



- ^ Uitgever J.-E. Buschmann liet aan de driedelige uitgave van *Jacob van Artevelde* (1849) een uitvouwbare kaart van het veertiende-eeuwse Gent toevoegen. [Antwerpen, Letterenhuis]

BIJDRAGE

KEVIN ABSILLIS

HET SLECHTE GEWETEN VAN VLAANDEREN. OVER HET RACISME VAN HENDRIK CONSCIENCE (1812-1883).^o DEEL 2

Doodgeknuffeld door rechtse krachten en verketterd door intellectuelen en kunstenaars: ziedaar het lot van Hendrik Conscience vandaag. In het eerste deel van deze bijdrage (WT 2021/2) werd onderzocht hoe de ooit zo gevierde schrijver vervelde tot een symbool in een aanslepende cultuuroorlog. Daaruit bleek dat naast de systematische Vlaams-nationalistische toe-eigening van zijn werk vooral de steeds herhaalde beschuldiging van racisme aan zijn adres een doorslaggevende rol heeft gespeeld. Waar komen deze beschuldigingen van racisme vandaan? Op welke gronden zijn die gebaseerd? Wat wordt er in deze context zoal bedoeld met de notie racisme? En vooral: welke racistische opvattingen zijn daadwerkelijk in Consciences werk aan te treffen? Deze vragen staan in deze tweedelige bijdrage centraal. In het eerste deel ging het al uitvoerig over De leeuw van Vlaenderen, De Boerenkryg en Batavia. Het tweede deel behandelt onder meer Jacob van Artevelde, Simon Turchi en Geschiedenis van graef Hugo van Craenhove en van zynen vriend Abulfaragus. In 2012 nog waarschuwde Marc Reynebeau op de nationale radio: 'Conscience heeft minstens 100 boeken geschreven. Wie die nu zou herlezen, die is, denk ik, goed voor het gesticht.' De lezer leze deze bijdrage dus op eigen risico.

“IN HET VRYE GENT ZYN ALLE MENSCHEN BROEDERS”

OVER JACOB VAN ARTEVELDE (1849)

Jacob van Artevelde (1849) is de tweede grote roman waarin Conscience inzoomt op de “*welvarende Vlaamse steden uit de middeleeuwen*” (cf. deel 1). De Antwerpse uitgever Buschmann goot de meer dan zevenhonderd bladzijden in drie fraaie boekdelen met als extraatje een uitvouwbare kaart van het oude Gent. De tekst laat de lezer kennismaken met het op historische bronnen gebaseerde titelpersonage: de lakenkoopman die in de beginperiode van de Honderdjarige Oorlog een handelsovereenkomst sloot met Engeland, tegen de wil in van zowel de Franse koning als Lodewijk van Nevers, de toenmalige Graaf van Vlaanderen. Artevelde installeerde in Gent een vorm van zelfbestuur. Na jaren van verpaupering bracht hij weer welvaart voor de stad, tot hij in 1345 vermoord werd door zijn politieke rivaal Geeraart Denys. Volgens Conscience was Artevelde in de geschiedenisboeken onrecht aangedaan. Hij nam zich in de ‘Voorrede’ van zijn boek voor om de wijze man van Gent van alle laster te verschonen. Zijn roman schetst inderdaad een beeld van een “*moreel integer, wijs en rechtvaardig politiek leider die de belangen van de burgerij en het volk wist te verzoenen*”.¹⁶⁷

Dat Arteveldes integriteit weet te overtuigen, vloeit voort uit de doordachte keuze van Conscience om de volksleider niet tot hoofdpersoon te kronen. De lezer neemt de meeste gebeurtenissen waar via Lieven Denys. Dat uitgerekend de zoon van Arteveldes aartsvijand, ondanks het gekonkel van zijn afgunstige vader, zo onder de indruk komt van de Gentse voorman, pleit natuurlijk voor de kwaliteiten van die laatste. (Lieven is overigens verliefd op Arteveldes dochter Veerle, maar dat doet niets af aan zijn oprechte waardering voor de politieke en morele autoriteit van haar vader.)

In zijn roman rekent Conscience nog dwingender af met de ideologie van de feodaliteit dan hij al deed in *De leeuw van Vlaanderen*. Andermaal is het Franse hof een mikpunt van kritiek als behoudsgezind, spilzuchtig bolwerk dat de emancipatie van de burgerij tegenwerkt. Opmerkelijker is dat ook de graaf van Vlaanderen en zijn entourage zonder enige sympathie worden neergezet. Gwijde van Dampierre krijgt een veeg uit de pan. Diens zoon Robrecht van Bethune – de Leeuw van Vlaanderen nota bene –

¹⁶⁷ De auteur dankt Marlou de Bont en Consciencebiograaf Johan Vanhecke voor het genereus delen van inzichten en informatie. Dank ook aan Evelyne Shaumier voor redactioneel advies bij voorpublicaties van deze bijdrage op Leest, het online wetenschapsplatform over Nederlandse literatuur en cultuur (www.platformleest.org). Dank tot slot aan Leen Engelen voor de onderzoekstips, aan Michel Oosterbosch van het Rijksarchief Antwerpen, aan Valerie Rousseau en aan Jens Dewulf, die voor een onderzoekstage binnen de opleiding Nederlandse letterkunde (Universiteit Antwerpen) onderzoekwerk verrichtte rond Joseph Moller en hielp met de opmaak van het bibliografisch apparaat.

¹⁶⁷ P. Couttenier & W. Van den Berg, *Alles is taal geworden. Geschiedenis van de Nederlandse literatuur 1800-1900*, Amsterdam, p. 425. Voor een meer uitgebreide bespreking van de roman: L. Van Hest, *Voorwaarts en niet vergeten. Hendrik Conscience en de unionistische erfenis van 1848*, UAntwerpen, departement moderne Nederlandse letterkunde, masterproef, 2016.

heet een lafaard.¹⁶⁸ Lodewijk van Nevers, die het graafschap leidt in Artevelde's dagen, acteert in de roman als de nog laffere slippendrager van de Franse kroon en als een omhooggevalen, reactionaire ridder die de groeiende macht van de steden zo snel mogelijk weer aan banden willen leggen. Zijn residentie – het Gentse Gravensteen – rijst in de roman op als een relict uit donkere, armlastige tijden. Als Artevelde er wordt ontboden, bekruipt hem het gevoel *“teruggetooverd te zyn naer tyden van knechtschap des volks en van verdrukking, waervan het aendenken in de nyverige vlaemsche Gemeenten reeds eeuwen was vergaen”*.¹⁶⁹ Opnieuw valt op hoe Conscience alleen maar terugkeert naar de middeleeuwen om er de sporen van een ontluikende moderniteit te zoeken en aan te prijzen. Met leenheren en ridders heeft hij weinig op. In het licht van de recente strapatsen van de rechts-radicalen jongerenbeweging Schild & Vrienden is vooral de ontmaskering van het Gravensteen als symbool van feodale achterlijkheid nogal ironisch. Wie *Jacob van Artevelde* heeft gelezen, zal de herovering van deze middeleeuwse burch niet zo dringend meer toeschijnen.

Tegen de ouderwetse denkbeelden van de adel steekt de neutraliteitspolitiek van de burgerleider Artevelde af als een toonbeeld van modern bestuur. Voortaan draait het niet langer om overgeërfde privileges, maar om ondernemingszin, talent, inspanning en democratische principes. De economische opleving die hij afdwingt, bewijst de waarde van deze aanpak. Niet lang nadat Artevelde tot Opperhoofdman is verkozen, verdwijnen de nijpende hongersnood en de uitzichtloze werkloosheid. Dat er weer volop *“nering”* is, wordt gesymboliseerd door de organisatie van een grootschalige jaarmarkt die Gent op de kaart zet als internationaal handelscentrum. Het evenement lokt, zo lezen we, *“kooplieden uit alle verre landen”*. En dat betekent ook van buiten Europa. Sommige handelaars waren zelfs per kameel naar Gent afgezakt *“uit het Morgenland”* – daarmee staat de verteller Klein-Azië voor ogen.¹⁷⁰

De *“gunstigste gastvryheid”* die de Vlamingen al in *De leeuw van Vlaenderen* werd toegeschreven, wordt in *Jacob van Artevelde* een heel stuk aanschouwelijker gemaakt:

“De spoedige terugkeer van handel en nering voerde de Gentenaren tot den hoogsten trap van vreugde; en in hunnen geestdrift over den onverhoopten rykdom der jaarmarkt, bragten zy den vreemden kooplieden en hunnen dienstboden gansche keeten wyn uit de omliggende taveernen. Bovenal omringden zy de Engelschen en Franschen met allerlei bewyzen van vriendschap: de eersten uit dankbaerheid, omdat het verbod op de engelsche wol geheven was; de anderen, om hun te doen begrypen dat Vlaenderen geen haet tegen het fransche volk droeg, ofschoon het nu, om der vryheid en der neering wille, zich tegen den franschen koning gewapend had. Niets was vermakelyker dan te hooren en te zien hoe de gentsche burgers, in gebroken tael en

168 H. Conscience, *Jacob van Artevelde. Eerste deel*, Antwerpen, 1849, p. 59.

169 H. Conscience, *Jacob van Artevelde [...]*, p. 203.

170 H. Conscience, *Jacob van Artevelde [...]*, p. 125.

*met veelvuldige gebaren, dit alles aen de vreemdelingen poogden te doen verstaen. Dezen, bij het gezigt van zoo veel volks en, bovenal, by de mildheid welke ieder toonde, voorzagen eene goede markt en deelden gulhartig in de algemeene blydschap.*¹⁷¹

Net als in het Brugge van *De leeuw van Vlaenderen* gaat economische voorspoed in het Gent van *Jacob van Artevelde* samen met vrij verkeer van goederen en mensen. Zelfs de Fransen zijn welkom, zolang ze zich maar een beetje gedragen. Van de blinde haat, waar iemand als Jan Breydel in al zijn onbesuisdheid soms nog blijk van gaf, is hier geen sprake meer. Van een afkeer van vreemde culturen al evenmin. De interculturele uitwisselingen monden juist uit in een scène van uitbundige raciale verbroedering. Net voor de plechtige opening van de jaarmarkt ontmoet de blauwverver en Arteveldesupporter Lieven Comyne in een Gentse kroeg “een jonge Moor”. Met ‘Moor’ kon toen een persoon van Arabische origine worden bedoeld, maar ook een inwoner uit Sub-Saharaans Afrika.¹⁷² Het laatste is hier het geval, zoals blijkt uit de uiterlijke beschrijving van de vreemdeling. Hij heeft een “pikzwart aengezigt, vast kroezelhair op het hoofd en eenen gouden ring door den neus”.¹⁷³

Comyne, die in het vooruitzicht op de jaarmarkt al goed geluimd was, gaat uit zijn dak bij het zien van deze exotische verschijning: “[A]lleenlyk met dien Moor te bezien, zou ik tranen storten van vreugde. Ah, die Afrikaen moet uit mynen beker drinken!”¹⁷⁴ Vervolgens biedt Comyne de Afrikaan inderdaad zijn beker met wijn aan:

“Ziet gy wel, Mher de Moor, in het vrye Gent zyn alle menschen broeders; wit of zwart, het doet er niets toe. Drink met uwen vriend Lieven, en zeg in uw Vaderland wat goede jongens de Gentenaren zyn. Kwaemt gy niet uit het Morgenland met de twee kemels die op de Vrydagmarkt staen?” Ofschoon de Afrikaen niet verstond wat men hem zegde, bemerkte hy wel, op het gelaet van dengenen die tot hem sprak, dat een gevoel van vriendschap en niet de spotzucht dezen aendreef. Hy ontblootte zyne glinsterende witte tanden in eenen zoeten danklach en nam den beker uit de hand des Gentenaers; eventwel, hy gaf hem even spoedig terug en schudde met het hoofd, dat hy niet drinken wilde.”¹⁷⁵

Een omstander legt uit dat de Moor niet wil drinken omdat “de wet van Mahom” hem dat verbiedt. Daarop sommeert Comyne de waard om bier, maar dat mag van de profeet natuurlijk al evenmin, waarop de lichtjes verbouwereerde blauwverver grapt:

171 H. Conscience, *Jacob van Artevelde* [...], pp. 125-126.

172 A. Blakely, *Blacks in the Dutch world* [...], p. 33.

173 H. Conscience, *Jacob van Artevelde* [...], p. 118. Van Hest wees in zijn masterscriptie al op deze interculturele ontmoeting in het veertiende-eeuwse Gent, zie: L. Van Hest, *Voorwaarts en niet vergeten* [...], p. 23.

174 H. Conscience, *Jacob van Artevelde* [...], p. 119.

175 H. Conscience, *Jacob van Artevelde* [...], pp. 119-120.

“Dan moeten de taveernen in Afrika slechts weinig neering hebben!”¹⁷⁶ Toch laat hij zich door de culturele en religieuze verschillen niet uit zijn lood slaan: “Hy bragt zynen arm over den schouder van den verwonderden Afrikaen en zoende hem op de wang, onder het luide handgeklap en gejuich van allen die het zagen.”¹⁷⁷ Vrienden en omstanders verkeren in de waan dat Comyne aan het dollen is, maar bij het zien van zijn tranen geloven ze in zijn oprechtheid.



- ^ Scène van raciale verbroedering uit Jacob van Artevelde. De Vlaamse held Lieven Comyne omarmt in een Gentse kroeg een Moorse handelaar: “Ziet gy wel, Mher de Moor, in het vrye Gent zyn alle menschen broeders; wit of zwart, het doet er niets toe.” De illustratie is afkomstig uit de in 1912 bij de Brusselse uitgeverij J. Lebègue & co. verschenen editie van de *Volledige Werken* (deel 38, p. 109). Lebègue nam de illustraties over die de Spaans-Franse kunstenaar Enrique Atalaya had vervaardigd voor de Parijse uitgave van *Conscience's Oeuvres Complètes* (Calmann-Lévy, 1886-1888). [ADV N 12466]

176 H. Conscience, Jacob van Artevelde [...], p. 120.

177 H. Conscience, Jacob van Artevelde [...], p. 120.

Postkoloniale literatuurwetenschappers zullen erop wijzen dat de representatie van de Moor in *Jacob van Artevelde* problematisch is. Niet onterecht. De zwarte man is onderhevig aan een proces van *othering*: zijn rudimentaire identiteit lijkt helemaal samen te vallen met de eigenschappen die hem anders maken dan de Vlaming. Zo wordt de aandacht van de lezer sterk getrokken naar de fysieke verschillen (“*pikzwart aengezigt*”, “*vast kroezelhair*”), zijn merkwaardige attributen (neusring, kamelen) en zijn religieuze overtuiging. Het is zonneklaar dat deze exotische kroegloper een oriëntalistisch stereotype is en nauwelijks handelingsvermogen (*agency*) bezit. Hij blijft een vlak (en naamloos) personage: aardig zijn, lachen, dankbaar zijn en vooral zwijgen, daar blijft het bij. Tegenwoordig ervaren we zulke voorstellingen als eurocentrisch, koloniaal en paternalistisch en op die manier bijdragend tot een onevenwichtige machtsverhouding tussen wit en zwart.¹⁷⁸ Een dergelijke conclusie zou mij niet zo zeer verkeerd als wel erg onvolledig toeschijnen. In weerwil van allerlei problematische aspecten zouden we als onderzoekers ook bereid moeten zijn om toe te geven dat *Jacob van Artevelde* een optimistisch, zelfs aanstekelijk beeld uitdraagt van interculturele uitwisseling. Het Gent onder Artevelde oogt als een bruisende multiculturele vrijplaats in een voorts nogal uitgestorven, door de adel onder de knoet gehouden graafschap. De confrontatie met de ander wordt door de Vlaamse held Lieven Comyne – in wie Antoon Jacob honderd jaar later nog “*een toonbeeld van de rechtgeaarde volkszoon*” zou herkennen¹⁷⁹ – als een positieve ervaring beleefd. Hoe onbeholpen ze op ons ook kan overkomen, de boodschap van dit tafereel is er een van universele broederschap.

Daarnaast valt op dat de representatie van het Moorse personage al met al weinig gebruik maakt van de raciale clichés die sinds de achttiende eeuw over zwarte Afrikanen in Europa de ronde deden, niet alleen in de populaire verbeelding, maar ook in de toenmalige wetenschap.¹⁸⁰ Deze clichés schreven voor dat zwarten ongedisciplineerd, lui, zedeloos, vuil, primitief of dierlijk waren. Dat is dit “*Moorse*” personage allemaal niet. Hij wordt evenmin als seksueel of anderszins bedreigend neergezet, of behandeld als een groot kind – Comyne spreekt hem netjes aan met ‘mijnheer’. Zijn islamitische overtuigingen zetten niemand ertoe aan hem tot het christendom te bekeren – Comyne laat er zich ludiek over uit, maar tilt niet zwaar aan het religieuze verschil. Het Moorse personage komt niet tot spreken, maar de verteller maakt duidelijk dat hij goed doorziet wat Lieven Comyne van hem verwacht. Als dom of onbeschaafd wordt hij dus ook al niet te kijk gezet. En behalve de kwinkslag over tavernes in Afrika is dit geen uitgesproken komische scène; de humor die ze bevat heeft geen

178 Voor een handzame introductie tot concepten als ‘othering’, ‘agency’ en ‘oriëntalisme’, zie: B. Ashcroft, G. Griffiths & H. Tiffin, *Post-colonial Studies. The Key Concepts* [2nd edition], London, 2007.

179 A. Jacob, *Conscience’s Artevelde en de nationale inslag bij de historische roman*, Antwerpen, 1918, p. 24.

180 Zie hierover o.a.: J. Nederveen Pieterse, *Wit over zwart* [...]; R. Corbey, *Wildheid en beschaving. De Europese verbeelding van Afrika*, Baarn, 1989; A. Blakely, *Blacks in the Dutch World* [...]; D. Hondius, *Blackness in Western Europe. Racial Patterns of Paternalism and Exclusion*, London, 2014.

anti-emancipatoir karakter (dat is humor die ten koste gaat van een ondergeschikte ander). Alles bij elkaar lijkt deze Moor, ondanks de aangezette uiterlijke verschillen, juist veel gemeen te hebben met Conscience's Vlaamse helden: hij is vriendelijk, oprecht, principieel, hardwerkend en profiteert met open geest en blij gemoed van de transnationale handel.

"Alle mensen broeders: wit of zwart, het doet er niet toe". Het lijkt wel een slogan uit de Hand in Hand-campagnes van de jaren 1990 of een liedje van Isabelle A uit dezelfde periode. (Alleen nam de zangeres het inmiddels gecontesteerde woord 'blank' in de mond, terwijl Conscience in zijn werk consequent van 'wit' spreekt. Met politieke correctheid had dat toen natuurlijk niets te maken.) Komende van de schrijver van wie beweerd wordt dat hij Vlaanderen met een onuitroeibare vreemdelingenhaat opzadelde, is dit op zijn zachtst gezegd een frappante boodschap. Valt er nog iets op af te dingen? Men zou kunnen opwerpen dat deze aardige Moor na de jaarmarkt terugkeert naar Afrika of in ieder geval niet van plan is om zich permanent in Gent te vestigen. Misschien stelt hij de Vlaamse zin voor gastvrijheid daarom slechts tijdelijk op de proef. Wat als 'vreemdelingen' zich wel permanent op Vlaams grondgebied willen vestigen? Blijft de geroemde gastvrijheid van de autochtone bevolking dan nog steeds intact? Om deze vraag te beantwoorden nemen we er *Simon Turchi* bij, een wat minder bekende roman die precies tien jaar na *Jacob van Artevelde* verscheen.

ITALIANEN EN SPANJAARDEN TE ANTWERPEN

OVER SIMON TURCHI (1859) EN HOUTEN CLARA (1850)

Simon Turchi of de Italianen te Antwerpen (1859) speelt zich af in het zestiende-eeuwse Antwerpen, waar zich op dat ogenblik – de titel geeft het al weg – in groten getale Italianen komen vestigen. Ook andere buitenlanders trouwens.¹⁸¹ We schrijven 1550 en dus nog wel enkele jaren voordat religieuze twisten de lokale economie zouden ontwrichten. Na Brugge in *De leeuw van Vlaenderen* en Gent in *Jacob van Artevelde* heeft thans de Scheldestad zich opgeworpen als het *"middenpunt van den Europischen handel"*.¹⁸² Net als in de vroegere romans krijgt de lezer van deze globaliserende economie een erg levendig beeld voorgezet. Maar liefst duizenden schepen varen af en aan en bedekken de Schelde met *"een woud van masten"*.¹⁸³ *"Alle handeldryvende volkeren der aerde"* drummen hier voor een plekje om even aan te kunnen meren:

181 Historisch gesproken waren Spaanse en Portugese kooplieden in deze periode in de meerderheid. Rond 1560 waren er 450 Spaanse en Portugese kooplieden in Antwerpen gevestigd tegenover 200 Italiaanse, 300 Duitse, 100 Franse en 50 Engelse, zie: B. De Munck, H. Greefs & A. Winter, *Poorten en papieren. Diversiteit en integratie in historisch perspectief*, in: I. Bertels, B. De Munck & H. Van Goethem (red.), *Antwerpen. Biografie van een stad*, Antwerpen, 2010, p. 215.

182 H. Conscience, *Simon Turchi of de Italianen te Antwerpen* (1550). *Historische tafereelen uit de XVI eeuw*, Antwerpen, 1859, p. 7.

183 H. Conscience, *Simon Turchi* [...], p. 7.

“De Portugiesche Galleijen bragten speceryen en gesteenten uit het Oosten, de Spaensche Gallioenen goud en zilver uit Amerika; de Italiaensche Meerschepen fyne vruchten en ryke stoffen uit zuidelyke streken; de Duitsche Kogschepen koorn en metalen in overvloed... en allen keerden dan weêr, met andere waren beladen, beurtelings naer hun vaderland terug, om op nieuw plaets te maken voor de altyd aenkomende vaertuigen, waervan sommigen, volgens de getuigenis der kronyken, dikwyls meer dan zes weken moesten wachten, vooraleer het hun gelukken kon, ruimte genoeg te vinden om eene loskaei te naderen.”¹⁸⁴

Dat deze internationale handel het begin markeerde van de westerse kolonisatie en draaide op exploitatie en slavernij, dát wordt in *Simon Turchi* niet als problematisch ervaren. De ‘ontdekkingen’ van Christoffel Columbus en Vasco da Gama worden zonder bijgedachte verheerlijkt als exploten van durf en ondernemingszin – net zoals de VOC wordt bezongen in het eerder besproken *Batavia*, dat Conscience één jaar voor *Simon Turchi* in druk had gegeven. Een andere voorstellingswijze verwachten zou behoorlijk anachronistisch zijn. Halverwege de negentiende eeuw vertoonde het triomfantelijke zelfbeeld van Europa nog maar weinig barsten. De bedrijvigheid in de haven is goed voor een van de aanstekelijkste passages uit de roman:

“De matroozen der aengekomene schepen werkten met reusachtige inspanning van krachten, om de ankers te ligten en hunne kiel nader by de stad te halen, ten einde eene gunstige plaets langs de loskaeijen in te nemen. Het was tusschen allen een stryd zoo heet en zoo magtig tevens, dat de logge romp der zwaergeladen meerschepen scheen te sidderen onder het geweld der uitgerokken kabels. Van elk schip steeg een zang ten hemel, woest en hard als de kryschende slag der kabelwinde; maer vrolyk en aenjagend als de zegeschreeuw van een overwinnend leger. Deze liederen, in alle spraken der handelwereld uit de sterk gewelfde borst der zeelieden ontstromend, bondsden als een ontzaggelyk gejubel over stad en vloed.”¹⁸⁵

Net als in *De leeuw van Vlaenderen* en *Jacob van Artevelde* gaat economische voorspoed in *Simon Turchi* gepaard met migratie:

“De ongemeene bedryvigheid die op deze groote wereldmarkt heerschte, had al vroeg de vreemde kooplieden uitgelokt om zich met der woon in eene stad te komen vestigen, waer het rondstroomend goud aen ieder gewin en voorspoed beloofde.”¹⁸⁶

En ook nu weer reageert de autochtone bevolking niet afwijzend op de ‘verkleuring’ van de stad. Ze beroemt zich net als de Bruggelingen in *De leeuw van Vlaenderen* en de Gentenaars in *Jacob van Artevelde* op haar gastvrijheid. Het is Maria van der Werve, de

184 H. Conscience, *Simon Turchi* [...], pp. 7-8.

185 H. Conscience, *Simon Turchi* [...], pp. 44-45.

186 H. Conscience, *Simon Turchi* [...], p. 9.

dochter van een Antwerpse edelman en de *love interest* in deze roman, die het topos herneemt: “[Z]oo zyn de zeden in ons Nederland: een vreemdeling, waer hy zich verthoont, is ons welkom als een broeder.”¹⁸⁷ Ze voegt er een tweede karakteristiek aan toe die menig Vlaming zich vandaag nog altijd toe-eigent: een aangeboren talent voor meertaligheid. Maria beheerst behalve haar moedertaal ook Frans, Italiaans, Spaans en Latijn. “In Antwerpen”, weet ze, is dat “niets buitengewoons”. “De meeste edelvrouwen, zelfs de dochters der kooplieden, spreken twee of dry vreemde talen.” Onderhuids leeft wel wat frustratie bij de jongedame, want de inspanning om een nieuwe taal te leren, hoe bevredigend voorts ook, komt blijkbaar maar van één kant: “Het is voor ons zoo wel eene noodwendigheid als een lust; want vermits de zuidervolken onze moedertaal niet willen of niet kunnen aenleren, moeten wy zelve hunne spraek ons gemeen maken.”¹⁸⁸

Ja, in passages als deze mag de lezer speldenprikjes herkennen bestemd voor de Franstalige bovenlaag in het negentiende-eeuwse België. Relevanter is echter dat Conscience in *Simon Turchi* voor het eerst uitgebreid reflecteert op de permanente aanwezigheid van inwijkelingen. En dan wordt de toon een tikje kritischer. Met name de Italianen, die een licht ontvlambaar volkje schijnen te zijn, dragen bij aan een onveiligheidsgevoel in de metropool. “Afschuwelijk voor God en voor de mensheid is de gewoonte der Zuidervolken, die aldus bij verrassing en soms om de minste reden elkander in de duisternis overvallen en dooden”, verzucht de vader van Maria aan het begin van de roman.¹⁸⁹ Een niet onbelangrijke nuance is dat de Italiaanse migranten vooral elkaar lastigvallen, en niet de autochtone bevolking. Een conflict tussen twee Italianen is ook wat de intrige van deze roman voortdrijft.¹⁹⁰

Het titelpersonage, de in Lucca geboren koopman Simon Turchi, smeedt een complot om zijn landgenoot en liefdesrivaal Geronimo uit te schakelen. Deze Geronimo is een aantrekkelijke jongeman, voorbestemd om vrouwenharten sneller te doen slaan, maar de verteller laat er, naar Conscience's goede gewoonte, geen twijfel over bestaan dat hij goed van inborst is:

“Wangen en voorhoofd waren hem overtint met het zacht en doorschynend bruin, dat het aengezigt van sommige zuidernatiën zulke mannelyke schoonheid byzet. De jonge baerd op zyne kin, de donkere haren die hem in glimmende lokken langs de slapen vielen, en het vuer dat in zyne zwarte oogen vonkelde, gaven aen zyn gelaet eenen

¹⁸⁷ H. Conscience, *Simon Turchi* [...], p. 53.

¹⁸⁸ H. Conscience, *Simon Turchi* [...], p. 54. De vertelinstantie signaleert al op p. 11 de meertaligheid van de Antwerpse elite, die in een noot wordt gestaafd met een verwijzing naar Lodovico Guicciardini.

¹⁸⁹ H. Conscience, *Simon Turchi* [...], pp. 24-25.

¹⁹⁰ Conscience baseerde zich overigens op een bekende, in meerdere bronnen opgetekende anekdote, zie J. Vanhecke, *Voor moedertaal en vaderland. Hendrik Conscience biografie*, Antwerpen, 2021, p. 306.



- ^ De Italiaan Simon Turchi staat op het punt zijn landgenoot en liefdesrivaal Geronimo levensgevaarlijk te verwonden. Illustratie van Edward Dujardin bij de eerste editie van *Simon Turchi of de Italianen te Antwerpen* (uitgave P.F. Van Dieren, 1859). [ADVN VB 6602]

*indrukwekkende ernst, terwyl zyn stille glimlach en iets droomachtigs, over geheel zyne wezenstrekken verspreid, tevens van zielengoedheid getuigden.*¹⁹¹

De roman is kortom niet zuinig met culturele stereotypen als het de Italianen betreft. Aan enkele nevenintriges worden bovendien exotische details toegevoegd. Een verhaal in het verhaal rept van Algerijnse zeerovers, een Afrikaans amulet en Moorse handelaars die slaafgemaakte christenen mishandelen.¹⁹² Van eurocentrisme en oriëntalisme kan deze roman dus moeilijk worden verschoond. Maar grote ideologische lessen kunnen daar niet mee worden verknoopt. Meer nog dan anders mikte Conscience naar eigen zeggen op “*de massa des publieks*”¹⁹³ – mysterieuze elementen en couleur locale moesten de lezer charmeren. Terwijl *De leeuw van Vlaenderen* en *Jacob van Artevelde* behalve spannende historische romans ook politieke allegorieën zijn, blijft *Simon Turchi* in de eerste plaats een vroege, overigens wat stroeve poging tot misdaad-literatuur met een Antwerpse schout in de rol van detective.

Nadat Turchi's complot op het nippertje is verijdeld, loopt de roman nog erg *happy* af: Maria en de op de proef gestelde Geronimo trouwen. Over dit gemengde huwelijk doet de bevolking niet moeilijk: “*Iedereen in Antwerpen, tot de kinderen toe, hebben dit gelukkig huwelyk gezegend en gevierd, als een klaer bewys van Gods regtveerdigheid*”.¹⁹⁴ De sfeer van de roman in zijn geheel sluit zo naadloos aan bij Lodovico Guicciardini's *Beschryving der Nederlanden*, een tekst die Conscience blijkens de voetnoten bij *Simon Turchi* uitgebreid had geconsulteerd. Deze Italiaanse koopman en geschiedschrijver, die in 1541 in Antwerpen was komen wonen, had de stad beschreven als “*een vrolijke smeltkroes van culturen*”.¹⁹⁵

Het was niet de eerste keer dat er in de romanwereld van Conscience zo'n gemengd huwelijk wordt ingezegend. In *Houten Clara* deelt een Vlaamse jonkvrouw de sponde met een Spaanse graaf. Dat is op zich al bijzonder omdat deze roman uit 1850 zich afspeelt in de nasleep van de Spaanse Furie (1576), de plundering van Antwerpen door muitende Spaanse soldaten waarbij onder de plaatselijke bevolking duizenden doden vielen.¹⁹⁶ Het thema bood dus kansen te over om etnische verschillen uit te vergroten en xenofobe gevoelens aan te wakkeren, maar dat is niet de richting die de lezer van *Houten Clara* wordt uitgestuurd. De Spaanse edelman is net als de Italianen in *Simon Turchi* weliswaar nogal jaloers en temperamentvol, maar hij blijkt een eerste-

191 H. Conscience, *Simon Turchi* [...], pp. 24-25.

192 H. Conscience, *Simon Turchi* [...], pp. 30-31.

193 Brief van H. Conscience aan J.P. Van Dieren, d.d. 2 november 1858 in: G. Degroote & J. De Schuyter, *Hendrik Conscience en zijn uitgevers*, Brussel, 1953, p. 84.

194 H. Conscience, *Simon Turchi* [...], p. 174.

195 B. De Munck, H. Greefs & A. Winter, *Poorten en papieren* [...], p. 213.

196 Conscience spreekt in een voetnoot van vijfduizend overlijdens, zie H. Conscience, *Houten Clara*, Antwerpen, 1850, p. 100.

klas echtgenoot.¹⁹⁷ Er is ook niemand in het weinig Spaansgezinde Antwerpen die het interculturele echtpaar vijandig bejegt. Zo bekeken ligt de ontkenning van *Simon Turchi* dus in de lijn van het eerder verschenen *Houten Clara*: het huwelijk tussen Maria en Geronimo is zelfs de aanleiding voor een klein volksfeest aan de oevers van de Schelde. Met Turchi loopt het trouwens minder goed af. Hij eindigt op de brandstapel en zijn half verkoolde lichaam wordt aan een staak gebonden ter afschrikking van andere booswichten.

Alles bij elkaar kan dus ook van *Simon Turchi* moeilijk worden beweerd dat hij raciale discriminatie aanwakkert, migratie als onwenselijk afschildert of de aanwezigheid van 'vreemde' culturen op een 'Vlaams' (of 'Belgisch') grondgebied afwijst. Wel is het zo dat de Italianen in deze verhaalwereld optreden als migranten van hogere komaf. Vrij vertaald naar een hedendaagse context hebben we hier te maken met goedverdiende expats. Op hun neiging tot straatcriminaliteit na gedragen ze zich daar ook naar. Daarmee komen deze Italiaanse inwijkelingen overeen met het type migranten dat ook de politieke elite in het negentiende-eeuwse België graag verwelkomde.

Minder kapitaalkrachtige immigranten – de Belgische minister van Justitie Antoine Ernst (1796-1841) had het in 1835 over "*étrangers sans ressources qui viennent dans le pays pour l'exploiter*"¹⁹⁸ – werden zoals we intussen weten doorgaans niet op dezelfde gastvrijheid getraakteerd. In het werk van Conscience komen zulke sukkelaars van vreemde origine zelden voor, maar wie even zoekt kan ze wel vinden. In de vroege zedenroman *Siska van Roosemael* (1844) steekt de auteur in een voetnoot bijvoorbeeld de draak met "*vreemde gelukszoekers, die uit armoede hun vaderland verlatende, in België komen, en daer door uitwendige pracht en ydel gesnork willen doen gelooven dat zy iets zyn*".¹⁹⁹ Deze gelukszoekers, zo legt de auteur nog uit, werden door de autochtone Antwerpenaars "*ratten*" genoemd. Dit klinkt allemaal erg onheus jegens mensen uit den vreemde, maar het gaat in dit geval over Franstalige inwijkelingen die, tenminste volgens de analyse van de auteur, schone sier komen maken in Antwerpen zonder bij te dragen tot de welvaart. *Siska van Roosemael* speelde zo in op de anti-Franse sentimenten die in de Zuidelijke Nederlanden waren blijven hangen na de Franse overheersing en de nederlaag van Napoleon. Rond die tijd werden spotliederen bedacht

— 197 De Vlaamse echtgenote van de graaf heeft aan een eerdere liefdesrelatie een dochter overgehouden, namelijk de 'Houten Clara' uit de titel. De vader van dat kind kwam enkele dagen voor het geplande huwelijk om in het geweld van de Spaanse Furie. De vrouw zou vervolgens haar kind afstaan en het bestaan ervan angstvallig verborgen houden voor de man met wie ze wel in het huwelijk kon treden (en die een goede vriend was geweest van haar overleden verloofde). Nadat hij lange tijd zijn vrouw van overspel verdenkt en door jaloezie wordt verteerd, zal de Spaanse echtgenoot op het einde van de roman de buitenechtelijke dochter van zijn vrouw adopteren en haar tot de enige erfgenaam maken van zijn fortuin (het echtpaar was kinderloos gebleven).

198 L. Vandersteene & P. Schiepers, *Natievorming, nationalisme en vreemdelingen [...]*, pp. 31-78.

199 H. Conscience, *Siska van Roosemael. Ware geschiedenis van eene jufvrouw die nog leeft*, Antwerpen, 1844, pp. 10-11.

als 'Fransche ratten rol'd uw matten',²⁰⁰ en met zijn verhaal over een Antwerps meisje dat door een opvoeding in een Franse kostschool ontspoord wilde Conscience zijn lezers oproepen om zich te verzetten tegen de (culturele) verfransing van Vlaanderen. Voor de echte sukkelaars uit den vreemde – sukkelaars met minder kapsones en reële behoeften – toont Conscience zich in het algemeen verdraagzamer. Het gaat dan om mensen van Joodse afkomst en zigeuners, in het Vlaanderen van de negentiende eeuw gewoonlijk 'Bohemers' genoemd.

“EDELMOEDIGHEID JEGENS ARME JOODSCHE VLUCHTELINGEN”

OVER GESCHIEDENIS VAN GRAEF HUGO VAN CRAENHOVE EN VAN ZYNEN VRIEND ABULFARAGUS (1845)

Was een zwarte Afrikaan in de dagen van Conscience een exceptionele bezienswaardigheid – denk aan de dierentuinbediende Joseph Moller uit het eerste deel van deze bijdrage – dan was de verschijning van Joodse mensen in het Antwerpse straatbeeld minder ongewoon. Uiterlijke verschillen met de autochtone bevolking waren uiteraard ook minder geprononceerd. Zo alledaags als vandaag was de Joodse aanwezigheid in de negentiende eeuw echter niet. In het pas onafhankelijk geworden België woonden naar schatting tweeduizend vijfhonderd Joden, de meesten daarvan in Antwerpen en Brussel.²⁰¹ Als Pieter Frans van Kerckhoven in 1849 een verhaal wijdt aan een Joods gezin in het Antwerpen van de jaren 1830, dan noteert hij in de inleiding dat er in die tijd “*geen groot getal van de Hebreuwsche geloofsbelijdenis*” aanwezig was.²⁰² Dat het door hem beschreven Joodse gezin zich in het volkse Sint-Andrieskwartier “*gansch alleen in de wereld*” voelde,²⁰³ heeft echter niet alleen te maken met het feit dat het niet kan terugvallen op steun van de eigen gemeenschap. Als buitenstaanders worden ze genegeerd, omdat “*het volk nog sterk verblind [was] door het veroordeel, welk de joden als vijanden voorstelt*”.²⁰⁴ Het is precies om dit soort vooroordelen te kunnen ontcrachten dat Van Kerckhoven deze als waargebeurd voorgestelde anekdote optekende in een bundel *Volksverhalen* – verhalen bestemd voor dat nog al te vaak verblinde volk dus. Anders gezegd, het is een vorm van antiracistische propaganda *avant la lettre*, en het loont de moeite om er wat langer bij stil te staan.

Van Kerckhovens relaas draait om Isaac, een Joodse diamantslijper die in Antwerpen met zijn vrouw en twee dochters een bestaan tracht op te bouwen. De man werkt hard

— 200 F. Van Duyse, *Het oude Nederlandsche lied*. Dl. 2, Antwerpen, 1905, p. 1829 e.v., geraadpleegd op 4 juli 2021, op: https://www.dbnl.org/tekst/duysoo1oude02_01/duysoo1oude02_01_0229.php.

201 J.-P. Schreiber, *De joodse immigratie in België van de middeleeuwen tot onze tijd*, in: A. Morelli (red.), *Geschiedenis van het eigen volk. De vreemdeling in België van de prehistorie tot nu*, Leuven, 1993, pp. 211-235.

202 P.F. van Kerckhoven, *Volledige werken. Deel 11*, Antwerpen, 1870, p. 148.

203 P.F. van Kerckhoven, *Volledige werken. Deel 11* [...], p. 148.

204 P.F. van Kerckhoven, *Volledige werken. Deel 11* [...], p. 148.

en kundig, maar heeft de nodige tegenslagen. Als hij ziek wordt en de rekeningen niet meer kan betalen, wordt zijn gezin door de huisbaas op straat gezet. Zoals volgens de verteller toen gebruikelijk was, brengt het tumult tal van nieuwsgierigen op de been.

Het ramptoerisme is evenwel feller dan anders. Omdat “men gewoon [was] met eenen jood geen medelijden te hebben” drijft de menigte de spot met de sukkelaars die zich radeloos op de stoep bevinden.²⁰⁵ De verteller wendt gedegouteerd zijn hoofd af en verwacht van zijn lezers hetzelfde: “Wij zullen niet beschrijven welke laffe spotternijen den ongelukkige werden toegestuurd. Het hart zou er van walgen.”²⁰⁶ De gênante vertoning sleept aan tot een buurtgenoot het voor de ongelukkigen opneemt. Hij verjaagt niet alleen de pesters, maar biedt Isaac en de zijnen onderdak aan tot ze een oplossing hebben gevonden. De scène lijkt andermaal een karakteristiek voorbeeld van *white saviorism*: de witte man (zijn naam is Jan Wouters) wordt een “verlosser” genoemd en draagt de zieke eigenhandig naar zijn huis. Daar wordt door Wouters’ vrouw echter wel benadrukt dat etnische verschillen hier van geen tel zijn. Het gaat om klassensolidariteit: “arme menschen moeten immers elkaar helpen, wanneer de rijken de wet gebruiken, om ons nog ongelukkiger te maken”.²⁰⁷

Onder het toezienend oog van zijn Antwerpse huisgenoten knapt Isaac op en kan hij na enige tijd het werk hervatten. Ook met het ergste leed achter de rug blijven Jacob en zijn familie inwonen bij hun redders in nood. Sterker, op voorstel van Isaac huren ze na verloop van tijd samen een groter pand waarin de diamantslijper zijn ambacht kan uitoefenen, terwijl zijn Antwerpse vriend op de begane grond een winkel kan beginnen. Dichter bij een lofzang op een etnische smeltkroes kun je nauwelijks komen. De tekst besluit uitdrukkelijk dat “de twee huisgezinnen thans meer dan ooit tot een enkel [waren] gesmolten”.²⁰⁸

‘Isaac de jood’ is een frappant voorbeeld van hoe de vroege Vlaamse letterkunde kon aansturen op etnische verbroedering, en in het bijzonder positief stond ten aanzien van de Joodse gemeenschap. Het gaat niet om een uitzondering. Domien Sleenckx zou in 1870 het hardnekkige stereotype van de Joodse woekeraar *counteren* in het toneelspel *De wraak van den jood*. Daarin springt de oude, eenzame Izaak Levi onverwacht bij wanneer een goedhartige, maar door tegenspoed geplaagde Vlaamse jongen in financiële moeilijkheden verzeilt. De ontknoping vertoont een opvallende overeenkomst met het verhaal van Van Kerckhoven, want als wederdienst biedt de jongen zijn gulle redder aan om samen te gaan wonen. Levi kan het eerst niet geloven: “Hoe!... Gij zoudt met een Jood, een Joodschen woekeraar, onder één dak willen leven?”²⁰⁹ Daarop reageert

— 205 P.F. van Kerckhoven, *Volledige werken. Deel 11* [...], p. 149.

206 P.F. van Kerckhoven, *Volledige werken. Deel 11* [...], p. 149.

207 P.F. van Kerckhoven, *Volledige werken. Deel 11* [...], p. 151.

208 P.F. van Kerckhoven, *Volledige werken. Deel 11* [...], p. 153.

209 D. Sleenckx, *De wraak van den Jood. Toneelspel met zang in één bedrijf*, Antwerpen, 1870, p. 23. Vgl. L. Saerens, *Vreemdelingen in een wereldstad. Een geschiedenis van Antwerpen en zijn joodse*



- ^ Het Joods-Syrische gezin Farach slaat in 1308 op de vlucht uit Damascus. Links de jonge Abel Farach en zijn zus Rebecca. Illustratie van Edward Dujardin bij de eerste editie van *Geschiedenis van graef Hugo van Craenhove en van zynen vriend Abulfaragus. Historische tafereelen uit de XIVde eeuw* (uitgave J.-E. Buschmann, 1845). [Antwerpen, Letterenhuis]

de Vlaamse jongen echter beslist: “Een Jood als gij is ons nader dan menig christen.”²¹⁰ Voor zijn toneelspel kreeg Sleeckx eind 1870 overigens nog een officiële premie van de Belgische overheid.²¹¹

Al vroeg in zijn carrière had ook Hendrik Conscience een roman gepubliceerd met een joodsvriendelijke boodschap: *Geschiedenis van graef Hugo van Craenhove en van zynen vriend Abulfaragus. Historische tafereelen uit de XIVde eeuw* (1845). Zoals de titel belooft, spitst het eerste deel zich toe op de raadselachtige geschiedenis van Hugo van Craenhove, een Vlaamse edelman die in de waan verkeert dat hij zijn broer heeft vermoord en in zelfgekozen ballingschap zwerft door de bossen rond Antwerpen verkleed als weerwolf. Het misverstand dat aan zijn bizarre gedrag ten grondslag ligt, raakt opgelost en op het eind van het eerste deel vindt hij alsnog het geluk in de armen van zijn, zo blijkt, springlevende broer. Het tweede deel is een stuk samenhangender en voor deze bijdrage ook interessanter: het bevat de autobiografie van Abulfaragus, een oude Joodse man die in het eerste deel nog een eerder naargeestige rol speelde als strenge kasteelvoogd met magische krachten. Nu hij zelf zijn levensverhaal uit de doeken mag doen, slaagt hij erin het hart van de lezer te veroveren.

Abulfaragus blijkt de zoon te zijn van een Joods-Syrische geneesheer die in 1308 met zijn gezin halsoverkop uit Damascus moest vertrekken. De vluchtelingen werden gered door de Brabantse kruisvaarder Walter van Craenhove (de broer van Hugo). Opnieuw een witte redder dus – zijn “*edelmoedigheid jegens arme joodsche vluchtelingen*” wordt uitvoerig geprezen.²¹² Mede uit bewondering voor hun “*weldoener en beschermer*” bekeren ze zich tot het christendom: Abel Farach zal voortaan als Abulfaragus door het leven gaan; zijn zus Rebecca neemt de naam van Maria aan.²¹³ Nadat de vader van Abulfaragus op zijn beurt zijn vriend Walter het leven redt door diens tijdens een gevecht opgelopen wonden te genezen, vestigt het Syrische gezin zich in Luik. Wanneer lepra uitbreekt, keert de lokale bevolking zich tegen de Joodse gemeenschap en het gezin ontsnapt slechts op het nippertje aan een verschrikkelijke pogrom. Andermaal is het Walter van Craenhove die redding brengt.

Aan het einde van de roman trouwt de Brabantse ridder met de dochter van de intussen overleden Syrische geneesheer. Net als later in *Houten Clara* en *Simon Turchi* is zo opnieuw sprake van een interracial huwelijk zonder tegenkanting. Het helpt in dit geval natuurlijk dat de bruid zich eerst tot het christendom heeft bekeerd, en daarnaast moet worden opgemerkt dat de consequenties van dit huwelijk wel bijzonder summier worden uitgewerkt, even summier als het karakter van Rebecca/Maria zelf.

bevolking (1880-1944), Tielt, 2000, p. 41.

210 L. Saerens, *Vreemdelingen in een wereldstad [...]*, p. 24.

211 Anoniem, *Mengelingen*, in: *De Eendragt*, 15 januari 1871, p. 60.

212 H. Conscience, *Geschiedenis van graef Hugo van Craenhove en van zynen vriend Abulfaragus. Historische tafereelen uit de XIVde eeuw*, Antwerpen, 1845, p. 89.

213 H. Conscience, *Geschiedenis van graef Hugo van Craenhove [...]*, p. 90.



- ^ De jonge Abel Farach en zijn zus Rebecca bekeren zich met hun ouders tot het christendom. Ze zullen in Luik en Brabant proberen in te burgeren als Abelfaragus en Maria. Illustratie van Edward Dujardin bij de eerste editie van *Geschiedenis van graef Hugo van Craenhove en van zynen vriend Abulfaragus. Historische tafereelen uit de XIVde eeuw* (uitgave J.-E. Buschmann, 1845). [Antwerpen, Letterenhuis]

Toch is het opmerkelijk dat de *Geschiedenis van graef Hugo van Craenhove* met dit Joods-Vlaamse huwelijk een wending aandurft waarvoor Walter Scott in *Ivanhoe* (1819) nog was teruggedeinsd. *Ivanhoe*, een roman die Conscience vrijwel zeker beïnvloedde bij het schrijven van *De leeuw van Vlaenderen*, is behalve een spannende ridderroman ook een pleidooi voor interculturele verdraagzaamheid. Scott nodigt zijn lezers doorlopend uit om te sympathiseren met het lot van de Joodse minderheid in het middeleeuwse Groot-Brittannië. Toch trouwt de titelheld op het eind met de Saksische Rowena, en niet met Rebekka, de gracieuze, intelligente, dappere en zorgzame Joodse die, in de woorden van literatuurwetenschapper Ann Rigney, het morele en esthetische middelpunt van de roman is.²¹⁴ Scott offerde de wederzijdse liefde tussen Ivanhoe en Rebekka op om voorrang te geven aan zijn boodschap over een eengemaakte nationale cultuur (de verzoening tussen Normandiërs en Saksen) en om de historische waarschijnlijkheid te vrijwaren.²¹⁵ In *Geschiedenis van graef Hugo van Craenhove*, toch al meer een *gothic novel* dan een historische roman,²¹⁶ bekommert Conscience zich weinig om de waarschijnlijkheid van het een en ander. Dit blijkt niet alleen uit de toevoeging van magische elementen en griezelscènes, maar dus ook uit het in historisch opzicht ongeloofwaardige huwelijk tussen een Vlaamse graaf en een Joods-Syrisch volksmeisje. Anders dan *Ivanhoe* nodigt de tekst niet uit tot een politiek-allegorische lectuur, maar net als Van Kerckhoven en Sleecx demonstreert Conscience wel een genegenheid en belangstelling voor (de geschiedenis van) het Joodse volk. Net als Scott suggereert hij dat culturen van elkaar kunnen leren door kennis en ervaring uit te wisselen. De monoloog van Abulfaragus, die het tweede deel van de roman in beslag neemt, maakt van de *Geschiedenis van graef Hugo van Craenhove en van zynen vriend Abulfaragus* bovendien de eerste tekst in de moderne Vlaamse literatuur waarin een buiten-Europese ander zo uitvoerig aan het woord komt.

Men kan zich afvragen waar de pro-Joodse attitude van de vroege Vlaamse beweging vandaan komt. Heeft het opnieuw te maken met een solidariteitsreflex voor andere onderdrukte volkeren, lotgenoten van de zich tweederangsburgers voelende Vlamingen? Het zou zomaar kunnen. Zo is het in ieder geval frappant dat Conscience in *De leeuw van Vlaenderen* het lot van de Joden al ter sprake bracht om de spijlucht van Philippe le Bel te kunnen hekelen: “*Onbegrypelyk is het dat Philippe le Bel, die ook de Joden zoo menigmael uit Frankryk dreef om hun het verlot van weder te komen, tegen groote sommen te kunnen verkoopen, niettegenstaende zyne strooperijen altyd zoo groot gebrek aen geld had.*”²¹⁷ De tekst suggereert zo dat de Joden al even erg onder de dwingelandij van de Franse vorst leden dan de Vlamingen in Brugge en omstreken. Omgekeerd wordt Pieter Deconinck opzichtig vergeleken met de profeet Mozes die het opnam tegen de Faraon en het Joodse volk bevrijdde uit de Egyptische slavernij.²¹⁸

214 A. Rigney, *The Afterlives of Walter Scott. Memory on the Move*, Oxford, 2012, p. 88.

215 A. Rigney, *The Afterlives of Walter Scott* [...], p. 91.

216 P. Couttenier & W. Van den Berg, *Alles is taal geworden* [...], p. 417.

217 H. Conscience, *De leeuw van Vlaenderen* [...], p. 59.

218 H. Conscience, *De leeuw van Vlaenderen* [...], p. 255: “*Maer dan wisten zy niet dat er in Brugge een Man geboren was, wiens schedel met vernuft was opgevuld, wiens ziel door heldenmoed groot was; – een*

Van modern antisemitisme, een op raciale argumenten steunende haat en afkeer voor Joodse mensen, vertoont de Vlaamse letterkunde in de negentiende eeuw nauwelijks sporen. De met het Joodse volk sympathiserende tendens, die al in vroege teksten van Van Kerkhoven en Conscience te detecteren is, loopt minstens door tot *De wonderlijke lotgevallen van Jan zonder Vrees* (1910) van Constant de Kinder (1863-1943). De schalkse held van dit populaire, in de vijftiende eeuw gesitueerde kinderboek redt op een van zijn avonturen een onschuldige oude Joodse man en zijn dochter van de galg. De levensles die de lezer erbij geserveerd krijgt, spreekt voor zich: “Een jood is een mensch lijk een ander [...] Hij heeft een hart zooals ik en gy!”²¹⁹ Zoals Conscience driekwarteeuw voor hem brengt De Kinder in herinnering hoe het Joodse volk in de middeleeuwen door Philippe le Bel en andere Franse vorsten werd uitgeperst.²²⁰

Vlaamse intellectuelen die in de negentiende eeuw wél een wrok koesterden jegens het Jodendom en de Joodse gemeenschap moeten voornamelijk worden gezocht in ultramontaanse milieus. Bij iemand als de West-Vlaamse priester-dichter Guido Gezelle en zijn collega's in de redactie van het in 1865 gestichte tijdschrift *Rond den Heerd* bijvoorbeeld. Van de toen opkomende rassentheorie en het moderne antisemitisme hadden deze extremistische katholieken geen benul,²²¹ maar ze knoopten wel aan bij een eeuwenoud anti-judaïsme, een religieus geïnspireerde haat die teerde op concepten als godsmoord en messiasverloochening. De kring rond Gezelle had alles bij elkaar weinig op met het strijdende flamingantisme en was er niet representatief voor.²²² Lieven Saerens kon daarom in zijn standaardwerk *Vreemdelingen in een wereldstad* besluiten dat “het ‘anti-joods gedachtegoed’ lange tijd “geen school [maakte] in de Vlaamse beweging”.²²³ Pas vanaf de jaren 1890 zijn er in de opkomende pan-Germaanse beweging antisemitische geluiden waar te nemen, maar zelfs dan zijn ze, vergeleken met de publieke debatten in Duitsland en in Frankrijk (ten tijde van de Dreyfusaffaire) vrij marginaal.²²⁴ Artistieke invloed van de notoire antisemiet Richard Wagner was er in Vlaanderen zeker wel (o.a. op Albrecht Rodenbach en Peter Benoit), maar ook

man die als een licht onder zyne tydgenoten moest schynen, en aen wie God, als aen den Tolk Moze gezegd had: ‘Ga en verlos uwe broederen uit de banden Pharao’s.’”

219 C. de Kinder, *De wonderlijke lotgevallen van Jan zonder Vrees*, Antwerpen, z.j. [ca. 1920], p. 213. Geraadpleegd op: https://www.dbnl.org/tekst/kindoo8wondo1_01/kindoo8wondo1_01_0018.php, 15 juli 2021.

220 C. de Kinder, *De wonderlijke lotgevallen [...]*, p. 215.

221 Zelfs in het virulent anti-Joodse schotschrift *De kanker onzer eeuw. De gilde en de Vlaamse Beweging* (1892) van Gezelle-adept Victor van de Kerckhove is van raciale argumenten weinig sprake. Vgl. L. Saerens, *Antisemitisme*, s.d., geraadpleegd op 28 augustus 2020, op: <https://nevb.be/wiki/Antisemitisme>.

222 L. Wils, *Van de Belgische naar de Vlaamse natie. Een geschiedenis van de Vlaamse beweging*, Leuven, 2009, p. 95 e.v.

223 L. Saerens, *Vreemdelingen in een wereldstad [...]*, p. 76.

224 L. Saerens, *Vreemdelingen in een wereldstad [...]*, p. 90. Zie ook: L. Saerens, *Antisemitisme*, <https://nevb.be/wiki/Antisemitisme>, en voor een reconstructie van de Dreyfusaffaire in de Belgische pers, L. Saerens, *Vreemdelingen in een wereldstad [...]*, p. 44 e.v.

die luidde, althans in de periode voor de Eerste Wereldoorlog, geen doorbraak in van het antisemitisme.²²⁵ Het valt juist op dat intellectuelen van Joodse origine (Nico Gunzburg, Louis Franck,...) de Vlaamse beweging in het fin de siècle komen versterken – enkelen, onder wie Marten Rudelsheim en Moïse Friedman, zouden tijdens de Eerste Wereldoorlog partij kiezen voor het activisme.²²⁶ Het is eveneens veelzeggend dat dé toonaangevende Vlaamsgezinde intellectueel in deze periode, August Vermeylen, zich in zijn romandebuut uit 1906, het allegorisch zelfportret *De wandelende jood* (1906), moeiteloos zou identificeren met de legendarische Joodse figuur Ahasverus.

“LEELIJKE BRUINGEZENGDE LIEDEN”

OVER DE SCHAT VAN FELIX ROOBEEK (1878) EN HET WASSEN BEELD (1879)

Naast de Joden is er een tweede volk zonder vaderland dat in de negentiende eeuw in België de twijfelachtige reputatie genoot van 'vreemdelingen zonder middelen'. Het gaat om rondtrekkende woonwagen- en tentbewoners, in die tijd aangeduid als zigeuners, Bohemers, gitano's of heidenen.²²⁷ In tegenstelling tot de met sympathie afgeschilderde Joden waren deze uitheemse zwervers, wier oorsprong afwisselend in India, Egypte dan wel de Bohemen werd vermoed, in de vroege Vlaamse letterkunde een uitgesproken onheilspellende aanwezigheid. Met name in door de *gothic novel* beïnvloede griezelverhalen van Eugeen Zetternam en P.F. Van Kerckhoven treden Bohemers op als een ongeregeld, ontuchtig, hoogst onbetrouwbaar en zelfs door de duivel bezeten volk. Dat de Roma-volkeren (zoals we ze vandaag zouden noemen) in Europa een geschiedenis kenden van structurele vervolging en onderdrukking, werd door deze Vlaamse auteurs gerechtvaardigd met redeneringen die we nu als *victim blaming* zouden omschrijven. In *Rowna*, de 'fantastische legende' waarmee hij in 1845 zijn literaire debuut maakte, schreef Eugeen Zetternam in een proloog zijn aversie voor de Bohemers van zich af. Hij mat hun “*huichelary en ydel bedrog*” breed uit en beschreef

——— 225 B. De Corte, *Duitse extreem rechtse invloeden in de Vlaamse Beweging (1870-1914)*, in: H. De Schampheleire & Y. Thanassekos (red.), *Extreem rechts in West-Europa / L'extrême droite en Europe de l'ouest*, Brussel, 1991, pp. 149-160. Verder onderzoek verdient evenwel de joodsvijandige toon die iemand als Victor De Meyere in het fin de siècle durfde aan te slaan. Deze perifere Van Nu en Straks-er en auteur van het Wagneriaanse drama in verzen *Gunlaug en Helga* (1898) voert in zijn verhalenbundel *Langs den stroom* een door haat verteerde Joodse venter op die een voorafspiegeling lijkt van de antisemitische karikaturen die in het interbellum zouden gaan circuleren, zie V. De Meyere, *Langs den stroom*, Rotterdam, 1903, pp. 155-162. Diezelfde De Meyere laat in de roman *De Roode Schavak* een “Hollandschen jood” optreden als het typevoorbeeld van een oplichter, zie V. De Meyere, *De Roode Schavak*, Utrecht, 1911, pp. 239-240. Ook het reisproza dat Cyriel Buysse in deze periode schreef, bevat kiemen van een modern antisemitisme, cf. infra.

226 L. Saerens, *Vreemdelingen in een wereldstad [...]*, p. 79 e.v.

227 Vgl. P.F. van Kerckhoven, *Hildame de Gitana*, in: *De Noordstar*, jg. 1, 1840, nr. 1, pp. 97-117, p. 98. E. Zetternam, *Rowna. Eene fantastische legende*, Antwerpen, 1845, p. 8.

hun “verachtelyke ambachten”.²²⁸ Hun levenswijze kon bij rechtgeaarde burgers alleen maar aanleiding geven tot de onverbiddelijkste onverdraagzaamheid:

*“Hunne wanorde berokkende hun eindelyk den algemeenen haet; niet alleenlyk vervolgde men hen, voor hunne roovereyen, maer ook voor de bovengemelde voorzorgingen en ontuchtige dansen, waarmede hunne vrouwen en dochters vele menschen beguichelden en van het zedig leven aftrokken. Deze vervolgingen werden allengs hoe strenger; het kwam zelfs zoo verre, dat men de Zigeuners in bosschen en velden na-joege, en dat er edikten uitgevaardigd werden, welke bewezen, dat een dier landloopers te dooden, zoo onlaekbaar was, als het hert, dat men nagejaegd heeft, af te maken.”*²²⁹

In het eigenlijke verhaal, dat dan nog moet beginnen, wordt de toon niet getemperd. De reputatie van de Bohemers wordt door Zetternam uitgebuit om de Vlaamse lezer aan het huiveren te brengen in dit weinig beheerste horrorspektakel over de Boheemse tovenares Rowna die een verschrikkelijke wraak voltrekt op een onschuldige Duits meisje (het verhaal speelt zich af in de Rijnstreek in het begin van de vijftiende eeuw).

In dezelfde lijn lag Van Kerckhovens kortere, ook wel wat minder uitzinnige verhaal ‘*Hildame de Gitana*’, dat in 1840 verscheen in *De Noordstar* en postuum in het zesde deel van de *Volledige Werken* (1870) werd opgenomen. Andermaal wordt de afschrikwekkende primitiviteit en de onzuiverheid van de ‘Gitano’s’ sterk benadrukt en staat het motief van de wraak centraal. Het voornaamste slachtoffer is hier echter een Boheems meisje, dat zich van haar familie heeft afgekeerd uit liefde voor een Duitse edelman. Haar vader komt haar op het spoor en doodt eerst de minnaar en later, in het bijzijn van zijn vrouw en zijn stamgenoten, zijn bloedeigen dochter.

Ook Hendrik Conscience schreef in de jaren 1830 en ‘40 enkele verhalen in de stijl van de *gothic novel*. Zijn vroege bundel *Phantazy* (1837) bevat bijvoorbeeld het verhaal ‘Godswraek’, waarin een Venetiaanse jonker zich in het vijftiende-eeuwse Antwerpen vergriipt aan een zeventienjarig meisje dat nota bene net de Heilige Maria heeft uitgebeeld in een straattaferaal.²³⁰ (Hier ontmoeten we dus al lang voor *Simon Turchi* losbandige Italianen die zich in Antwerpen misdragen.) Voor zijn misdaden wordt hij gruwelijk gestraft. Ook de eerder besproken *Geschiedenis van graef Hugo van Craenhove en van zynen vriend Abulfaragus* bevat horrorelementen, maar zoals aangetoond worden etnische verschillen in deze roman niet uitvergroot, maar overwonnen.

Bohemers zijn in het vroege werk van Conscience hoe dan ook niet aan te treffen. Ze duiken pas laat in zijn literaire oeuvre op. Laten we er niet flauw over doen: de uitbeelding van deze buitenstaanders is opmerkelijk negatiever dan de andere tot dusver be-

— 228 E. Zetternam, *Rowna* [...], pp. 7-8.

229 E. Zetternam, *Rowna* [...], p. 9.

230 P. Couttenier & W. Van den Berg, *Alles is taal geworden* [...], pp. 414-415.

sproken vreemdelingen in het werk van Conscience. De auteur herneemt enkele van de clichés die al in de besproken griezelverhalen van Zetternam en Van Kerckhoven te vinden zijn, zij het in een meer bedaarde context en ook met meer oog voor nuance.

In *De schat van Felix Roobeek* (1878), het omstreeks 1800 afspelende vervolg op *De oom van Felix Roobeek* (1877), wordt een groep Bohemers beschuldigd van goddeloosheid, luiheid, moordzucht, bedelarij en vuilheid – de vrouwen heten zelfs “*afzichtelijk smerig*”.²³¹ Het gaat echter om de getuigenis van een van de nevenpersonages, niet om een registratie door de ik-vertelinstantie, al biedt die veelzeggend genoeg ook geen weerwerk. Conscience valt op vergelijkbare stereotypering te betrappen in *Het wassen beeld*, de roman die hij in 1879 nog liet volgen op *De schat van Felix Roobeek*. In een “*groot en schoon*” dorp bij Gent – we bevinden ons ditmaal in de tweede helft van de zeventiende eeuw – heerst stevige achterdocht ten aanzien van vreemdelingen die in de omgeving rondtrekken. Een familie uit Moravië die twee kraampjes uitbaat op de jaarlijkse kermis bevestigt dat enige argwaan niet overbodig is. Behalve van spektakel en waarzeggerij blijken deze “*leelijke bruingezengde lieden*” vooral rond te komen van de inkomsten uit gauwdieverij.²³² Erg netjes klinken dit soort formuleringen niet en met de associatie van criminaliteit met huidskleur en afkomst zou Conscience zich vandaag in een juridisch strafbare zone begeven. Weer andere zigeuners blijken zich nog aan kinderroof schuldig te maken ook – een populair motief in de Europese culturele verbeelding van zigeuners overigens.²³³ Anderzijds is het wel de moeder van een zigeunerfamilie die de gekidnapte dochter van de Vlaamse baljuw op het eind herenigt met haar vader en moeder. Helemaal onsympathiek of onbetrouwbaar is ze dus niet. Ze krijgt van de baljuw een grote som geld ter beloning. Tot verdere reflectie op migratie of het samenleven van verschillende culturen nodigen deze late teksten van Conscience niet uit.

Toen de bohemien in de Europese tegencultuur in de loop van de negentiende eeuw een positieve connotatie verwierf als sjabloon van de vrijgevochten, excentrieke, met zijn armoede en marginaliteit koketterende artistiekeling, had dit in de literaire productie een louterend effect op de representatie van zigeuners. Lang niet alle oude clichés zouden zomaar verdwijnen, maar er rijpte een meer positieve fascinatie voor het zwerversbestaan aan de zelfkant van de maatschappij. Met name in de Franse cultuur kwam deze ontwikkeling vroeg tot uiting, onder meer in het cultboek *Scènes de la vie de bohème* (1851) van Henri Murger, dat dankzij de operabewerking door Puccini in 1896 breed bekend werd. Murger maakte bij zijn romantiserende taferelen over jonge kunstenaars in het Parijs het voorbehoud dat zijn bohemiens niet mochten worden verward met de oplichters en moordenaars die je op kermissen of in achterafsteegjes

231 H. Conscience, *De schat van Felix Roobeek*, Leiden, 1879, p. 178.

232 H. Conscience, *Het wassen beeld. Zedenschets uit de 17de eeuw*, Leiden, 1879, p. 202.

Voor de volledigheid: op diezelfde kermis is ook “*een pekzwarte neger*” te zien, die “*tabak eet en vuur spuwt*” samen met een reeks exotische taferelen die de verbeelding van de Vlaamse dorpelingen weet te prikkelen. H. Conscience, *Het wassen beeld* [...], p. 176.

233 D.E. Nord, *Gypsies and the British Imagination, 1807-1930*, New York, 2006, p. 11.



- ^ In de late roman *Het wassen beeld* putte ook Hendrik Conscience uit een bestaand reservoir met negatieve stereotypen over Europa doorkruisende Roma-volkeren. Op de afbeelding een Bohemer-vrouw die van kidnapping wordt verdacht. Samen met haar man wordt ze door een getuige weggezet als “leelijke bedelaars”; haar kinderen links in beeld worden beschreven als “vuil” en “half naakt” (p. 69). Illustratie van Edward Dujardin bij de eerste editie van *Het wassen beeld* (uitgave P.F. Van Dieren, 1879, tussen p. 68 en 69). [ADVN, VB 6603]

tegen het lijf zou kunnen lopen.²³⁴ Naderhand konden ook de etnisch gedefinieerde Bohemers meer en meer delen in de pret. Sporen daarvan zijn in de Vlaamse letterkunde echter pas te vinden op het moment dat deze losbreekt uit het burgerlijke keurslijf waar ze in de negentiende eeuw nog zat gewrongen. In het derde deel van Vermeylens net al even genoemde roman *De wandelende jood* (1906) sluit Ahasverus zich aan bij een troep 'Heidens' (zigeuners dus). Dit "zwerfend volk van ketellappers, korfvlechters, paardentemmers, waarzeggers en wat weet ik nog" is nog altijd vuil en in lompen gehuld, maar lijkt paradoxaal genoeg ook een stam van "koningen".²³⁵ In tegenstelling tot Ahasverus hebben deze zigeuners zich met hun dolende bestaan kunnen verzoenen. Gul zijn ze ook, want ze bieden de uitgehongerde Jood voedsel en onderdak aan. In *Pallieter*, goeddeels voltooid in de zomer van 1914 maar pas verschenen in 1916, borduurt Felix Timmermans verder op dit zigeunerbeeld. De titelfiguur trekt zoals bekend aan het einde op een witte huifkar de wijde wereld in, op zich al een erg 'Boheems' gebaar. Misschien wat minder bekend is dat zijn afscheid van het Neteland mede werd ingegeven door een ontmoeting met vier Bohemers die Pallieter betoveren met hun muziek uit alle windstreken. De vreemdelingen zijn "vuil en ongewassen"²³⁶, haveloos gekleed en hun afkomst is onduidelijk, maar voor dit zwerfende gezelschap doet de Vlaamse dagenmelker zijn hoed af. Hij beseft: "Daar was iets reuzigs in hen. 't Waren dichters."²³⁷ Daarmee wakkerde Timmermans bij een breed publiek de fascinatie voor zigeuners en hun nomadische levenswijze aan. Twintig jaar later zou ook een ander beroemd personage uit de Vlaamse letteren, Gerard Walschaps creatie Jan Houtekiet, zijn dorp verlaten om zich een tijdlang op sleeptouw te laten nemen door een groepje ongepolijste, maar aardige Bohemers.²³⁸ Hoe het de Bohemers verging in de twintigste-eeuwse Vlaamse letterkunde is echter stof voor vervolgonderzoek.

EIGEN VOLK EERST? – VOORNAAMSTE BEVINDINGEN

In 1992 suggereerde Lode Wils in *Van Clovis tot Happart* losjes dat Hendrik Conscience mee aan de basis lag van de "vreemdelingenfobie" van het Vlaams Blok. Alsof de negentiende-eeuwse schrijver de Vlaming een vreemdelingenallergie had aangesmeerd die op 24 november 1991 tot een uitbarsting was gekomen in de stemhokjes. Op die bewuste dag, geboekstaafd als de eerste Zwarte Zondag, hadden net geen half miljoen kiesgerechtigden de radicale antimigratiestandpunten van het Vlaams Blok bijgetreden. Het was de tijd dat Karel Dillen, de oprichter van de partij, zijn droom van een "Vlaamse republiek waarin geen plaats is voor islamieten en negers"²³⁹ ongcensureerd kon

234 M. Reynebeau, Een bruidschat die ik niet kon weigeren. De bohème op zoek naar een lege plek in de cultuur, in: *Vlaanderen*, jg. 52, 2003, pp. 81-89, p. 81.

235 A. Vermeylen, *Verzameld Werk. Deel 1*, Brussel, 1952, p. 115.

236 F. Timmermans, *Pallieter*, Kalmthout, 2016, p. 193.

237 F. Timmermans, *Pallieter* [...], p. 193.

238 G. Walschap, *Verzameld Werk. Deel 2*, Antwerpen, 1988, p. 768 e.v.

239 Dillen deed de uitspraak in *NRC Handelsblad* van 12 mei 1990, geciteerd in B. Ceuppens,

uitventen. De tijd dat een jonge Filip Dewinter in de Belgische kamer “*de multiraciale samenleving*” verwierp.²⁴⁰ De tijd dat het Blok zijn slogan “*Eigen volk eerst*” losliet op Vlaanderen, verlucht met beelden van bezems en bokshandschoenen die daadwerkelijk aan de jaren 1930 herinnerden.

Het is niet moeilijk voorstelbaar dat Lode Wils’ opmerking over Hendrik Conscience ingegeven was door de woelige sfeer van die dagen. De nationale doorbraak van het Vlaams Blok baarde grote zorgen in artistieke, journalistieke, politieke en academische kringen. Maar uitgelokt door de emoties van het moment of niet: de sneer naar Conscience sloot wel degelijk aan bij een lange traditie om de schrijver met vormen van ‘rassenhaat’ te verbinden en het valt te beargumenteren dat systematische herhaling uiteindelijk heeft geleid tot, nu ja, een soort dispositie. Het effect van deze dispositie valt af te lezen uit de algehele depreciatie van Conscience die ik in het eerste deel van deze bijdrage documenteerde. Een recent voorbeeld was de manier waarop historica Sophie De Schaepdrijver Conscience in stelling bracht om te demonstreren dat een afkeer van migranten van alle tijden is. Ook deze uitspraak was eerder terloops en werd niet gepresenteerd als een grondig gedocumenteerde bevinding. Maar minder symptomatisch is het voorval daarom niet. Aan het feit dat De Schaepdrijvers uitspraak niet wordt gecontesteerd, sterker, dat haar uitspraak zelfs niet schijnt op te vallen: daaraan kun je een dispositie herkennen.

Hoewel het *bon ton* is om Conscience af te schilderen als een doorgewinterde racist, was tot dusver zelden de moeite genomen om zijn teksten erbij te nemen. Hoe racistisch zijn die eigenlijk? Welke opvattingen over migratie en interculturele uitwisseling bevatten ze? Welke etnische stereotypen? Als er toch naar werk van de auteur werd verwezen, dan liep het geregeld mis. Uitspraken werden onterecht aan Conscience toegeschreven, kunstenaars verdraaiden zijn woorden, een historicus durfde zelfs te suggereren dat de schrijver had weggekeken van “*de Vlaamse steden uit de middeleeuwen met hun drukke handel en vele buitenlandse bezoekers en inwoners*” (cf. deel 1).²⁴¹ De laatste bewering was gemakkelijk te weerleggen: zowel in de beroemde romans *De leeuw van Vlaanderen* en *Jacob van Artevelde*, als in het minder bekend gebleven *Simon Turchi* brengt Conscience die middeleeuwse steden volop in beeld. Mét inbegrip van buitenlandse handelaars en migranten. Ook in een handvol andere romans duiken migranten en buiten-Europese personages op. Welke opvattingen schemeren door in deze teksten?

Allereerst: je hoeft nauwelijks te hebben doorgestudeerd om in het werk van Conscience culturele stereotypen, exotische clichés en een palet van eurocentrische en paternalistische opvattingen te herkennen. Wie een brede definitie van racisme hanteert en impliciete raciale vooroordelen wil blootleggen, zoals gebruikelijk in de

Congo Made in Flanders? [...], p. xlviii.

240 J. Vrielink, *Van haat gesproken?* [...], p. 72 e.v.

241 V. Scheltiens, *Met dank aan de overkant. Een politieke geschiedenis van België*, Kalmthout, 2017, p. 31.

postkoloniale theorie, kan Conscience zonder veel moeite beschuldigen van othering en oriëntalisme – de beschrijving van de Moor in *Jacob van Artevelde* mag een schoolvoorbeeld heten. Dit soort representaties van de ander beïnvloeden de ongelijke verdeling van macht en we mogen aannemen dat ze een kwalijke invloed hebben gehad op Westerse opvattingen over buiten-Europese culturen.

Ook vertonen teksten van Conscience zelden kritische bedenkingen bij de Europese verovering van gebieden in Amerika, Afrika of Azië. In *Het Goudland* wordt het contemporaine California voorgesteld als een vrij toegankelijke ruimte, die avonturiers maar te ontginnen hebben. De oorspronkelijke bewoning wordt daarbij tot hinderlijke barbaren herleid. De historische roman *Batavia* verheerlijkt de gewelddadige bezetting van Java en bezingt de ondernemingslust van de Verenigde Oost-Indische Compagnie. In *Simon Turchi* is de bloei van het zestiende-eeuwse Antwerpen goed voor enkele euforische bladzijden. Het koloniale systeem dat de circulatie van exquise stoffen, delicatessen en andere in de havenstad verhandelde waren mogelijk maakte, wordt in deze tekst als vanzelfsprekend beschouwd en nooit rechtstreeks bekritiseerd. Het mag allemaal kwalijk heten voor wie erop staat, maar het is niet het hele verhaal.

Het blijft beslist waardevol en urgent om oude (en overigens ook nieuwe) racistische sjablonen en imperialistische opvattingen in de publieke ruimte te bekritisieren en te problematiseren, maar intussen kan men zich afvragen of van een dergelijke aanpak nog veel wetenschappelijke doorbraken te verwachten zijn. In academische kringen is het besef inmiddels doorgedrongen dat een koloniaal wereldbeeld, met inbegrip van allerlei raciale denkbeelden en stereotypen, de *default setting* was in het West-Europa van de negentiende eeuw. Wie de consensus niet onderschrijft of dit koloniale wereldbeeld niet als volstrekt verwerpelijk benadert, plaatst zich de facto buiten de huidige literatuurwetenschap. Dit is echter in de eerste plaats een morele vooruitgang. Als de postkoloniale literatuuranalyse, voor zover ze op het verleden is gericht, niet in bezigheidstherapie wil verzanden, spitst ze zich het best toe op het vollediger doorgronden van aspecten die ze vandaag als problematisch ervaart. Daarbij mag stilaan worden toegegeven dat de praktijk van het problematiseren zelf niet onproblematisch is. Een beetje taalpragmaticus kan niet om de vaststelling heen dat iets – een schrijver, een tekst, een uitspraak... – als problematisch bestempelen, gepaard gaat met symbolisch geweld. Problematiseren stelt geen toestand in het verleden vast, maar geeft versleuteld weer wat de spreker van het verleden denkt – ‘ik vind dit problematisch’ – en dwingt in dezelfde beweging de lezer tot dezelfde visie – ‘jij hoort dit problematisch te vinden’. In wetenschappelijke debatten mag deze discursieve praktijk vaker tot introspectie noden.

De kennis van het verleden vermeerderd voorts niet automatisch door de betekenis van het problematische op te rekken. Toch is dat een opvallende tendens. Nadat over racistische en koloniale ideologieën consensus ontstond en aan deze consensus strafrechtelijke consequenties werden verbonden, werd de kritische energie van de postkolonialistische benaderingen grotendeels geïnvesteerd in de meer verdoken –

institutionele, structurele, systemische... - vormen van racisme, alsook in de ogenschijnlijk onschuldige vormen van stereotypering die net zo goed machtsongelijkheid en discriminatie in stand houden. Nu ook deze strijdpunten in het academische milieu algemeen aanvaard zijn, komen schrijvers en denkers die ooit aan de goede, slachtofferkant van de geschiedenis werden gesitueerd – onder wie abolitionisten, antikolonialisten en antiracisten – in het vizier als hele of halve collaborateurs. Zo koopt de zich voor zijn privileges schamende literatuurwetenschapper nog even tijd, maar ooit zullen de daders op zijn en volgt de vraag wat we over het verleden hebben geleerd behalve dan dat het vooral heel erg verderfelijk was.

Als het geval Hendrik Conscience iets duidelijk maakt, dan is het wel dat postkolonialistische analyses van het literaire verleden meer tegendraadsheid kunnen gebruiken. Welke stereotypen benut een auteur? Maar ook: welke stereotypen benut hij niet? De tweede vraag is minstens zo belangrijk om raciale opvattingen te kunnen begrijpen en te situeren. *Critical Race Theory* en verwante disciplines wijzen er terecht op dat ras een sociale constructie is, en dus historisch contingent. Maar hetzelfde geldt voor het begrippenkader van deze onderzoeksdisciplines: de kwalificaties 'racistisch' en 'stereotyperend' zijn eveneens historisch contingent en aan grote betekenisverschuivingen onderhevig.²⁴² Wat wij vandaag raciaal stereotyperend of karikaturaal vinden, was dat vroeger lang niet noodzakelijk. Constateren dat wat dan ook racistisch was, kan nooit het eindpunt zijn van historisch onderzoek. Het echte denkwerk begint dan pas. Bij dat denkwerk past een grotere bereidheid dan vandaag vaak het geval is om niet alles wat aan te treffen is in het nadeel te presenteren van een auteur of tekst, alsook meer nieuwsgierigheid naar de bandbreedte die de West-Europese *default setting* ondanks alles toeliet.

In het licht van Conscience's kwalijke reputatie is het juist opmerkelijk dat zijn teksten geen openlijk racisme of afwijzingen van etnische vermenging bevatten. Ze rapporteren naar de toenmalige normen vaker wel dan niet met respect over de etnische ander en streven overwegend naar vermenselijking, niet naar demonisering. Dat kun je echter alleen maar observeren als de onmiddellijke verontwaardiging een beetje is beteugeld. De bedaarde lezer kan vaststellen dat de door Conscience geconstrueerde Vlaamse culturele identiteit rijmt met migratie, interculturele dynamiek en diversiteit. De boodschap is er vooral in *Jacob van Artevelde* een van universele broederschap, verdraagzaamheid en gastvrijheid. In een al eerder aangehaald interview zei Sophie De Schaepdrijver over migratie: "*Migratie ís. Je kan er niet voor of tegen zijn. Migratie is gewoon een deel van de geschiedenis en ligt aan de basis van elke samenleving.*"²⁴³ In tegenstelling tot wat de historica aanneemt, is vrijwel niets in haar visie onverzoenbaar met wat Conscience heeft geschreven. Het Gent uit *Jacob van Artevelde* en het Antwerpen uit *Simon Turchi* worden neergezet als multiculturele hotspots avant la lettre. En zelfs in de zo vervloekte *Leeuw van Vlaenderen* wordt de Vlaming een "*uitzonderlijke mate van gastvrijheid*" toegedicht.

242 Cf. A. Spingarn, *Uncle Tom [...]*, p. 9.

243 H. Dheedene, Sophie De Schaepdrijver: "De VS zijn [...]"

Nergens wordt de lezer van Conscience's boeken een haat tegenover vreemdelingen en migranten aangepraat. Wel verscherpt de toon van zodra armoedige en zich met schimmige zaakjes inlatende vreemdelingen in beeld komen. Dit is tenminste zo in twee late teksten uit het oeuvre van Conscience: zowel *De schat van Felix Roobeek* (1878) als *Het wassen beeld* (1879) bevat ongunstige portretten van Bohemers. Het verheldert deze oprispingen echter niet door ze toe te schrijven aan de "etnonationalistische mantra" van de Vlaamse beweging. Met zijn onderscheid tussen 'goede' (want de economie impulsen gevende) migranten en 'slechte' (want criminaliteit en armoede verspreidende) vreemdelingen leunt Conscience eenvoudigweg aan bij het discours van het liberale Belgische establishment uit zijn tijd. Dit establishment beroemde zich op een aangeboren gevoel voor gastvrijheid en een beleid van open grenzen. Als het aan lagerwal geraakte oproerkraaiers en vagebonden betrof, nam het enthousiasme om asiel te verlenen echter zienderogen af.

Het biologische racisme, aangedreven door een verlangen naar raszuiverheid en doordrongen van een hiërarchie tussen volkeren, speelt in het werk van Conscience geen rol. Nochtans kreeg deze leer de wind in de zeilen tijdens het leven van de schrijver. In de jaren 1850 publiceerde Arthur de Gobineau (1816-1882) in Frankrijk zijn *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855), waarmee hij de grondslag legde voor het zogenaamd 'wetenschappelijke' racisme.²⁴⁴ In het Verenigd Koninkrijk bereikte de Schotse anatomist Robert Knox in 1850 een breed publiek met *The Races of Men*, dat meer nog dan het werk van Gobineau een beroep deed op recente inzichten uit de biologie en zo een betrouwbaar en respectabel aura verwierf.²⁴⁵ Deze ontwikkelingen hebben in het werk van Conscience geen sporen nagelaten. Even onaanwijsbaar is de invloed van het satirische pamflet *Occasional Discourse on the Negro Question* (1849) waarin de Schotse auteur Thomas Carlyle pleitte voor de herinvoering van de slavernij waar ze al was afgeschaft en daarbij gebruikmaakte van de meest toxische stereotypen die op dat moment voor handen waren. Het uitvoerig gedocumenteerde racisme van Charles Dickens, die zich wel liet beïnvloeden door Carlyle, is bijgevolg van een andere orde dan de raciale opvattingen van zijn Vlaamse collega en leeftijdsgenoot Hendrik Conscience.²⁴⁶

244 I. Hannaford, *Race. The History* [...], pp. 270-272; I.X. Kendi, *Stamped from the beginning. The Definitive History of Racist Ideas in America*, London, 2016, pp. 198-200; G. Mosse, *Toward the Final Solution. A History of European Racism*, New York, 1985, p. 51 e.v.; A. Labrie, *Zuiverheid en decadentie. Over de grenzen van de burgerlijke cultuur in West-Europa 1870-1914*, Amsterdam, 2001; K. Malick, *The Meaning of Race. Race, History and Culture in Western Society*, London, 1996, pp. 83-84.

245 K. Malick, *The Meaning of Race* [...], pp. 89-90.

246 Dickens verkondigde standpunten die zelfs in die tijd verregaand racistisch waren, zie: P. Brantlinger, *Victorian literature and postcolonial studies*, Edinburgh, 2010, p. 207; R. Corbey, *Wildheid en beschaving* [...], p. 147; G. Moore, *Dickens and Empire. Discourses of Class, Race and Colonialism in the works of Charles Dickens*, London, 2004, pp. 63-70; P. Joshi, *Race*, in: S. Ledger & H. Furneaux (eds.), *Charles Dickens in context*, Cambridge, 2011, p. 298. Dickensbiograaf Peter Ackroyd wond er in 1990 geen doekjes om: "In modern terminology Dickens was a 'racist' of the most egregious kind." Zie: P. Ackroyd, *Dickens*. London, 1990, p. 544.

Wel heeft Conscience het onderscheid tussen Vlamingen en Franstaligen in sommige van zijn vroege werken erg opgeklopt. Zo erg dat men er zich nadien wat op dreigt te miskijken. Diverse onderzoekers en opiniemakers hebben in de periode van de Zwarte Zondagen het negentiende-eeuwse topos van de Fransvijandigheid als een prelude opgevat van het racisme van het Vlaams Blok (cf. deel 1). Moraalfilosoof Koen Raes in 1992: *“De stap van een Vlaamse beweging die zich tegen een Vlaams-Franse multiculturaliteit keerde, naar een Vlaams Blok dat zich tegen een Vlaams-islamitische multiculturaliteit keert, is niet eens zo groot. Vlaamse bewindslieden hebben hun vertaling van de Vlaamse kwestie te sterk institutioneel opgevat en niet begrepen dat in het flamingantisme ook de kiemen aanwezig waren van een vertoog dat zich ook tegen de migranten kon keren.”*²⁴⁷ In deze bijdrage werd beargumenteerd dat de topos van Fransvijandigheid in de eerste plaats een kwestie van retoriek is. Epische teksten over een Vlaamse (en/of Belgische) vrijheidsstrijd zoals *De leeuw van Vlaenderen* en *De Boerenkryg* vertonen kenmerken van antikoloniale vertogen. De verbale (en andere) agressie tegen de Fransen is een vorm van verzet tegen een imperium en geen symptoom van een door een verlangen naar raszuiverheid gedetermineerde ideologie. De herprogrammering van Fransvijandigheid in een racistisch discours dat inzetbaar was tegen alle volksvreemde elementen dateert van lang na Conscience's overlijden. (Dat de vereniging Schild & Vrienden demonstreert dat we nog niet van dit discours verlost zijn, bewijst de discursieve hardnekkigheid van het Vlaams-nationalisme dat in de jaren 1930 in een fascistoïde vaarwater verzeilde. Over wat Conscience schreef en dacht vertelt het ons bitter weinig.)

Het valt zelfs te beargumenteren dat het topos van de Fransvijandigheid en het in de negentiende eeuw gestileerde zelfbeeld van het Vlaamse volk als een 'onderdrukte stam' solidariteit met elders gekoloniseerde en uitgebuite volkeren heeft aangevuurd. Zeker de flirt van het vroege flamingantisme met het Amerikaanse abolitionisme verdient meer aandacht. Dat Conscience als puntje bij paaltje komt andere standaarden blijft hanteren voor de Vlaming dan voor buiten Europa onderdrukte mensen – in *Het Goudland* en *Batavia* wordt maar weinig meegeleefd met het lot van de inheemse bevolking in Noord-Amerika en Java – mag de lezer van vandaag dan afdoen als een gebrek aan consequentie, of, als hij erop staat, als hypocrisie.

Zeker over *Batavia* (1858) is het laatste woord nog niet gezegd. Deze roman is lang aan het zicht onttrokken gebleven, maar werd intussen door Luc Renders gecanoniseerd als *“de eerste Vlaamse koloniale roman”*,²⁴⁸ een kwalificatie die door journalisten graag werd overgenomen²⁴⁹ en uiteraard niet als een aanbeveling is bedoeld. We dreigen

——— 247 K. Raes, *De strijd om de wij-identiteiten en de culturele achtergrond van het rechtse appel*, in: R. Van Doorslaer e.a., *Herfsttij van de zoste eeuw. Extreem-rechts in Vlaanderen 1920-1990*, Leuven, 1992, pp. 105-129, p. 120.

248 L. Renders, *Koloniseren om te beschaven [...]*, p. 59. Zie ook L. Renders, *Batavia van Hendrik Conscience [...]*, pp. 213-231; L. Renders, *Batavia, ook een [...]*, pp. 186-198.

249 W. Pauli, *Onze primitieven. De Congo-literatuur in Vlaanderen*, in: *Knack*, 13 november 2019, pp. 112-116; T. Horsten, *In dienst van kerk, staat en industrie*, in: *De Standaard*, 18 oktober 2019;



- > Harriet Beechers Stowes wereldwijde bestseller *Uncle Tom's Cabin* (1852) wekte in de jaren 1850 mede door vertalingen en toneelbewerkingen ook in Nederlandstalig België de nodig beroering. Het zelfbeeld van een gekoloniseerd Vlaanderen dat flaminganten toen al cultiveerden, creëerde en recupereerde, behalve typisch sentimentalistische gevoelens van medelijden, een lotversbondenheid met de zwarte slaafgemaakten in de Verenigde Staten. Deze dynamiek kende een lange nawerking. Nog in de vroege jaren 1960 beschreef de met de Volksunie sympathiserende Nederlandse taalkundige P.C. Paardekooper de Vlaming als een 'Oom Tom' en zijn meesters als de 'franskiljons' in de brochure *De Vlamingehut van Oom Tom* (1965). [ADV.N, VBRB 1208]

in deze tekst al snel te struikelen over de problematische aspecten. Dit historische tafereel zit onmiskenbaar geprangd in een koloniaal denkraam: er is de verheerlijking van het zeventiende-eeuwse Hollandse imperialisme, de stereotiepe portrettering van de Afrikaanse ander en, net als in de *Geschiedenis van graef Hugo van Craenhove en van zynen vriend Abulfaragus*, een royale portie *white saviorism* (het lot van de slaafgemaakte Congo is volledig afhankelijk van de Hollandse held Walter Pietersen). Maar wat het rijk gedocumenteerde en nuttige onderzoek van Luc Renders onbedoeld ook demonstreert is dat je over zulke aspecten niet té snel mag struikelen. Zo gaat Renders, in zijn poging om het imperialisme en kolonialisme van *Batavia* zo streng mogelijk te veroordelen, voorbij aan de abolitionistische tendens die in deze roman aanwijsbaar is en waarvoor contextuele bewijzen bestaan. Evenmin heeft hij oog voor de intertekstuele verbanden met een roman als *Uncle Tom's Cabin* (1852), die in de jaren 1850 in Vlaanderen een grote indruk naliet en lang bleef nazinderen. Dat een al te strikt dieet van verontwaardiging weinig productief is voor nauwgezet bronnenonderzoek hoop ik weldra in een aparte bijdrage over *Batavia* verder uit te werken.

Wat kan het onderzoek over de raciale opvattingen van Conscience ons tot slot bijbrengen over de vroege Vlaamse beweging in het algemeen? Als de schrijver maatgevend was voor deze beweging in de jaren 1830-1880, dan was de relatie tussen nationalisme en raciale vooringenomenheid in deze periode een stuk complexer dan

E. Jans, *Zwarte bladzijden*, 30 juni 2020, geraadpleegd op 1 maart 2021, op: <https://www.dereactor.org/teksten/koloniseren-om-te-beschaven-van-luc-renders-zwarte-bladzijden>.

wordt aangenomen. De dialectiek tussen het 'eigene' en het 'andere' is genuanceerd. Een verlangen naar Vlaams zelfbewustzijn wisselt in Conscience's werk niet alleen af met, maar is ook compatibel met kosmopolitische noties en verzuchtingen. Het heeft er ook alle schijn van dat een enger, op biologische 'kennis' gevestigd rasdenken – ten aanzien van alle etnische anderen, van zwarte tot Joodse mensen – de Vlaamse beweging pas eind negentiende eeuw begint te beïnvloeden. Deze bevinding sluit aan bij de conclusie die Bruno De Corte al in 1991 bereikte: *“De Vlaamse Beweging is heel de negentiende eeuw door een burgerlijk-emancipatorische stroming gebleven, wars van alle reactionaire denkbeelden; hoewel de Romaans-Germaanse tegenstelling zeker in het Vlaamsgezinde discours aanwezig was, ging men in deze periode nooit over tot het formuleren van racistische of sociaal-darwinistische argumenten.”*²⁵⁰ De doorbraak van het op biologische (schijn)argumenten gevestigde racisme eind negentiende eeuw werd voorbereid in antropologische kringen – bijvoorbeeld door een figuur als Léon Vanderkindere²⁵¹ – en hing samen met de opkomst van de pan-Germaanse beweging waarin figuren à la Jan Matthijs Brans een rol speelden.²⁵² Nog doorslaggevend echter was waarschijnlijk het koloniale avontuur in Midden-Afrika dat Leopold II in 1885 aanvatte – we schrijven twee jaar na het overlijden van Hendrik Conscience. Op dat ogenblik begon, naar het Engelse idioom, een heel nieuwe balsport.²⁵³

CODA: OVER SPLINTERS, BALKEN EN HET OOG VAN DE GEWETENSBEZWAARDEN

Deze bijdrage begon bij de kwalijke reputatie waar Hendrik Conscience mee zit opgescheept. De oorzaak zocht ik in het ideologische misprijzen van de literaire poortwachters van nu én, daarmee onlosmakelijk verbonden, in de toe-eigening van zijn schrijverschap door rechtse en extreemrechtse Vlaams-nationalisten. Met name de

— 250 B. De Corte, *Duitse extreem rechtse invloeden in de Vlaamse Beweging [...]*, p. 158.

251 K. Wils, *Tussen metafysica en antropometrie. Het rasbegrip bij Léon Vanderkindere*, in: M. Beyen & G. Vanpaemel (red.), *Raschte wetenschap? Het rasbegrip tussen wetenschap en politiek vóór de Tweede Wereldoorlog*, Leuven, 1998, pp. 81-99. Zie ook: J. Tollebeek, G. Vanpaemel & K. Wils (red.), *Degeneratie in België 1860-1940. Een geschiedenis van ideeën en praktijken*, Leuven, 2003 en B. De Corte, *Duitse extreem rechtse invloeden in de Vlaamse Beweging [...]*, pp. 149-160.

252 W. Dolderer, *Duitsland-Vlaanderen*, s.d., geraadpleegd op 1 maart 2021, op: <https://nevb.be/wiki/Duitsland-Vlaanderen>. Veel toonaangevende schrijvers heeft deze pan-Germaanse beweging niet opgeleverd. Alleen Pol de Mont heeft een plek(je) in de literatuurgeschiedenis behouden. De Mont kende en verspreidde de ideeën van Gobineau, zie: L. Stynen, *Pol de Mont. Een tragisch schrijversleven*, Kalmthout, 2017.

253 Een totale breuk vormt 1885 natuurlijk evenmin. Dat Leopold II en zijn entourage hun koloniale avontuur aan de buitenwereld verkochten als een humanitaire missie gericht op de beëindiging van de slavenhandel doet bijvoorbeeld de vraag rijzen of het abolitionisme van de Vlaamse beweging uit de jaren 1850 geen glijmiddel kan zijn geweest voor koloniale ambities. Aanwijzingen voor deze hypothese zijn te vinden bij August Snieders, die de door hem geleide krant *Het Handelsblad* in de jaren 1850 een (gematigde) abolitionistische koers liet varen en eind jaren 1870, aangestoken door de horrorverhalen over slavernij in Midden-Afrika, Leopold's koloniale missie steunde.

politieke recuperatie door deze nationalisten pakt extra nadelig uit vanwege het racistische verleden dat ze met zich meetersen. Wat er precies op de nationalistische kerfstok staat, is bekend genoeg, want het wordt geregeld opgedreund door politieke tegenstanders: het openlijke antisemitisme van voor en tijdens de Tweede Wereldoorlog, de sympathie voor het Apartheidsregime in Zuid-Afrika na die oorlog, het aanzetten tot haat jegens vreemdelingen waarvoor het Vlaams Blok in 2004 strafrechtelijk werd veroordeeld... Intussen wordt almaar duidelijker dat ook de kolonisering van Congo structureel gedragen werd door tal van Vlaamsgezinde intellectuelen en ambtenaren. Bambi Ceuppens bracht dit voor het eerst gedetailleerd in beeld in haar omvangrijke proefschrift *Congo Made in Flanders? Koloniale Vlaamse visies op "blank" en "zwart" in Belgisch Congo* (2003). Terecht wees de antropologe er al op dat het lemma kolonialisme ontbrak in de *Nieuwe Encyclopedie van de Vlaamse beweging* (1998)²⁵⁴ – een leemte die in de nieuwe editie van dat naslagwerk zou worden weggewerkt.

Dat flaminganten destijds de schending van hun eigen taal en taalrechten in de Belgische kolonie het grootste onrecht van Midden-Afrika vonden, schijnt ons nu inderdaad als een "gotspe" toe, zoals Geert Buelens onlangs opmerkte in het tijdschrift *De Lage Landen*. "Hoe is het mogelijk", vroeg Buelens zich af, "dat de Vlaming, die als geen ander aan den lijve ondervond wat het betekent om op sociale en culturele gronden gediscrimineerd te worden, willens en wetens onderdeel werd van een systeem dat precies dat op ongekende schaal zou doen: zwarte mensen op sociale en culturele gronden discrimineren?"²⁵⁵ Kort samengevat luidt zijn antwoord dat het koloniale denken de Vlaamsgezinde elite – Buelens noemt onder anderen Lodewijk De Raet, Paul Fredericq en Cyriel Verschaeve – zo diep was "ingebakken" dat ze haar eigen inconsequenties niet meer kon zien. Zo kraste Buelens de in Congo verrichte misdaden nadrukkelijk bij op een al goed gevulde kerfstok.²⁵⁶

De vraag die Buelens nog niet stelde, is wanneer en door wie dit "inbakken" dan plaatsvond. In de negentiende eeuw wellicht? En door de voormannen van de Vlaamse zaak zelf? Zoals mijn onderzoek heeft duidelijk gemaakt vertoont het werk van Hendrik Conscience beslist denkpatronen die lezers ontvankelijker kunnen hebben gemaakt voor een koloniaal avontuur. Met name het paternalisme dat in vrijwel al zijn teksten de verhouding tussen maatschappelijke elites en personages uit de brede volkslagen bepaalt, speelde in dit verband mogelijk een niet te onderschatten rol. Zo loopt er wellicht een niet al te bochtige lijn van het portret van de nederige, van dankbaarheid vervulde Congo in Conscience's roman *Batavia* (1858) naar de uitbeelding van de Congolezen op het inmiddels erg omstreden Constant De Deken-monument in

— 254 B. Ceuppens, *Congo Made in Flanders? [...]*, p. 203.

255 G. Buelens, Brave jongens voor de Volkenbond. De Vlaamse intellectuele elite en Congo, in: *De Lage Landen*, jg. 63, 2020, nr. 3, pp. 34-45.

256 Eigenlijk was Buelens' hele interventie bedoeld als kritiek aan het adres van Bart De Wever, die weliswaar had toegegeven dat een "historisch pardon" aan het Congolese volk aangewezen was, maar dat dat niet van hem, maar van het Belgische koningshuis verwacht moest worden.

Wilrijk (opgetrokken in 1904) of de typische spaarpotten en collectebussen waarmee de katholieke missies in de twintigste eeuw geld inzamelden voor de koloniale zaak.²⁵⁷ Conscience eurocentrische en imperialistische denkbeelden lijken me naar de toenmalige normen echter zo vrijblijvend en terloops dat ze geen bijzondere propagandistische waarde kunnen worden toebedacht. Net als Bert Brouwers vijftig jaar geleden²⁵⁸ suggereerde Luc Renders in *Koloniseren om te beschaven* (2019) desondanks dat Conscience de roman *Batavia* schreef met de bedoeling om de (nooit gematerialiseerde) koloniale plannen van Leopold I te ondersteunen.²⁵⁹ Hiervoor bestaan echter geen concrete bewijzen. (In het publieke debat hindert dat blijkbaar niet: in *Knack* werd in februari 2021 als een harde waarheid rondgetoeterd dat Conscience niet alleen een "overtuigd pleitbezorger" was "van de koloniale plannen [van] Leopold I" maar ook van diens "zoon".²⁶⁰ Ten overvloede: *Batavia* verscheen zeven jaar voordat Leopold II zijn vader opvolgde en meer dan een kwarteeuw voor die laatste Congo-Vrijstaat usurpeerde.) Uit deze bijdrage bleek bovendien dat de ondervinding van sociale en culturele discriminatie bij vroege cultuurflaminganten juist wél solidariteit opwekte met elders onderdrukte volkeren, ook in het werk van Conscience, dat positieve boodschappen over interculturele uitwisseling en migratie bevat en een voor ons knullige, maar toen oprecht bedoelde warmte voor de etnische ander kon uitstralen.

Als nogal wat onderzoekers menen dat in Vlaanderen vandaag "een racistische dispositie" heerst omdat Vlamingen "gedurende vele generaties via de Vlaamse Beweging een etnonationalistische mantra" werden "ingelepeld",²⁶¹ dan is een niet oninteressante onderzoeksvraag deze: in welke mate waren de mantra's van de Vlaamse beweging een ontstaansvoorwaarde voor dit racisme? Met andere woorden, zouden de 'Vlamingen' minder racistisch en misschien ook minder kolonialistisch zijn (geweest) als een proces van Vlaamse natievorming was uitgebleven? In die termen kun je de vraag slechts speculatief beantwoorden. Wie geen tegenfeitelijke geschiedschrijving ambiert, maar concrete dossiers wil, zou zich evenwel kunnen verdiepen in enkele toonaangevende Vlaamse schrijvers die zich door de bank genomen erg kritisch uitlieten over de Vlaamse beweging, maar wier proza – desondanks? – doordrongen is van racistische en koloniale opvattingen. Jef Geeraerts ligt inmiddels wel erg voor de hand. De auteur van de *Gangreen*-cyclus groeide niet op in een Vlaamsgezind milieu en volgde Franstalig onderwijs in het Antwerpen van de jaren 1930 en '40. Voortgezette studies deed hij aan de Koloniale

— 257 Over het De Dekenmonument zie: M. Beyen & K. Vannieuwenhuyze, 'Herdenken in de schaduw. Congo in de Antwerpse publieke ruimte', in: E. De Palmenaer, *100 x Congo*, Antwerpen, 2021, pp. 125-134, p. 129. Over de iconografie van de katholieke Congo-missies: L. Vints, 'Congo en de katholieke kerk (1885-1960)', in: E. De Palmenaer, *100 x Congo*, Antwerpen, 2021, pp. 114-119, p. 117.

258 B. Brouwers, *Literatuur en revolutie. De Vlaamse literatuur en de revolutie van 1848*, Meppel, 1971, p. 136.

259 L. Renders, *Koloniseren om te beschaven [...]*, p. 51.

260 E. Raspoet, 'Afro-Belgische reflecties op Vlaamse Congoliteratuur: "Jef Geeraerts is een overroepen schrijver"', in: *Knack*, 24 februari 2021.

261 K. Arnout & B. Ceuppens, *De ondiepe gronden [...]*, p. 29.

Hogeschool van België, op een boogscheut van zijn ouderlijke woning. Zoals bekend vertrok hij na zijn legerdienst naar Congo. Of zijn racistische mens- en wereldbeeld daar ter plaatse werd gevormd of er slechts verdere verfijning genoot, is werk voor een biograaf. Het staat echter zo goed als vast dat Jef Geeraerts de "etnonationalistische mantra" van de Vlaamse beweging niet nodig heeft gehad om de ideeën te ontwikkelen die hij in Midden-Afrika als Mambomo ("man met de zweep") in de praktijk bracht en waarop hij de eerste helft van zijn literaire carrière heeft gebouwd.

Om het racisme van Geeraerts goed te begrijpen is *Ik ben maar een neger* uit 1962 zeker zo instructief als de beruchte *Gangreen*-cyclus (1968-1977) waarmee hij doorbrak bij het brede publiek. Zijn romandebuut is een lange monoloog van Grégoire Matsombo, een Congolese arts die figureert als een typische representant van de zogenaamde évolués – een beladen term waarmee destijds 'ge-europeaniseerde' Afrikanen werden bedoeld. Matsombo spuit voortdurend niet al te keurige veralgemeningen over zijn landgenoten. Deze bijvoorbeeld:

*"Geen volk ter wereld liegt, steelt, bedriegt, verduistert, troggelt en perst af, vervalst, benijdt, beledigt, ruziet, lastert, pleegt overspel zonder berouw of gewetenswroeging als de nikkers, want van het ogenblik dat een nikker zijn vrouw knorrend bevrucht, is het kind besmet met een duivelskiem in al de sappen van zijn lijf. Geen ras ter wereld slokt, smakt, vreet, boert, zuipt, brast, spuugt en braakt als de nikkers (...) We verdragen niet dat onze vrouwen genot hebben van het beslapen en we snijden de genotsorganen eruit, dat ze kronkelen van de pijn en bloeden en in de grond klauwen en alles laten lopen en daarna ontvangen ze ons als vermoeide lastdieren. Onze vrouwen kennen geen trouw aan hun echtgenoot, ze zijn als loopse teven die zich geven aan de eerste reu die hun staart besnuffelt. Onze mannen zijn als bokken, die heel de dag geen andere bekommernis hebben dan zo vaak mogelijk geiten te bespringen en die met veertig jaar leeg en impotent zijn."*²⁶²

Het zal wel duidelijk zijn dat we geen fijnmazig, postkolonialistisch begrippenapparaat nodig hebben om dit racistische vertoog te ontleden. Nu is het zo dat de koloniaal Geeraerts de évolués zelf de uitkomst vond van een volstrekt onwenselijke assimilatie. Congolezen bleven volgens hem maar beter hun ongeciviliseerde zelf: spontaan, onopgetut, wild, animaal, de slaaf van hun natuurlijke driften. Dan had de in zijn ogen gescleroseerde Europeaan er nog wat aan. Zo bekeken draagt deze visie enkele anti-koloniale aspecten in zich. Maar verlangens zoals die van Geeraerts hebben zoals in de postkolonialistische literatuurstudie al vaak is opgemerkt bitter weinig te maken met oprechte belangstelling voor de ander. De hunkering naar een door witte koloniale bij elkaar gefantaseerde heidense vitaliteit was een doorzichtige poging om te ontsnappen aan de eigen als verstikkend aanvoelde burgerlijke conventies. Bovendien wortelde deze wensdroom in een biologisch essentialisme waardoor dit racisme op de

²⁶² J. Geeraerts, *Ik ben maar een neger*, Brussel, 1962, pp. 154-155.

keper beschouwd nog een stuk onwrikbaarder was dan de ideologie van de doorsnee koloniaal (die op zijn eigen manier in een proces van evolutie en beschaving geloofde).

Literatuuranalytisch is het vanzelfsprekend belangrijk om op te merken dat de verteller van *Ik ben maar een neger* een twijfelachtig sujet is waarvoor de lezer niet zomaar sympathie opvat.²⁶³ Toch zou het een kleine klus zijn om te demonstreren dat de opvattingen van Matsombo structureel overeenstemmen met het beeld dat van Congolezen wordt opgehangen in de teksten waarin Geeraerts' gefictionaliseerde evenknie op zijn zo geroemde openhartige toon over zijn eigen koloniale avonturen opgeeft. Dat Geeraerts in *Ik ben maar een neger* en het vervolg *Het verhaal van Matsombo* (1966) de meest botte verwoording van zijn racisme overlaat aan een Congolese verteller is perfide of laf, of allebei zoals overigens al in 1962 scherpzinnig werd opgemerkt door Renate Rubinstein – nogal ontstellend is ook Geeraerts' reactie op Rubinstein, na te lezen in de voor de schrijver nochtans vleidend bedoelde gelegenheidspublicatie *De spoken van Jef Geeraerts*.²⁶⁴

Wat ik zeggen wil: het geval Geeraerts lijkt te suggereren dat Nederlandstalig België ook zonder Vlaamse beweging geen racistisch tekort zou vertonen. Lang na zijn jaren in Congo, waar hij van 1954 tot 1960 assistent-gewestbeheerder was, biechtte Geeraerts wel op dat hij als tiener bekoring had gevoeld voor een Nieuwe Orde naar Duits model. Hij had gedweept met “discipline” en “verzorgde uniformen”, zoals hij in 1971 schreef in de zevende van zijn *Tien brieven rondom liefde en dood*. De geadresseerde van de brief in kwestie was Pol Le Roy, een Vlaamse SS-er die na de oorlog ter dood veroordeeld was, maar in 1951 werd vrijgelaten uit de gevangenis. In dezelfde brief noteerde Geeraerts dat hij dankzij de verhalen van Le Roy alsnog ontvankelijk werd voor een “Vlaams bewust-zijn”.²⁶⁵ Of en hoe dit bewustzijn zich dan heeft geuit, is niet zo helder. In deze periode poseerde Geeraerts volop als een linksige 68-er, bijvoorbeeld door pamfletten te schrijven die zelfs te revolutionair waren voor sommige

263 Voorafgaand aan Matsombo's relaas wordt de lezer nog gewaarschuwd via een aan Antoine de Saint-Exupéry ontleend motto waarin je als je echt rekkelijk bent een antiekoloniaal aspect zou kunnen herkennen, maar dat daarom niet minder racistisch is: “Neem die wilde. Je kunt hem zijn woordenschat verrijken en hij wordt een onverbeterlijke babbelaar. Je kunt hem de hersens volproppen met al je kennis en die babbelaar wordt een verwaande grootspreker.”

264 Geeraerts schreef aan zijn uitgever Van Kampen dat hij “veel pret” had beleefd aan “het boosaardig artikel van deze maagd” en polste: “Is zij een mooie vrouw?” De auteur vond Rubinsteins stuk op zich “uitstekende reclame”, maar achtte een reactie toch nuttig. Van Kampen vond de heisa best, maar moest zich wel reppen om de niet bepaald vrouwvriendelijke toon van zijn jonge Vlaamse auteur bij te sturen. De eerste versie van een door Geeraerts geschreven open brief werd door de uitgever zeer beslist afgewezen wegens totaal ongepast voor de deftige NRC, waar de gewraakte recensie was verschenen. “Noem haar vooral ‘mevrouw Rubinstein’”, instrueerde hij. Paste Geeraerts zijn toon in de openbaarheid aan, in de brieven aan zijn uitgever ging hij rustig verder over het “fanatieke gelul van die Rotterdamse sirene” en bezwoer hij: “Ik zal het haar alleen vergeven als ik ze eens zie en ze is aantrekkelijk.” Zie: E. Vigenon, *De spoken van Jef Geeraerts*, Antwerpen, 2007, pp. 62-63 en cf. K. Absillis, *Vechten tegen de bierkaai. Over het uitgevershuis van Angèle Manteau (1932-1970)*, Antwerpen, 2009, pp. 390-391.

265 J. Geeraerts, *Tien brieven rondom liefde en dood*, Amsterdam, 1971, p. 89.

progressieve bladen. Ze werden in 1976 gebundeld in *De heilige kruisvaart*. Het eerste pamflet was getiteld 'Patetische oproep aan het Vlaamse volk' en steekt de draak "met het brave conservatisme" van de Vlaming, die zijn kinderen de 'Vlaamse Leeuw' op de blokfluit leert te spelen. Geeraerts parodieert enkele slogans van Hendrik Conscience en sard de overwinnaars van de Guldensporenslag als "het Herrenvolk van Europa".²⁶⁶

Ook later hield Geeraerts in ieder geval het strijdbare Vlaams-nationalisme op een geruststellende afstand. In 1984 werd de auteur van *Gangreen* door de socialistische partijvoorzitter Karel Van Miert als vernieuwingskandidaat aangetrokken voor de Europese verkiezingen. Daarmee hadden de Vlaamse socialisten dan eindelijk een schrijver gevonden met wie ze klassenstrijd konden voeren. (De lezer van deze bijdrage herinnert zich dat Anseele honderd jaar eerder oordeelde dat je met Conscience en zijn collega's alleen maar stammenstrijd kon voeren.) Nog een laatste politiek gebaar van Geeraerts verdient het hier te worden vermeld: eind 1992 riep de inmiddels tot thrillerproducent omgeschoolde schrijver in *De Groene Amsterdammer* de Nederlanders op om voortaan weg te blijven uit het 'bruine' Antwerpen. Voor alle duidelijkheid: met 'bruin' verwees hij naar de groeiende aanhang van het Vlaams Blok en niet naar de door deze partij geviseerde bevolkingsgroepen.

Tijdens zijn leven is Geeraerts voor zijn racistische proza geregeld ter verantwoording geroepen, ook door zwarte vrouwen. Toen hij in 1993 op de Frankfurter Buchmesse uit een Duitse vertaling van *Gangreen I* aan het voorlezen was, werd hij door een Surinaamse en Antilliaanse delegatie onderbroken en door schrijfster Ismene Krishnadath van racisme beschuldigd.²⁶⁷ De man met de zweep ontsprong echter de dans: Lieve Joris, die het gesprek had gemodereerd, verklaarde dat de protestanten "literatuur met politiek hadden verward" en Stefan Hertmans, die er ook bij was, mompelde bij zichzelf dat Geeraerts "nooit voorzien had dat dit hem zou overkomen".²⁶⁸ Zelf moet Hertmans het protest eveneens onterecht hebben gevonden, want nog in 2015 hield hij staande dat Geeraerts' oeuvre postkoloniaal en emancipatorisch moest worden opgevat.²⁶⁹ Deze visie werd en wordt nog altijd breed gedragen.²⁷⁰ Ook Marc Reynebeau karakteriseerde het werk van Geeraerts na diens overlijden in 2015 als "de eerste inzet tot een kritische geschiedschrijving van het kolonialisme"; hij eerde de auteur als een der "eersten om de blanke superioriteit te laten varen als hij het over kolonialisme had". In 2003 had de antropologe Bambi Ceuppens in haar proefschrift nochtans doorlopend gede-

266 J. Geeraerts, *De heilige kruisvaart*, Brussel, 1976, p. 7.

267 Anoniem, Surinaams-Antilliaans protest op Buchmesse, in: *Amigoe*, 12 oktober 1993, p. 15.

268 S. Mulders, Het krioelt van de auteurs die foute dingen hebben geschreven, in: *De Morgen*, 11 juli 2020.

269 E.C., Herman Brusselmans, in: *De Morgen*, 12 mei 2015, p. 7: "Hoewel hij echt de postkoloniale literatuur op gang heeft gebracht werd *Gangreen* in de jaren zestig allesbehalve emancipatorisch gelezen. De discussies die hij daarover op de Frankfurter Buchmesse moest voeren waren echt heftig."

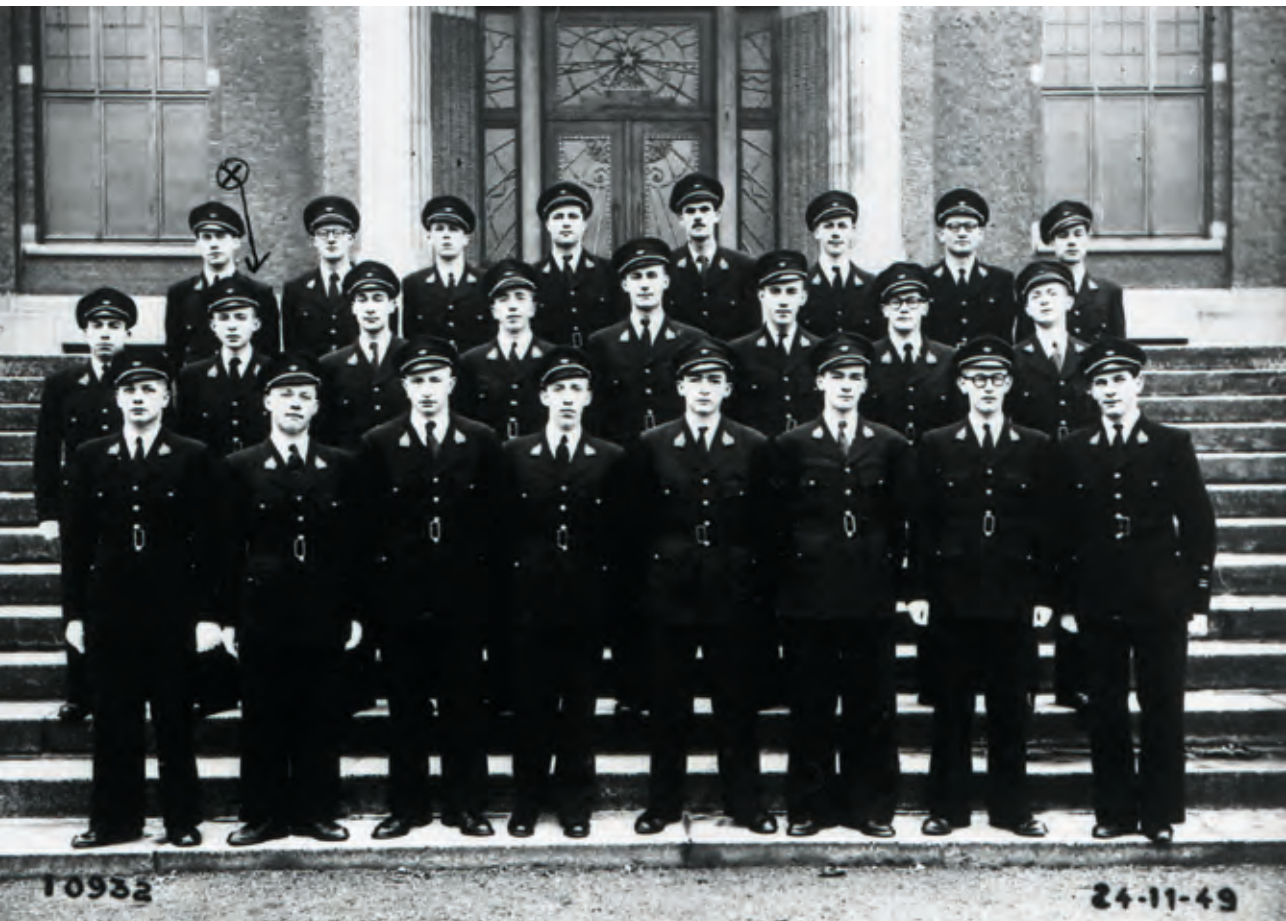
270 Zie G. Buelens, 50 jaar *Gangreen*: blijven we blind voor het racisme van Jef Geeraerts?, in: *Knack*, 28 augustus 2019.

monstreerd hoe Geeraerts niet alleen in zijn literaire werk, maar ook in journalistieke stukken en in interviews, systematisch het beeld verspreidde van een onbeschaafd Congolees volk, waarvan de mannen lui en achterbaks zijn en de vrouw loops en immer beschikbaar. Gelukkig waarschuwde Marc Reynebeau wel tijdig voor het werk van Hendrik Conscience. Wie dat las, kon volgens hem direct worden afgevoerd naar het gesticht, zo weten we intussen.

Toen *Gangreen I* in 2015 werd opgenomen in de literaire canon van de KANTL en het toenmalige Vlaams Fonds voor de Letteren was er voor de Vlaamse schrijversgilde geen vuiltje aan de lucht. Een ander werk trok wél de aandacht. Gevraagd welke titel weer uit de canon moest, antwoordden Christophe Vekeman, Dimitri Verhulst en Saskia De Coster in de studio van *Terzake unisono: De leeuw van Vlaenderen*. Weg met die foute "*braakbal van een schrijfse!*" Vijf jaar en een reeks *Black Lives Matter*-protesten later was de roep om doorgedreven dekolonisatie zo hoog op de agenda beland dat *Gangreen I* niet langer in de canon te handhaven viel. De exit van Geeraerts werd door sommigen verdedigd, maar door velen ook bekritiseerd. Erwin Mortier, letterlijk de erfgenaam van Geeraerts, liet op 20 september 2020 in *De Morgen* optekenen: "*Ik merk ook dat veel lezers het boek van Geeraerts niet meer begrijpen. Je moet het dus kennelijk grondig gaan duiden. Maar het is en blijft een meesterwerk.*"²⁷¹ Dat een boek als *Gangreen* vandaag "*gemêleerd*" ontvangen wordt, schreef Mortier nog toe aan de algehele ontleding die uit PISA-onderzoek was gebleken. Van bereidwilligheid tot een echte dialoog met de lang niet allemaal aan ontleding lijdende critici van Geeraerts' werk getuigt deze analyse niet.

Het valt intussen niet meer te verbergen: ook in deze coda wordt politiek met literatuur verward. Maar oorlog voeren met cultuur doen we in onze publieke ruimte intussen vrijwel de hele tijd. Als hij niet op het Schoonselhof te rusten lag, zou met name Conscience ervan kunnen meespreken. Ik verlaat mijn literatuurwetenschappelijke en cultuurhistorische benadering in deze coda omdat ik wil wijzen op de selectieve verantwoordiging waarachter het zelfverklaard onverdachte kamp zich in de aanslepende cultuuroorlog heeft verschanst. Als dan toch moet worden geofferd om het geweten te zuiveren, hebben we ons met Hendrik Conscience dan niet schromelijk van zondebok vergist? En is het niet stilaan tijd om dat dan maar eens toe te geven en een open en gemeend gewetensonderzoek te organiseren? Of als we liever lanssen blijven breken voor een autonomistische benadering van de letteren en niemand willen vervelen met de morele bedenkelijkheid van schrijvers of hun werk, dan luidt toch de vraag: waarom geldt dit uitgangspunt niet voor Hendrik Conscience?

— 271 D. Leyman, Erwin Mortier: "Te veel lezers begrijpen *Gangreen 1* van Jef Geeraerts niet meer. Het is en blijft een meesterwerk, in: *De Morgen*, 27 september 2020.



^ Jef Geeraerts (1930-2015) werd na de Tweede Wereldoorlog tot koloniaal ambtenaar opgeleid aan de in Antwerpen gevestigde Koloniale Hogeschool van België. De foto is gedateerd 24 november 1949. De negentienjarige Geeraerts staat op de tweede rij als de tweede van links. Het gebouw maakt tegenwoordig deel uit van de Campus Middelheim van de Universiteit Antwerpen. [Antwerpen, Letterenhuis]

Zelf denk ik dat een gewetensonderzoek onvermijdelijk is. Wie Geeraerts intussen een te voor de hand liggende aanleiding daarvoor zou vinden, kan inspiratie vinden in nog twee andere gevallen.

Eén: Cyriel Buysse. In de vuistdikke (956 bladzijden) biografie van Joris Van Parys (2007) zul je er weinig over vinden, maar het denken van deze schrijver vertoont – in tegenstelling tot dat van Hendrik Conscience – patronen van biologisch racisme. In 1888 publiceerde Buysse ‘iets over de godsdiensten in Noord-Amerika’, een essay over een thema dat hem in de ban hield tijdens een verblijf in de Verenigde Staten. Van Parys bespreekt deze bijdrage²⁷² en signaleert dat Buysse iets schreef over de “onwillekeurige afkeer” die “de blanke man voor de zwarte voelt”. Dan mompelt hij iets over “typerend voor de tijdsgeest”²⁷³ en verzwijgt hij de merkwaardige apologie die Buysse hier afsteekt. Ik citeer de passage waarover de mantel der liefde gedrapeerd werd:

*“Er is iets in dit land van vrijheid en democratie, wat noch de eruit voortgesproten oorlog, noch de rechtvaardigheid van de wet, noch de menslievendheid van een gedeelte van het volk, noch iets tot heden toe heeft kunnen overwinnen, dat is de onweerstaanbare verwijdering, de soort van onwillekeurige afkeer, die ondanks alles, de blanke man voor de zwarte voelt. ‘t Is treurig en pijnlijk, doch onverbiddelijk; en des te onverbiddelijker, des te meer onoverwinbaar, daar dit gevoel nu op geen haat, op geen vijandschap, op niets duidelijks, maar op iets instinctmatigs, op iets sterker dan wil en rede gesteund is. Eilaas! het is de schuld noch van de blanke, noch die van de zwarte. Het is de schuld van de natuur zelf. De witte huid verstoot zijn zwarte broeder niet moedwillig; hij voelt er zich enkel van afgestoten. Waarom? is het omdat hij zwart van huid is en lelijk van gelaatstrekken! Och ja, het is daarom. Zeg zulks aan een Amerikaan uit ‘t Noorden, hij zal u wel met beweringen en woorden logenstraffen, maar vraag hem eens om nevens een neger op straat te gaan...”*²⁷⁴

Een uitglijder is het niet. In ‘Op den Senegal’, een feuilleton uit 1890 dat het *Verzameld Werk* niet haalde, laat Buysse zijn hoofdpersonage zonder weerwerk verkondigen dat Afrikanen lui zijn en geen enkele “zucht naar vooruitgang noch volmaaktheid” voelen.²⁷⁵ Van Parys zet de gebiografeerde uit de wind door de uitlating weg te wimpelen als een toen “courante kolonialistische opvatting”.²⁷⁶ Als die opvatting in de negentiende eeuw al courant was, dan is ze toch niet aan te treffen in het werk van Hendrik Conscience, die de slaafgemaakte Afrikaan Congo in *Batavia* tot een heldhaftig en op persoonlijke ontwikkeling gebrand personage kneedde.

— 272 J. Van Parys, *Het leven, niets dan het leven* [...], pp. 98-99 en p. 110.

273 J. Van Parys, *Het leven, niets dan het leven* [...], p. 110.

274 C. Buysse, *Verzameld werk. Deel 7*, Brussel, 1982, p. 264.

275 C. Buysse, *Op den Senegal*, in: *Mededelingen van het Cyriel Buysse Genootschap*, jg. 8, 1992, pp. 43-87, p. 82.

276 J. Van Parys, *Het leven, niets dan het leven* [...], p. 119.

Kritische bedenkingen noteert Van Parys voorts bij de verslagen die Buysse maakte van zijn reizen in Noord-Afrika: de uit 1902 daterende *'Impressies en herinneringen'* (verschenen in het tijdschrift *Nederland*) en het in 1929 in boekvorm gegoten *Wat wij in Spanje en Marokko zagen*. Naar aanleiding van de *'Impressies'* geeft de biograaf toe dat Buysse behept was *"met alle Europese vooroordelen over Afrikanen en Arabieren"* en zich ongevoelig toonde voor koloniale uitbuiting.²⁷⁷ Op basis daarvan kan de lezer echter nauwelijks vermoeden welke 'schatkamers' deze reisverslagen vormen voor wie op zoek is naar sporen van oriëntalisme, racisme en niet in de laatste plaats ook behoorlijk heftig antisemitisme. In de *"smerige, stinkende straatjes"* van Tunis vergaapt Buysse zich bijvoorbeeld aan *"dikke, monstrueus-dikke jodinnen, lijkend op zeugen of hippopotami op hun achterpoten, en in een klederdracht die aan het ongelofelijke grenst"*.²⁷⁸ Intussen ziet Joris Van Parys wel een kans om te noteren hoe *"verrassend actueel"* het proza van Buysse is, omdat de schrijver afrekende met *"de vrouwvijandigheid van de islamtraditie"*.²⁷⁹ Buysse schreef namelijk over gezichtsluiers: *"Hoe is 't mogelijk dat zo iets kan blijven bestaan, zelfs in de totale onwetendheid van alles, waarin de Arabische vrouw nog als een slaaf verkeert! Men vergeet het vele mooie van dat volk en krijgt er eindelijk een hekel aan. Men voelt in zich de lust opkomen om die sluiers eens voorgoed weg te rukken en te roepen: 'genoeg met al die domheid! Leef dan toch eindelijk het ware leven, en kent iets beters om u te vermaken dan dat nare neusgezang in een gesloten rijtuig!'"* Ja, op een bepaalde manier is dit wellicht visionair te noemen.

Na een bezoek aan de Gentse Wereldtentoonstelling in 1913 beschreef Buysse de Filippijnen die er in een zogenaamde 'Zoo humaine' waren gedropt als *"een mengselprodukt (...) van apen en mongolen"*. Slechts een privéaantekening? Buysse gaf zijn dagboek in 1916 aan de openbaarheid onder de titel *Zomerleven*. Van Parys tilt er niet aan. Zijn hele biografie fungeert als een sokkel voor een schrijver die een grote kosmopoliet was toen de gemiddelde Vlaming nog niet onder de schaduw van zijn kerktoeren vandaan durfde te wandelen, een onverdroten taboedoorbreker die het voortdurend aan de stok had met geborneerde katholieken en haatdragende, bekrompen flaminganten. Kortom, zijn biografie voegt aan onze geschiedenis het zoveelste heldenverhaal toe over een pionier van de culturele moderniteit.

Het valt heus niet alleen de bewonderaars van Buysse te verwijten. Zolang je in Vlaanderen voldoende deze culturele moderniteit belichaamt en op de radar staat als links, vrijzinnig en antiflamingantisch (het laatste bij voorkeur wederzijds beaamd) krijg je een fraai pakket aan vrijbrieven en aflaten cadeau. Wie op zoek is naar witte onschuld kan hier beginnen te zoeken: *Le raciste, c'est l'autre!* Andere kunstenaars kunnen zich minder veroorloven. Verrassend is het dus niet dat Van Parys zich voor Hendrik Conscience weinig inschikkelijk toont. Het wereldbeeld van deze duffe confor-

277 J. Van Parys, *Het leven, niets dan het leven* [...], p. 296.

278 C. Buysse, *Verzameld Werk. Deel 6*, Antwerpen, 1980, p. 669.

279 J. Van Parys, *Het leven, niets dan het leven* [...], p. 295.

mist is immers “statisch”²⁸⁰; zijn oeuvre bestaat uit “brave lectuur”²⁸¹ waarvoor een intelligente durver als Cyriel Buysse zijn neus zou hebben opgehaald. Dit laatste is gewoon onwaar. Zoals eerder in deze bijdrage bleek, heeft Buysse met weloverwogen waardering geschreven over Conscience en heeft hij zich door zijn werk laten inspireren. Maar zijn onvermogen om de zwarte, Arabische en Joodse medemens tegemoet te treden en zijn hooghartigheid tegenover gekoloniseerde volkeren, ja, die heeft Buysse inderdaad niet van Conscience afgekeken.

Intussen mag Cyriel Buysse in Luc Renders’ studie *Koloniseren om te beschaven* (2019) op grond van de novelle *De zwarte kost* (1898) schitteren als een van de weinige ‘goeie’ Vlaamse auteurs. Goed wil in deze context zeggen: kritisch voor het koloniale project Congo-Vrijstaat. Leve Buysse, want hij stelt “ongemakkelijke vragen bij het kolonialistische meesternarratief”.²⁸² Reden genoeg alvast om Buysse’s novelle opnieuw uit te geven.²⁸³ Zelfs de anders zo weinig ontziende politicologe Olivia Rutazibwa, die in het recent verschenen *Zwarte bladzijden* (2021) kritisch reflecteerde over *De zwarte kost*, treedt de consensus schoorvoetend bij. Doorgedreven antikoloniaal kan ze het allemaal niet vinden, maar ze rept toch maar van “antiracisme light”²⁸⁴ en concludeert: “Buysse heeft het in 1898 al allemaal gesnapt, nog voordat William Henry Sheppard, Mark Twain of E.D. Morel de horror van de Congo-Vrijstaat wereldkundig maakten.”²⁸⁵ In dezelfde bundel *Zwarte bladzijden* serveren Mohamed Barrie en Sibou Rugwiza Kanobana *Consciences Batavia* veel ongeduldiger af: deze roman, beheerst door een “koloniale racistische geest”, kunnen ze alleen “aanraden aan wie interesse heeft in het lezen van openlijk koloniale fantasieën”²⁸⁶. In goed Vlaams: het is meten met twee maten en twee gewichten. Immers, dat die hele Conscience aan het racisme van Buysse eigenlijk nog wel een puntje kon zuigen, daarover: stilte.

Met dit alles is niet gezegd dat met Cyriel Buysse eindelijk de ware *founding father* van het Vlaams Blok is gevonden. Groter onzin zou nauwelijks denkbaar zijn. En evenmin mag het bovenstaande begrepen worden als een pleidooi om een nieuw blik met ‘daders’ open te trekken om ze ondoordacht en anachronistisch neer te sabelen. Ik waarschuwde eerder al voor een teveel aan verontwaardiging bij dat soort aangelegenheden. Mijn punt hier is dat de dubbele moraal waarmee in Vlaanderen aan geschiedschrijving wordt gedaan wel een beetje verontwaardiging kan hebben.

— 280 J. Van Parys, *Het leven, niets dan het leven* [...], p. 200.

281 J. Van Parys, *Het leven, niets dan het leven* [...], p. 60.

282 L. Renders, *Koloniseren om te beschaven* [...], p. 448.

283 C. Buysse, *De zwarte kost en andere teksten over Congo-Vrijstaat en Leopold II*, L. Renders (ed.), Antwerpen, 2021.

284 O.U. Rutazibwa, *Back to the future*. Cyriel Buysse, *De zwarte kost* (1898), in: S.R. Kanobana (red.), *Zwarte bladzijden*. Afro-Belgische reflecties op Vlaamse (post)koloniale literatuur, Amsterdam, 2021, pp. 49-64, p. 52.

285 O.U. Rutazibwa, *Back to the future* [...], p. 58.

286 M. Barrie & S.R. Kanobana, *Congo in Nederlands-Indië*. De Europese blik op ‘de ander’, in: S.R. Kanobana, *Zwarte bladzijden*. Afro-Belgische reflecties op Vlaamse (post)koloniale literatuur, Amsterdam, 2021, pp. 31-45, p. 31.

Wat, tot slot, gedacht van de laatste casus? In september 1988 maakte een Vlaamse auteur een opgemerkt romandebuut. Daarin figureren twee Marokkaanse bedienden die illegaal aan het werk zijn in een Vlaamse taverne. Eén van hen wordt als volgt beschreven: “Zijn gezicht was scherp, met hoge jukbeenderen. Zijn tanden stonden onregelmatig in een dierlijke mond. Zijn huid was blauwig bruin, hij had een stoppelbaard, zijn haar was zwart als de nacht, zijn ogen waren zwart als bessen. Hij lachte hinnikend, en knikte heftig bij alles wat hij zei.”²⁸⁷ We vernemen voorts dat deze Marokkanen kif roken, zich tijdens de Ramadan doodziek eten na zonsondergang en zich vooral gewillig laten vernederen door hun Vlaamse “patron”. Spreken doen ze zoals de Congolezen in *Kuifje in Afrika*. Dat leidt tot komisch bedoelde taferelen als deze: “‘Jaja, ouâssen! Haha! Ouâssen!’ Abdel gierde het uit. Hij maakte met beide handen uitbundige gebaren over zijn gezicht en onder zijn oksels. De pezige spieren van zijn armen en schouders bewogen daarbij soepel onder zijn bruine vel.”²⁸⁸ Nergens in deze roman wordt dit discours weerlegd of bijgesteld. Ja, de Vlaamse ‘patron’ gedraagt zich als een schoft en met veel goede wil zou je in de scène kritiek op een neokoloniale Vlaamse mentaliteit kunnen herkennen. (Méér goede wil dan Hendrik Conscience de voorbije veertig jaar gegund was.) Aan de niet-emanipatoire humor, om die term nog maar eens boven te halen, verandert deze bedenking echter weinig. Naast dit portret van de Marokkaanse medemens, waarvoor een concept als ‘othering’ haast tekortschiet, steekt de zich ook al in een Vlaamse taverne afspelende scène met de Moor in Conscience’s roman *Jacob van Artevelde* helemaal af als een goedbedoeld pleidooi voor verdraagzaamheid en verbroedering.

Het Vlaamse romandebuut in kwestie is *Alles moet weg* van Tom Lanoye. Het is bekend dat het toenmalige CVP-kamerlid Eric Van Rompuy destijds woorden te kort kwam om het “nihilisme” van de jonge schrijver te brandmerken. “[E]en totale verloochening van de eigen volksaard en identiteit”, tierde hij in *Gazet van Antwerpen* over *Alles moet weg*.²⁸⁹ Het tekent de sfeer dat opwinding is uitgebleven bij de manier waarop in dezelfde tekst een culturele minderheid te kijk werd gezet die het mikpunt was van een op racisme terende politieke partij. Drie weken na de publicatie van *Alles moet weg* haalde die partij in Antwerpen 17,7 procent bij de gemeenteraadsverkiezingen, de eerste van een lange reeks electorale zeges. Als we dan toch op zoek gaan naar een verband tussen de doorbraak van het Vlaams Blok en de Vlaamse letterkunde, zou dit het contra-intuïtieve startpunt moeten zijn: de ongecontesteerde raciale opvattingen in het werk van een auteur die niet alleen carrière maakte als gepatenteerde criticaster van het Vlaams-nationalisme, maar zich in de jaren 1990 ook ontpopte als een van de grote boegbeelden van de antiracistische beweging. Daar, aan dat startpunt zullen we meer kunnen bijleren over de werking van racisme dan misplaatst glunderend boven op de berg van moedwillig misverstand waaronder we Hendrik Conscience hebben bedolven.

— 287 T. Lanoye, *Alles moet weg* [3de druk], Amsterdam, 1990, pp. 49-50.

288 T. Lanoye, *Alles moet weg* [...], pp. 51-52.

289 G. Tastenhoye, Poen pakken viert hoogtij. Eric Van Rompuy: “Yuppie-cultuur van Dewael maakt Vlaamse identiteit kapot”, in: *Gazet van Antwerpen*, 13 februari 1989.