



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Literatuur als legitimatie: het geval van de 'plaasroman'

Alphen, E.J. van

Citation

Alphen, E. J. van. (2007). Literatuur als legitimatie: het geval van de 'plaasroman'. *Dietsche Warande & Belfort*, 152(5-6), 885-899. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/14980>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/14980>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

ERNST VAN ALPHEN

Literatuur als legitimatie: het geval van de ‘plaasroman’

‘In a sense, it is not these men but a culture that is asking for amnesty.’
Antjie Krog, *Country of my Skull* (p. 121)

IN ZIJN STUDIE *COMPLICITIES. The Intellectual and Apartheid* (2002) motiveert Mark Sanders zijn speciale aandacht voor literaire auteurs in een project over de medeplichtigheid van intellectuelen aan de apartheid. Schrijvend over het werk van N.P. van Wyk Louw legt hij uit in welke zin het schrijven van literaire werken politieke betekenis heeft. Een literaire tekst wordt door hem niet gezien als een afgerond product, maar als een retorische en performatieve handeling, een optreden dat het bestaan van een volk rechtvaardigt. De teksten van Van Wyk Louw beschouwt hij zo als rechtvaardigingen van het bestaan van de Afrikaners als volk. Teksten als *Die ewige trek* en *Die dieper reg: ’n spel van die oordeel oor ’n volk* bijvoorbeeld zijn in de meest elementaire zin performatief in zoverre ze over het Afrikanervolk schrijven als entiteit die door de eeuwen heen blijft bestaan (78). Afrikaners worden zo als volk, als entiteit, in het leven geroepen en tot werkelijkheid gemaakt. Een politiek die dit volk, die entiteit, bevoorrecht, is op die manier in ieder geval vanuit ontologisch oogpunt gerechtvaardigd. Het Afrikanervolk bestaat immers, is in het leven geroepen door tekst, het is geen tekstuele constructie. Het woord ‘Afrikaner’ heeft een referent die juist in literaire teksten over dit volk steeds duidelijkere contouren krijgt en specifiek wordt. Terwijl referenten in bijvoorbeeld politieke of juridische teksten in hoge mate arbitrair kunnen zijn, niet meer dan schimmige kapstokken die slechts summier het geraamte van een werkelijkheid suggereren, kunnen de referenten van literaire teksten in hoge mate levensecht, ja werkelijk worden.

Het is de notie van literatuur als rechtvaardiging die mij hier interesseert. Die notie impliceert dat literatuur kan functioneren als een *teruggrijpen* naar de historische en culturele werkelijkheid waaruit ze voortkomt. Het woord ‘teruggrijpen’ moet in de meest letterlijke zin temporeel worden opgevat: de werkelijkheid die gerechtvaardigd wordt, bestond al — hoe wankel ook — maar zij heeft rechtvaardiging nodig om te kunnen voortbestaan.

In Zuid-Afrika zijn het vooral de Afrikaners geweest die hun eigen identiteit en de rol die zij speelden in Zuid-Afrika probeerden te legitimeren en veilig te stellen. Dit allereerst ten opzichte van de Engelse bevolking en machthebbers en op de tweede plaats, en ironisch genoeg recenter, ten opzichte van de niet-witte bevolking. Die legitimatie vindt plaats door het gebruik van Bijbelse verhalen en motieven. Die verhalen legitimeren een situatie in het heden door ze in een lange Bijbelse geschiedenis in te bedden.¹ Er wordt een continuïteit geconstrueerd tussen het uitverkoren volk van het Oude Testament en dat van de Afrikaners. De Bijbelse rechtvaardiging staat echter niet op zich. Naast en vaak in combinatie met het Oude Testament ontwikkelde zich ook een typisch Afrikaans genre, dat een functie vervult die vergelijkbaar is met die van de intertekstuele relatie tot het Oude Testament. Ik doel op de *plaasroman*. Dit genre is typisch Afrikaans en kent geen duidelijk equivalent in andere literaturen.

In dit essay zal ik uitvoerig ingaan op de Afrikaner-*plaasroman* *Toorberg* van Etienne van Heerden. Deze roman uit 1986 is niet alleen een exemplarisch voorbeeld van hoe Afrikaners het Oude Testament hebben gebruikt als constructie en rechtvaardiging van hun eigen identiteit en positie, hij is ook exemplarisch binnen het genre van de *plaasroman*. Exemplarisch, terwijl deze roman ook op kritische manier afstand neemt van de *plaasroman* als allegorische legitimatie van Afrikanerdominantie. Deze roman zet daarmee geen punt achter het genre als zodanig, maar achter de legitimerende functie die het lange tijd heeft vervuld. Na deze roman is de *plaasroman* als rechtvaardiging van het Afrikanervolk niet langer geloofwaardig. De *plaasroman* is in de periode na de apartheid niet zozeer als antiquarisch genre tot de geschiedenis gaan behoren (integendeel, er worden er nog vele geschreven), maar heeft andere functies gekregen. Een goed en indrukwekkend voorbeeld daarvan is Marlene van Niekerks *plaasroman* *Agaat* uit 2004. De legitimerende functie van de traditionele *plaasroman* heeft hier plaatsgemaakt voor haar tegendeel: een kritische doorlichting van het genre. Terwijl de legitimerende functie met zich meebracht dat de plaats en de rol van de zwarte bevolking op de Afrikanerboerderij (grotendeels) moesten worden verzwegen, komt die rol bij Van Niekerk juist centraal te staan.

Het uitverkoren volk van de Afrikaners

De Afrikanerinterpretatie van eigen identiteit en geschiedenis op grond van het Oude Testament ziet er als volgt uit. De Afrikaners zijn het 'uitverkoren volk' van de moderne wereld. In Etienne van Heerdens *Toorberg* zegt het personage StamAbel het onomwonden: 'Sulke soet water kom direk van die Here — hy het ons hier 'n roeping gegee.' (154) Zij zijn daarmee identiek aan wat de Israëlieten volgens het Oude

887 Testament waren in de oudheid. Volgens die redenering correspondeert de geschiedenis van de Afrikaners tot in het detail met die van de Israëlieten. Onderdrukt door de Engelsen begonnen de Afrikaners in 1835 de Grote Trek door de woestijn op zoek naar een eigen land. De analogie met het volk van Israël is duidelijk. Hun exodus vanuit Egypte werd geleid door God en na een lange tocht door de wildernis kwamen zij aan in het beloofde land. De nederlaag van de Afrikaners in de tweede Boerenoorlog die hen tot onderdanen van het Britse rijk maakte, is een herhaling van de Babylonische gevangenschap van Israël. In tegenstelling tot de Israëlieten slaagden de Afrikaners er snel in om hun politieke macht te herstellen en zich onafhankelijk te maken van het Britse imperium.

Die vorm van typologische interpretatie is uiterst flexibel en kan makkelijk worden aangepast aan een andere historische situatie of aan een andere vijand. De Afrikaners als Gods uitverkoren volk hadden in eerste instantie de Engelsen als antagonist. Afhankelijk van de situatie die moest worden gerechtvaardigd, werden de Engelsen ingewisseld voor de niet-witten (VanZanten Gallagher 1991, p. 30). Dat ging in de Afrikanerverbeelding echter niet zomaar. Omdat niet-witten aanvankelijk niet als volledig menselijk werden gezien, konden zij niet de positie van antagonist innemen. Wanneer in de loop van de twintigste eeuw niet-witten steeds meer menselijke contouren krijgen in de ogen van de Afrikaners, worden zij niet tot gelijken, maar tot antagonisten — een dubieuze eer die eerst alleen aan de Engelsen was voorbehouden. Een voorbeeld kan worden gevonden in het boek *The Puritans in Africa: A Story of Afrikanerdom* uit 1975 van de Afrikanertheoloog W.A. de Klerk:

Should the non-Whites then cruelly murder us and cut us into shreds, then that barbarism will triumph which was so wondrously checked at Blood River. But this, precisely, is for us a matter of faith: we believe that God in any case has made merciful provision for our people. But in any case, our choice remains that of rather perishing on the way of obedience than to melt into the non-whites, to forfeit our identity and our sacred calling.

W.A. de Klerk, *The Puritans in Africa: A Story of Afrikanerdom*, p. 233.

De Bijbelse retoriek van het uitverkoren volk betreft hier niet langer de Afrikaners versus de Engelsen, maar de witten versus de niet-witten.

In de roman *Toorberg* van Etienne van Heerden staat echter niet zozeer het boek *Exodus* model voor motieven, plot en taalgebruik, maar wel het boek *Genesis*, en meer specifiek het vierde hoofdstuk over Kaïn en Abel. Maar laat ik meteen duidelijk zijn: Van Heerden staat niet alleen *binnen* de traditie van de creatie en rechtvaardiging van een Afrikaneridentiteit via het Oude Testament, vanuit zijn deelname aan die culturele traditie reflecteert hij er ook *over*. Hetzelfde geldt voor het genre waartoe deze roman behoort: als genre staat die roman niet zomaar in de traditie van

888 de (Bijbelse) *plaasroman*, hij is ook zelfreflexief en maakt die traditie tot zijn onderwerp. Het motto van de roman suggereert dit onmiddellijk:

Natuurlijk is dit waar, en is daar *es analogia* baie ooreenkomste tussen dit wat getuig word en dit waaróór getuig word, maar dan, die lewe, en die dood natuurlik ook, is tog 'n fabel wat altyd herhaal ...
Regter Lucius voor die Kaapse Balieraad

Legitimatie op basis van een analogie met het Oude Testament is hiermee de inzet van de roman geworden, maar hoe die analogie uiteindelik zal functioneren in de roman valt nog te bezien: zowel leven als dood wordt immers als een fabel gekwalifiseerd.

Het eerste hoofdstuk sluit qua inhoud, maar ook qua manier van vertellen nauw aan bij de epische, Bijbelse traditie. Kaatjie Danster vertelt aan haar kleinkinderen de geskiedenis van haar clan, de Riets. Die geskiedenis is echter nauw verstrengeld met die van de witte Afrikanerfamilie Moolman. De geskiedenis van die twee families is die geskiedenis van een plek, namelijk die van Toorberg, die plek waar ze leven, niet zozeer met elkaar als wel naast elkaar. Die stichter van die eerste westerse boerderij op die plek heet StamAbel Moolman. Het stichten van die boerderij wordt niet verteld als een bezetting van een stuk land, maar als die skepping van die wereld vanuit het niets. Die skepping van die wereld uit *Genesis 1* staat model. Enkele voorbeelden:

[...] het StamAbel oor die valley uitgekyk en besluit om 'n grondbrief van die naste landdros aan te vra. Daar in Toorberg se lies het StamAbel kamp gemaak en sy plaas beplan. (3)

'n Goeie drie dae het hy in alle windrigtings verken, die grond bekyk, die water se loop gevolg, in die vleie gedwaal en die ganse bekruipe [...] (3)

Op die derde dag het hy skote op 'n troppie Boesmans wat hy in 'n holkrans teen die hange teëgekome het waar hulle heuning aan die uithaal was, gelos. Die klompie het laat spaander terwyl HansBoesman stil langs StamAbel se perde gehurk het [...] (3)

[...] het julle Grootoupa StamAbel die grond liefgekry en omdat hy die wonder van dié nuwe wêreld met sy Oog, vleie en gras nie heeltemal begryp het nie, het hy die berg Toorberg genome en besluit om sy plaas, as hy die grondbrief kon kry, dieselfde naam te gee. (3)

Terwyl die inhoud van die passage vertelt over die bezetting van land waarop al anderen woonden, die Bosjesmannen, suggereert die epische, Bijbelse manier van vertellen een heel ander verhaal: dit is die skepping van een wereld vanuit het niets. StamAbel kijkt uit over het land, hij geeft het een naam en in die skepping van die plek spelen die Bijbelse getallen drie, zeven en twaalf een terugkerende rol. Na *drie* dagen verjaagt hij die Bosjesmannen, er stonden hem en zijn vrouw Magtilt *drie* moeilijke maanden te wachten, StamAbel was *twaalf* weken doodziek en

889 tijdens zijn ziekte werd hij door *zeven* duivels benaderd. Echter na *drie* jaar was de schepping volbracht en was de Toorbergboerderij de trots van de streek.

Niet alleen het benoemen van de streek maakt StamAbel tot goddelijk schepsel of impliceert zijn gelijkenis met Adam, ook zijn eigen naam suggereert dat de zegen van God op hem en zijn onderneming rust. Zijn naam is immers die van de zoon van Adam, Abel, die vermoord werd door zijn oudere tweelingbroer Kaïn. De moord op Abel is de uitkomst van een conflict waartoe God zelf de aanleiding was. Kaïn die boer was, offert graan aan Jahweh. De geitenhoeder Abel offert het eerstgeboren lam van zijn kudde aan Jahweh. Zonder duidelijke reden weigert Hij het offer van Kaïn terwijl Hij dat van Abel wel accepteert. Jahweh lijkt hiermee zijn voorkeur uit te spreken voor vleeseters boven vegetariërs. Voor Kaïn vormt het echter de aanleiding om Abel te vermoorden. Jahweh straft hem door hem voor de rest van zijn leven te laten dwalen, want de aarde zal voor hem geen oogsten meer opleveren. Na zijn pleidooi voor vergiffenis 'merkt' God hem met een teken waardoor niemand hem zal vermoorden. En Kaïn sticht de stad Henoch.

De plot van Kaïn en Abel herhaalt zich in vele opzichten expliciet in de derde generatie van de familie Moolman. De eerstgeboren zoon De la Rey Moolman weigert om dieren te doden en te eten, hij is vegetariër. De tweede zoon heet eveneens Abel. Hun vader OuAbel geeft (als veeboer) net als in het Genesisverhaal zijn zegen niet aan de oudste zoon, maar aan de jongere zoon, Abel. De boerderij Toorberg wordt na het overlijden van OuAbel het eigendom van Abel en De la Rey blijft als dwaler of zwerver in de stad waar hij heen was gegaan om te studeren. Vanaf dat moment is hij een zwerver, want niet langer verbonden met de grond, met zijn wortels in Toorberg.

De naamgeving in de roman is zeer nadrukkelijk. In alle vier de generaties Moolman heet de eigenaar van Toorberg Abel. In de eerste generatie StamAbel, de tweede generatie OuAbel, de derde generatie Abel, zonder voorvoegsel. Maar deze Abel lijkt er niet meer zeker van te zijn of de zegen van God nog wel op hem rust: hij noemt niet één van zijn zonen Abel, maar alle drie: DwarsAbel, OokAbel, KleinAbel. Die opzichtige naamgeving dringt de vraag op wie in de eerste, tweede en vierde generatie als Kaïn fungeert? Wie heeft de rol van oudste zoon, aan wie het bezit van de vader eigenlijk rechtmatig toebehoort, maar die gepasseerd wordt door zijn vader? In de eerste generatie is er geen sprake van een oudere broer in de letterlijke, familiale zin van het woord. Echter, het zwerversbestaan dat in *Genesis* als straf aan Kaïn wordt toebedeeld, wordt in *Toorberg* het lot van de Bosjesmannen, zij die in feite het eerstgeboorterecht over het land hadden. Kaïn en Abel zijn in de interpretatie niet vertegenwoordigd door twee individuen, zoals dat

890 duidelijk het geval is in de derde generatie, maar door twee volken: de Bosjesmannen versus de Afrikaners. De analogie met *Genesis* zou suggereren dat God niet langer zijn zegen geeft aan de aanvankelijke bewoners van het land, de Bosjesmannen, maar aan de latere, tweede zoon: de Afrikaners.²

Toorberg voegt zich echter niet alleen in in Bijbelgebaseerde interpretaties van de eigen plaats in de geschiedenis. Die positie wordt ook onderbouwd door het genre waarvan het een voorbeeld is: de zogenaamde *plaasroman*. Het Oude Testament en de *plaasroman* hebben veel met elkaar gemeen: beide zijn epische vertellingen waarin familierelaties en de relatie tot, of het eigendom van het (het beloofde) land centraal staan. Het zijn de opeenvolgende generaties van een familie die als beeld fungeren voor de wortels van het land, waarvan ze dus de eigenaren zijn.

De *plaasroman* is niet zomaar een typisch Zuid-Afrikaans genre, het is een typisch Afrikanergenre. In het Engels zijn er maar weinig echte voorbeelden van. Ook kan het genre niet worden verward met wat in het Nederlands 'streekroman' heet. In vertaling zou *plaasroman* eerder boerderijroman moeten heten. Zowel de streek in de streekroman, als de *plaas* in de *plaasroman* vormen een oppositie met de stad. De aard van die oppositie is echter heel anders. In de streekroman gaat het vooral om het boerenleven, de zware landarbeid met heel eigen sociale condities versus het moderne leven in de grote stad. In de *plaasroman* gaat het om de geworteldheid in de grond van hen die op een *plaas* wonen, versus het ongeworteld zijn, het rondzwerven van hen die in de stad wonen.³ De betekenis van de *plaas* wordt in *Toorberg* expliciet omschreven:

Moolmans moes wortel skiet en selfs ná die dood mog hulle nie reis nie. Toorberg was hulle s'n en hulle was Toorberg s'n. (6)

Zij die niet tot Toorberg behoren zijn zwervers. Van zijn kleinzoon Noah, ook wel Druppeltjie genoemd, kind van zijn zwakzinnige dochter en een niet-witte arbeider, vindt Abel het volgende:

Buitendien was Druppeltjie ook 'n dwaler, en oom Abel het nie veel aan dwalers nie. [...] Hy sê ook die Du Pisani's is dwalers. Water-dwalers, noem hy ons. (38)

In feite is iedereen die geen volbloed Moolman is en niet op Toorberg woont een zwerver, want niet geworteld in deze grond. Ook de zonen van StamAbel die niet geschikt zijn om hem als 'stamoudste' op te volgen en die hun eigen leven gaan leiden, worden als zwervers bestempeld. Soois die Rebel Moolman verwoordt het aldus:

Op die end was OuAbel ál seun wat werklik vir StamAbel kon instaan. Die ander was dwalers, jeukgatte, hy self inkluis. [...] Net OuAbel was kwaad genoeg vir die harde aarde om dit te wil mak boer. (128)

891 De magistraat die de omstandigheden waaronder Noah is gestorven komt onderzoeken, merkt over de boerderij Toorberg op:

Waarom sou die Afrikaner soveel respek hê vir die familiehuis — 'n huis soos baie ander? Miskien net groter, met meer beddens, meer sitplekke om die tafel, meer bediendes, 'n familiebybel wat voorin van stambewustheid getuig. Maar waarom die tempelagtigheid van so'n huis? (81)

Die overpeinzing van de magistraat verwoordt de inzet van de *plaasroman* als zodanig. De familiestamboom wordt verheerlijkt omdat die een legitimatie lijkt te verschaffen voor het eigendom van huis en grond. De sociale economie die de *plaasroman* als onderwerp heeft, is die van het familie-eigendom. C.M. van den Heever, een van de bekendste beoefenaars van de boerderijroman, drukt het uit als volgt:

Not only will the peasant proprietor and his sons and daughters recover their true selves by a return to the earth: their serfs too will come to recognize that town life is an aberration, that true happiness is to be found on the farm where they were born.

Uit: *Die Afrikaanse gedagte* (p. 16), geciteerd door J.M. Coetzee in *White Writing*, p. 80.

In zijn boek *White Writing* constateert J.M. Coetzee dat er in het Afrikaans nauwelijks landschapspoëzie bestaat. Dat staat in schril contrast met de levende traditie van de *plaasroman* die niet de wilde natuur maar de gedomesticeerde natuur in beeld brengt. In de Engelstalige Zuid-Afrikaanse literatuur is de situatie omgekeerd: er zijn maar weinig boerderijromans, terwijl er landschapspoëzie te over is. Landschapsliteratuur is volgens Coetzee op de eerste plaats een exponent van reisliteratuur. En dat genre is dan weer nauw verbonden met 'the imperial eye — the eye that by seeing names and dominates'. De Engelstalige landschapspoëzie in Zuid-Afrika worstelt met het probleem dat het Europese discours niet toereikend is om het vreemde, exotische Afrikaanse landschap te beschrijven. De inzet van die poëzie is om het landschap *te doen spreken*, het een stem te geven. Als de poëzie daarin slaagt, is er een relatie met dat landschap tot stand gebracht waardoor het, in zekere zin, is bedwongen, eigen is gemaakt.

De relatie van het Afrikaans tot het Zuid-Afrikaanse landschap is fundamenteel anders. In tegenstelling tot het Engels wordt het Afrikaans als *native* gezien. Dit impliceert dat de Afrikanertaal het Afrikaanse landschap op natuurlijke wijze 'past'. Dit leidt niet tot een levende traditie in de landschapspoëzie maar tot een onverschilligheid voor de wilde natuur. Want de fascinatie gaat niet uit naar de Afrikaanse wilde natuur, maar naar de boerderij, in de woorden van Coetzee 'nature parcelled and possessed' (175). De natuur wordt niet bedwongen door haar te doen spreken, maar door haar te bezitten. De boerderij, in plaats

892 van de wilde natuur, is het geïdealiseerde domein, want de boerderij is als een klein 'koninkrykie' waarop een man zijn eigen meester is. De Afrika-nerboerderij kan vanuit dit opzicht ook in het verlengde worden gezien van het verlangen naar een eigen staat, een vrijstaat, onafhankelijk van de Engelsen, waar Afrikaners met rust gelaten worden en op hun eigen manier hun zaakjes regelen (J.M. Coetzee in *White Writing*, p. 175).

Etienne van Heerdens *Toorberg* past dus in een dubbele traditie: de plaats van de Afrikaner in de geschiedenis wordt behalve door Bijbelse intertekstualiteit ook door het genre van de *plaasroman* gerechtvaardigd. In *Toorberg* komen de twee tradities samen en versterken ze elkaar. Maar zoals gezegd, Van Heerden sluit niet op een naïeve manier bij die tradities aan. Hij beseft wat de politieke valkuilen zijn. Een belangrijk kenmerk van de *plaasroman* is bijvoorbeeld dat de rol van niet-witte arbeiders op de Afrikanerboerderij wordt verhuld. Voor Coetzee betekent dit 'a failure of imagination before the problem of how to integrate the dispossessed black-men into the idyll of Afrikaner pastoralism' (71). Van Heerdens *plaasroman* is wat dat betreft een correctie op het genre. De rol van niet-witte arbeid op Toorberg, de verhouding tot de niet-witte Skaamfamilie, maar ook die tot de niet-witte bevolking als dusdanig, zijn onderdeel van de inzet van de roman. Het historische moment waarop de gebeurtenissen op Toorberg zich afspeelen, dat wil zeggen het moment waarop de magistraat zijn juridische onderzoek verricht en zijn gesprekken met de betrokkenen heeft, is aanvankelijk abstract. Het enige wat het mogelijk maakt de plot historisch te verankeren zijn de gebeurtenissen die op de achtergrond spelen: de opstanden in de townships. De pastoor Oneday Riet, die zelf gevangenzit vanwege zijn zogenaamd opruiende preken in de townships, vraagt zich bijvoorbeeld naar aanleiding van het onderzoek van de magistraat af:

Miskien moet die Departement Wet hom eerder bemoei met die lewendes wat nou, vandág, gaan sterwe in die townships. [...] En nie met 'n seuntjie wat hoe lank terug dood is nie. (69)

Die terloopse opmerkingen geven aan dat de gebeurtenissen in de roman zich in de jaren tachtig van de vorige eeuw afspeelen. Ook blijkt maar al te duidelijk dat het land waarop de boerderij Toorberg wordt gesticht niet leeg was. Er woonden al Bosjesmannen. Die werden bijna allemaal in een slachtpartij gedood, overlevenden werden verdreven naar het noorden, naar de Kalahariwoestijn (180). Tevens werd het land niet door StamAbel zelf ontdekt, maar door de stamvaders van de Skaamfamilie: grootvader Jan Swaat en TameBushman. Oneday Riet:

Maar toe StamAbel na die goewerneur toe gaan, toe kry hy die grondbrief. Omdat hy wit was, Meisie. Omdat die ander twee 'n arm pandoer en 'n stief Boesman was. En húllie was van hierdie aarde [...]. (130)

- 893 Daarbij komt dat het land van Toorberg niet alleen door StamAbel en zijn nazaten wordt bedwongen, maar ook door Jan Swaat en diens nakomelingen, als arbeiders van de familie Moolman:

Want sy voorvader Jan Swaat het dié grond sam met sy voorvader StamAbel makgemaak, die een se sweet so sout soos die ander, die een se lyf saans so seer soos die ander. (50)

Van rechtvaardiging van grondbezit naar verzoening met de geschiedenis

Van Heerdens roman voegt zich niet in de traditie van de *plaasroman* in om daarmee in een laatste krampachtige poging het Afrikanervolk te legitimeren, of dat nu tegenover de Engelsen dan wel de niet-witte bevolking gebeurt. Hij voegt zich in die traditie in om er een punt achter te zetten: niet achter het genre op zich, maar achter de legitimerende functie ervan. Aan het eind van de roman hebben de stammoeders van de twee families, Ella Coetzer, de vrouw van Abel Moolman, en Kaatjie Danster, dezelfde gedachte: 'iets is nou verby' (183), 'something has ended' (256). Dat 'iets' wat hier tot een einde komt heeft een heel scala aan betekenissen. In de eerste plaats is dit het einde van de Moolmanfamiliestamboom. Met de dood van Abel claimt zijn zoon DwarsAbel weliswaar de nieuwe Abel te zijn, maar die nieuwe Abel is onvruchtbaar en zal geen nakomelingen hebben. Het einde van de familiestamboom opent ook opnieuw de vraag naar het rechtmatige bezit van de grond: wie zal Toorberg bezitten *na* DwarsAbel Moolman? *Toorberg* is echter ook de verbeelding van het einde van de Afrikanerdominantie en daarmee ook een aankondiging van het einde van de apartheid. De Bijbelse *plaasroman* betreft immers niet slechts de geschiedenis van een enkele familie, maar dient als allegorie van de Afrikaners als zodanig. In de derde plaats kondigt Van Heerden met zijn roman ook het einde aan van de legitimerende functie van het genre van de *plaasroman*. De rechtvaardiging van de plaats van de Afrikaner in de Zuid-Afrikaanse geschiedenis door middel van dit genre is na *Toorberg* niet langer geloofwaardig. De mythische fictionaliteit en de verzwijgingen op basis waarvan die rechtvaardiging via de *plaasroman* gebeurde, zijn met *Toorberg* aan het licht gebracht.

Tegelijkertijd doet Van Heerden met *Toorberg* meer dan het verbeelden van een eindpunt. Hij lijkt ook al de condities te scheppen voor hoe dit einde moet worden geëvalueerd. De rol die de magistraat in de roman speelt, is op dat vlak veelbetekenend. De geschiedenis van de familie Moolman wordt door de wet, vertegenwoordigd door magistraat Abraham van der Ligt, beoordeeld om te bezien of er onrechtmatigheden hebben plaatsgevonden en of er mensen schuldig zijn. Voordat ik op de bevindingen en conclusies van de magistraat inga, wil ik eerst kort

894 stilstaan bij een andere magistraat uit de Zuid-Afrikaanse literatuur, die uit *Waiting for the Barbarians* van Coetzee uit 1980. In die allegorische roman bestaan de twee belangrijkste antagonisten uit twee abstracties: het Imperium versus de Barbaren. De magistraat die het imperium juridisch vertegenwoordigt, reageert als volgt op de geruchten dat er een invasie van de barbaren dreigt:

Of this unrest I myself saw nothing. In private I observed that once in every generation, without fail, there is an episode of hysteria about the barbarians [...] Show me a barbarian army and I will believe.

J.M. Coetzee, *Waiting for the Barbarians*, p. 8.

Wat aanvankelijk lijkt op het achterhouden van belangrijke informatie blijkt uiteindelijk neer te komen op het totaal ontbreken van die informatie. In de laatste zin van de roman vergelijkt de magistraat zich daarom met 'a man who lost his way long ago but presses on along a road that may lead nowhere' (J.M. Coetzee, *Waiting for the Barbarians*, 156). Alan Jacobs concludeert naar aanleiding van deze roman het volgende:

Any attempt to construct a meaningful history, in order to explain the violence of the novel's world, can be nothing more than an empty rationalization of essentially irrational acts. Historical interpretation, in this view, is merely the self-justification of oppressors. Coetzee's vision stands in direct opposition to the Afrikaner typology: it suggests that the passage of time reveals no divine order [...]

Alan Jacobs in *Postcolonial Literature and the Biblical Call for Justice*, p. 187.

De vergelijking met de magistraat van Coetzee is van belang omdat ook Van Heerden een juridische vertegenwoordiger, de magistraat, een hoofdrol laat spelen om een oordeel te vellen over de rechtvaardiging door de Afrikaners van hun plaats in de geschiedenis. Het lijkt onontkoombaar dat recht, rechtvaardigheid en rechtvaardiging de principes zijn waarmee naar hun plaats in de geschiedenis wordt gekeken. Het oordeel hierover bij Van Heerden is heel anders dan bij Coetzee.

Aan het begin van zijn onderzoek is de magistraat vol vertrouwen in het welslagen van zijn project. Hij hoeft slechts te bepalen welke verhalen waar zijn en welke niet.

Uiteindelijk, het hy homself beloof, sal hy 'n uitspraak lewer waarin aanklag, getuienis en vonnis helderder is as die helderste boorgatwater. (9)

Een verschijning van de geest van OuAbel geeft echter al aan dat het recht hier niet zomaar zijn beloop zal krijgen. Hij vertelt de magistraat terug te gaan naar zijn rechtbank omdat men in dit district altijd heel goed heeft geweten hoe om te gaan met de eigen zonden. Hij schreeuwt de magistraat toe niet het lef te hebben om een oordeel uit te spreken

895 over de zonen van Abel (14). De vraag die zich nu opdringt is of de arm van het gerecht wel zo ver reikt dat het een uitspraak kan doen over de geschiedenis van de familie Moolman en daarmee van de Afrikaners. Op allegorische manier is het antwoord daarop eigenlijk al bekend: de magistraat is slechts met één arm geboren. Zijn tweede arm is een stomp: de arm van het gerecht zal in dit geval niet ver genoeg reiken. De magistraat begint aan de haalbaarheid van zijn onderzoek te twijfelen als hij beseft dat iedereen hier schuldig is (77). Zijn jaren op de rechtbank hadden hem geleerd dat dit een land was dat mensen schuldig deed voelen, er moest immers een reden zijn waarom er zo weinig regen viel (77). In de toenemende twijfel over de goede voleinding van zijn onderzoek bedenkt de magistraat dat hij zich in zijn onderzoek niet kan beperken tot de gebeurtenissen die direct tot de dood van Noah geleid hebben:

En die ketting van oorsaaklikheid, die causa debilis, moet ek terugvors tot by die incident waar die ketting begin het. Dalk lei dit my na die wortels van die stam, na insidente van jare gelede, waar geskiedenis en legende ineenvloei tot die nagmerrie van die verlede. (74)

Het principe van de causaliteit blijkt echter veel complexer dan hij aanvankelijk dacht:

Maar dit lyk vir my al meer, hoe langer ek hier vertoef, of daar 'n ketting van gebeure was waar oorsaaklikheid in oorsaaklikheid gevloei het, waar een insident na die ander gelei het. (85)

Hij concludeert op dat moment dat het heel goed een misdaad kan zijn van een hele clan, in plaats van een nog niet geïdentificeerde individuele man of vrouw (116). De katholieke Amy O'Leary Moolman overtuigt de magistraat van nog een andere beperking van de wet: 'Die Reg is klinies. Dit kan nie lyding meet nie.' (92) En vervolgens is het de niet-witte tovenaars Malay die op een spottende wijze aan de magistraat vraagt of de wet nutteloos is bij zijn onderzoek naar de schuld voor de dood van Noah (190). Daarop overweegt de magistraat de mogelijkheid dat deze tragedie veeleer tot het domein van de familie of de Kerk behoort, dan tot de wet (191). In zijn laatste ontboezeming verklaart hij:

As ek met 'n situasie soos dié gekonfronteer word, voel ek dat ek my greep op die Reg verloor. (158)

Hoe vernederend het ook voor hem is, de representant van de wet kan geen rapport schrijven, geen definitief uitsluitel geven over de gang van zaken en over wie schuldig is. Wanneer zijn klerk/chauffeur hem vraagt of hij zijn rapport afgerond heeft, was hij geneigd om zijn bediende toe te snauwen:

Wat weet jy, dink hy ergerlik, jy en die ander kwetterape agter die toonbanke van die magistraatskantoor? [...] What weet jy, wil hy vra, van aandadigheid en skuld? (180)

Maar hij houdt zich in:

Dit is 'n uitspraak. Hy glimlag wrang. Wat ek ontdek het, mense van die Hoofkantoor, is die onbeperktheid, nie van die onmoontlike nie — dit wat ons nooit wou erken nie — maar die onbeperktheid van die moontlike. (181)

De wet heeft geen vat op dat wat wel degelijk mogelijk is geweest en is gebeurd. Dat lijkt de conclusie te zijn van Van Heerdens representant van die wet. De conclusie van de magistraat in *Waiting for the Barbarians* van Coetzee is in zekere zin van dezelfde orde.

De conclusies van de twee magistraten over de toepasbaarheid van de wet op de geschiedenissen in kwestie, moeten echter niet worden verward met de strekking van de twee romans. De roman van Coetzee wordt, zoals ik eerder al heb geciteerd, gelezen als een kritiek op de Afrikanertypologie volgens dewelke er een duidelijke goddelijke orde in de Zuid-Afrikaanse geschiedenis te ontwaren valt en volgens dewelke het bestaan van de 'barbaren' een realiteit is. Nadat de magistraat in *Toorberg* voor zichzelf heeft toegegeven dat zijn onderzoek is mislukt en dat de arm van het gerecht niet ver genoeg reikt om vat te krijgen op de 'kleine republiek' van de familie Moolman (233), volgt nog een afsluitend hoofdstuk waarin Kaatjie Danster terugblijkt op de heerschappij van de Moolmans, die nu impliciet ten einde is gekomen. Het was dezelfde Kaatjie Danster via wier blik we in het eerste hoofdstuk geïntroduceerd werden tot de Moolmans en hun geschiedenis. Kaatjie Danster vormt dus letterlijk en figuurlijk het kader van de roman. Zij is in- en outsider tegelijk. Outsider, want ze behoort niet tot de Moolmans, maar tot de Skaamfamilie; insider, want zij woont ook in de kleine republiek Toorberg. Als de stammoeder van haar familie is zij de hoeder van de verhalen over beide clans.

In het slothoofdstuk blik Kaatjie terug op de fatale dag van Noahs dood. Gekke Tillie, zijn moeder, werd op een gegeven ogenblik naar haar moeder Ellie gebracht.

[...] haar hele gesig blink van trane. Seker nie oor dié een sterfte nie, het Kaatjie Danster later gedink, maar oor al die sterftes wat sy in een oomblik herken het — al die mense van die droewige plaas Toorberg wat in die sweet van hul aanskyn hier geleef en hier gesterwe het. (184)

Wanneer Kaatjie later tijdens dezelfde gebeurtenis oog in oog komt te staan met Abel Moolman, leidt dat tot de volgende reflectie:

Nog nooit was sy so naby Abel Moolman, die broerskind van haar Andries se pa, nie. Sy sou nooit sy gesig vergeet nie; daarin kon sy sien dat baie Abels

hard geboer het om Toorberg mak te maak en dat Abel die swaar van sy hele familie op hom geneem het daardie skemer oggend by die boorgat. (185)

Boetedoening gebeur hier niet na een confrontatie met of een bevel van de wet, maar vrijwillig. Abels latere mysterieuze dood is gemodelleerd naar die van Christus. Hij neemt vrijwillig de schuld van zijn familieleden op zich en sterft voor hen. Althans in de ogen van Kaatjie Danster: zij ziet Abel als een Christus. En met zijn dood zijn de zonden vergeven. Niet door de wet, maar door de representant van de slachtoffers van die zonden: Kaatjie Danster. Met haar afsluitende blik op Abel Moolman verleent zij amnestie aan de hele familie, de eigenaren van Toorberg.

In het voorlaatste hoofdstuk had de magistraat die op dat moment op het punt staat de mislukking van zijn juridische aanpak te erkennen, al aangegeven dat 'vergeving' de enige uitweg naar de toekomst is. In een innerlijke dialoog gericht tot zijn dode vrouw zegt hij:

[...] asof ek jou met my daaglikse bemoeienisse kan teruglok na dié wêreld waar ek met sulke eenvoudige begrippe soos skuld, misdaad en straf soveel onverklaarbare dinge moet kategoriseer — ek sal jou vergewe as jy my vergewe, nou, deur hierdie vrou voor my. Vergifnis, miskien, is die helderste water; nie die kil, gerigte stroom van 'n uitspraak en vonnis nie. (178)

De magistraat suggereert hier al dat het juridische vertoog van oordeel en straf moet worden ingewisseld voor een vertoog van vergiffenis en verzoening.

Verzoening in naam van wie?

In de Bijbelse *plaasroman Toorberg* heeft rechtvaardiging van landbezit en Afrikanerdominantie plaatsgemaakt voor een juridisch proces van een heel andere orde. Enkele jaren voordat Nelson Mandela wordt vrijgelaten in 1990, en ruim voordat de apartheid wordt afgeschaft en er democratische verkiezingen in Zuid-Afrika zijn (1994), verbeeldt deze roman al het einde van die dominantie. Wat de roman werkelijk opmerkelijk maakt, is dat hij ook al de principes formuleert op basis waarvan de Truth and Reconciliation Commission het verleden zal proberen te verwerken. Niet door daders en schuldigen aan te wijzen en hen vervolgens te veroordelen, maar door zowel daders als slachtoffers te laten getuigen als onderdeel van een nationale verzoening.

In haar indrukwekkende verslag van de Truth and Reconciliation Commission constateert Antjie Krog:

[...] the word 'reconciliation' is used most often by Afrikaner politicians. Although you might expect them to use it as a cover-up for their fear that they alone will be held responsible for the country's shameful past, they mainly prefer to use it as a threat: give us what we want, or we *won't* reconcile with a black government.

Antjie Krog, *Country of My Skull*, p. 143.

Zonder dat Van Heerden het woord 'reconciliation' in zijn roman gebruikt (zijn woord is vergiffenis), is de functie van Kaatjie Danster als de persoon die de geschiedenis inkadert, inleidt en afrondt, precies die van *reconciliation*. Nadat aan het eind de waarheid aan het licht is gekomen en Abel de schuld van zijn clan op zich genomen heeft, verleent zij met haar blik en in haar gedachten amnestie. Dit moment is de *reconciliation*, een verzoening met de geschiedenis in plaats van een rechtvaardiging ervan.

Dit werpt een heel ander perspectief op de rol die literatuur in de geschiedenis speelt dan die die ik in het begin van mijn betoog besprak. Het gaat niet langer om literatuur als een performatieve handeling die met zijn geschiedenis een status-quo rechtvaardigt. Het gaat nu om literatuur als een performatieve handeling die een uitweg zoekt naar de toekomst. Antjie Krog's reflectie op de uitdrukking 'reconciliation' is wederom uiterst belangrijk:

But in this country, there is nothing to go back to, no previous state or relationship one could wish to restore. In these stark circumstances, 'reconciliation' does not even seem the right word, but rather 'conciliation'.

Antjie Krog, *Country of My Skull*, p. 143.

De uitdrukking 'conciliation' betekent ook verzoening, maar die is toekomstgericht, het betreft een performatieve handeling die de persoon of de groep tot wie hij is gericht 'overhaalt' en daarmee 'verwerft'.

Uit dit perspectief lijkt Etienne van Heerden met zijn literaire roman al een ontwerp geleverd te hebben voor de Truth and Reconciliation Commission en daarmee voor het nieuwe Zuid-Afrika. Er is echter een aspect aan deze roman dat zijn visionaire verbeelding in een ander daglicht stelt. Voor Mark Sanders, met wie ik mijn betoog begon, is *complicity*, medeplichtigheid, niet alleen onvermijdelijk maar ook noodzakelijk. 'Com-plic-ity' betekent letterlijk een 'folded-together-ness', een samen-geplooid-zijn. Maar zo merkt hij op, *complicity* 'takes place on behalf of another — an other whose otherness is scripted by racism' (5). In zijn theoretische analyse van medeplichtigheid is zijn case niet Zuid-Afrikaans, maar Frans. Het racisme verwijst hier naar het antisemitisme dat door Émile Zola in zijn pleidooi *J'accuse* voor de joodse officier Dreyfus aan de kaak werd gesteld. De vraag die zich daardoor opdringt is: wie is die ander in naam van wie de verzoening via *Toorberg* verbeeld wordt? Het is niet Kaatjie Danster en haar clan via wie de verzoening voltrokken wordt. Zoals Antjie Krog opmerkte, waren het met name de Afrikaners die het woord 'reconciliation' aanvoerden, of in dit geval via een roman wilden bepleiten. Die *complicity* gebeurt niet in naam van een ander, maar in naam van de eigen groep, door de literaire verbeelding van de Afrikaner Van Heerden, niet van Kaatjie Danster. Daarmee lijkt

899 de in de literatuur tot stand gebrachte verzoening toch weer heel veel op een rechtvaardiging, een rechtvaardiging van een toekomst die in 1986 nog in het verschiep lag. Want rechtvaardiging, althans zoals die door Afrikaners in het verleden gepraktiseerd werd, betrof altijd het eigen handelen en de eigen positie.

NOTEN

1. De Nederlanders en Afrikaners zijn hierin overigens niet uniek. In zijn boek *Exodus and Revolution* laat Michael Walzer zien dat het boek *Exodus* in de politieke geschiedenis van het Westen door bijna iedere 'bevrijdingsbeweging' als centrale analogie wordt gebruikt.
2. Zie voor een bespreking van Bijbelse intertekstualiteit in Van Heerdens *Toorberg* ook C.N. van der Merwe, *Breaking Barriers: Stereotypes and the Changing of Values in Afrikaans Writing 1875-1990*. Rodopi, Amsterdam, 1994.
3. Zie voor een uitstekende analyse van het genre van de *plaasroman*: Gitte Postel, *Unheimlich Moederland: (Anti-)Pastorale Letteren in Zuid-Afrika*. Leiden University Press, Leiden, 2006.

BIBLIOGRAFIE

- J.M. Coetzee, *Waiting for the Barbarians*. Penguin, New York, 1980.
- J.M. Coetzee, *White Writing: On the Culture of Letters in South Africa*. Yale University Press, New Haven, 1988.
- Isidore Diala, 'Biblical Mythology in André Brink's Anti-Apartheid Crusade'. In: *Research in African Literatures*, 2000, 31/1, p. 80-94.
- Etienne van Heerden, *Toorberg*. Tafelberg, Kaapstad, 1986. Engelse vertaling: *Ancestral Voices*. Viking, New York, 1992.
- Alan Jacobs, 'The Nightmare of History Revisited: André Brink's *An Instant in the Wind*'. In: Susan VanZanten Gallagher (ed.), *Postcolonial Literature and the Biblical Call for Justice*. University Press of Mississippi, Jackson, 1994, p. 183-197.
- W.A. de Klerk, *The Puritans in Africa: A Story of Afrikanerdom*. Rex Collings, London, 1975.
- Antjie Krog, *Country of My Skull: Guilt, Sorrow and the Limits of Forgiveness in the New South Africa*. Random House, New York, 1998.
- C.N. van der Merwe, *Breaking Barriers: Stereotypes and the Changing of Values in Afrikaans Writing, 1875-1990*. Rodopi, Amsterdam, 1994.
- Gitte Postel, *Unheimlich Moederland: (Anti-)Pastorale Letteren in Zuid-Afrika*. Leiden University Press, Leiden, 1996.
- Mark Sanders, *Complicities: the Intellectual and Apartheid*. Duke University Press, Durham, 2002.
- Simon Schama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*. Knopf, New York, 1987.
- Susan VanZanten Gallagher, *A Story of South Africa: J.M. Coetzee's Fiction in Context*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1991.
- Michael Walzer, *Exodus and Revolution*. Basic, New York, 1985.
- Michael Walzer, 'The Idea of Holy War in Ancient Israel'. In: *Journal of Religious Ethics*. 1992, 20/2, p. 215-28.