (Bergeyck 1970, 369)

Het verschil met de echte reis van de Bantoe is echter overduidelijk. Terwijl in het denken van de Bantoe de reis geen echt doel heeft ("Wij zijn op reis, niets bijzonders wacht ons. Vindt gij onderweg te eten: eet, vindt gij onderweg uw dood: sterf." (Bergeyck 1959, 20)), terwijl het bij de Bantoe gaat om het reizen zelf om de woorden die men tijdens de reis vindt, om de daden die men stelt om het leven, zijn leven en dat van de anderen te versterken, wacht bij Leo iemand, iets op hem. Als hij dat uiteindelijk gevonden heeft, treedt hij "in zijn klooster [en wordt] missionaris in Afrika." (Bergeyck 1970, 394)

## **De Afrikaanse cultuur recht doen**

Anders dan veel andere auteurs van (post-)koloniale romans "oordeelt of veroordeelt" (Ver Boven 1989, 22) Bergeyck inderdaad niet, maar ondanks zijn grote aandacht en respect voor de oorspronkelijke Centraal-Afrikaanse cultuur lijkt Bergeyck toch niet minder te polariseren dan andere auteurs. Hoewel Bergeyck er in zijn werk alles aan doet om de inlanders niet in contrast met de blanken maar in hun "fundamenteel anders zijn" (Renders 1994, 162-163; Theuws 1962, 11) te tonen, heeft men als lezer niet de indruk dat inlanders en blanken werkelijk als gelijkwaardig

gepresenteerd worden. Dit is te wijten aan het feit dat Bergeyck (net als zijn confrater Tempels) de door hem beschreven cultuur op de lijn van de evolutie als een "primitieve cultuur" (Theuws 1962, 9) beschouwt. Dit evolutionistische standpunt vertroebelt de blik van de lezer op de Afrikaanse maatschappij en cultuur en werkt vooroordelen in de hand. Op die manier worden, voor men het weet, de traditionele clichés van enerzijds de op lichaam, ras, ritme en clan en een cyclisch tijdsbegrip georiënteerde inlander en anderzijds de rationele, individualistische en materialistische en op de toekomst georiënteerde blanke bevestigd. Natuurlijk moet een auteur ook dergelijke clichés gebruiken, ja zelfs construeren, om een min of meer realistisch beeld van de koloniale werkelijkheid te kunnen geven. Maar goede koloniale literatuur zal deze clichés meteen weer deconstrueren, vervagen, variëren, omkeren om duidelijk te maken dat het niet om het anders-zijn gaat, maar om de manier waarop mensen met hun werkelijkheid omgaan. En juist dat ontbreekt bij Bergeyck. Hij toont wel op een unieke en overtuigende wijze hoe de inlanders steeds weer proberen hun situatie te 'be-grijpen' en hij concentreert zich op een antropologisch en filosofisch verantwoorde presentatie van hun systeem van krachten. Daarbij ziet hij over het hoofd, dat de werkelijkheid waar het om gaat niet meer de oude ongerepte werkelijkheid van de Bantoe is maar de werkelijkheid van de Belgische kolonie. Die kan slechts begrepen worden als ze ook zichtbaar is (of wordt gemaakt), en dat gebeurt bij Bergeyck niet. Voor de achtergrond van het opgedrongen toekomstperspectief en de niet aanwezige maar alles bepalende koloniale situatie werken de literaire middelen die Bergeyck gebruikt om de Luba-cultuur te schetsen niet bevrijdend of levensversterkend maar precies omgekeerd. Omdat de werkelijkheid waarin de beschreven personages proberen in te grijpen niet de werkelijkheid is waarin ze leven, omdat hun toekomst niet langer meer ligt in het versterken van de levenssituatie maar uitsluitend in de overname van of het protest tegen de opgedrongen (maar niet te grijpen) cultuur, consolideren verteltechnieken als wij-perspectief, herhaling, omschrijving, vervaging en omkering vooral de onmacht, de angst en de oerdriften die de personages (lijken te) beheersen.

Bergeyck gebruikt het literaire woord niet om voor de achtergrond van een gedetailleerd beschreven koloniale maatschappij de crisissituatie te analyseren en te benoemen die het leven van blank en zwart tijdens de kolonie bepaalt. In de plaats daarvan neutraliseert hij de uitzonderingssituatie door de koloniale machtsverhoudingen naar de achtergrond te verschuiven en als enige oplossing 'de Leer' te presenteren. In analogie met

de kracht van het woord bij de Bantoe had Bergeyck het literaire woord ook kunnen gebruiken om op de meest verschillende manieren zijn personages in een zo gedifferentieerd mogelijk beschreven situatie te laten ingrijpen, te laten antwoorden. Dan hadden de door Bergeyck gebruikte verteltechnieken (ik noem voor alle zekerheid nog eens de belangrijkste: de korte paratactische zinnen, de vermenging van de genres, het wij-perspectief dat afgewisseld wordt met een ik-perspectief of een auctorieel vertel-perspectief, de voortdurende herhalingen, het uitstel door de omschrijvingen, de vervaging van de tegenstellingen en de omkering van de hiërarchie) niet in de eerste plaats de polarisatie versterkt, maar eerder een ruimte gecreëerd waarin de beide betrokken partijen, de inlander en de blanke mens (Muntu, levenskracht, wezen) hadden kunnen zijn zonder in hun anders-zijn te worden opgesloten.

Dergelijke literaire projecten veronderstellen een goed inzicht in de problemen van het leven in een maatschappij waarin niets meer zeker is, en passen vandaar waarschijnlijk beter in onze postmoderne tijd dan in de periode waarin Bergeyck zijn werk heeft geschreven. Maar toch, ik denk dat goede koloniale literatuur altijd zoiets als de kwadratuur van de cirkel zal blijven als de beschreven grenzen uitsluitend bepaald worden door vastgeroeste evolutionistische cultuur- en verwachtingspatronen en als niet getoond wordt dat het om grenzen van mensen gaat, om grenzen van mensen die zich herkenbaar opstellen door te tonen hoe en waarom ze hun terrein afbakenen. Als de personages in de koloniale literatuur worden opgesloten in hun anders-zijn, hebben zij als mens geen schijn van kans. Dan kunnen ze, net als Odessa in *De pofadders*, alleen maar "vallen, vallen, vallen". (Bergeyck 1975, 233)

## Bibliografie

- Bergeyck, J.: *Het onzekere hart*. Leuven, Boekengilde de Clauwaert 1959.  
Bergeyck, J.: *De levende doden*. Antwerpen/Amsterdam, De Standaard 1960.  
Bergeyck, J.: *De pofadders*. Brussel, D.A.P. Reinaert 1965.  
Bergeyck, J.: *Het stigma*. Antwerpen/Utrecht, De Standaard 1970.  
Geeraerts, J.: *Ik ben maar een neger*. Antwerpen/Amsterdam, Manteau. 1982. – GMP, 213.  
Hoeck, Albert van: Ontstaan van de post-koloniale roman in 1959-1970. *Vlaanderen* nr. 225 (Jaargang 38), 1989. p. 2-9.

- Kraus, Wolfgang: *Das erzählte selbst*. Herbolzheim, Centaurus 2000.
- Leuckx, Joha: Jaman Masa. Kolonisatie, conflict en identiteitsverschuiving bij de Bulu in Zuid-Kameroen. In: Pinxten, Rik & Verstraete, Ghislain (eds.): *Cultuur en macht. Over identiteit en conflict in een multiculturele wereld*. Antwerpen, Houtekiet 1998. p. 103-124.
- Renders, Luc: Het Vlaams-Afrikaanse proza en het kolonialisme. *Literatuur* 11 (3), 1994. p. 158-165.
- Tempels, Placied: *Bantoe-filosofie*. Antwerpen, De Sikkel 1946.
- Theuws, Th.: *De Luba-mens*. Tervuren, Musée royal e l'Afrique Centrale 1962.
- Uffelen, Herbert Van: De évolué in de Afrika-roman. *Vlaanderen* nr. 225 (Jaargang 38), 1989. p. 28-32.
- Uffelen, Herbert Van & Grüttemeier, Ralf: Der weiße Neger im flämischen Kolonialroman. *T.N.A.* nr. 1, 1984. p. 87-102.
- Ver Boven, Daisy: De zwarte vrouw in de Afrika-roman. *Vlaanderen* nr. 225 (Jaargang 38), 1989. p. 20-27.
- Vermeulen, Julien: *De centraalafrikaanse woordkunst en de Nederlandse Afrika-Literatuur (1880-1980)*. Gent, 1986.
- Verthé, Arthur & Bernard, Henry: *Geschiedenis van de Vlaams-Afrikaanse letterkunde*. Leuven, Davidsfonds 1961.