

**WATERSLANGVERHALE IN EN RONDON AFRIKAANS:**

**'N ONDERSOEK NA MITISITEIT AS BASIS VIR  
VERGELYKENDE LITERATUURSTUDIE**

**JEAN LOMBARD**

**Proefskrif voorgelê vir die graad Philosophiae Doctor in Afrikaans en Nederlands  
aan die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys**

**Promotor: Prof. H.J.G. du Plooy**

**November 1999**

## VOORWOORD

Baie dankie aan my promotor, prof. Heilna du Plooy, vir haar indringende akademiese leiding, hulp met administratiewe reëlings en besondere geduld. Dankie ook aan prof. Hans du Plessis van die ATKV-Skryfskool van die PU vir CHO, wat by die beginfasies van die studie betrokke was.

Die proefskrif is voltooi danksy spesiale verlof van die Personeelontwikkelingskomitee van my werkgewer, die Universiteit van Namibië (UNAM) in Windhoek. 'n Spesiale woord van dank aan die Vise-kanselier van UNAM, prof. Peter Katjavivi, in sy hoedanigheid as voorsitter van die komitee.

Die grondwerk vir die studie is gedoen met die deeglike en inspirerende hulp van Hennie Aucamp en George Weideman. Hartlik dank aan Hennie vir sy volgehoue ondersteuning, en aan George veral vir die skryf van *Die donker melk van daeraad*.

Die studie is in drie fases voltooi. Van Januarie 1997 tot Augustus 1998 het ek in Windhoek gewerk, met bystand van kollegas van UNAM en ook uit Suid-Afrika. Vanaf September 1998 tot Junie 1999 is die navorsing voortgesit in die VSA, aan die Universiteit van Kalifornië in Berkeley. Die laaste fase (Julie tot November 1999) is in Utrecht, Nederland, afgehandel.

My dank aan die volgende UNAM-kollegas wat op 'n verskeidenheid van maniere hulp verleen het: Brian Harlech-Jones, Hans-Volker Gretschel, Marianne Zappen-Thomson, Chrisna Beuke-Muir, Adèle du Plessis, Herman Beyer, Wilfrid Haacke, Piet van Rooyen en Timo Hatupopi. Dankie ook aan studente wat behulpsaam was met opnames en kopiëring; wat laasgenoemde betref veral Eduardo Adriano. Dankie ook aan Marieta Boer van die Nasionale Biblioteek in Windhoek.

Die volgende Suid-Afrikaanse kollegas het my van hulp en inligting voorsien: Helize van Vuuren, Ingrid Gouws, Marlene van Niekerk, Ena Jansen, Henriette Roos, Marion Hattingh, Louise Viljoen, Ronel Foster, Hein Willemse, Johan Degenaar, Annie Gagiano, Chris Swanepoel, Bertie Neethling en Ernst Conradie. Dankie aan skrywers Elsa Joubert, Engela Linde, Hetta Hager en Charlotte de Beer vir interessante gegewens. Hélène de Villiers van Stellenbosch het besondere belangstelling vir die navorsing getoon. Dankie aan Bettie Marais van Tafelberg-uitgewers vir die aanstuur van resensies. James Kitching van die Unisa-biblioteek het reg aan die einde van die ondersoek noodsaaklike inligting voorsien.

In Amerika kon ek as gasondersoeker gebruik maak van die fasiliteite van die Graduate Theological Union. Dankie aan Herman en Mary Waetjen, Ted Crouch en Ardyce Worth vir waardevolle ondersteuning.

Neerlandici en ander navorsers in Nederland het besondere moeite gedoen om waterslangverhale ook binne Nederlandse konteks relevant te maak. Besondere dank aan: Olf Praamstra, Redbad Fokkema, Gerhard Termorshuizen, Els Bogaerts en Henk van Rinsum; ook aan Corine de Maijer van die NZAV-biblioteek in Amsterdam. Dankie aan prof. Clem Neutjens van Antwerpen, België, vir 'n goeie gesprek; ook aan Sigrig Schmidt wat nog tot in die laaste weke van afronding inligting uit Duitsland aangestuur het.

Sonder die bystand van familie en vriende sou die proefskrif nie tot stand gekom het nie. Dankie aan my weduwee-moeder, Elizabeth Rose Anthonissen; ook aan Kobus en Hettie Anthonissen, Carel en Christine Anthonissen, en Frik en Elmaré Lombard. Dit is moeilik om vriende uit te sonder, maar die bystand van die volgende spesiale Windhoek-vriende word hiermee erken: Susan Alexander, Emma Kirchner, Etta Coetzee (intussen verhuis), Ingrid van Graan, Christo en Annelize Botha, Asnath en Gotty Kaperu, en Simeon Simon.

Met 'n studie wat die numineuse en onpeilbare dimensies van taaluitinge as uitgangspunt neem, is dit byna banaal om my man, Christo Lombard, en my twee seuns te bedank. Dankie, Gideon en James, vir julle begrip. Sonder Christo se hulp - op alle vlakke - sou die hele studieproses nie gerealiseer het nie.

Die ondersoek is voltooi met die finansiële steun van die Nasionale Navorsingstigting in Suid-Afrika (Afdeling Sosiale en Menswetenskappe; vroeër RGN) en die Nederlandse Taalunie.

Tydens die eksamineringsperiode is 'n goedaardige - maar kwaadwillige - gewas uit my brein verwyder. Volgens die dokters moes dit reeds daar gewees het tydens die vroegste fases van hierdie ondersoek. Ek dank God vir 'n goeie herstel en die geleentheid om my werk voort te sit.

---

# INHOUDSOPGAWE

<b>1</b>	<b>INLEIDING</b>	<b>1</b>
1.1	Wat is die Waterslang?	1
1.2	Waarom die Waterslang?	3
1.3	Afrikaanse waterslangverhale as fokuspunt	6
1.4	Probleemstellings	8
1.5	Werkswyse	10
1.6	Titel en hoofstukindelings	12
1.7	Voorveronderstellings	14
<b>2</b>	<b>WATERSLANGVERHALE EN MITISITEIT</b>	<b>15</b>
2.1	Die narratiewe dimensies van mitisiteit	17
2.2	Mite, religie en die numineuse	21
2.3	Argetipes en die teorieë van C.G. Jung	26
2.4	Die interpretasieproses: metafoor en allegorie	30
2.5	Mitisiteit, geskiedenis en ideologie	34
<b>3</b>	<b>DIE MITOLOGIESE BASIS VAN DIE WATERSLANG</b>	<b>45</b>
3.1	Die simboliese kombinasie “slang” en “water”	47
3.2	Suider-Afrikaanse waterslange en verwante verskynsels	52
3.2.1	Belangrikste eienskappe van die Groot slang	54
3.2.2	Aanverwante verskynsels	62
3.2.3	Ander Suider-Afrikaanse waterslange	71
3.3	Oorsprongsituasies	76
3.3.1	Reënmaking- en inisiasierites	79
3.3.2	Europese invloede	84
3.3.3	Invloede uit Asië en Afrika	91
3.4	Die Afrikaanse volksgeloof en Bybelse slange	97
3.5	Kosmiese en ander waterslange	104
<b>4</b>	<b>DIE WATERSLANG IN DIE AFRIKAANSE LETTERKUNDE - VROEË OPTEKENAARS</b>	<b>115</b>
4.1	Die waterslang in die oorgang van mondelinge na skriftelike ekspressie	117
4.2	Vroeë optekenaars	121
4.2.1	G.R. von Wielligh: die dilemma van die middeweg	121
4.2.2	Eugène Nielen Marais: kreatiewe skisofrenie?	136
4.2.3	Griekwa-optekeninge	141
4.2.4	Minnie Postma: vroulike “neutraliteit”?	146
4.3	Samevatting	155

## INHOUD (vervolg)

<b>5</b>	<b>DIE WATERSLANG IN RESENTE AFRIKAANSE PROSA</b>	<b>161</b>
5.1	Mite-kritiek en narratologie	162
5.2	Kritiese ontleding van ag resente Afrikaanse waterslangverhale	169
5.2.1	<i>Witwater se mense</i> deur M.I. Murray (1974)	169
5.2.2	<i>Die eerste lewe van Adamastor</i> deur André P. Brink (1988)	178
5.2.3	<i>Meraai van Rolbos</i> deur Charlotte de Beer (1989)	188
5.2.4	<i>Die dagstêrwals</i> deur Johnita le Roux (1994)	196
5.2.5	<i>Die donker melk van daeraad</i> deur George Weideman (1994)	202
5.2.6	<i>In die omtes van die hart</i> deur Petra Müller (1995)	234
5.2.7	<i>Rooigrond</i> deur Thomas Deacon (1995)	241
5.2.8	<i>Iets goeds uit Verneukpan?</i> deur Elias P. Nel (1998)	253
5.3	Samevatting	270
<b>6</b>	<b>'N VERKENNENDE VERGELYKING VAN WATERSLANG- VERHALE UIT DIVERSE KONTEKSTE</b>	<b>281</b>
6.1	Mitisiteit as die basis vir die vergelyking van tekste	281
6.2	Die vergelyking van waterslangverhale uit diverse literature en kontekste	287
6.2.1	Vergelykingsmoontlikhede binne die Nederlandse literatuur	288
6.2.2	Suider-Afrikaanse vergelykingsmoontlikhede	304
6.2.3	Nog (water)slangverhale ter vergelyking met Afrikaanse tekste	316
6.3	Samevatting	324
<b>7</b>	<b>GEVOLGTREKKINGS</b>	<b>331</b>
7.1	Die verband tussen mitisiteit en mitepoësis	331
7.2	Die waterslang as gemeenskaplike simbool binne Suider-Afrikaanse en ander kontekste	333
7.3	Die waterslang as Ander	336
7.4	Religie en volksgeloof	338
7.5	Waterslangverhale en die Afrikaanse letterkunde	339
7.6	Mitisiteit en mite-kritiek: vergelyking en evaluering	344
7.7	Ander vorme van mitisiteit?	347
	<b>BIBLIOGRAFIE</b>	<b>351</b>
	<b>ABSTRACT</b>	<b>374</b>
	<b>SLEUTELTERME</b>	<b>376</b>

## Waterslang

Almaardeur het die waterslang gekabbel -  
kabbel van klippies soos lensies en klippies  
soos lekkers. En mense in nedersettings  
het op en af op sy walle gestap en geluister,  
met 'n skoen se punt in die sand gewroet,  
tranerig in die son gekyk en dan  
het hulle 'n klip gevat en gegooi  
na die glinsterblinkende waterskubbe  
van die slang wat sis dat dit skuim.

Almaardeur het die gekroonde slang  
die nag gekies om hom op te hef, maar  
niemand van die nedersettings wat dit  
dan op sy wal gewaag het, het die ster  
op sy kop van die sterre in die trans  
onderskei. En die bodeur het hulle  
toegemaak, die werwel teen die duister  
gedraai en hulle vrouens hoor steun  
op die katel van môres van diamant.

Tot een gekom het, vreemdeling met vreemde  
bedoelings. En dit was asof die slang  
geril het die aand toe die man hom so  
bekyk, en beraam en bereken in 'n boekie.  
Die slang het sy vel glad gespan  
en sy kronkels probeer versit en op sy  
stert gestaan en hoog in die weerliglug  
het sy kroon geblits en sy dubbel tong  
het die gerammel van die hemelgode verneem.  
Maar die man het maar net bly skryf,  
gegewens in 'n tas gestop en sy kar  
na die naaste Main Hotel gewiel.

Toe het die slang tot duinesprokie  
verstil, gesplete oë toe gewaai  
soos die sand daar manshoog loop,  
die bek verslik soos die gety spoel  
en die klippies so klaterblink maal.

Diep onder die vele jare lê die slang  
en wag op die oopskraap van sy graf  
en die inval van die dag op sy plat kop  
en die skending en die ontluistering  
wat kom, wat sal kom, wat kom.

- Wilma Stockenström  
*Van vergetelheid en van glans (1976:23-4)*

# HOOFSTUK EEN

## INLEIDING

Fer Tantpyn

'n Emmer sonskyn in 'n sak gefang  
Fan Leeu syn brul so wat;  
Di sleepsels van 'n waterslang,  
En skadewe van 'n kat.

- uit *Afrikaanse gedigte* (1906),  
heruitgegee deur R.H Pheiffer (1987:163)

Hierdie ondersoek het begin deur die optekening van Afrikaanse mondelinge vertellings in Namibië. Toe dié woestynland te groot en wyd vir een vrou blyk te wees, het die fokus ver-  
skuif na die skriftelike verwerking van mondelinge verhale in Afrikaans. Toe ook dié studie  
baie omvattend word en daar intussen al hoe meer waterslangverhale verskyn, is die onder-  
werp afgebaken tot die Waterslang.<sup>1</sup>

### 1.1 Wat is die Waterslang?

Die Waterslang waaroor dit in hierdie studie gaan, is geen gewone slang wat in die water  
woon nie. Dit is 'n mitologiese slang van buitengewone grootte, met 'n groot, blink steen op  
sy of haar voorkop. Die besondere kragte van die Waterslang word by uitstek in hierdie steen  
gehuisves. Die mees algemene woonplek van dié Waterslang, soos dit binne die Afrikaanse  
letterkunde uitgebeeld word, is die Oranjerivier op die grens tussen Suid-Afrika en Namibië.

---

<sup>1</sup>Die Water- of Grootlang van die Oranjerivier is die waterslang wat die meeste aandag in  
hierdie proefskrif kry. Vir die gebruik van die hoofletter is die volgende riglyn gevolg. Wan-  
neer daar na "Waterslang" as die naam van dié slang verwys word, word dit met 'n hoofletter  
geskryf. Wanneer dit gaan oor ander waterslange, byvoorbeeld in die res van Suider-Afrika of  
die wêreld oor, word die woord met 'n kleinletter geskryf. Vanweë die simboliese aard van die  
waterslang en die assosiasies wat waterslange met mekaar aangaan, is dié onderskeid nie altyd  
so voor-die-hand-liggend nie. Voorts is in aanhalings uit primêre tekste die spelling van die be-  
trokke skrywer gevolg (Elias P. Nel skryf byvoorbeeld "waterslang" met 'n kleinletter en  
"Watergees" met 'n hoofletter).

Aan die begin van 'n oorvertelling deur Pieter W. Grobbelaar<sup>2</sup> word 'n vroulike waterslang soos volg beskryf (Grobbelaar & Harries, 1993:68):

Diep in die mond van die fontein waar dit deur die riete borrel en altyd koel is, woon Waterslang. Sy is die dogter van die waters. Haar lyf is blink en haar oë blink, maar die blinkste van alles is die groot wit steen op haar kop. Sy het dit ver onder die aarde gekry, en nou is sy baie jaloers daarop. Wanneer sy in die rivier afswem sodat die golwe teen die oewers stoot, dra sy dit hoog in die son. Maar wanneer sy water drink, steek sy dit eers tussen die lang palmietgras weg, omdat sy bang is dat dit kan afval en wegraak. En as iemand die steen dalk wil steel en sy gewaar dit - nee, kyk, sy is soos die wind en die weerlig op hom, en sy druk dood of verskeur. Maar kom hy daarmee weg, word hy ryk en gelukkig.<sup>3</sup>

In die meeste gevalle is die waterslang 'n manlike dier. In een van die heel jongste publikasies in Afrikaans waarin 'n waterslang 'n belangrike rol speel, Elias P. Nel (1998:3-4) se *Iets goeds uit Verneukpan?*, word van sy belangrikste eienskappe in 'n eiesoortige Afrikaans saamgevat:

Nou julle weet mos hoe werk 'n waterslang se ding. Dis 'n groot, groot slang, ma' hy dink soos 'n mens en da' vang hy mannetjiesmense en jongetjietjeeners en eet hulle op. As hy nou die slag 'n meisiemens offe meisietjeent vang, da' vat hy hulle vir sy vrou en trek hulle onnerie water in. Nou, waterslange het 'n blinkklip wat hy op sy voorkop dra. Oordags as hy innie water is, dan vat hy daai klip en da' sit hy dit daar langsie water neer. Nou is mense mos maar baie miskierage goed, as hulle nou die blink sien, da' wonner hulle: wat vir 'n ding blink so, en da' ga' kyk hulle. Net daar vang daai waterslang vir hulle. En snags dra die waterslang daai blinkklip op sy voorkop solat hy lig ka' hê om te wei. En da' verwonner onse mense hulle weer: wat vir 'n lig is dié da' nou wat so op en af innie aand loop, en da' ga' kyk hulle ennie waterslang vang hulle. En as julle 'n warrelwind innie veld sien, bly tog maar weg van hom af. In daai warrelwind is daar 'n waterslang wat vannie een plek af na 'n anner een trek.

Ná 'n uiteensetting van die teoretiese uitgangspunte van die studie in hoofstuk twee, word verdere eienskappe van die waterslang - veral die Waterslang van die Oranjerivier - in hoofstuk drie, getiteld "Die mitologiese basis van die waterslang", uiteengesit. In hierdie hoofstuk word die oorspronge van die slang ook nagegaan. Dit blyk dat die Waterslang van die

---

<sup>2</sup>Dit is 'n verwerking van 'n verhaal uit G.R. von Wielligh (1919:77-83) se *Boesmanstories* (deel 1).

<sup>3</sup>Hierdie lettertipe (Courier) word deurgaans gebruik vir langer aanhalings uit primêre tekste (byvoorbeeld romans en kortverhale). Langer aanhalings uit teoretiese bronne word as aangehaalde paragrawe in die gewone lettertipe (Times New Roman) weergegee.

Oranjerivier uit 'n konglomeraat van invloede saamgestel is, wat teruggaan tot by die rituele gebruike van die Boesmans<sup>4</sup> en die Khoekhoen. Invloede uit Europa, Asië en ander dele van Afrika word ook aangetoon. Ander Suider-Afrikaanse waterslange word betrek, veral dié van die Sotho aangesien dit besondere aandag in die werk van Minnie Postma en Thomas Deacon geniet. Verwante verskynsels soos die dassie-adder en die tokkelossie kom ter sprake, omdat die waterslang as simboliese verskynsel dikwels assosiasies met soortgelyke kreature aangaan. 'n Aantal kosmiese en Bybelse waterslange word voorts in hoofstuk drie betrek, ten einde die lang en uitgebreide mitologiese tradisie van die waterslang te illustreer.

## 1.2 Waarom die Waterslang?

'n Voor-die-hand-liggende motivering vir 'n ondersoek na waterslange kan wees dat dit 'n verskynsel is wat skynbaar in die jongste tyd al hoe meer aandag kry. Hierdie proefskrif kan in die eerste plek daaraan toegeskryf word dat 'n hele aantal waterslangverhale relatief onlangs in die Afrikaanse letterkunde verskyn het, waaronder George Weideman se *Die donker melk van daeraad* (1994), Thomas Deacon se *Rooigrond* (1995) en *Iets goeds uit Verneukpan?* (1998) deur Elias P. Nel, waaruit reeds aangehaal is. Die waterslang soos dit na vore tree in resente Afrikaanse prosatekste is mede as gevolg van dié hernude aandag die hoofkospunt van hierdie ondersoek.

'n Tendens wat vermoedelik hand aan hand gaan met die literêre aandag is naamlik toenemende beriggewing oor verskynsels soos waterslange in die algemene nuusmedia. Een van die bekendste Namibiese slangverhale wat van tyd tot tyd steeds opduik, is dié van 'n vlieënde slang wat in die jaar 1942 'n 16-jarige plaasseun, ene Michael Esterhuise, op 'n plaas in die omgewing van die *Sperrgebiet*-area naby Oranjemund sou aangeval het. Tot so onlangs as Junie 1996 berig die joernalis, Jim Kastelic, daaroor in sy rubriek "Snake stories I have heard" in die streekskoerant *Otjikoto Journal*. Een van die mees onlangse berigte, wat verskyn het in die *Cape Times* van 17 November 1998, handel oor 'n orkaan by Harrismith wat tot ernstige beserings gelei en ten minste 750 mense dakloos gelaat het. Volgens die inwoners is die verwoesting veroorsaak deur 'n waterslang met die naam van "Inkanyamba" wat van een woonplek na 'n ander verhuis het (Radebe, 1998:3). Daar word trouens in die aanhaling uit

---

<sup>4</sup>Die term "Boesman" word gebruik met inagneming van moontlike negatiewe konnotasies. Met die benaming "San" blyk daar soortgelyke probleme te wees (Gordon, 1992:6). Ek sluit aan by Helize van Vuuren en ander wat die term "Boesman" gebruik, onder meer "met die doel om die woord te neutraliseer en uiteindelik van sy negatiewe konnotasies te suiwer" (Van Vuuren, 1995:25).

Elias P. Nel se waterslangverhaal gewaarsku teen warrelwinde omdat verhuisende waterslange daarin voorkom.

Dit wil voorkom of die nuwe politieke bedeling in Suider-Afrika, afgesien van politieke veranderinge, ook nuwe moontlikhede open vir die bekendstelling van tradisionele godsdienste en verwante sake. In sowel *Rapport* as *Sunday Times* van 4 Mei 1997 word uitvoerig berig (met allerlei hipotetiese illustrasies) oor die sogenaamde *mamlango*watermonster wat die afgelope maande reeds sewe mense in die Mzimhlavarivier in die omgewing van Mount Ayliff sou gevang en opgevreet het. Berigte oor die monster het die nuusmedia gehaal, omdat dit ter sprake gekom het in die Oos-Kaapse provinsie se wetgewer, toe die lid van die Uitvoerende Raad van Landbou- en grondsake van dié provinsie dit daar ter sprake gebring het. Hy is tydens 'n besoek aan die gebied deur die inwoners versoek om 'n taakspan te stuur om ondersoek in te stel na die voorval en binne twee weke verslag te doen.

Oor die voorkoms van die slang is daar nie eenstemmigheid nie - dit sou ook van vorm kon verander - maar volgens die *Sunday Times*-berig stem die inwoners saam oor die modus operandi (Bristowe, 1997:3): "It drags its victims into the deep pools of the Mzitnlava River and drowns them. Then it tears away their eyelids and top lip and sucks out their blood and brains." In die *Rapport*-berig word verder ingegaan op aanverwante verskynsels wat steeds 'n sterk rol in Suid-Afrikaanse volksgelowe speel. Die tokkelos en die weerligvoël, die *monyana ya tladi*, word uitgesonder. Die beriggewer (Swart, 1997:25) dui op 'n aantal gevolgtrekkings aangaande dié soort verskynsels: "Daar is sonder twyfel min lande met Suid-Afrika se beskawingspeil waar mitologie so nou verweef is met die werklikheid en waar ouers só legio monsters tot hul beskikking het om die kleingoes mee bang te maak.", en: "In 'n samelewing wat al meer verwesters, skeep dié bygelowe egter groot probleme vir die polisie. Talle mense wat van hekserie verdink word, word jaarliks in Suid-Afrika vermoor." 'n Heel komplekse aangeleentheid word hier aan die orde gestel, naamlik die rol van sowel goeie as bose magie binne Afrika-religieë. Dit is uiteraard nie die doel van hierdie inleiding om dáárop in te gaan nie.

In nog 'n reaksie wat op die *mamlango* verskyn het, lê Abraham Kriel, afgetrede professor in Afrika-denke aan die Fort Hare-universiteit, in *Die Burger* van 7 Mei (1997:15) verbande met die beroemde Loch Ness-monster van Inverness in Skotland. Ter verklarings vir die mens se fassinerings met dergelike verskynsels beroep Kriel hom op 'n algemeen-menslike behoefte: "Dit wil voorkom asof daar 'n diepgesetelde behoefte aan sulke kreature is. Dit blyk uit die vindingrykheid waarmee hulle bedink word op daardie oomblik dat die mens hom die minste gedwonge voel om hom aan reëls en regulasies te onderwerp - wanneer hy stories vertel." Hierdie verklarings neem die relevansie van die waterslang en ander watermonsters dus verder as net sosiaal-politieke oorwegings.

Die kwessie van ekonomiese vooruitgang en gepaardgaande ekologiese en kulturele omwentelinge wat dit kan meebring, is in 'n *Sunday Times*-berig van 28 Jan. 1996 in verband gebring met die werkinge van slange (De Ionno, 1996:15). In 'n klein dorpie, Ha Mapaleng in die Malutiberge, ondervind die inwoners sedert die begin van die opvulling van 'n nuutgeboude dam allerlei aardbewings wat voor die bou van die dam nie voorgekom het nie. Die bou van dié dam is deel van 'n R7-biljoen-skema wat uiteindelik sal meebring dat water vanuit die Malutiberge tot by die Vaaldamskema gepomp word ten einde in die toenemende water-behoefte van die Gauteng-gebied te voorsien. Ingenieurs verklaar die seismiese aktiwiteit as deel van die aanpassing van die omgewing by die gewig van die water wat besig is om die dam te vul. Sodra die dam vol is, sal dit ophou. Die inwoners is nie tevrede met die verklaring nie, juis te meer omdat die aardebewings reeds groot skade aangerig het, veral in die vorm van 'n skeur wat regdeur die dorp loop en onder meer barste in die hutte van die inwoners veroorsaak het. Volgens die inwoners kom dié soort skade as gevolg van groot slange onder die aarde wat versteur is deur die bou van die dam: "(they) are moving and complaining at the intrusion" (De Ionno, 1996:15).

In die *Weekly Mail & Guardian* van 27 Jan.-2 Febr. 1995 word daar uitvoerig ingegaan op die verband tussen politieke verandering en die oplewing van bonatuurlike verskynsels, waaronder heksery en towenary. As historiese agtergrond tot dié verskynsels word gegee die feit dat die "Anti-Witchcraft Act", wat sedert die jare 1900 in werking gestel is en waarvolgens opperhoofde verbied is om tradisionele wetgewing toe te pas in die bekamping van heksery, deur sommige tradisionele leiers weer in werking gestel word (Koch *et al.*, 1995:12): "The spate of witch hunts since the freedom elections last year reflects an assertion of a creed that was suppressed under colonialism and apartheid." Hernude oplewings van heksery word gesien as die kollektiewe uitdrukking van emosies van ang, jaloesie en bitterheid (Koch *et al.*, 1995:10):

The common explanation provided by anthropologists is that witch burnings are a "strain gauge", an expression of collective anxiety caused by the kinds of changes that have pulsed through these communities since April elections last year. New sources of wealth, the opening up of new business opportunities of the promotion of a few individuals into positions of privilege - at a time when most other people remain impoverished - activate jealousy and bitterness that moves the instruments of sorcery.

In hierdie uitspraak word politieke oorweginge sterk beklemtoon ter verklaring van die oplewing van bonatuurlike verskynsels.

Wat uit hierdie redelik willekeurige opsomming van gegewens uit koerantverslaggewing in Suid-Afrika en Namibië sedert die begin van die negentigerjare blyk, is naamlik 'n bevestiging

van hernude aandag wat inheemse gebruike en gelowe ontvang. Politieke verandering word as een van die belangrikste redes hiervoor aangegee, maar die oorgang van een millennium na 'n ander sou ook 'n rol kon speel. Voorts illustreer die nuusitems hoe die mitologiese denkwêreld van die Afrika-mens steeds, en selfs in toenemende mate, deel bly van die werklikheid van Suider-Afrika. Dit gebeur ondanks 'n relatief hoë tegnologiese ontwikkeling asook die sterk invloed van die Christendom, wat tot groot aanpassings in die tradisionele godsdienste gelei en hulle soms selfs vervang het.

Afgesien van die Afrikaanse letterkunde waarvan 'n paar waterslangvoorbeelde reeds aangehaal is, wil dit voorkom asof watermonsters en ander bonatuurlike verskynsels in die wêreld van die kunste, spesifiek film en teater, ook toeneem aan gewildheid. Van die bekendste films oor slangmonsters is *Venom* (1982) en die meer onlangse *Anaconda* (1997), oor die massiewe, gevreesde Amasone-slang. Dié film kom weliswaar tot stand binne 'n heel ander sfeer as oorleweringe as tradisionele Afrika-gelowe, maar illustreer daarom juis te meer die uitgebreide trefkrag van die slang in sy verskeidenheid van vorme. In 'n resensie wat in die *Weekly Mail & Guardian* verskyn het, bespreek Lance Gould (1997:21) moontlike redes vir die film se gewildheid. Dit hou eerstens verband met die slang se rol in die oeroue digotomie tussen religie en seksualiteit. Voorts betrek die film bespiegeling rondom die einde van die millennium - "as the stage for the final battle between good and evil" (Gould, 1997:21). 'n Laaste rede sou te make hê met die fassinerende wat die moderne tegnologie inhou, met ander woorde die besondere meganika van twee robotagtige reuse-slange, wie se bewegings digitaal beheer word. 'n Onlangse teateropvoering wat nader beweeg aan die wêreld van die Afrikaanse letterkunde, is dié van Antoinette Pienaar, wat tydens sowel die Oudtshoornse as die Grahamstadse kunstefeeste gedurende 1998 opgevoer is. Dit heet *Eporia* en is gebaseer op legendes wat rondom die meermin van Meiringspoort in die Klein Karoo ontstaan het. Pienaar noem dit die verhaal van 'n "African mermaid" (Dodd, 1998:5).

### 1.3 Afrikaanse waterslangverhale as fokuspunt

Afgesien van die interessante bespiegeling rondom waterslange, politieke veranderinge en ekologiese ingrype, word die relevansie van dié mitologiese dier vir die doel van hierdie ondersoek bepaal deur die resente Afrikaanse prosa. In hoofstuk vyf word ag resente Afrikaanse romans en kortverhaalbundels ontleed wat die belangrikheid van die waterslangsimbool illustreer. In hoofstuk vier word ouer Afrikaanse waterslangverhale betrek, opgeteken deur onder meer G.R. von Wielligh, Eugène Marais en Minnie Postma. Hennie Aucamp neem 'n hele paar van hierdie ouer skrywers se waterslangverhale op in sy onlangse bloemlesing van Afrika-verhale, *Wys my waar is Timboektoe* (1997).

George Weideman se kortverhaalbundel, *Die donker melk van daeraad* (1994), dien as sleutelteks vir hierdie studie. Die waterslang kom deurlopend in die bundel voor, wat uit 31 kortverhale bestaan. In elk van die nege onderafdelings word mondeling oorgelewerde vertelling afgewissel met meer oorspronklike skeppinge van die skrywer self. Die waterslangmotief word voorts geskakel met 'n verskeidenheid motiewe uit ander mitologieë, waaronder die skarabee uit die Egiptiese mitologie. Ander resente prosatekste waarin die waterslang pertinent voorkom, is *Meraai van Rolbos* (1991) deur Charlotte de Beer en *Die dagstêrwals* (1994) deur Johnita le Roux. In eersgenoemde roman is die hoofkarakter 'n Griekwa-meisie wat 'n inisiasieritueel moet ondergaan waarby die waterslang 'n belangrike rol speel. Die verhouding tussen hierdie tradisionele gebruike en die Christelike geloof maak 'n belangrike deel uit van die konflik in die roman. Die gebeure in *Die dagstêrwals* speel hoofsaaklik af in die omgewing van die dorp Calvinia in die Noordweste, met 'n bruin vrou as hoofkarakter en 'n waterslang van die Hantamsrivier. In die novelle *Rooigrond* (1995) van Thomas Deacon kom ook verwysings na 'n waterslang voor, maar wel vanuit Sotho-agtergrond.

'n Vroeër waterslangverhaal is M.I. Murray se *Witwater se mense*, gepubliseer in 1974. André P. Brink betrek waterslangmotiewe in wat as 'n Khoe-roman omskryf kan word, naamlik *Die eerste lewe van Adamastor* (1988). Die heel eerste inkarnasie van Adamastor sou gewees het 'n Khoe-karakter met die naam van T'kama. Die kortverhaalbundel *In die omtes van die hart* (1995) deur Petra Müller bevat verhale wat die biologiese waterslang betrek, dit wil sê nie in eerste instansie die mitologiese Waterslang van byvoorbeeld die Oranjerivier nie. Aangesien die bundel in sy geheel 'n sterk numineuse inslag het, sal nagegaan word in watter mate die verwysings na die werklike waterslang wel mitiese dimensies verkry. *Iets goeds uit Verneukpan?* (1998) deur Elias P. Nel, waarin die eerste verhaal oor 'n waterslang en die laaste oor die Watergees handel, is die mees onlangse Afrikaanse teks wat in hierdie proefskrif bespreek word.

In hoofstuk ses word die Afrikaanse waterslangverhale as basis gebruik vir vergelyking met tekste uit ander letterkundes. Vergelykingsmoontlikhede tussen byvoorbeeld die kortverhaalbundel van George Weideman en die verhale van die Nederlandse skrywers Maria Dermoût en Cees Nooteboom word ondersoek. Brink se *Die eerste lewe van Adamastor* (1988) word vergelyk met *The plumed serpent* (1926) deur D.H. Lawrence. Die ooreenkomste tussen Deacon se *Rooigrond* (1995) en *The famished road* (1991) deur Ben Okri word nagegaan, met die slangsimboliek as uitgangspunt. Die roman van Lettie Viljoen, *Vroue met landskap en slang* (1996), word kortliks vergelyk met 'n verhaal van A.S. Byatt. Die slang in Viljoen se roman is nie in die eerste plek 'n waterslang nie, maar soos in die geval van die Genesis slang van die Bybel word die waterslang dikwels met ander simboliese slange in verband gebring. Thomas Mofolo se *Chaka*, wat in 1925 verskyn het en in 1974 deur Chris Swanepoel in

Afrikaans vertaal is, word ook betrek as gevolg van die sentrale rol wat 'n waterslang in hierdie roman speel.

In die loop van die proefskrif word - dikwels in die vorm van voetnote - verwys na Afrikaanse verhale wat oor verwante water-verskynsels handel. Van die ouer tekste is die romans van Ben Venter, *Waterbobbejaan: 'n legende uit die bosveld van Marico* (1968) en *Salmaklak: 'n legende van Vaalrivier* (1971). Meer resente voorbeelde is *Die Kremetartekspedisie* (1981) deur Wilma Stockenström en *Koms van die hyreën* (1994) deur Dolf van Niekerk. Afgesien van die gedig van Stockenström wat aan die begin van die proefskrif as 'n soort oorkoepelende motto afgedruk is, word daar nie veel aandag aan waterslangsimboliek in die Afrikaanse poësie gegee nie. Die belangrikste motivering hiervoor is naamlik dat mitisiteit, die sentrale teoretiese begrip waarmee in die ondersoek gewerk word, in die eerste plek verband hou met verhalende tekste.<sup>5</sup> Jeugverhale - in 'n verskeidenheid Suider-Afrikaanse tale - is 'n ander belangrike terrein waar 'n groot hoeveelheid waterslangverhale wel voorkom en wat ook nie hier uitvoerig betrek word nie. Dit is so 'n omvattende terrein op sigself, dat 'n afsonderlike ondersoek daaraan bestee sou kon word. Waar die jeugverhale direk verband hou met tekste wat in die loop van die proefskrif aan die orde gestel word, word - hoofsaaklik in voetnote - na hulle verwys.

#### 1.4 Probleemstellings

Met die teoretiese oorweginge rondom *mitisiteit* as vertrekpunt (uiteengesit in hoofstuk twee), tree allerlei boeiende *vraagstellinge* na vore wat aan die hand van die teksontledings ondersoek word. Mitisiteit kan in hierdie stadium kripties omskryf word as *die ingesteldheid of bewussyn wat saamgaan met die doelbewuste intensie om die numineuse deur middel van literatuur - veral narratiewe vorme - te peil*. Die numineuse op sy beurt verwys na die onuitspreekbare of onnaspeurbare dimensies van die menslike bestaan. 'n Vraag wat ondersoek word, is in watter mate waterslangverhale en verwante tekste - wat dus oor mitologiese of bonatuurlike verskynsels handel - werklik met mitisiteit te make het, in die sin van die peiling van die numineuse. Veral in hoofstuk vyf, waar resente waterslangverhale ontleed word, sal die direkte samehang blyk tussen enersyds die wyse waarop die numineuse intensie hanteer word en andersyds die mate waarin die werklik mitiese dimensies van die teks ontgin word.

---

<sup>5</sup>Hiermee word nie uitgesluit dat daar epiese gedigte sou kon wees waarin waterslange 'n belangrike rol speel nie.

In hoofstuk twee word aangetoon dat mite en ideologie ("valse waarheid") met mekaar verband hou. Teen die agtergrond van postkoloniale verhoudinge word ideologiese aspekte by die ontleding van die Afrikaanse waterslangverhale betrek. Ten opsigte van die vroeë optekenaars word die vraag gestel in watter mate die vestiging van Afrikaans as skryftaal - 'n ontwikkeling met definitiewe ideologiese implikasies - die mitisiteit van die eerste waterslangverhale beïnvloed het. Die meer resente skrywer, soos byvoorbeeld Brink, skryf weer vanuit 'n verset teen die apartheidsideologie. Is hierdie verset, met sterk morele ondertone, versoenbaar met 'n mitiese ingesteldheid? Morele kwessies hou ook dikwels verband met religieuse aangeleenthede. In hoofstuk drie, onder meer met verwysing na waterslange in die Bybel, word nagegaan in watter mate die waterslang deel uitgemaak het en steeds uitmaak van die sogenaamde Afrikaanse volksgeloof. Hoe rym dit met die Christelike godsdiens? Hierdie vraagstelling word uiteraard nie as teologiese kwessies aangespreek nie; hulle word betrek in dié mate wat hulle in die primêre tekste, dit wil sê die romans en kortverhale, aan die orde gestel word. Verdere vrae wat ondersoek word, is onder meer: in watter mate bied mitisiteit moontlikhede vir die indringende vergelyking van tekste uit diverse kulture? en: bestaan daar verskillende vorme van mitisiteit?

Spesifiek wat die Afrikaanse letterkunde betref, gaan dit uiteindelik om die vraag: vanwaar die hernude aandag aan 'n simbool wat sy oorspronge in die haas verdwene gebruike van die religieuse belewing van "primitiewe" Afrika het? Waarom kry mitologiese verskynsels soos die waterslang juis nou - binne postmodernistiese konteks - soveel aandag? Of is 'n hernude mitologiese belangstelling juis nie te rym met die postmodernisme nie? In hoofstuk ses word aangetoon dat die Engelse term "mythopoeia" deur sommige hedendaagse kritici as 'n soort ekwivalent vir "mitisiteit" gebruik word. In woordeboeke en ensiklopedieë word "mythopoeia" ('n Afrikaanse vertaling sou "mitopoësis" wees) meestal in verband gebring met die vroegste stadiums van die mite-belewing, kenmerkend van "that early stage of culture when language is still largely ritualistic and prelogical in character" (Wheelwright, 1974:539). Sou daar 'n verband bestaan tussen hierdie vroeë, "primitiewe" vorme van die mite en heel resente duidinge?

Die *sentrale argument* van die studie hou verband met hierdie kwessies. Die ondersoek word naamlik gedoen vanuit die verwagting dat die verwerking van 'n mitologiese motief soos die waterslang in eerste instansie geskied met *die doelbewuste intensie om met wesenlike numiese en religieuse kwessies om te gaan*. Vir sowel skrywer as ondersoeker is oorwegings rondom byvoorbeeld die "politieke korrektheid" van die herwaardering van orale tradisies, in 'n tyd wanneer 'n nuwe politieke bedeling daarom vra, uiteraard nie ongeldig nie. Die verwagting is egter dat dit in mitiese tekste om méér gaan as politieke en kulturele relevansie. Hierdie rigtende argument, toegepas op Suider-Afrikaanse waterslangverhale, geld in hoofsaak vir die Afrikaanse letterkunde. Ten opsigte van ander letterkundes, byvoorbeeld kontemporêre

Nederlandse tekste soos dié van Cees Nooteboom waarna in hoofstuk ses verwys word, ontstaan die vraag of daar ander vorme van mitisiteit moontlik is wat nie in eerste instansie met religieuse kwessies te make het nie. Sonder dat die ganse problematiek van die verhouding tussen Modernisme en postmodernisme<sup>6</sup> onder oë geneem word, word enkele gevolgtrekkings rondom hierdie kwessies - binne die konteks van die oorgang tussen dié twee denksisteme - aan die einde van hoofstuk ses gemaak.

Die werkwyse en resultate van hierdie ondersoek sluit in breë trekke aan by die  *vorige navorsing* wat oor die Sestiger-skrywer Etienne Leroux gedoen is. Die belangrike werk van kritici soos Charles Malan, Johann Johl en ander is welbekend. Die ooreenkoms lê in die aandag wat die verwerking van die mite in moderne literêre vorm ontvang. 'n Belangrike verskil is egter dat dit by Leroux in hoofsaak gegaan het om mitologiese wêrelde wat vreemd is aan die Afrika-konteks. Teen die agtergrond van die politieke isolasie van die Afrikaanse literatuur in die sestiger- tot tagtigerjare was dié werk van sowel die skrywer as sy kritici van onskatbare waarde. Dit is egter gepas dat in die negentigerjare, wat sowel die begin van 'n nuwe politieke bedeling in Suider-Afrika as 'n nuwe eeu inlui, die aandag sal verskuif na verhale met Afrika-mitologieë as grondstof. Spesifiek binne Suider-Afrika word die aandeel van die Boesmans in dié verband steeds meer relevant. Die relevansie hiervan vir die Afrikaanse letterkunde word deeglik nagevors deur veral Helize van Vuuren. Aangesien Afrikaanse waterslangverhale in die eerste plek herlei kan word tot rituele gebruike van die Boesmans (soos sal blyk in hoofstuk drie), sluit hierdie ondersoek direk aan by die bevindinge van Van Vuuren.<sup>7</sup> Die studie kan wel ook as 'n uitbreiding op die Boesmannavorsing gesien word, aangesien mitiese intensies by Afrikaanse skrywers ook na vore tree by verhale oor meerdere interkulturele verhoudinge as net dié tussen Boesman en Afrikaner.

## 1.5 Werkwyse

Verskeie aspekte van die werkwyse in hierdie proefskrif is reeds implisiet aangegee, veral deur middel van verwysings na die sentrale teoretiese begrip "mitisiteit". Vir 'n uiteensetting van die begrip word grootliks aangesluit by die sieninge van Eric Gould in sy boek *Mythical Intentions in Modern Literature* (1981). Volgens Gould veronderstel die mitiese intensie of ingesteldheid nie soseer die bybring van *historiese aspekte* nie, want dit gaan volgens hom nie

---

<sup>6</sup>Dit skyn in Afrikaans die gebruik te wees om "Modernisme" met 'n hoofletter te spel en "postmodernisme" met 'n kleinletter. Dit is waarskynlik daaraan toe te skryf dat die postmodernisme veel minder die karakter van 'n afgeronde sisteem aanneem as wat met die Modernisme die geval is.

<sup>7</sup>In die verdere verloop van hierdie studie word verwys na van haar artikels.

om die ondersoek na die oorsprong of ontwikkeling van afsonderlike mitologiese motiewe nie. Hoewel die historiese dimensie van mitisiteit in hierdie studie ook nie in eerste instansie in terme van die oorsprong van spesifieke motiewe gedui word nie, word dit nie buite rekening gelaat nie.

Uit die teksontledings wat gedoen word, blyk dat die intensie tot die peiling van die numineuse in 'n groot mate saamhang met die historiese konteks van waaruit die skrywer skryf. Daarom is dit tersake dat as die skrywer oor die waterslang skryf, die bepaalde konteks waaruit die slang voortkom, in ag geneem sal word. Die klemverskil ten opsigte van Gould se beskouinge aangaande 'n historiese benadering kan saamgevat word in die onderskeid tussen "mities" en "mitologies". In aansluiting by Gould is die primêre uitgangspunt in hierdie ondersoek die vasstelling van die "mitiese" dimensies van die teks, dit wil sê dié aspekte wat verband hou met die ingesteldheid of intensie tot die peiling van die numineuse. Die "mitiese" word egter in hierdie studie uitgebrei om ook die "mitologiese" te omvat, dit wil sê die funksionering van 'n spesifieke mitologiese simbool (soos die waterslang) binne spesifieke historiese kontekste. Die ondersoek na die "mitologiese", wat ook die nagaan van oorsprong en allerlei assosiasies kan insluit, word egter ondergeskik gestel aan die mitiese intensie. Die implikasie van hierdie onderskeid is dat die resultate van die ondersoek op ten minste twee vlakke na vore sal tree. Op die meer *inhoudelike* niveau van die waterslang as spesifieke mitologiese simbool word die mitiese relevansie daarvan binne Suider-Afrikaanse konteks ondersoek. Vanuit oorwegend *teoretiese en metodologiese oorweginge* gaan dit om die waarde van mitisiteit in die algemeen as basis vir vergelykende literatuurstudie, ongeag watter spesifieke simbool ondersoek word.

Omdat die waterslang binne hierdie wisselwerking van historiese kontekste dikwels as simbool van die Ander beskou word, word daar in hoofstuk twee ingegaan op die onbewuste oorsprong van die Ander, aan die hand van Carl Gustav Jung se teorieë oor *argetipes*. In hoofstuk drie word die breër historiese konteks waarbinne die waterslang funksioneer aan die hand van 'n verskeidenheid van diskoerse uit verskillende dissiplines beskryf. Daar word veral van antropologiese en folklore-gegewens gebruik gemaak. Hoewel die proefskrif primêr 'n literêre studie is, word 'n *interdissiplinêre* werkwyse gevolg waar dit kan bydra tot 'n beter begrip van die literêre teks. Binne die teks hou die mitiese intensie verband met die dinamiese wisselwerking tussen numineuse en narratiewe dimensies. Die *vergelyking* en *evaluering* van tekste onderling geskied in terme van hierdie wisselwerking.

Die ontledingsmetodiek wat voortspruit uit die fokus op die mitiese intensie, word eksplisiet uiteengesit aan die begin van hoofstuk vyf. Hoewel dit as *mite-kritiek* getipeer word, verskil dit in prinsipe nie veel van die tradisionele werkwyse van die narratologie of vertelteorie nie. Wat watter opsigte van die teksontledings gebeur, is dat daar groter fokus op die intensie van

die skrywer val as wat binne die formalistiese tradisies gebruiklik geword het. Heelwat aandag word byvoorbeeld gegee aan inligting vervat in voorwoorde, inleidings, motto's en skrywersopdragte. Omdat die intensie rondom die waterslangsimboliek en dié van verwante verskynsels meestal die struktuur van die teks in sy geheel beïnvloed, is dit belangrik dat soveel as moontlik aspekte van die teks - naamlik ook stilistiese kenmerke - met die mitiese of numineuse dimensies in verband gebring sal word. Dit geld veral vir tekste waar die wisselwerking tussen orale en skriftelike konvensies voorop staan, 'n verskynsel wat dikwels in waterslangverhale na vore tree. Wanneer soveel as moontlik aspekte van die teks in ag geneem word, ontstaan dikwels interessante spanninge tussen enersyds skrywersintensie en andersyds teksintensie, wat toegeskryf kan word aan onbewuste dimensies in die skryfproses.

## 1.6 Titel en hoofstukindelings

Voordat oorgegaan word tot omvattende uiteensettings en teksontledings word die aandag net eers weer op die titel van die ondersoek gevestig: "Waterslangverhale in en rondom Afrikaans: 'n ondersoek na mitisiteit as basis vir vergelykende literatuurstudie." Ter wille van die oorsigtelikheid word die hoofmomente van die ondersoek, soos gereflekteer in die onderskeie hoofstukke, kortliks weergegee.

In **hoofstuk een**, hierdie "Inleiding", is die relevansie van die waterslang aangedui - nie net binne die letterkunde nie, maar ook in diskussies in die media. Die hoofklem val egter op waterslangverhale in die Afrikaanse letterkunde, soos die eerste gedeelte van die titel, "Waterslangverhale in en rondom Afrikaans", aantoon. Die aanpak van die studie - die "wat", "waarom" en "hoe" - word ook in die Inleiding uiteengesit.

**Hoofstuk twee**, "Waterslangverhale en mitisiteit", omvat die teoretiese uitgangspunte van die proefskrif. Die begrip "mitisiteit" word, in aansluiting by Eric Gould, as die bewuste intensie tot die peiling van die numineuse of onverklaarbare dimensies van die menslike bestaan aangedui. Gould se duiding van die begrip, wat in 'n groot mate aansluit by Jung se beskouinge oor die onbewuste en argetipes, word uitgebou ten einde ook historiese aspekte in te sluit.

Die lang tradisie van die waterslang as argetipiese of mitologiese simbool word in **hoofstuk drie** uiteengesit: "Die mitologiese basis van die waterslang". Daar word gefokus op die Waterslang van die Suider-Afrikaanse riviere, maar verwante verskynsels en "internasionale" waterslange kom ook aan bod. Alle assosiasies rondom die waterslang- en slangsimboliek word nie nagegaan nie - dit sou 'n ondoenlike taak wees - maar daar word wel 'n poging aangewend om tot groter duidelikheid in verband met die oorsprong van die Waterslang van die Oranjerivier te kom.

Hoofstukke vier en vyf gee 'n historiese oorsig van hoe die waterslangsimbool in die Afrikaanse letterkunde verwerk is. **Hoofstuk vier** handel oor "Die waterslang in die Afrikaanse letterkunde - vroeë optekenaars". Veral G.R. von Wielligh se *Dierestories* (1917-22) en sy *Boesmanstories* (1919-21), wat aan die begin van die eeu opgeteken is, kan as 'n basiese verwysingsraamwerk dien vir alle waterslangverhale wat daarna gevolg het. Sy werk word direk in verband gebring met dié van Eugène Marais, wie se *Dwaalstories* (1927) steeds aandag onder kritici geniet. Daar word ook aandag gegee aan die Griekwa-optekeninge van D.H. van Zyl en J.F. Jacobs, wat in die veertigerjare hul belangstelling vir die Griekwa-kultuur getoon het. Minnie Postma se versameling Sotho-verhale is in die vyftigerjare gepubliseer.

Die ag tekste van **hoofstuk vyf**, "Resente waterslangverhale in Afrikaans", word ook in chronologiese volgorde bespreek: (a) *Witwater se mense* (1974) deur M.I. Murray, (b) *Die eerste lewe van Adamastor* (1988) deur André P. Brink, (c) *Meraai van Rolbos* (1989) deur Charlotte de Beer, (d) *Die dagstêrwals* (1994) deur Johnita le Roux, (e) *Die donker melk van daeraad* (1994) deur George Weideman, (f) *In die omtes van die hart* (1995) deur Petra Müller, (g) *Rooigrond* (1995) deur Thomas Deacon, en (h) *Iets goeds uit Verneukpan?* (1998) deur Elias P. Nel. Hierdie hoofstuk kan as die kern van die proefskrif beskou word.

Die laaste deel van die titel van die proefskrif, wat verwys na "mitisiteit as basis vir vergelykende literatuurstudie" word in die eerste plek toegepas op die Afrikaanse tekste onderling. Dit is hoofsaaklik op die basis van die vergelyking dat die evaluering van die mitisiteit van die verhale geskied. **Hoofstuk ses**, "'n Verkennende vergelyking van waterslangverhale uit diverse kontekste", het veral te make met die gedeelte van die titel "Waterslangverhale rondom Afrikaans." Die "rondom" verwys eerstens na "moderne" waterslangverhale van Suider-Afrika, met *Chaka* (1925) deur Thomas Mofolo as die belangrikste teks. Vanuit Nederlandse konteks vertoon Maria Dermoût se slangverhale 'n direkte verband met verhale oor die Waterslang van die Oranjerivier, vanweë die belangrikheid van die magiese steen op die voorkop van die slang. Alle Afrikaanse waterslangverhale, asook dié van Dermoût, het sterk religieuse ondertone. Die werk van meer resente Nederlandse skrywers, veral 'n reisboek van Cees Nooteboom, *Vreemd water* (1991), laat die vraag ontstaan of daar ander vorme van mitisiteit bestaan wat nie direk met die religieuse problematiek te make het nie. Verdere perspektiewe rondom die waterslang- en slangsimboliek word betrek vanuit verhale van die Nigeriese skrywer Ben Okri, asook D.H. Lawrence en A.S. Byatt as verteenwoordigers van die Britse letterkunde.

In **hoofstuk sewe**, "Gevolgtrekkings", word 'n poging aangewend om al die vrae wat hier, in die Inleiding, aan die orde gestel is, bevredigend te beantwoord. In die lig van die komplekse aard van mitisiteit sal dit na alle waarskynlikheid voorlopige antwoorde wees, wat hopelik verdere ondersoek sal stimuleer.

## 1.7 Voorveronderstellings

In 'n studie wat onder meer pretendeer om die onbewuste intensies van skrywers na te gaan wanneer hulle oor waterslange skryf, kan dit van die ondersoeker verwag word om 'n aantal eie veronderstellings aangaande waterslange en verwante kwessies uiteen te sit - in ieder geval dié wat bewustelik besef word. Ek volstaan met 'n aantal opmerkinge.

Wanneer jou kinders jou vra of jy jou proefskrif in Afrikaans of Engels skryf, dan besef 'n mens die onvanselfsprekendheid daarvan om 'n akademiese studie binne die huidige Suider-Afrikaanse bedeling in Afrikaans te doen. Dit geld veral vir iemand wat in Namibië woon en werk, waar Afrikaans geen amptelike status meer het nie. Die Afrikaanse taal - spesifiek die Afrikaanse letterkunde - is vir my veel meer as net 'n akademiese aangeleentheid.

Van al die skrywers van Afrikaanse waterslangverhale wat in hierdie ondersoek betrek word, is net één, Elias P. Nel, nie "wit" nie. Dié kwessie word aan die orde gestel wanneer sy bundel, *Iets goeds uit Verneukpan?* (1998), bespreek word. Ook as ondersoeker is ek my bewus van die onvermydelike "wit" en oorwegend Westerse bepaaldheid van my uitgangspunte. Ek wil graag aanneem dat die lees van waterslangverhale en die nagaan van verwante inligting uit ander dissiplines as die letterkunde tog veranderinge aanbring ten opsigte van dié historiese bepaaldhede.

Normaalweg is die religieuse oortuiging van 'n ondersoeker nie ter sake vir die resultate van 'n wetenskaplike ondersoek nie. In 'n studie oor mitisiteit, waar die intensie tot die numineuse meestal ook met religieuse - selfs teologiese - kwessies te make het, sal persoonlike oortuiginge wel op een of ander manier in die spel kom. Soos verwag kan word, in aansluiting by die Afrikaans-wees en die "wit"-wees, skryf ek vanuit 'n Gereformeerde Christelike tradisie, spesifiek soos dit in Suider-Afrika beslag gekry het. Binne dié Christelike tradisie was daar tendense wat apartheid gekondoneer het, maar dit is onder meer dieselfde tradisie wat 'n Waarheids- en Versoeningskommissie moontlik gemaak het. Die begrippe "waarheid" en "versoening" het uiteraard weer hul eie numineuse dimensies.

Die implikasies van hierdie paar voorveronderstellings vir die werkwyse en resultate van die ondersoek, is nie vir my om presies te weet nie. Toe ek begin het met hierdie studie oor waterslange het ek min van die onderwerp geweet. Die lees van waterslangverhale en die mitologiese en religieuse kwessies wat daarmee saamgaan, het nuwe wêrelde vir my geopen. Ek hoop dat my bevindinge in die hoofstukke wat volg, op só 'n wyse deurgegee word dat die leser ook deur die dinamiek van hierdie leerproses aangespreek sal word.

## HOOFSTUK TWEE

### WATERSLANGVERHALE EN MITISITEIT

The starting point is this: whenever we try to define the form, value, or ontological status of a myth (in any of its versions, ancient or modern), we confront the fact that somehow it has proven itself essential, or very close to essential, within the cultural and social scheme of things. What I want to examine is how it has always done so as language, as an act of interpretation, and as a discourse about origins and values which is even conscious of being a problem-solving event. These are the key facts which make myth a value system and an exemplary function of discourse. Myths apparently derive their universal significance from the way in which they try to reconstitute an original event or explain some fact about human nature and its worldly or cosmic context. But in doing so, they necessarily refer to some essential meaning which is absent until it appears as a function of interpretation. If there is one persistent belief in this study, it is that there can be no myth without an *ontological gap between event and meaning*. A myth tends to be an adequate symbolic representation by closing that gap, by aiming to be a tautology. The absent origin, the arbitrary meaning of our place in the world, determines the mythic, at least in the sense that we cannot come up with any definitive origin for our presence here. So what I continually turn to is the fact that myth is both hypothesis and compromise. Its meaning is perpetually open and universal only because once the absence of a final meaning is recognized, the gap itself demands interpretation which, in turn must go on and on, for language is nothing if it is not a system of open meaning.

- Eric Gould, *Mythical Intentions in Modern Literature* (1981:6)

In die soeke na 'n werkbare definisie van die begrip "mite" word die navorser gekonfronteer met 'n groot verskeidenheid moontlikhede. Een van die redes hiervoor is dat die mite altyd binne 'n breër konteks funksioneer (Segal, 1996:vii):

Theories of myth are never theories of myth alone. Myth always falls under a larger rubric such as the mind, culture, knowledge, religion, ritual, symbolism, and narrative. The rubric reflects the discipline from which the theory is derived. For example, psychological theories see myth as an expression of the mind. Anthropological theories see myth as an instance of culture. Literary theories regard myth as a variety of narrative.

Aangesien hierdie proefskrif in eerste instansie 'n letterkundige studie is, word die hantering van die begrip "mite" hoofsaaklik bepaal deur die verhouding van mite tot literatuur. Vanuit literêre oogpunt word die narratiewe aard van die mite beklemtoon (Segal, 1996:viii):

"Theories from literature assume myth to be a story."

In die algemene definisies van die mite, soos hulle voorkom in onder meer ensiklopedieë, word 'n ander aspek beklemtoon wat óók ten opsigte van die verhouding tussen mite en literatuur van sentrale belang is. Dit is naamlik die numineuse of religieuse dimensie. Die beklemtoning van hierdie aspek word geïllustreer aan die hand van twee voorbeelde, onderskeidelik uit die *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics* en die *Encyclopaedia Britannica*. Philip Wheelwright (1974:538) skryf in eersgenoemde bron: "Myth may be defined as a story or a complex of story elements taken as expressing, and therefore as implicitly symbolizing, certain deep-lying aspects of human and transhuman existence." Hy wys daarop dat die mite nie net as "merely story" gesien moet word nie. Wanneer dit gebeur, word die mite gedui as bloot "valse waarheid" of "fabel, storie sonder grond" (HAT, 1994:670). Wheelwright (1974:539) brei uit op die numineuse element: "the original sources of such storytelling (i.e. dié van die mite, JL) lie somehow below or beyond the conscious inventions of individual poets, and . . . the stories themselves thus serve as partly unconscious vehicles for meanings that have something to do with the inner nature of the universe and of human life". In die omskrywing van die *Encyclopedia Britannica*, deur Boulding en ander (1990:710), word mite spesifiek as 'n vorm van kommunikasie gedui, met die klem op "narrative in religion": "Myth is a collective term denoting a kind of communication, specifically a symbolic narrative in religion, as distinguished from symbolic behaviour (cult, ritual) and symbolic places or objects (temples, icons)."

Ten einde voorsiening te maak vir die bestudering van die mite in sy verhouding tot die letterkunde, met inagneming van sowel die narratiewe as die numineuse dimensies, word daar in hierdie ondersoek aangesluit by die begrip "mitisiteit", soos gedefinieer en toegepas deur Eric Gould in sy boek *Mythical Intentions in Modern Literature* (1981). Mitisiteit het in eerste instansie te make met 'n bepaalde "sense" of ingesteldheid. Volgens Gould (1981:3) konsentreer hy nie op die bestudering van spesifieke mites of mitologiese motiewe as sodanig nie, maar "on the nature of the mythic (on *mythicity* for want of a better word)". Hy ondersoek die voorwaardes vir die voortsetting van die mitiese ingesteldheid in veral moderne, literêre vorm. Een van die belangrikste voorwaardes wat hy onderskei, is naamlik die *doelbewuste intensie* by die skrywer om die numineuse te peil. Numinositeit word deur Gould (1981:178) omskryf as "the intention especially to confront the unanswerable".

Eric Gould (1981:5) beskou sy eie benadering nie as 'n historiese benadering nie. Die hoofrede hiervoor is naamlik dat hy, by die ontleding van tekste, nie daarop ingestel is om die

historiese ontwikkeling van bepaalde mitologiese motiewe na te gaan nie. Hy maak wel *teoreties* voorsiening vir 'n verband tussen mitisiteit en geskiedenis. Dit word veral gedoen aan die hand van onder meer Carl Gustav Jung se beskouinge oor die kollektiewe onbewuste en die rol van argetipes. Aangesien dit in hierdie studie wel gaan oor die manifestasie van 'n bepaalde mitologiese motief - die waterslang - binne bepaalde historiese kontekste, naamlik die Afrikaanse letterkunde in sy verhouding tot breër samelewingsverbande, word die historiese aspekte rondom mitisiteit meer uitgebreid ondersoek. In ooreenstemming met die uitgangspunte van mitisiteit val die klem egter in die eerste plek op die *intensie* van die skrywer in sy of haar verwerking van die mitologiese gegewe, en nie op die eindelose nagaan van allerlei oorspronge en mitologiese assosiasies rondom byvoorbeeld die waterslang nie.

In die voorafgaande, inleidende paragrafe is 'n hele aantal sentrale begrippe aangeraak, waarna voortdurend in die loop van die studie teruggekeer sal word. Van die belangrikstes is: mitisiteit, intensie, narratiwiteit, die numineuse, argetipe, historiese konteks. In verdere hoofstukke sal hierdie begrippe op waterslangverhale vanuit Suider-Afrikaanse asook ander kontekste van toepassing gemaak word, maar voordat dit gedoen word, is dit eers nodig dat daar in groter detail op die algemeen-teoretiese verbande tussen die begrippe ingegaan sal word. Uit die bespreking van die verhouding tussen mite, taal en verhaal word die narratiewe dimensies van "mitisiteit" duideliker in reliëf geplaas (2.1). Naas die narratiewe dimensie word die tweede belangrike aspek onderskei, naamlik die "numineuse" (2.2). Mitisiteit word voorts in verband gebring met die teorieë van C.G. Jung, veral sy teorieë aangaande argetipes (2.3). Argetipes en simbole, as talige prosesse, het op hul beurt te make met die intepretasie van die metafoor en die allegorie (2.4). In die laaste onderafdeling "Mitisiteit, geskiedenis en ideologie" (2.5) word die teoretiese implikasies van die funksionering van mitisiteit binne bepaalde historiese kontekste aan die orde gestel.

## 2.1 Die narratiewe dimensies van mitisiteit

Aangesien die waterslang in Suider-Afrikaanse konteks heel duidelik religieuse dimensies vertoon, is die verband tussen die numineuse en die religieuse hier direk relevant, omdat religie by uitstek die pogings van die mens verteenwoordig ten einde met die onbeantwoorde vrae van die lewe om te gaan. Gould (1981:198) formuleer die verband tussen die numineuse dimensies in die huidige letterkunde en die religieuse inslag van die mite soos volg: "What I am saying is that . . . the sacredness of myth and the numinous of the literary work are potentially one." Die begrip "mitisiteit" maak dus voorsiening vir twee baie belangrike dimensies, naamlik enersyds narratiwiteit en andersyds die vraag na die numineuse.

Ten einde die werking van mitisiteit, as bepaalde wyse van omgaan met die mite, goed te begryp, moet dit volgens Gould in die eerste plek terugherlei word tot die linguistiese aard van die mite; naamlik mite as taal, ter onderskeiding van byvoorbeeld mite as ritueel. Gould (1981:7) se mite-duiding gaan terug op veronderstelling rondom wat hy beskou as die inherente funksionering van taal:

I examine the essential in myth from the only starting point I think we can have any confidence in: language itself as a system of signs. . . . In the beginning, the gap that lies at the heart of myth is no more or less than the perpetual tension we find in any sign, between the signifier (in all its arbitrary indifference) and the signified (which depends on our intention to locate meaning in language). To put it another way: event and meaning are never simultaneously present.

Die belangrike linguistiese insigte van Ferdinand de Saussure en ander ná hom, naamlik die willekeurige verhouding tussen teken ("signifier") en betekende ("signified"), lê dus volgens Gould ook ten grondslag van die ontstaan van die mite en die voorsetting daarvan in die vorm van mitisiteit. Die alomteenwoordige verskynsel dat gebeurde, enersyds, en ons talige pogings om hulle tot sin te maak, andersyds, nooit behoorlik saamval nie, gee aanleiding tot die ontstaan van mites. Een van die basiese uitgangspunte van Gould (1981:6) se werk lui soos volg: "If there is one persistent belief in this study, it is that there can be no myth without an *ontological gap between event and meaning*."

Die formulering van 'n "ontological gap" mag in 'n mate oordrewe voorkom, maar vir Gould gaan dit hier om 'n wesenlike paradoks van die menslike syn of "Being", wat direk verband hou met die wyse waarop die mens met taal omgaan. Taal illustreer by uitstek die gaping tussen dit wat buite die mens plaasvind (gebeure) en sy poging om sin (betekenis) daaraan te gee. Taal is ontoereikend om die gaping te oorbrug, maar dit is helaas slegs deur middel van taal dat daar enige sin of betekenis aan die menslike bestaan gegee kan word.<sup>1</sup> Die paradoks van die menslike syn is daarin geleë dat juis die ontoereikendheid van taal die mens voortdurend dwing om - deur middel van taal - die ontoereikendheid te oorkom; meer nog, die ontoereikendheid sêlf beter te probeer omskryf en begryp. Mites is by uitstek manifestasies van dié menslike pogings (Gould, 1981:10): "For myth . . . is, if nothing else, the history of our inability to authenticate our knowledge of Being, and yet it is at the same time a history of our attempts to understand that inability." Die voortdurende omgaan met hierdie paradoks waarborg die historiese kontinuering van die mitiese denkwyse, wat Gould dan dui as mitisiteit.

---

<sup>1</sup>Aan die hand van beskouinge van J.S. Krüger sal later ingegaan word op ander moontlike pogings om die gaping te oorkom. Hier word slegs op die uitgangspunte van Gould gekonsentreer.

Op die basis van hul gemeenskaplike strewe om die gaping tussen gebeure en singewing te oorkom, plaas Gould (1981:11) mite en literatuur binne 'n kontinuum:

I argue that literature and myth must exist on a continuum, by virtue of their function as language: myth tends to a literary sense of narrative form, and fictions aspire to the status of myth. The key question remains not that of the literary use of mythological motifs, but the possibility that fictions can recover the structure of mythic thought and expression - indeed, that there might be some kind of equivalence between mythic and fictional narrative.

Mitisiteit gaan in sy verste oorsprong terug na die linguistiese gaping tussen "betekenaar" en "betekende". Mitisiteit in moderne vorm het te make met mitologiese reste in verhaalvorm. Die Amerikaanse kritikus Hayden White (1989:38), wat uitvoerig geskryf het oor die verhouding literatuur en geskiedskrywing, beklemtoon die algemene aard van die narratiewe, in samehang met vroeër vorme van mitisiteit: "narrative is the still undissolved residue of mythic consciousness in modern thought".

Eksponeer van die verhaalteorie, soos Gérard Genette in sy *Narrative Discourse: An Essay in Method* (1972) en Mieke Bal in *De theorie van vertellen en verhalen* (1980) wys voorts op die vry algemene verskynsel dat verhalende of narratiewe dimensies eie aan verhale nie beperk is tot die prosa as een van die drie hoofgenres in die letterkunde nie. Gould vergelyk byvoorbeeld T.S. Eliot se poësie, sonder veel inagneming van genre-verskille, met die prosa van James Joyce en D.H. Lawrence. Narratiewe dimensies kan ook aangetoon word in 'n verskeidenheid ander soorte diskoerse naas dié van die literatuur. Rimmon-Kenan (1983:3) skryf in hierdie verband: "The fictional status of events is, I believe, a pragmatic issue. It is arguable that history books, news reports, autobiography are in some sense no less fictional than what is conventionally classified as such." <sup>2</sup>

In aansluiting by Gould se formulering van die ontologiese gaping tussen gebeurtenis en singewing (laasgenoemde in die vorm van taal, mite en verhaal), kan die afleiding gemaak word dat stories - oftewel narratiewe - 'n wesenlike substansie van die menslike bestaan uitmaak. Dié beskouing van Gould kan op 'n groot aantal maniere ondersteun word. Hier word volstaan met drie aanvullende beskouinge van redelik uiteenlopende aard. In *Enzyklopädie des*

---

<sup>2</sup>Hoewel Gould steeds op die analise van literêre tekste konsentreer, gee hy ook aanduiding van die wyer toepassingsterreine van narratiewe en mitisiteit. Wanneer hy dit het oor die "misterieuse" aard van die mite en die argetipe sê Gould (1981:84): "so long as they are discourse (for the archetypal significance of myth must be a language event), then their mystery and paradox must exist at the level of (i) their medium, and (ii) our problems of interpreting that medium. (By limiting the subject to narrative, of course, we are not precluding dance, drawing, and the other arts of mythology, which have in common with the tale the nature of a semiotic or representational system.)"

*Märchens* (Ranke, 1977) word 'n bepaalde benadering tot die bestudering van vertellinge getipeer as "Biologie des Erzählguts" (Dégh, 1977:386). Dié benadering dui op 'n algemene klemverskuiwing, naamlik vanaf die bestudering van die teks, as onafhanklik van die subjek, na die konteks van die vertelling. Deel van hierdie benadering is die nagaan van alle moontlik denkbare sosiokulturele kontekste en situasies waar vertellinge of stories 'n rol speel. Die gevolg van een so 'n soort ondersoek het gelei tot wat Ranke tipeer as die verskynsel van "*homo narrans*" (soos aangehaal deur Dégh, 1977:390). Hy wys op die "Summe aller erzählenden und tradierenden Menschen" en kom tot die gevolgtrekking dat die vertel van stories 'n inherente kenmerk van die menslike bestaan is: "dass das Erzählen von Geschichten aller Art einem der elementarsten Bedürfnisse menschlichen Wesens entspringt" (soos aangehaal deur Dégh, 1977:390). Die vertel van verhale is dus 'n elementêre noodsaak by alle mense. Waar mense hulle ook al binne 'n samelewingsverband mag bevind, sal daar stories of mites vertel word.

In 'n artikel wat handel oor die opvoedkundige waarde van stories beklemtoon W. Willies die noodsaak tot vertelling vanuit 'n oorwegend psigologiese oogpunt. Terselfdertyd word gewys op 'n misterieuse element verbonde aan die vertel van stories, wat hy in die eerste plek in verband bring met die proses van selfkennis. Selfkennis is op sy beurt nie los te maak van kollektiewe prosesse nie. Onder die opskrif "The role of story in the formation of the self" skryf Willies (1997:21) soos volg:

The issue which I wish to raise here is that the irreducible *mysterium* of the self, which is opaque to theory, is fundamentally the same thing as the story of the self. That is to say, the self is noticed and recognised as story, as sequential and comprehensible development of linked episodes. The crucial element of such a story of the self is the room for creative involvement of the individual in the procurement of his or her own story. It is at this point that such a fundamental story, the personal myth, can be seen to spring from the collective *mythos*, the stories which are ancient, or popular or contemporary and offer the vehicle to recognition and acceptance, the hallmarks of which are humour and wonder.

'n Derde standpunt waarvolgens die sentrale belang van die storie binne die menslike bestaan beklemtoon word, kom van John B. Vickery. Hoewel met die nodige kwalifisering, is "the activity of storytelling" volgens Vickery (1996:287) só basies dat die menslike wêreld as "story-shaped" beskou kan word:

The story form is the basic way we structure our awareness of the world. Because time figures in experience, all verbal efforts to render it seem to fall into or to derive from the story form. As levels of abstraction increase, the story form is less explicit, as one can see from the social and natural sciences. But for myth and literature the narrative activity remains paramount.

Consequently, they direct attention to the fact that the human world is a story-shaped one and that the human mind turn to story in order both to explore and to escape, to celebrate and to query.

Met hierdie drie formuleringe word die standpunt dat mite en verhaal outentieke en wesenlike aspekte van die menslike bestaan is, herhaaldelik beklemtoon: ter ontginning van verhoudinge binne die saambestaan in sosiale verband, die verhouding tot die individuele self, asook tot die meer omvattende "wêreld", waarby die natuur en die omgewing ook ingesluit kan word.

Dit is standpunte soos hierdie wat Gould (1981:12) daartoe bring om te beweer dat dit veral die literêre - 'n mens kan byvoeg spesifiek narratiewe - ekpessie is waar die moontlikhede van mitisiteit ten beste ontgin kan word:

... the conclusion of this study is that mythicity is not less modern than it is ancient, that it is preserved in the gap which has always occasioned it, through our attempts symbolically to represent and give meaning to our place in the world through discourse. Insofar as literature preserves the fullness of that intent, then it preserves mythicity.

In dié mate wat 'n literêre werk doelbewus en intensioneel probeer om die vrae aan te spreek wat ontstaan rondom die gaping tussen "event" en "meaning", tussen gebeurtenis en sin-gewing, in dié mate kan dit as 'n voortsetting van die mitiese ingesteldheid gelees en geïnterpreteer word.

## 2.2 Mite, religie en die numineuse

Tot dusver in hierdie bespreking het die klem geval op die talige, spesifiek literêr-narratiewe aard van die mite. Mite is egter meer as verhaal; dit is 'n poging om iets wesenliks oor God<sup>3</sup> en die gode mee te deel. Die antropoloog Alan Dundes (1984:1) beklemtoon ook dié twee hoofaspekte met die terme "sacred" en "narrative": "A myth is a sacred narrative explaining how the world and man came to be in their present form." <sup>4</sup> Dié definisie word gegee as deel

---

<sup>3</sup>Die begrip "God" as verhewe wese bo die verskeidenheid ander gode en religieuse figure (byvoorbeeld in mitologiese verhale en tekste soos die Bybel en die Koran), word uiteraard in die tradisies van die hoofgodsdienste van die wêreld op verskillende wyses gedui.

<sup>4</sup>'n Verdere aspek van Dundes se definisie wat spesifiek vir waterslangverhale van belang is, is naamlik sy beklemtoning van mite as skeppingsverhaal. Hoewel daar binne die wêreldmitologie tale voorbeelde van waterslangverhale as skeppingsverhale aangetoon kan word, sal byvoorbeeld uit die volgende hoofstuk blyk dat die waterslang binne Suider-Afrikaanse konteks nie in eerste instansie binne skeppingsverhale funksioneer nie. Daar sal wel 'n saak daarvoor uitgemaak word dat dit definitiewe mitologiese dimensies vertoon, juis op die basis van die religieuse ("sacred") kwessies wat daarmee in verband gebring kan word.

van die inleiding tot 'n boek met die titel *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth* (Dundes, 1984). Dit omvat 'n versameling artikels deur verskillende skrywers, deur Dundes geredigeer. In sy beklemtoning van mite as verhaal wys hy daarop dat baie publikasies met "mite" in die titel eintlik nie oor die mite handel nie, indien die kriterium van narratiewiteit streng toegepas sou word. Die dimensie van die "sacred" is egter ewe belangrik en in Dundes se duiding dalk selfs meer vanselfsprekend. Met betrekking tot mitisiteit beklemtoon ook Gould (1981:13) die rol van die heilige of die numineuse: "I do want to examine something we all know, that ancient myths survive in the modern with all their problematic intensity as they deal with the numinous and the sacred."

Die numineuse is in 'n sekere sin veel moeiliker om te omskryf as die narratiewe, aangesien dit gaan om die "heilige" en die "onuitspreeklike" - dit wat ver bo die menslike rede uitgaan. Daar is reeds verwys na Gould (1981:178) se omskrywing van numinositeit as "the intention to confront the unanswerable". Soos in die geval van die vertel van verhale is die oorsprong van hierdie drang om die onverklaarbare te benader, geleë in die wesenlike aard van taal, naamlik die voortdurende poging om die gaping tussen wat buite die mens gebeur en sy sinvolle bewuswees daarvan (dit wil sê tussen "event" en "meaning") te oorkom (Gould, 1981:195): "whenever the gap operates - as it always does in the intent to give meaning form - the sense of the numinous is potentially available". Volgens Gould (1981:13) is die enigste wyse waarop die numineuse benader kan word deur middel van taal: "our problems with the sacred - as with any attempt to define essentiality - are with the linguistic". Juis wanneer dit gaan oor 'n spreke oor God, dan word die gaping tussen realiteit en ervaring soveel te meer duidelik. Vandaar die insig in hedendaagse teologiese kringe dat daar oor God slegs in terme van metafore en simbole gepraat kan word (vgl. McFague, 1982).

Die vraag na presies hoe die verband tussen die taaluiting en veral die *religieuse* of *numineuse* korrelaat gelê word, is uiteraard 'n besonder verwickelde een. Hoe dit beantwoord word, het verreikende teologiese implikasies. Hoewel hierdie studie geensins in diepte die teologiese kwessie van die transendensie van God kan aanspreek nie, kan dit ook nie totaal vermy word nie. Die transendensie-vraag kan kortweg beskou word as die vraagstelling na al die moontlike maniere - al dan nie - waarop God méér sou wees as die menslike spreke oor God. In baie van die waterslangverhale wat in die volgende hoofstukke ontleed gaan word, word hierdie vraag heel duidelik aan die orde gestel.

Met betrekking tot hierdie vraagstelling tree Gould in diskussie met Rudolf Otto, wat in sy baanbrekende werk *Das Heilige* (1917; later vertaal as *The Idea of the Holy*, 1923) een van die eerste teoloë was wat hierdie gekompliseerde kwessie ter diskussie gestel het. Otto reageer op sy beurt teen tendense binne sy tyd waarvolgens konsepte soos "holy" en "sacred" meestal in verband gebring is met "moral goodness". Volgens hom gaan dit by die numineuse

om iets veel meer misterieus; hy verwys ook daarna as "the Wholly Other" (Otto, 1923:25). Hiermee wil Otto (1923:7) die basiese ondefinieerbaarheid daarvan beklemtoon:

For this purpose I adopt a word coined from the Latin *numen*. *Omen* has given us *ominous*, and there is no reason why from *numen* we should not similarly form as word '*numinous*'. I shall speak then of a unique '*numinous*' category of value and of a definitely '*numinous*' state of mind, which is always found wherever the category is applied. This mental state is *sui generis* and irreducible to any other; and therefore, like every absolutely primary and elementary datum, while it admits of being discussed, it cannot be strictly defined.

Gould se kritiek teen Otto se sieninge is juis dat hulle te vaag en "misterieus" aandoen. Daarteenoor stel hy 'n alternatief met beklemtoning van die talige aard van die numineuse: "The sense of the sacred is created both by the human failure to name and understand experience *and* by the conditions language determines for assigning meaning: that is, it refers to the perpetual play in the ontological gap." (Gould, 1981:175.)

Soos by narratiwiteit kom die paradoks opnuut na vore. Hoewel die mens weet dat hy in sy numineuse vraagstelling geen definitiewe antwoorde gaan kry nie, wil dit voorkom asof hy gewoon nie anders kán as om steeds opnuut dié pogings aan te wend nie. Gould (1981:260) wys in hierdie verband op die inherent-problematiese aard van die numineuse diskoers:

The experience of the holy outside the text, which may infiltrate writing, can only be mediated in discourse. It resists writing and speech, yet it is only in writing and speech that the definition of the boundaries of the holy and the uniqueness of experience can take place. . . . For the numinous to remain a useful term, it must remain problematic.

Vir Gould (1981:7) is daar geen bewyse van die gode as "supernatural powers" nodig of moontlik nie; al wat ons het is "the inadequacy of human language". Met ander woorde: "The fact that classical and totemistic myths have to refer to some version of translinguistic fact - to the Gods and Nature - proves not that there are Gods, but that our talents for interpreting our place in the world may be distinctly limited by the nature of language." (Gould, 1981:7.) Vir sommige kan dit lei tot pessimisme en selfs nihilisme as gevolg van die ontoereikendheid van taal, maar dit hoef nie noodwendig die geval te wees nie (Gould, 1981:39): "The process of humanization cannot ignore that words are not things, and that as we use words we are psychologically decentered . . . in order to allow concealing as well as revealing meaning to emerge." Die paradoks van taal is daarin geleë dat dit moet funksioneer binne die beperkende parameters van die gaping tussen "event" en "meaning", maar terselfdertyd is daardie breuk die voorwaarde vir taal as betekenisgewende aktiwiteit.

Volgens J.S. Krüger, in sy boek *Along Edges* (1995), het dit nie veel sin om 'n saak te probeer uitmaak waar die swaartepunt van die religieuse ervaring sou lê nie: by talige konsepte oor God enersyds of by die mistieke ervaring van God andersyds. Krüger (1995:29) beklee dus 'n soort midde-posisie tussen Gould en Otto:

It is pointless to ask which comes first, language/concepts or 'mystical' experience. Posed as a genealogical questions of origins, it should rather be left alone. Posed as a question about the functional relationships between language and experience, it seems wrong to want to give priority to either of the two or to reduce one to the other. Instead, the answer seems to lie in cyclic relationships of mutual involvement between language/concepts and 'mystical' experience - and these in turn interrelate with a larger world that impinges on us, although experienced only from within our position in that world. Our linguistic texts are not absolute, but are woven into a larger textile of which we sense that we are part, but we cannot oversee.

Die verskil in die duiding van die moontlikhede van die numineuse ervaring is waarskynlik daarin geleë dat Gould hoofsaaklik vanuit literêre perspektief werk en Krüger vanuit religieuse perspektief. Dit maak daarvan nie veel meer as 'n graadverskil nie, herleibaar tot die kwessie van *intensie*. Volgens Gould word alle taaluitinge gekenmerk deur die gaping tussen die uiting self en die betekenis wat daaraan toegeken word. Die literêre taaluiting, wat 'n volgende vlak of "graad" van bewustelike intensie verteenwoordig, het in nog groter mate ten doel om hierdie breuk te oorbrug; soveel te meer die verhaal met doelbewuste *mitiese* intensies. Krüger gaan 'n stap verder as Gould deur aan buitetalige, mistieke ervaringe ook moontlike geldigheid te verleen ten einde tot 'n werklike ervaring van die numineuse te kom, op voorwaarde van die intensie daartoe. Hy neem die transervaring van die sjamaan as voorbeeld en konstateer (Krüger, 1995:29): "The world may in fact have depths we cannot reach linguistically and conceptually but which can be probed, or at least suspected, by highly sensitive ('mystical') outreaches of our sensorium."

Wanneer Krüger (1995:34) skryf oor die oorsprong van religie, dan doen hy dit op 'n manier wat die onlosmaaklike relasie van kuns en numinositeit beklemtoon: "Awe at the immensities and complexities of the world without and the world within is the genesis of religion, as it is of science and art." Die verhaalkuns sou ook as deel van hierdie artistieke ekspressie gesien kon word. Krüger (1995:125) skenk voorts aandag aan die mite as sterk voedingsbron van religie - "strong undercurrent" noem hy dit. Wat hy sê aangaande die ontstaan, werking en voortgang van die mite ondersteun in groot mate die hoofsaaklik linguistiese beskouing van Gould, wanneer laasgenoemde dit het oor mitiesiteit. Vir Krüger (1995:3) gaan dit om religiositeit as 'n soort basiese menslike ingesteldheid:

By 'religion' I understand in a general sense the dream and the effort found in all cultures to look at our ordinary world *sub specie aeternitatis* (vry vertaal:

"in die lig van die ewigheid", JL), in the widest horizon possible. The topics usually associated with religion (afterlife; God or gods; myth; ritual) make sense only in the light of that idea."

Só gesien is dit moontlik om die religieuse beleving as universeel te dui, sodat daar - in lyn met die tipering van *homo narrans* waarvan daar in vorige paragrawe sprake was - ook sprake kan wees van *homo religiosus*. Hiervolgens word religiositeit, met sy basis in die mite, as universeel-menslike eienskap gesien (Krüger, 1995:59):

Our concept of religion must accommodate the symbols of depth in prehistoric cultures, as well as the intuitions of depth among (post-) modern people who have never seen the inside of a church. I certainly do not make a maximalist claim that the view of religion presented here is the only one, or that it is the 'true' definition of religion. Yet I would posit the minimum claim that it is a useful perspective in which to make sense of what has been up to this point in history, according to all available evidence, a characteristic aspect of humankind's existence in the world. In that sense, we may speak of *homo religiosus*."

Spesifiek binne Suider-Afrikaanse konteks vra Krüger (1995:59) vir hierdie omvattender opvatting van religie: "Westerners are inclined to think of religion in terms of the particular forms it has assumed in the West, in Judaism and in Christianity, where the concept of 'religion as faith in a personal God' is prevalent." In hierdie meer omvattende sin is religie meer as net "godsdienst" of denominasie, en kan dit as basis dien vir groter onderlinge begrip van uiteenlopende godsdienstige tradisies. Hierdie oorweging is relevant vir die bestudering van waterslangverhale, want veral in die Afrikaanse tekste word verskillende religieuse tradisies en godsdienste dikwels naas mekaar gestel.

Volgens Krüger (1995:23) maak die omvattender duiding van religie daarvan nie 'n minder konkrete ervaring nie; intendeel: "The religious meaning that I am interested in would start from and strongly confirm very definite particular 'data' ('given') of experience, here-now. They are concretely real, presenting themselves to our attention." Die kenbare werklikheid van die hier en nou is die uitgangspunt: "'Religion' and the 'divine' point to the radical depth dimension of *this* reality, not to a wholly other reality." (Krüger, 1995:26.) Hierdie soort beskouing is nie ver verwyder van Gould se uitgangspunt dat die vraag na die numeuse in eerste instansie 'n talige aangeleentheid is nie. Hoewel die uitgangspunt in hierdie studie inderdaad ook is dat literatuur een van die belangrikste uitingsvorme van mitisiteit is, en daarom 'n wesenlike manier om die numeuse te benader, word daar terselfdertyd voorsiening gemaak vir die moontlikheid van ander maniere as net taal en literatuur - soos aangedui deur Krüger. In a sluiting by hierdie standpunt sal in die volgende hoofstuk aangetoon word dat die oorsprong van waterslangverhale in Afrikaans tot op groot hoogte teruggevoer kan word tot

reënmaking- en inisiasierites onder die Boesmans as die vroegste bewoners van suidelike Afrika.

### 2.3 Argetipes en die teorieë van C.G. Jung

Ten einde groter duidelikheid met betrekking tot die "essensie" van die mite te kry, betrek Gould die beskouing van Carl Gustav Jung aangaande die rol van die onbewuste in die totstandkoming van mite en literatuur. Dit is veral Jung se teorieë aangaande argetipes, as kern-dimensies van die onbewuste, wat van belang is vir die bestudering van die verhouding tussen mite en literatuur. Argetipes, oftewel "primordial images" (Gould, 1981:16), verteenwoordig by uitstek die onbewuste as oorsprong van die mite. In bewuste, talige vorm vind argetipiese beelde neerslag in simbole, wat op hul beurt weer veral in literêre tekste tot uitdrukking kom.

'n Mens sou Gould se kerninsig aangaande die "gap" tussen "meaning" en "event", eie aan alle vorme van taalgebruik en belangrikste voorwaarde vir mitisiteit, met Jung se beskouing in verband kon bring deur die dimensie van die onbewuste in terme daarvan te formuleer. Die paradoksale strewe om deur middel van taal voortdurend die breuk tussen gebeurtenis en betekenis te vul, het sy eintlike oorsprong in die onbewuste. Argetipiese beelde kom op hulle duidelikste tot uitdrukking in die simboliese taalgebruik van mite en literatuur. Een van die sentrale teses in Gould (1981:44) se beskouing aangaande mitisiteit is naamlik dat hierdie "sense of the mythic" geken kan word "for its function of endowing symbols with archetypal qualities". Die doel van die interpretasie van literêre tekste sou dan in eerste instansie wees om vas te stel hoe die oordrag van die argetipiese (vanuit die onbewuste) na die simboliese (in die teks) bewerkstellig word.

Al hierdie prosesse vind plaas, volgens Jung, binne die sfeer van die religieuse of die numineuse. Gould (1981:16) vat die rol van die numineuse by Jung soos volg saam:

For Jung, the meaning of "fantastic activity" lies primarily in recovering a religious significance to an event. The world is not merely surface and symbol, but *numinously* so. In fact, the surface and the symbol are not really what is important at all. Jung makes a fundamentalist effort to get us "back" as he would have it, from an empirical reality to the "primitive wonder world" of the unconscious which, he claims, informs the meaning of every event and of every act of interpretation we make.

Soos wat die onbewuste aanleiding gee tot die ontstaan van mites, so kan die onbewuste volgens Jung ook gesien word as oorsprong van die mens se religieuse beleving. Krüger (1995:29-30) skryf in hierdie verband: "This was the point made by Jung: if it is only through the psyche that God acts upon us, then God and psyche are practically indistinguishable."

Voorts stel Krüger (1995:127): "Mythic cognition derives from the unconscious dimension of human existence."

Wanneer Jung (1964:69) self skryf oor die argetipes, dan is dit insiggewend hoe hy hul emosionele kwaliteit direk in verband bring met numinositeit:

They are, at the same time, both images and emotions. One can speak of an archetype only when these two aspects are simultaneous. When there is merely the image, then there is simply a word-picture of little consequence. But by being charged with emotion, the image gains numinosity (or psychic energy): it becomes dynamic, and consequences of some kind must flow from it. . . . They are pieces of life itself - images that are integrally connected to the living individual by the bridge of the emotions. That is why it is impossible to give an arbitrary (or universal) interpretation of any archetype. It must be explained in the manner indicated by the whole-life situation of the particular individual to whom it relates.

Uit hierdie aanhaling blyk ook dat dit juis hierdie emosionele aspek is wat 'n brug slaan tussen die individuele en die universele. In sy beskouinge aangaande argetipes behorende tot die kollektiewe onbewuste (as reaksie op Freud se teorieë oor die persoonlike onbewuste), spreek Jung sy voorkeur vir bo-persoonlike ervarings uit. Die ontstaan van die mite word onder meer met hierdie soort kollektiewe prosesse in verband gebring (Jung, 1964:79): "But while personal complexes never produce more than a personal bias, archetypes create myths, and philosophies that influence and characterize whole nations and epochs of history." Deur middel van die emosionele, numineuse dimensie word die individuele ervaring in relasie gebring tot die meer universele dimensie van die argetipe as beeld of "image".

Die universele aard van die mite en argetipe, herleibaar tot die onbewuste, het belangrike implikasies vir die literatuurstudie. Gould (1981:18) wys daarop dat die beklemtoning van die universele dimensies aanvanklik op die gebied van die psigologie besondere aandag geniet het, maar dat Jung se beskouinge ook 'n definitiewe invloed op literêre gebied uitgeoefen het:

Psychology has apparently provided the encouragement for many readers to follow Jung and treat the archetype as both temporally adjustable and yet eternally present in all creative activity. So it has long been a commonplace among "myth critics" to assume that the unconscious is universally disposed to distribute archetypal images into consciousness. Exactly why, we do not know, beyond the fact that it probably has something to do with our sharing versions of the same human body. And it is not only the mystique of the origin which has proven fascinating. Jung has also established something of a hermeneutical spirit in modern myth and literature studies. As the archetypalist argues, the conscious mind, in circular fashion, both creates concepts and fictions out of the "primordial images" and attempts to relocate their sacred origin in symbolic discourse in order to keep their power alive. Art and myth, then, reveal this intent, and can supposedly merge their interests in art's

recovery of the numinous, even if a myth's significance as a "universal" fact remains unchallenged.

Ondanks die wye aandag wat Jung se teorieë in veral psigologiese en literêre kringe geniet, behou hulle steeds 'n mate van kontroversialiteit, mede as gevolg van Jung se eie, definitiewe standpunt dat argetipes, as deel van die onbewuste, nooit volledig op bewuste wyse geken kan word nie. Robert A. Segal (1984:245) noem dat dit die rede is waarom Jung se teorieë altyd iets van "a mystical, anti-intellectual aspect" sal behou. In sy bespreking van Joseph Campbell se bydrae tot die mite-teorie, gee Segal (1984:264) wel toe dat die narratiewe ekspressie van die mite die naaste daaraan kom om die bestaan van argetipes te verifieer: "But surely the study itself of myths reveals the existence of universal similarities at only the literal, narrative level." Ook William Righter (1975:18), in sy boek *Myth and Literature*, beklemtoon hierdie punt:

But shorn of the problem of what their origin may be, or what ultimate meaning may be implicit in them, the Jungian archetypes have proved adaptable to some critical purposes, especially in suggesting the relation of literary symbols in particular works to larger categories, and so have helped define multiple types of affinity of difference in literary genres.

Robert A. Hopcke, in *A Guided Tour of the Collected Works of C.G. Jung*, wys daarop dat Jung nie die eerste persoon was om die term "argetipe" te gebruik nie. Die oorsprong van die term gaan terug tot patristiese geskrifte as 'n "explanatory paraphrase of the Platonic *eidōs*" (Hopcke, 1989:13), laasgenoemde verwysende na die idee van "vorm". Juis ten opsigte van moontlike verwarring rondom die inhoud van die argetipe en die argetipe self, verduidelik Hopcke (1989:15) soos volg:

The archetype itself is neither an inherited idea nor a common image. A better description is that the archetype is like a psychic mold into which individual and collective experiences are poured and where they take shape, yet it is distinct from the symbols and images themselves. In this sense, Jung's concept of the archetype is the psychological counterpart of Plato's form, or *eidōs*.

Gould (1981:23) is wel steeds van mening dat Jung die argetipe op 'n te strakke wyse omskryf. Jung ontkom, volgens Gould, nie aan die gevaar om die argetipes oormatig te mistifiseer nie. Hulle bly *a priori* gegewenhede, wat uiteindelik nie werklik deel het aan die dinamiese proses van betekenisgewing in die menslike bewussyn nie. Deur in te groot mate aan die argetipes die status van vaste gegewenhede te gee, beperk Jung juis hul moontlikhede tot voortdurende betekenisgewing. Hy maak volgens Gould nie voldoende voorsiening vir die dinamiese wisselwerking tussen die onbewuste en bewuste prosesse in die menslike ervaring, as deel van *talige* prosesse nie. Dit is slegs deur middel van hul linguistiese funksionering dat argetipes 'n volgehoue betekenisdraende rol in mite en literatuur kan speel. Hierdie, volgens hom, meer dinamiese beskouing van die argetipe, teenoor Jung se essensialistiese en daarom

mistifiserende sieninge, word deur Gould ondervang deur die begrip "mitisiteit". Hy vat sy kwalifiseringe soos volg saam (Gould, 1982:32):

Mythicity, that is, is not a simple aura surrounding some essential thing, not something essentially known, but something discovered through a whole network of interpretation in which the archetype and its discursive extension are impossible to differentiate.

Die "discursive extension" van argetipes kan in eerste instansie gesien word as die groot verskeidenheid mitiese verhale waarbinne hulle funksioneer, met samehangend daarmee die voortdurende proses van die interpretasie van hierdie verhale.

Die argetipe - ook die waterslang as simboliese manifestasie daarvan - moet dus eerder beskou word as "teken" wat steeds opnuut geïnterpreteer moet word, deur sowel skrywer as leser. Op hierdie wyse het die funksionering van die argetipe die potensiaal om, via die talige proses van literêre simboliek, op sy beurt weer oor te gaan tot "event" of gebeurtenis. Gould (1981:29) skryf oor die verhouding "sign" en "event": "If mythicity has any primary significance, it must relate to the mythicity of language, to the fact that all signs are transformational events and not simply the single, dominant 'image' of archetypalism." Op die basis van 'n meer dinamiese opvatting van die argetipe kan nuwe moontlikhede rondom die interpretasie van mitiese literatuur na vore tree (Gould, 1981:30): "I want to argue that while myths are fictions, there is something about the symbolic nature of mythic performance as ritual, narrative or archetype which really determines mythicity, and which can make us more hopeful about the mythic dimensions of literature."

In sy poging om die talige werking van die argetipe in minder mistifiserende terme as Jung te beskryf, beklemtoon Gould (1981:33) die voortdurende verband tussen argetipe en *interpretasie*: "the archetype is but a representation of experience resulting itself from the quite distinct intent to make an interpretation of the world". Hierdie "interpretation of the world" bring ons terug by die basiese uitgangspunt aangaande mitisiteit (Gould, 1981:42): "Language embodies the semiotic gap which determines all interpretation, and myth is that function of language which *intentionally* (my beklemtoning, JL) tries to close that gap." Juis die "semiotic gap" gee aanleiding tot die dinamiese proses-karakter van sowel mite as argetipe, sodat beide as 'n "working proposition" beskou kan word (Gould, 1981:44):

The archetype can attain universality not by conditioning a singular perspective . . . nor by returning us to an origin . . . but by cogently suggesting that it is always open to interpretation. Myth, as the narrative of archetypal significance, is not an objective fact, nor a mere focus on an informing primordial image, nor a matter of received knowledge, but a working proposition, an unfolding of understanding which persuades us of its logic.

Hoe vind hierdie intensionele interpretasie plaas? Ter verfyning van sy beskouinge rondom die funksionering van die argetipe, beroep Gould hom op 'n noukeurige ontleding van metaforiek. Simbole gaan allerlei betekenisrelasies aan, danksy die fyn wisselwerking tussen metafoor en metonimie, bekende begrippe vanuit die strukturalistiese taalteorie. Gould bly in sy beskouinge nie beperk tot die vry statiese duiding van dié begrippe soos hulle tradisioneel binne die raamwerk van die Strukturalisme bekend geword het nie. Deurdat hy opnuut die belangrikheid van interpretasie beklemtoon, word moontlikhede tot groter dinamiek en openheid in die verhouding metafoor en metonimie geopen.

#### **2.4 Die interpretasieproses: metafoor en allegorie**

Hoe gebeur dit nou konkreet binne die interpretasieproses dat sekere simbole (soos die slang en die waterslang) hul argetipiese kwaliteite binne die konteks van 'n literêre teks behou? Gould (1981:189) gebruik die frase "human compromise" vir die soort betekenisgewing wat plaasvind ten opsigte van die "vreemde", irreële gebeure wat dikwels in mitologiese verhale voorkom. Mede vanweë die oorspronklike gaping tussen "meaning" en "event" vind daar geen letterlike identifikasie plaas nie (Gould, 1981:189):

We identify myth, not with specific characters, even if psychoanalysis or wish fulfillment might push us to see ourselves as an Oedipus, or a Ulysses, or an Aeneas. Usually the deeds of the Gods and mortals with the attributes of Gods and access to magic are too distant from us for that kind of sympathy. Rather we link up with their circumstantial tact and compromising equations, with their aphoristic and vicarious solutions to human compromise. In myth we enter the therapeutic of sheer inventiveness.

Die metafoor kan volgens Gould (1981:46) as belangrikste verklaringsprinsipe vir hierdie soort interpretasiemeganismes beskou word: "There is some logic to the metaphor, some interchangeability between the outside fact (mythology itself) and the inside (my knowledge of human nature) which allows me to interpret the tale." Dié metaforiese werking berus op 'n willekeurige verhouding tussen die verhaalsimbool en die interpretasie daarvan (Gould, 1981:46): "What that contingency is lies somewhere in the very nature of metaphor: that is, language which is at once figurative and suggestive of an unlikely conjunction between two events."

Gould gaan vervolgens oor tot 'n uitvoerige samevatting van Paul Ricoeur se sieninge aangaande die metafoor, waarvan slegs die relevansie vir die mite en argetipe hier aangedui word. Ricoeur se beskouinge berus op 'n poging tot sintese tussen die bekende onderskeid van Roman Jakobson, naamlik metaforiese en metonimiese prosesse in taalgebruik. Die noue samehang tussen metafoor en metonimie - ook aan te dui as semantiese en semiotiese dimen-

sies - kan soos volg saamgevat word (Gould, 1981:53): "If there is a predicative ideal, then it is not endless play, but play-for-substitution, a process in which metaphor aspires to the status of metonymy. Interpretation must acknowledge the free play of language, but it is always interpretation-for: reading and writing in the pursuit of accurate significance." Die relevansie hiervan vir mite en argetipe is die volgende (Gould, 1981:53): "It would seem that we may yearn to be absorbed by the archetype as primordial symbol, but all that language will ever let us find is the absent metonymy in the metaphor. We cannot substitute a literal meaning for the figurative . . . , for if all language is metonymy/metaphor, then it is never literal: only metaphor, or at best metonymy, can interpret a metaphor."

Metonimie gee die "ketting" van intepretasiemoontlikhede, die voortdurende proses van semiotiese betekening. Daarteenoor - of in paradoksale samehang daarmee - vervang die metafoor tydelik die metonimiese teken en bring 'n soort semantiese "konstantheid" danksy die menslike wil en *intensie* tot interpretasie. Die waterslang kan as voorbeeld geneem word. Te midde van die eindelose prosesse van semiotiek en metonimie (die oneindige hoeveelheid soorte waterslange, met hul ewe oneindige reekse eienskappe) verkry "die Waterslang van die Oranjerivier", as spesifieke simbool binne 'n bepaalde konteks (byvoorbeeld Suider-Afrika), 'n voorlopige "konstante" betekenis (die metafoor van die semantiese fase). Die voortdurende wisselwerking tussen metafoor en metonimie lei verder daartoe dat daar gedink moet word in terme van "grade" of "vlakke" van konstantheid binne die interpretasieproses. Die Suider-Afrikaanse konteks, met al die verskillende assosiasies rondom waterslange wat dit op sy beurt inhou, vorm weer die metonimiese kader waarbinne waterslange en desnoods verwante verskynsels binne 'n bepaalde literêre werk (byvoorbeeld George Weideman se *Die donker melk van daeraad*) voorlopige metaforiese konstantheid verkry - totdat dié werk weer geïnterpreteer en die metonimiese proses voortgesit word.

Spesifiek ten opsigte van waterslangverhale in Afrikaans is die dinamiese, "oper" beskouinge rondom die argetipe besonder relevant vir die verhouding tussen die verskillende soorte waterslange en aanverwante verskynsels. In die verhale wat in die volgende hoofstukke ontleed gaan word, is daar dikwels ook sprake van ander mitologiese verskynsels wat op een of ander manier soortgelyke eienskappe as die waterslang vertoon. Van die bekendste voorbeelde is die tokkelossie, die Veldslang, die basilisk, die waterbobbejaan en die dassieadder. In hoofstuk drie word nagegaan in watter mate elk van hierdie verskynsels deel uitmaak van die sogenaamde Afrikaanse volksgeloof (in die sin van dit wat tot - meestal wit - Afrikaanssprekendes behoort). Ten opsigte van die tokkelossie sou 'n saak daarvoor uitgemaak kon word dat dit voortkom uit 'n ander kultuur as dié van die Waterslang van die Oranjerivier, met 'n ander historiese konteks as metaforiese "stollingsproses". Tog is daar duidelike metonimiese verbande tussen die tokkelossie en die Waterslang aan te toon, ook binne die Afrikaanse volksgeloof.

Waterslange en verwante argetipiese simbole word dus as "tekens" beskou, wat voortdurend assosiasies met ander tekens kan aangaan, eerder as afsonderlike entiteite wat onafhanklik van mekaar bestaan. So 'n denkwyse oor argetipiese en simboliese skakelinge het verreikende implikasies vir die onderlinge vergelyking van tekste waarin waterslange en verwante verskynsels voorkom. Spesifiek met betrekking tot vergelykende literatuurstudie kan die meer dinamiese duiding van die argetipe nuwe moontlikhede open. Dit is om hierdie rede dat Gould (1981:68-69) van mening is dat die argetipe by die voortdurende herinterpretasie van mitologiese motiewe - mitisiteit, met ander woorde - steeds so 'n belangrike rol speel:

So there is no reason to discard the term 'archetype' as inappropriate. On the contrary, it requires a fresh definition. Signs can now retain archetypal significance for us, in both ancient and modern texts, because they re-enact continually, through the play between metonymy and metaphor, the alternative closing and widening in discourse of the gap between the inside and the outside. They thereby inspire our ratiocination, creative fantasy, and above all, our process of interpreting the world as a sign system.

Nou gebeur dit soms dat die metonimiese assosiasie tussen argetipes sodanige proporsies aanneem dat die betekenisgewing deur middel van metaforiese "stolling" heeltemal in die slag bly. Wat betref oormatige assosiering kan Jung (1964:99) self aangehaal word:

When their numinosity has . . . been banished, the process of limitless substitution begins - in other words, one glides easily from archetype to archetype, with everything meaning everything. It is true enough that the forms of archetype are to a considerable extent exchangeable. But their numinosity is and remains a fact, and represents the *value* of an archetypal event.

Jung bring dus die "sinvolle" of "waardevolle" betekenis van die argetipe - volgens Gould (1981:56) die voorlopige "stolling" tot metafoor as "a closure to interpretation" - direk in verband met numinositeit.

Ten opsigte van die letterkunde kan die oorbeklemtoning van die metonimiese assosiering op ten minste twee maniere gebeur. Die skrywer kan soms so meegeneem word deur die simboliese assosiasies rondom 'n mitologiese motief - veral met so 'n vrugbare een soos die slang - dat die intensie tot numineuse peiling in die proses grootliks vervaag. Ondanks die merkwaardige bydrae wat George Weideman se kortverhaalbundel *Die donker melk van daeraad* tot 'n mitiese ingesteldheid binne die Afrikaanse konteks lewer, sal in hoofstuk vyf aangetoon word dat die mitisiteit tog verskraal word as gevolg oormatige mitologiese parallele en assosiasies. Dieselfde proses kan ook in die literêre kritiek plaasvind. Die kritikus kan so meegevoer word deur die mitologiese verwysings in 'n verhaal dat die intensies van die

skrywer (of meer nog: van die teks)<sup>5</sup> misgelees word. Uit die Afrikaanse letterkunde kan die soort aandag wat Etienne Leroux se oeuvre dikwels van kritici en lesers ontvang het, as voorbeeld dien. Kannemeyer (1983:347) skryf in hierdie verband: "sy (i.e. Leroux s'n, JL) besondere wêreld (verlei) ondersoekers dikwels tot die blote 'ontsyfering' van die Jungiaanse en ander verwysingsvelde, die 'los' of lukraak gebruik van J.E. Cirlot se *Dictionary of Symbols*, die belasting met 'n nie-literêre terminologie en die verwaarlosing van wesentlike struktuur-aspekte van die romans as sodanig". Afgesien van die stukturele aspekte, kan bygevoeg word dat die sosiaal-politieke relevansie van Leroux se werk ook dikwels geïgnoreer is, wat weer verband hou met die historiese dimensies van mitisiteit. Die voorbeelde uit die literêre kritiek wat Kannemeyer hier opnoem, is kenmerkend van 'n ontledingsmetodiek wat nie in eerste instansie daarop ingestel is om die mitisiteit van 'n teks te peil nie.

Die "creative fantasy" van die skrywer van mitiese literatuur kom nie net na vore in die voortdurende wisselwerking tussen metafoor en metonimie nie. Die metafoor word uitgebrei tot *allegorie*. In die meeste verhale met mitologiese strekking is daar die doelbewuste intensie om die numineuse te peil. Gould (1981:261) praat van hierdie intensie as 'n "allegory of intent":

. . . perhaps all we can say about the numinous consciousness is that it leads to certain persistent sets of opposites, to a dismantling of its own terms to show its hermeneutic structure, a fondness for a dualistic and allegorical explanation of experience, a necessary mediation between the transparent and the opaque, the interior and the exterior, as reasonable extremes which force us to seek a hypothetical synthesis. . . . The text itself is nothing less than the attempt to show that the numinous depends on the linguistic allegory of intent.

Hiervolgens kan die gevolgtrekking gemaak word (Gould, 1981:212): "the motive for allegory is the motive for myth". Die bewuste intensie om deur middel van die mitiese ingesteldheid die numineuse te benader, is terselfdertyd die intensie wat aanleiding gee tot die allegorie (Gould, 1981:209): "The recovery of the numinous . . . has something to do with a union of ordinary writing and extraordinary vision."

In sy beskouinge oor mite en allegorie sluit Gould (1981:210) aan by die uiteensettinge van Angus Fletcher, wat op sy beurt weer die Dekonstruksionistiese sieninge van Paul de Man en Harold Bloom ondervang. Soos wat alle taalgebruik in laaste instansie as metafories gedui kan word, so kan alle taalgebruik - en daarom ook literatuur - as allegories gedui word: "allegory is an inescapable condition of language, namely, the figure resulting from an overdetermination of meaning in the face of language's broadly nihilistic ontology (verwysend na die gaping tussen "event" en "meaning", JL). There can be no idea expressed without

---

<sup>5</sup>Die verband tussen skrywer- en teksintensie word in meer detail in hoofstuk vyf bespreek.

metaphor, and no metaphor without allegory." (Gould, 1981:211). Dit is in hierdie sin dat die allegorie dikwels as "endless metaphor" getipeer word.

Die allegoriese aspekte van mitisiteit kom by uitstek na vore in die verhalende teks, aangesien die metaforiek oor 'n hele reeks gebeure heen volgehou word. Langdon Elsbree se siening van "archetypal actions" is nuttig in hierdie verband. Onder "argetipiese handeling" verstaan Elsbree (1982:14) "elementary ritual modes affecting the way we apprehend a story". Die verwysing na argetipe en ritueel, sou 'n mens kon aanvaar, sluit ook allegoriese betekenisgewing in. Hy onderskei vyf soorte argetipiese handelinge, waaronder "Establishing, consecrating a home", "Taking a journey" en "Enduring suffering" (Elsbree, 1982:15). Hierdie handelinge kan met mekaar geskakel word: "when several of them are employed extensively, the result may be an epic or a novel" (Elsbree, 1982:15). Wanneer dergelike skakeling op allegoriese wyse gedoen word, dan bevestig die allegorie die noue samehang tussen narratiewe en numinositeit.

Argetipes kom voort uit die onbewuste. Deur middel van metafoor, simbool en allegorie, weliswaar as talige prosesse, word 'n weg gevind om hulle enigsins op bewuste wyse te leer ken. Hiervolgens kan die argetipe as "interface" of "contact surface" (vgl. Gould, 1981:63) na die bewuste toe gesien word. In die volgende paragrafe sal nader ingegaan word op die verbande tussen die onbewuste, die literêre prosesse van metafoor, simboliek en allegorie asook historiese prosesse binne 'n breër, kollektiewe samelewingsverband.

## **2.5 Mitisiteit, geskiedenis en ideologie**

In sy teoretiseringe oor mitisiteit is dit opvallend dat Gould nie sy eie benadering as 'n historiese benadering beskou nie. Die hoofrede hiervoor is dat hy nie daarop ingestel is om die historiese oorsprong en ontwikkeling van 'n bepaalde mite of mitologiese motief binne 'n literêre korpus na te gaan nie. In sy metodiek van "Comparative mythologizing", soos toegepas op die werk van James Joyce, D.H. Lawrence en T.S. Eliot, word vergelykings eerder vanuit sinchroniese as diachroniese oogpunt gedoen. Verskillende vorme van mitiese intensie soos hulle by hierdie skrywers voorkom, word nagegaan, sonder uitvoerige en eksplisiete aandag aan die wisselwerking tussen die literêre teks en die historiese prosesse en kontekste waarmee hulle saamhang.

Dit word redelik algemeen aanvaar dat negentiende-eeuse mite-teorieë spesifiek die ontstaan van die mite as uitgangspunt geneem het, terwyl twintigste-eeuse teorieë die klem eerder laat val op struktuur en funksie (Dundes, 1984:3). Ook volgens Gould (1981:188) is enige moontlikheid tot die vasstelling van 'n begin of oorsprong van 'n mite volkome arbitrêr:

A myth has an arbitrary beginning in the world of signs, a fact it never lets us forget although it has high ontological hopes and lures us into intricate explanations of experience. It is precisely that metonymical arbitrariness of a myth, the implication that it is only a function of the real, an analog by substitution, which is ironically what justifies its reference to the supernatural and guarantees its transformation into other myths, or versions of the same myth. No mythic narrative can be said to have a necessary beginning - an ontological simplification by us as readers - for then the anxiety of human thinking can be resolved in some fixity of form, some paradigm for reality. Such clear beginnings, middles, and ends cannot be determined in mythic plots, for myth aims to express the continuity of human thought amid the discontinuity of meaning. Where, after all, is the true beginning and end of the Theban race in the Oedipus story? Stages in a mythic plot are mainly ironic signposts to temporary closures, to pauses that only anticipate further compromise, so transformational is the nature of a powerful myth.

'n Mens moet Gould tot op groot hoogte toegee dat dit nie moontlik is om die oorsprong van 'n bepaalde motief of simbool definitief en seker binne een of ander mitologiese sisteem vas te stel nie. In sy bekende werk, *Beginnings. Intention and Method*, bring Edward Said (1985) wel nuwe moontlikhede na vore. Said (1985:318) onderskei naamlik tussen "beginning" en "origin". Soos Gould beklemtoon hy die taligheid of "linguicity" (Said, 1985:337) van die mite as voorwaarde vir die onderlinge vergelyking of "exchange" van mites. Hoewel dit nie moontlik is om die definitiewe oorsprong van 'n bepaalde mite na te gaan nie, sou dit wel moontlik kon wees om aspekte van die "beginne" daarvan na te gaan. In die volgende hoofstuk word 'n poging aangewend om dit ten opsigte van een van die Suider-Afrikaanse waterslange te doen, naamlik die Grootlang van die Oranjerivier. Dit is veral bevindinge aangaande die oorsprong van die wonderbaarlike steen op die voorkop van die slang, wat blyke gee van andersyds hoe wyd die "beginne" van hierdie waterslang strek, maar andersyds ook hoe afgebakend dit tog nagegaan kan word. Daar kan dus met Gould saamgestem word dat mitisiteit nie inhou die nagaan van "vaste" oorsprong van 'n argetipiese simbool soos dit na vore kom in 'n literêre teks nie. Dit beteken egter nie dat pogings geensins aangewend kan word om, binne 'n bepaalde historiese konteks, die verband tussen die literêre simbool en sy ontwikkeling binne ander verwante diskoerse na te gaan nie.

Hoewel Gould by sy toepassings rondom die begrip mitisiteit nie soseer historiese aspekte betrek nie, word in die eersvolgende paragrawe aangetoon hoe hy vanuit *teoretiese* oogpunt wel voorsiening maak vir die bybring van kwessies vanuit breër kontekste as net die literatuur. Gould ontleed taalprosesse tot in die fynste besonderhede ten einde te illustreer dat die argetipe as 'n "oop", dinamiese konsep beskou moet word, 'n "working proposition" binne die hermeneutiese onderneming. In aansluiting by beskouinge van Lacan, Lévi-Strauss en Barthes wys hy voorts daarop dat ten einde hierdie dinamiek ten beste te waarborg, die voortgang van die argetipe binne bepaalde historiese kontekste nagegaan moet word. Die klem op die histo-

riese konteks beklemtoon die feit dat mites in verskillende kulture bykans altyd verskillende patrone en vorme aanneem. Dit blyk dat Gould se hantering van die mitisiteit-begrip alleen maar sou kon baat by die eksplisiete bybring en toepassing van historiese aspekte.

Vanuit Lacan se teorieë met betrekking tot die onbewuste, wat naamlik op dieselfde wyse as die taal gestruktureer sou wees, lê Gould verbande tussen die onbewuste en sy bekende veronderstelling van die gaping tussen gebeurtenis en betekenis. Die verband tussen "language" en "desire" waarvoor Lacan uitvoerig geskryf het, het volgens Gould (1981:73-74) in eerste instansie met hierdie gaping of "lack" te make:

It is the acquisition of language, as psychoanalysis has told us, which subverts the subject, defines our savagery, and creates our paranoia. The gap between the subject and his desire is distinctly homologous to the gap between the thing and its name: ironically both are produced by a repression which is language itself. Since we must return to the *language* of the self, Jacques Lacan's highly original formulations of this fact of psychoanalysis seem to me the most satisfactory description of the accounting of language as lack, which goes on to demand the performance of language as myth. For Lacan, quite simply, the unconscious is that discourse which has 'escaped' from the subject, which we produce without knowing why. It is the language which we give birth to, which humanizes us, but which we cannot fully control, and which instead appears to control us.

Dié kontrole hoef egter nie sonder meer tot paranoia en nihilisme te lei nie, want die subjek wil en kan ook deur middel van die taal interpreteer en betekenis toeken. Hierdie "wil" of intensie, wat sy oorsprong het in "language as lack", spruit volgens Lacan voort uit die menslike onbewuste.

Lacan wys voorts daarop dat vir die subjek, ten einde in die eerste plek homself te leer ken, hy wel eers homself moet "objektifiser" - 'n proses waarvoor die "Ander" nodig is (Gould, 1981:78):

But Lacan, with considerably more psychological and linguistic detail, defines the full irony that for the self to know itself essentially, it must objectify itself as signifier. The signifier in order to have meaning at all must represent itself to *another* signifier. The subject, therefore, is found paradoxically only in the Other - the field of the Other is language.

Die wisselwerking tussen die dinamiese prosesse van metonimia (semiotiese voortgang) en metafoor (semantiese "vastigheid") wat deur Gould noukeurig op die basis van hoofsaaklik die enkele taaluiting uiteengesit is, kom ook na vore in die verhouding tussen die subjek en die Ander, binne 'n verskeidenheid van historiese kontekste. Op grond van die basiese verhouding tussen die subjek en die Ander, kan die Ander in eerste instansie as die onbewuste gedui word (Gould, 1981:86-87):

From the psychoanalytic standpoint, furthermore, it is the temporal pulsation of consciousness evoked in language which begins to define the unconscious. The unconscious - the traditional source of all mythic meaning which is still most often revered as the source of absent truths - is now revealed in discourse as the presence of the Other. The Other, that which the speaker leaves out without knowing why, the anonymity of his speech, and the necessary objectification of the self in every genuine act of interpretation. So the unconscious, insofar as it is part of the language of the self, is truly the instigation to myth in that it is the history of our fully existential encounter with the gap between subject and desire, which is now homologous to the gap between thing and name.

Volgens Lacan se beskouing is die Ander in eerste instansie die onbewuste, wat vir die menslike subjek in sy omgaan met sy eie, bewuste "self" 'n bepalende rol speel. Primêr as gevolg van die spesifieke wyse waarop taal gestruktureer is en funksioneer, naamlik in eerste instansie as "afwesige" betekenis, soek die subjek homself via die taal by die Ander, wat voorts ook ander vorme kan aanneem as net die bewuste of die onbewuste "self".

Juis ten opsigte van hierdie verdere manifestasies van die onbewuste word die geskiedenis<sup>6</sup> belangrik (Gould, 1981:75): "Insofar as the unconscious can be understood at all, it must have a history, and Lacan notes that the unconscious is the history of the subject." Gould brei verder hierop uit (1981:31): "since understanding is always a matter of interpretation, it follows that the archetype must be interpretable to exist at all; that is, it must have a discernible presence, a context, a history". Aangesien die onbewuste nie anders kan as om deur middel van 'n bepaalde geskiedenis gestalte te kry nie, neem die "Ander" 'n verskeidenheid van gestaltes binne die konteks van die geskiedenis aan.

In die aanhaling aan die begin van die volgende hoofstuk, waarin die mitologiese oorsprong of "beginne" van die waterslang aan die orde gestel word, word die slang as die uiteindelijke Ander of "Other" gedui. Waterslangverhale in Afrikaans is maar een van die oneindige hoeveelheid maniere waarop die slang as Ander, in 'n spesifieke taal binne 'n bepaalde historiese

---

<sup>6</sup>Daar word hier nie aandag gegee aan al die verskillende duidings van die begrip "geskiedenis" nie. Paul Ricoeur wys byvoorbeeld daarop dat dit gewoonlik op twee maniere verstaan kan word: "as the narratives of the events of the past and as the whole of these events themselves" (aangehaal deur Xinzhong Yao in die versamelbundel *Myth and History*, 1994:172). In nog meer definitiewe filosofiese terme kan hierdie onderskeid ook in verband gebring word met enersyds Kierkegaard se duiding van geskiedenis as "Geschichte" en andersyds Hegel se gebruik van die begrip "Historie". Hegel se beskouing gaan dan veral oor die geheel van die wêreldgeskiedenis as die groot dialektiek van die selfontploffing van die "Gees", terwyl Kierkegaard met "Geschichte" eerder die afsonderlike, narratiewe verwerking van die persoonlike menslike eksistensie binne die groot lyne van die "Historie" beklemtoon.

konteks, tot uiting kom. In hoofstuk ses word enkele voorbeelde uit ander letterkundes bespreek. Volgens die teorieë van Jung en Lacan sou die numeuse dimensies van die slang en die waterslang in eerste instansie herlei kon word tot oorspronge in die menslike onbewuste. Binne mitiese kontekste soos die rite en die literatuur verkry dit 'n oneindige hoeveelheid simboliese betekenis - die simbool van die Ander. Vir die menslike subjek om hom- of haarself te leer ken, word daar voortdurend omgegaan met hierdie Ander. Marthinus Versfeld skryf (1972:17): "People, then, are other-conscious because they are self-conscious." Binne bepaalde religieuse en literêre tradisies word die waterslang - as gevolg van die verloop van die geskiedenis - tot simbool van die Ander, omdat dit tot 'n ander kultuur as dié van die eie behoort. Dit is een van die primêre redes waarom skrywers en kritici met die Ander van byvoorbeeld die waterslang omgaan, waarvan hierdie proefskrif 'n voorbeeld is.

Mititeit het in die eerste plek te make met die verhouding tussen mite en literatuur. Albei hierdie terreine het op hul beurt weer te make met die geskiedenis soos wat Douglas Davies (1994:1) in heel algemene terme formuleer: "Myth and history reflect a characteristic search for meaning which is typically human and which, in life at large, takes many forms from science to poetry." Ook die skryf en lees van Afrikaanse waterslangverhale word hier in eerste instansie beskou as 'n "search for meaning". Vir Gould is die ooreenkomstige tussen mite, literatuur en geskiedenis geleë in hierdie bewuste, intensionele soeke na betekenis, wat teruggaan op sy basiese tese van die gaping tussen "event" en "meaning", soos dit na vore kom in alle taaluitinge. Vanweë hierdie bewuste *intensie* kan al drie diskoerse as voorbeeld van 'n "second-order system" (Gould, 1981:92) of gekodifiseerde sisteem getipeer word. Vir 'n fyner uitwerking van teoretiese uitgangspunte rondom die verhouding mititeit en geskiedenis (asook ideologie), sluit Gould aan by die beskouing van Claude Lévi-Strauss en Roland Barthes. Hoewel Strukturalistiese beskouinge nie gewoonlik met historiese kontekste geassosieer word nie, wys Gould juis op die potensie van historisiteit soos dit na vore tree in die teorieë van onderskeidelik Lévi-Strauss en Barthes.

Dit is veral die metatalige element, gemeenskaplik aan literatuur, mite en geskiedenis, wat dit moontlik maak om die werklikheid op 'n bepaalde wyse te benader, dit wil sê nie as "feit" nie, maar as gekodifiseerde sisteem (Gould, 1981:107). Deur mite - en literatuur - in eerste instansie as metatalige interpretasie van die werklikheid te sien, word die verband met die geskiedenis gelê. Voorts besit die mitologiese strukture of kodes steeds die moontlikheid tot voortgang oftewel "reasonable transformation". Hierdie soort formulering sluit aan by Gould se siening van die argetipe as "working proposition" waarna vroeër verwys is. Die dinamiese proses van aanpassing en transformasie van sowel die mite as die argetipiese simbool - veral as literêre verskynsels binne die verloop van die geskiedenis - vorm die basis van mititeit. Juis wanneer die mite of argetipe as voortdurend transformerende "working proposition" verstaan word, dan kan die bybring van 'n spesifieke historiese konteks hierdie werking des te duidel-

liker illustreer. Met ander woorde: die voortdurende aanpassing van byvoorbeeld die Waterslang as argetipiese simbool word die beste geïllustreer binne 'n bepaalde sosio-kulturele konteks.

Wat besonder belangrik is vir die verdere toepassing van die mitisiteitsbegrip by die ontleding van waterslangverhale, is dat steeds in gedagte gehou sal word dat dit hier primêr gaan om 'n wisselwerking - sterker gestel: spanning - wat volgehou moet word. Dié spanning kan op verskillende wyses geformuleer word: tussen mite en verhaal, tussen numineuse en narratiewe dimensies, tussen mite en ideologie. Ten einde die dinamiese aard van die mite in die vorm van mitisiteit te beklemtoon, is dit noodsaaklik om aan die mite as tussenvlak of "interface" te dink. Lévi-Strauss (vgl. Gould, 1981:101) sien dit so: "Myth is the intersection of learned social values and *poetic* meaning." Met die begrip "intersection" word die spanning tussen literatuur en mite saamgevat. "Learned social values" sou verband kon hou met historiese konteks, religie, moraliteit en dies meer. "Poetic meaning" verwys na die literêre of verhalende aspek.

Uit dergelike formuleringe blyk die verskuiwende, "glibberige" aard van die term "mite". Dit is nie moontlik om aan die mite as 'n afgebakende ondersoeksterrein of vakdissipline te dink nie. Op die basis van onder andere Gould (as literatuurwetenskaplike) en Krüger (as godsdienskundige) se beskouinge kan gesê word: onderliggend aan alle literêre en religieuse uitinge lê die mite. Vanuit ander dissiplines (byvoorbeeld die sielkunde en antropologie) sal op dieselfde wyse aan die mite gedink kan word. Mitisiteit sou dui op dit wat die voortsetting van die mite, veral in literêre vorm, binne die verloop van die geskiedenis moontlik maak. Vir die kritiese leser van mitiese tekste word die spanning binne die verhaal volgehou in die wisselwerking tussen narratiewe en numineuse dimensies. Mitisiteit, is reeds beklemtoon, het primêr te make met die peiling van die numineuse in literêre vorm. Wanneer die ontleding van waterslangverhale in hieropvolgende hoofstukke aan bod kom, sal blyk dat, indien die numineuse dimensies ondergeskik gestel word aan die narratologiese doelstellings van die skrywer, die mitisiteit van die verhaal in gedrang kom.

Daar is tydens die bespreking van die numineuse funksionering van die argetipe reeds gewys op een manier waarop dit kan gebeur, naamlik wanneer oormatige assosïering rondom 'n bepaalde simbool plaasvind (vgl. 2.4). 'n Tweede verskraling van mitisiteit tree in wanneer die mitiese dimensies van 'n verhaal ondergeskik gestel word aan ideologiese of moralistiese doelstellings. Dit lei tot fiksering van die argetipiese simbool wat terselfdertyd die einde van sy mitiese funksionering beteken. Hierdeur verloor die argetipe en sy simboliese manifestasies hul dinamiese karakter as "working propositions". Gould gee 'n samevatting van moontlike stagnerings (1981:108):

Contemporary myth is discontinuous: it is no longer stated in extended, constituted narratives, but only in "discourse"; . . . myth disappears, but the mythic remains, all the more insidious . . . the mythic is present wherever *sentences are turned, where stories are told* (in every sense of these expressions): from interior monologue to conversation, from newspaper article to political speech, from the novel . . . to the advertising image.

Barthes se hantering van die mite-begrip het weinig te make met tradisionele mitologiese ver-  
hale van byvoorbeeld die Griekse mitologie. Van numineuse dimensies is daar nie veel sprake  
nie. Oorblyfsels van die mite word wel teruggevind in talige produksies waarin ideologiese  
intensies en belange op so 'n wyse voorgestel word dat hulle deur die meeste mense as "na-  
tuurlik" en onproblematies ervaar word. Vanuit hierdie gesigspunt staan Barthes in eerste  
instansie nie besonder tolerant ten opsigte van die mite nie, aangesien dit volgens hom 'n valse  
bewussyn by die meerderheid mense - die sogenaamde "bourgeois society" - skep. Malan  
(1992:36) praat in hierdie verband van Barthes se "aanval op die mite" omdat dit hier slegs om  
'n soort "*Ersatz*-mite" sou gaan.

Die waarde van Barthes se mite-beskouing lê daarin dat hy dit "ontmasker" as 'n produk van  
kultureel- en histories-bepaalde situasies; m.a.w. nie as 'n idee of begrip wat verhewe is bo  
tydruimtelike dimensies nie. Dit is juis as gevolg van die historisiteit van die mite-begrip dat  
daar ook positiewe implikasies ten opsigte van die literatuur opgesluit lê. As histories-  
bepaalde betekenisproses laat die mite altyd moontlikhede oop vir die vorming van verdere  
betekenis. Gould (1981:119) omskryf hierdie toleransie of "optimisme" met betrekking tot  
Barthes se mite-duidinge soos volg:

Barthes' mythic thought must first celebrate, and then at best unveil the wealth  
of potential meaning in the natural and constructed state of things in the world.  
The crucial part of his definition is that it takes the meaning of a sign and turns  
it into form, but it does so to make the meaning transparent, to emphasize its  
hidden or absent yet natural reference, without suppressing a new meaning.

Omdat mite en literatuur albei 'n vorm van metataal is, werk hulle met die veronderstelling van  
heel spesifieke intensies. Dit is presies as gevolg van hierdie ooreenstemmende eienskap dat  
Gould (1981:134) sy optimisme ten opsigte van mite en mitiesiteit, soos gemanifesteer in  
literatuur, behou:

Consequently myth is not so much weakenend as dissipated in the modern . . .  
*it is abstracted to a sophistication that only literature can handle.* The large  
implication is that myth itself - as mythological narrative - is not any less  
significant now in modern writing than it ever was. Such are the structural  
pressures on myths to preserve their mythic status in the modern that it is

But myths can be repetitive if they become positivistic and essentialize a metaphor without rejustifying the function of their own terms each time. That is, if myths seek to become one myth, or merely parody the terms of dialectical thought, or else are victims of communication problems, then they will tend to survive only by weak transformations, by repetition of progressively shorter and more discontinuous episodes, all of a similar type. Exoticism, formulae, sets of paradigms - that is, archetypal categories - work against the progress of myth by replacing the dynamic interchange between signifier and signified with the constant search for one dominant substitution.

Die frases "they became positivistic and essentialize a metaphor" en "the constant search for one dominant substitution" sou in verband gebring kon word met ideologiese en moralistiese tendense. Hierdeur word die mite vervlak tot "valse waarheid" of "vals bewussyn".

Die noue verwantskap tussen narratiwiteit en ideologie<sup>7</sup> word deur Thompson (1984:198) soos volg saamgevat: "ideology, in so far as it seeks to sustain relations of domination by representing them as *legitimate*, tends to assume a narrative form". Tipiese Afrikaner-"mites", soos wat byvoorbeeld rondom die Groot Trek en Bloedrivier ontstaan het (vgl. Steenberg, 1992:313) is voorbeelde van dergelike ideologiseringe. Moralistiese ooreenvoudigings gaan dikwels hand aan hand met ideologiese duidinge. In sommige van die verhale wat vervolgens nog ontleed gaan word, kom hierdie punt duidelik na vore. *Jakob Platjie* (1917) deur G.R. von Wielligh (wat in hoofstuk vier bespreek word), een van die eerste volwaardige romans in Afrikaans, eindig op moralistiese wyse wanneer Jakob 'n ongemotiveerde karakterverandering ondergaan. Sy skielike bekering tot die Christendom bring ineens al sy probleme tot 'n einde. Dié oplossing het ook ideologiese implikasies in terme van die interkulturele verhoudinge wat in die verhaal uitgebeeld word.

In sy beskouinge oor die verhouding tussen mite, ideologie en geskiedenis sluit Gould aan by die siening van Roland Barthes. Barthes gee eensyds 'n illustrasie van hoe die vervalsing van die mite in die hand gewerk word, maar aan die ander kant - volgens Gould - bied sy literêre teoretiseringe juis aan die letterkunde die moontlikheid om die stagnering van byvoorbeeld ideologiese konstruksie te oorkom. Die volgende aanhaling gee 'n goeie samevatting van Barthes (1986:65,68) se siening oor mite in moderne vorm:

---

<sup>7</sup>Twee hoofbenaderings kan ten opsigte van die begrip "ideologie" onderskei word. Volgens die deskriptiewe of "neutrale" benadering word ideologie omskryf as 'n versameling van idees ("beliefs"), houdings en gebruike wat by enige groep mense voorkom. Ideologie in negatiewe sin verwys na 'n vaste stel idees of beginsels waarvolgens die belange van bepaalde groepe mense beskerm en uitgebou word ten koste van ander (vgl. Geuss, 1981; ook Thompson, 1984).

perhaps largely in the fragmentations of modernist<sup>8</sup> experiment that the increasing abstraction of myth can survive.

Die voortdurende wisselwerking of spanning tussen mite en literatuur is een van die doeltreffendste wyses waarop mitisiteit - die voortgang van die "egte" mite in teenstelling tot ideologie - gewaarborg kan word. Barthes formuleer hierdie spanning as "poetic language" wat steeds weerstand bied teen "being taken over by myth" (Gould, 1981:122) - mite dan hier as "*Ersatz*"-mite of ideologie. Juis in die paradoksale spanning tussen enersyds die strewe om aan die mite die "natuurlikheid" en sekuriteit van ideologiese "feite" te gee, en andersyds "nuwe" mitiese ingesteldhede word die voortdurende aanwesigheid van mitisiteit gewaarborg. Al die moontlike vorme wat die mite in die moderne tyd kan aanneem (waaronder die advertensie, die koerantartikel en die politieke toespraak, soos deur Barthes aangedui), kan tot ideologiese stellighede verval. Mite wil steeds ideologie oorskry, en dit kan deur middel van mitiese literatuur gebeur. Hoewel die letterkunde - veral in narratiewe vorm - in diens van die ideologie of moralisme misbruik kan word, bied dit terselfdertyd die moontlikheid tot die oorskryding van hierdie inperkende duidinge.

Dié vrymakende oorskryding deur middel van mitisiteit geskied volgens Gould aan die hand van *ironiseringsprosesse*. Beide mite en literatuur het ten doel om die semiologiese gaping tussen "event" en "meaning" te oorkom, maar (Gould, 1981:123-124):

. . . we touch on the irony of closing the semiological gap. Our relation to reality is always unstable and wordy, even excessively so. . . For, again, it is through the cybernetic nature of human reason revealed in each that the connection between literature and myth emerges. In fact, both see the world as, in the end, irreducibly *other* (my kursivering, JL) - both have essentialist beginnings - but that does not stop them from trying to make sense of experience systematically, and so inevitably codifying it in order to return it to fact. That is the paradoxical intention of both poetry<sup>9</sup> and myth, as both are metalanguage, claiming much for themselves, insofar as they are systematic and self-conscious. But their intent is always made ironic not only by the sheer excess of reality, but by the instability of metalanguage itself which as a concept makes little sense without some kind of interpretation theory . . . to reduce its potential nihilism.

Die pogings om die realiteit tot "feit" te verklaar en op dié wyse die gaping tussen "event" en "meaning" te oorkom, word voortdurende geïroniseer, nie net deur die "werklikheid" self nie, maar veral ook deur middel van talige prosesse as sodanig. Tog is dit juis deur middel van die metafoer en die simbool, as voorlopige "closure to interpretation" (Gould, 1981:56), dat die paradoksale en ironiese werking van taal nie aanleiding gee tot volslae pessimisme nie.

---

<sup>8</sup>Gould gebruik dié term in breë sin, sodat dit ook "postmodernisties" sou kon insluit.

<sup>9</sup>Gould tref nie deurgaans 'n onderskeid tussen "poetry" en "literature" nie.

Said omskryf die geïroniseerde intensie in terme van die verhouding tussen mens en God (1985:262): "God, conceived of as pure mind, wills intentionally, and then matter or nature comes into existence from that beginning act of will. Man, in his mind, wills intentionally, and then, not nature, but a different version of it comes into existence from *that* beginning of intentional act of will." Die paradoks van ironie is daarin geleë dat die mens se intensies nooit saamval met dié van die gode nie, maar juis hierdie gaping dwing die mens tot nuwe pogings om dit te oorkom. Ironisering vra om steeds nuwe verklaringsmeganismes, nuwe maniere om die numineuse of die onverklaarbare te peil. Dit gee aanleiding tot nuwe stories of verhale, veral van mitiese aard. Gould (1981:252) bring die kwessie van die kunsuiting as "event" direk in verband met die numineuse: "But art only authenticates the numinous insofar as it reveals that illumination is lived through - even as writing - as well as being a visionary event: a moment for the reader and writer to progress toward."

Richard Waswo (1996:307), in 'n artikel "The History that Literature makes", beklemtoon die verband tussen verhaal en handeling: "As the languages we speak determine how we know the world, so the stories those languages tell determine how we act in it." Waswo maak 'n saak daarvoor uit dat literatuur ("poetry") inderdaad aanleiding kan gee tot "events". So word die literatuur deel van die "meeting-grounds of history and myth". In terme van mitisiteit sou 'n mens kon sê dat die reekse van gebeure, soos dit veral in "nuwe" mitiese verhale vertel word, opnuut moontlikhede skep waarvolgens ideologieë deurbreek kan word. Indien dit daadwerklik gebeur, dan neem so 'n verhaal die vorm aan van 'n historiese "event" of gebeurtenis.<sup>10</sup> Dit is by uitstek as gevolg van die inherent-ironiese dimensies van die menslike bestaan dat steeds nuwe pogings tot singewing deur middel van mitisiteit na vore tree. Die mitiese teks reflekteer nie net op die bestaande werklikheid nie, maar kan ook nuwe dimensies openbaar.

Wat die verhouding tussen mite en geskiedenis betref, word daar in hierdie studie 'n soort tussenposisie ingeneem. Daar word geen poging aangewend om die ontwikkeling van die waterslang volledig in ál sy manifestasies binne alle wêreldmitologieë na te gaan nie. Dit sou 'n totaal ondoenlike taak wees. Die klem is in eerste instansie op die vasstelling van die skywers- en teksintensies van waterslangverhale in die Afrikaanse letterkunde, vanaf die eerste produksies tot by resente prosatekste. Hierdie intensies word die duidelikste geïllustreer in die spanning tussen mite en literatuur binne 'n bepaalde historiese verloop. Daarom word daar wel aandag aan oorspronge gegee, maar dan van spesifieke Suider-Afrikaanse waterslange en

---

<sup>10</sup> Dit is opvallend dat John R. Searle, wat in sy boek *Intentionality. An Essay in the Philosophy of the Mind* (1983) die abstrak-filosofiese dimensies van intensionaliteit ontgin, in sy teoretiseringe oor taalhandelinge (vgl. *Speech Acts*, 1969) van die veronderstelling uitgaan dat taaluitinge 'n vorm van handeling of "action" is.

verwante verskynsels. Ten einde die mitologiese "beginne" van hierdie kreature - veral die Grootlang van die Oranjerivier - in reliëf te bring, word allerlei mitologiese assosiasies betrek, soos sal blyk in die volgende hoofstuk wat handel oor die mitologiese basis van die waterslang. In terme van die afbakening wat mitisiteit bring, is die nagaan van oorspronge en parallelle egter nie die primêre uitgangspunt nie. Wat in die proses duidelik word, is dat mitisiteit - juis as die intensie tot die peiling van die numineuse - nog beter geïllustreer en geëvalueer kan word, wanneer die funksionering daarvan binne 'n spesifieke historiese konteks beoordeel word.

### Samevattend

Ter samevatting kan gestel word dat wanneer die konsep van mitisiteit as "mitiese of numineuse intensie" uitgebrei word ten einde ook historiese aspekte te omvat, dan pas word dit 'n goed bruikbare meganisme vir die ontleding van mitiese aspekte in literêre tekste. In hoofstukke vier, vyf en ses, waar gedetailleerde teksontledings gedoen word, sal blyk dat die mitisiteit van 'n verhaal in 'n groot mate bepaal word deur die *fyn balans van narratiewe en numineuse dimensies in hul onderlinge wisselwerking*. Die versteuring van die balans hou verband met die rol van historiese faktore, behorende tot die spesifieke konteks waarmee die teks in gesprek tree. Verskraling van mitisiteit tree in wanneer die narratiewe dimensies om een of ander rede oorheersend word. Dit kan gebeur deurdat die vertelproses as sodanig 'n doel in sigself word, byvoorbeeld deur oormatige metonimiese assosiering rondom 'n bepaalde simbool. Die teenoorgestelde proses van verskraling vind plaas wanneer die metaforiese werking van die argetipiese simbool oorbeklemtoon word, met ander woorde wanneer die betekenis daarvan in so 'n mate gefikseer word dat die dinamiese werking van die "oop" argetipe teengegaan word. Wanneer 'n verhaal byvoorbeeld in diens van definitiewe ideologiese of moralistiese oortuiging gestel word, word die mitiese dimensies nadelig beïnvloed.

'n Argetipiese simbool soos die waterslang, wat uit die onbewuste voortkom, het 'n geskiedenis nodig ten einde geïnterpreteer te kan word. Veral binne literêre prosesse geskied hierdie interpretasie danksy die dinamiese funksionering van metafoer en allegorie. Dit is wanneer die dinamiek van hierdie prosesse teëgegaan word dat die potensiaal van mitiese duiding vermindert. Wanneer dit gaan oor 'n omvattende simbool soos die waterslang moet daar in die interpretasieproses rekening gehou word met 'n lang tradisie van intertekstuele relasies wat nie net met skriftelike of selfs talige uitinge te make het nie. In die volgende hoofstuk, getiteld "Die mitologiese basis van die waterslang" word die "beginne" of oorspronge van die waterslangsimbool - spesifiek die Waterslang van die Suider-Afrikaanse riviere - in oënskou geneem. Dit word gedoen danksy gegewens vanuit hoofsaaklik die terreine van die antropologie, die mitologie en die folklore.

## HOOFSTUK DRIE

### DIE MITOLOGIESE BASIS VAN DIE WATERSLANG

The snake insinuated itself into human consciousness at the beginning of time. Snakes are amongst our earliest gods. They were believed to mediate between life and death, earth and sky, this world and the next. They were consulted as oracles. They protected households. But snakes have been reviled as much as they have been revered. Snakes are symbols of seduction and betrayal, omens of disease and death. They have the power to kill, with venomous fangs or constricting coils. Snakes inspire an atavistic hatred. They are more loathed than bats, maggots, or worms. Snakes slither. They are silent. They come and go without warning. They look slimy. Snakes have no differentiated body parts - no neck or limbs. Their eyes never close, and their expressions do not change. They are cold-blooded. They have a forked tongue. Baby snakes have no charm; they look like their parents, only smaller. Snakes are hard to anthropomorphize. They are mysterious, remote - the Other.

- Nissenson & Jonas, *Snake Charm* (1995:19)

Mitologiese assosiasies en parallele rondom slange en waterslange is eindeloos. Wat die vasstelling van die mitologiese oorsprong of "beginne" van Suider-Afrikaanse waterslange betref, ontstaan die vraag watter kriteria gebruik moet word vir 'n seleksie van relevante gegewens. Die begrip "mitisiteit", soos uiteengesit in die vorige hoofstuk, kom handig te pas by die afbakening van inligting van dergelike omvang. Die fokus van hierdie ondersoek is die ontleding van literêre tekste waarin die waterslang as primêre simbool voorkom, aan die hand van skrywer- en teksintensies rondom mitiese en numineuse aspekte. Dit gaan nie in die eerste plek daarom om alle mitologiese assosiasies soos hulle deur die tekste opgeroep word, na te gaan nie. Dit gaan om die relevansie van die waterslang, in eerste instansie soos dit bepaal word deur die intensies van die skrywer en die teks. Vanuit so 'n benadering word die waterslang nie 'n inhoudelike kategorie waarvan so veel as moontlik konnotasies ingevul moet word nie. Dit gaan eerder om die waterslang as vormelement of "working proposition" (vergelyk Gould se siening in hoofstuk twee), wat as voorwaarde dien vir die vergelyking van literêre tekste.

In die eerste en laaste onderafdelings van hierdie hoofstuk, onderskeidelik "Die simboliese kombinasie 'slang' en 'water'" (3.1) en "Kosmiese en ander waterslange" (3.5) word die Suider-Afrikaanse waterslange wel in breër mitologiese perspektief geplaas. Dit word egter baie oorsigtelik gedoen, slegs om 'n aanduiding van die omvattendheid van die waterslang simboliek te gee. In hoofstuk twee is die belangrikheid van die historiese konteks vir die

funksionering van mitisiteit beklemtoon. Omdat in die Afrikaanse waterslangverhale by uitstek aandag gegee word aan Suider-Afrikaanse waterslange - spesifiek die Grootlang van die Oranjerivier - word spesiale aandag aan die belangrikste eienskappe van dié slang en verwante verskynsels gegee (3.2). Daar word ook gevra na die ontstaan of "beginne" van die waterslang (3.3), maar - weer eens in aansluiting by die uitgangspunte van mitisiteit - nie met die doel om definitiewe en "vaste" oorspronge aan te dui nie. In onderafdeling 3.4 ("Die Afrikaanse volksgeloof en Bybelse slange") word die religieuse relevansie van die waterslang onder spesifiek Afrikaanssprekendes onder die loep geneem. Hierdie onderafdeling dien as belangrike agtergrond vir die bespreking van die Afrikaanse kortverhale en romans in hoofstukke vier en vyf, aangesien die naasbestaan van verskillende godsdienstige tradisies dikwels as een van die belangrikste temas na vore tree.

Hoewel dit in hierdie proefskrif primêr handel oor die literêre verwerking van 'n mitologiese simbool, word in hierdie hoofstuk ook talle ander soorte diskoerse betrek, as gevolg van die interdisiplinêre aard van die mite.<sup>1</sup> Die navorsing van onderskeidelik Ansie Hoff<sup>2</sup> en Sigrid Schmidt<sup>3</sup> word in hierdie studie as van die heel belangrikste bronne vir inligting oor Suider-Afrikaanse waterslange gebruik. Hoff werk in eerste instansie as antropoloog; haar bevindinge rondom die waterslang hou direk verband met navorsing aangaande puberteitsrites onder die Khoekhoen. Schmidt, weer, is hoofsaaklik geïnteresseerd in vertellings, oor 'n wye spektrum van onderwerpe. Sy werk dus eerder vanuit folkloristiese belangstelling. Hul navorsing verteenwoordig dus onderskeidelik die diskoerse van antropologie en folklore.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>Die verhouding tussen die verskillende diskoerse sou interessante perspektiewe na vore bring. Guenther (1994:261) lig die perspektief van "gender" of geslag uit: "To an extent, man the hunter was or is also the trancer-artist, and woman the gatherer, the myth-maker and the story-teller."

<sup>2</sup>Ansie Hoff, verbonde aan die Departement Antropologie en Argeologie aan die Universiteit van Pretoria, promoveer in 1990 met die proefskrif *Die tradisionele Wêreldbeskouing van die Khoekhoen*. Voortspruitend uit hierdie ondersoek publiseer sy twee artikels wat direk oor die rol van die waterslang handel, naamlik "Puberteitsrite van 'n Khoekhoemeisie" (1995) en "The Water Snake of the Khoekhoen and /Xam" (1997).

<sup>3</sup>Sigrid Schmidt promoveer in 1958 in die Filologie aan die Vrye Universiteit van Berlyn. Die volgende jaar vergesel sy haar man na die destydse Suidwes-Afrika, waar hy etlike jare as ingenieur betrokke is by die oprigting van die Hardapdam in die suide van Namibië. Nadat Schmidt Afrikaans aangeleer het, sit sy haar belangstelling in die folklore voort deur, met behulp van tolke, 'n groot hoeveelheid vertellings van die Namas in die suide, maar ook Damaras verder noord, te begin versamel. Sy woon tans in Duitsland, maar besoek Namibië gereeld om haar empiriese ondersoek voort te sit. Haar navorsing resulteer in 'n groot aantal artikels en bloemlesings; 'n volledige versameling van haar publikasies is beskikbaar by die *Namibia Wissenschaftliche Gesellschaft* (Namibia Wetenskaplike Vereniging) in Windhoek. In die volgende onderafdelings word haar navorsing oor waterslange en verwante verskynsels uitvoerig betrek.

<sup>4</sup>In 'n artikel getiteld "Folklore and Anthropology" tref die antropoloog William R. Bascom

Schmidt (1996:102) maak 'n verdere onderskeid tussen volksgeloof ("folk belief") en volksvertelling ("folk tale"), veral aan die hand van voorbeelde uit Boesmanverhale.<sup>5</sup> Afgesien van rites as nie-talige vorme van diskoers verwys beide navorsers ook na rotstekeninge as belangrike bron van inligting oor waterslange. Hoewel die klem in hierdie studie hoofsaaklik val op mitologiese verskynsels in talige vorm - veral skriftelik maar ook mondeling - word die relasie tot nie-talige "tekste" nie buite rekening gelaat nie.<sup>6</sup>

### 3.1 Die simboliese kombinasie "slang" en "water"

Dat die slang as die mees wyd verspreide simboliese dier in die mitologieë van die wêreld voorkom, kan met 'n redelike mate van sekerheid aanvaar word (Cavendish, 1970:2528). Een moontlike verklaring hiervoor is dat die vrees vir werklik bestaande slange skynbaar 'n universele menslike eienskap is.<sup>7</sup> Wanneer in ag geneem word hoeveel gelowe en gebruike rondom werklike slange soos kobras en mambas bestaan, dan is dit duidelik dat, sover dit simboliek aangaan, die grens tussen werklike en mitologiese slange eintlik baie willekeurig is. Hoewel werklik bestaande slange reeds as enigmatiese wesens gedui kan word, is dit uiteraard veral mitologiese slange wat op besondere wyse as argetipiese simbole funksioneer; dit wil sê as simbole wat wil deurdring tot 'n bepaalde numineuse essensie van die menslike bestaan.

Hoewel Jung die slang nie as 'n afsonderlike argetipe identifiseer nie, is daar byvoorbeeld in sy laaste werk, *Man and his Symbols* (1964), wat hy in samewerking met 'n groep van sy volgelinge geskryf het, talle verwysings na drake en slange. Daar word ook verbande gelê met

---

(1965:25) 'n strak onderskeid tussen folklore en dit wat volgens hom, hoewel steeds binne die veld van antropologie, daarbuite val. Hy kom tot die gevolgtrekking dat folklore slegs tot "verbal art" beperk moet word, wat insluit die mite, vertelling, legende en dies meer. Die tipe ekspressies van meer uitvoerende aard (wat saamgaan met "performance"), soos "folk dance, folk medicine and folk belief", word nie hierby ingesluit nie. Die samesteller van die bundel waarin die artikel voorkom, Alan Dundes, wys wel daarop dat die meeste folkloriste hierdie siening as te eng sal beskou.

<sup>5</sup>Schmidt betrek in hierdie artikel Boesmanverhale uit die bloemlesing van Hewitt (1986). Die Afrikaanse optekeninge van Von Wielligh en Eugène Marais word in hoofstuk vyf in detail bekyk. Ander belangrike bloemlesings is dié van Biesele (1993), Fourie (1994) en Thomas (1950).

<sup>6</sup>"Teks" word hier as omvattende begrip hanteer, wat ook wolkformasies (vgl. Bert Woodhouse se *The Rain and its Creatures*, 1992) en sterrestelsels sou kon insluit.

<sup>7</sup>In 'n studie getiteld *The Language Instinct* (1994) maak die linguïst Steven Pinker 'n saak daarvoor uit dat die taalvermoë van die mens 'n aangebore instink is. Ter staving van sy teorie sluit hy aan by antropologiese navorsing wat konsentreer op universele eienskappe eie aan alle mense. Die antropoloog Donald E. Brown het byvoorbeeld karaktereieskappe van die sogenaamde "Universal People" geïdentifiseer. Een van hierdie eienskappe is "Fear of snakes" (sien Pinker, 1994:413-4).

die "moderne" vorme waarin hulle steeds weer na vore sou tree. Drake en slange word met mekaar in verband gebring, onder meer deur die verwysing na die Griekse woord "*drakon*" wat sowel draak as slang beteken (Jung, 1964:74). Drake en soortgelyke monsters is algemene droomsimbole - drome synde, soos die mite, een van die belangrikste bronne van argetipiese simbole (Jung, 1964:41). In 'n bydrae tot *Man and his symbols*, "Ancient myth and modern man", wy Joseph L. Henderson (1964:106) 'n afsonderlike onderafdeling aan "Symbols of transcendence". Henderson (1964:154) skryf oor slange en verwante spesies, asook oor diere wat sowel op land as op water woon:

They therefore would carry the meaning of a special type of animal, one that can live in two environments, in water or on the earth. This is the universal quality of the animal as a symbol of transcendence. These creatures, figuratively coming from the depths of the ancient Earth Mother, are symbolic denizens of the collective unconsciousness. They bring into the field of consciousness a special chthonic (underworld) message . . . Other transcendent symbols of the depths are rodents, lizards, snakes, and sometimes fish. These are intermediate creatures that combine underwater activity and the bird-flight with an intermediate terrestrial life. . . . Perhaps the commonest dream symbol of transcendence is the snake, as represented by the therapeutic symbol of the Roman god of medicine Aesculapius, which has survived to modern times as a sign of the medical profession. This was originally a non-poisonous tree snake; as we see it, coiled around the staff of the healing god, it seems to embody a kind of healing mediation between earth and heaven.

Uit hierdie paragrawe blyk ook hoe gemaklik die slang simboliese assosiasies met verwante verskynsels aangaan. Dit word duidelik dat daar aan 'n simboliese dier soos die waterslang nie as definitiewe argetipiese "entiteit" gedink moet word nie. Verskynsels soos die waterslang - soos trouens die geval is met alle mitologiese simbole - kan oneindig veel assosiasies aangaan met die verskillende argetipes soos deur Jung aangedui. In aansluiting by Hopcke (1989) se duiding van die belangrikste Jungiaanse argetipes, sou die waterslang byvoorbeeld met die volgende kon assosieer: anima/animus (die waterslang as manlik of vroulik); die moeder (waterslang binne skeppingsverhale); Kore<sup>8</sup> (die waterslang as jongmeisie); "trickster" of skelmfiguur (die waterslang wat jongmeisies aanlok en uitoorlê). Kluckhohn (1965:162 e.v.) gee 'n samevattende bespreking van die belangrikste mitologiese temas, as illustrasie van die soort verhale waarin argetipiese simbole reëlmatig oor lang tye heen en binne 'n verskeidenheid van kulture tot uitdrukking gekom het. Hy moes noodwendigerwys abstraherend te werk

---

<sup>8</sup>Kore word soos volg omskryf (Hopcke, 1989:110): "Literally the Maiden, Kore is also the name of Persephone of Greek mythology, Demeter's daughter, Hades' forced bride, and the focal figure in the Eleusinian mysteries. This multiplicity of her roles in Greek mythology - virgin, daughter, bride, and queen of the underworld - is mirrored in the multiplicity of ways Jung sees the figure from his archetypal perspective."

gaan, ten einde al die belangrikste mitologieë van die wêreld in te sluit. Hy werk met die veronderstelling van Lévi-Strauss, naamlik "an astounding similarity between myths collected in widely different regions" (Kluckhorn, 1965:159). Verskeie temas en hoofsoorte mites word onderskei, waarvan die volgende groeperinge met waterslangverhale in verband gebring kan word (Kluckhorn, 1965:162 e.v.): "Flood", "Slaying of Monsters", "Androgynous Deities", asook "The Myth of the Hero".

Wanneer die omvattende simboliese en mitologiese assosiasies van die begrip en verskynsel "water" by dié van die slang gevoeg word, ontstaan daar inderdaad 'n kragtige mitologiese simbool. 'n Basiese ooreenkoms is geleë in fisiese eienskappe. Albei stel voortdurende beweging voor. Binne die konteks van die mitologiese simboliek verkry hierdie eienskap besondere trefkrag, deurdat die gesamentlike beweging van die water en die slang beeld word van 'n ganse kosmiese skeppingsdinamiek. In 'n bron spesifiek oor Afrika-mitologie, in 'n onderafdeling met die opskrif "Serpent of Eternity", word hierdie aspek soos volg verduidelik (Parrinder, 1967:22):

The snake is essentially motion, the symbol of flowing movement, like reeds in water. It is submerged in waters under the earth, dwelling in the ocean and so representing the greatest power in unceasing movement. The coils of the snake are not still but revolve around the earth and set the heavenly bodies in motion. The snake may still be seen in quiet pools, running rivers, and in the ocean. Or a flash of light may be seen, cleaving the waters, and its voice sounds abroad. In the beginning the snake found only stagnant water on earth, so he traced out courses for the streams and channels for rivers and thus the world received life. When the snake carried the Creator through the length and breadth of the world mountains appeared wherever they stopped.

Soos in die geval van werklike slange speel die eienskap van "grootte" by mitologiese slange ook 'n belangrike rol. Ten opsigte van mitologiese waterslange kan daar hoofsaaklik drie verskillende groottes onderskei kan word. Eerstens is daar die slange van "normale" grootte, byvoorbeeld waterslange wat optree as bewakers van fonteine en waterputte (vgl. Hoff, 1995:23). G.R. von Wielligh lê, in sy *Boesman-Stories*, 'n definitiewe verband tussen die waterslang en fonteine. In sy inleiding tot deel 1, wat handel oor "Mitologie en Legendes", wys hy op die diere wat 'n mitologiese funksie vervul. Die waterslang word as skepper van fonteine beskou: "So word reën deur die Reënbees gemaak, fonteinwaters deur die groot Waterslang met die steen op sy kop, wind word deur 'n Voël gemaak, ens." (Von Wielligh 1919:iii.) Die mitologiese waterslang in Petra Müller se kortverhaalbundel *In die omtes van die hart* (1995) is ook eerder 'n fontein- as 'n rivierslang, met geen steen op die voorkop nie. Dit is wel 'n slang wat 'n prominente rol speel ten opsigte van die numineuse inslag van die bundel, soos in hoofstuk vyf bespreek sal word. Tweedens is daar die slange van buitengewone grootte, wat byvoorbeeld die loop van 'n hele rivier kan bepaal. Die Waterslang van

die Oranjerivier, die slang wat in hierdie studie die meeste aandag kry, is meestal so 'n soort mitologiese slang. In laaste instansie kan kosmiese slange onderskei word, wat so groot is dat hulle die hele aardryk omvat. Vanweë hul kosmiese afmetinge speel hierdie slange gewoonlik 'n belangrike rol in skeppingsverhale.

Kosmiese slange word gewoonlik met water, aarde én lug geassosieer. Volgens Willis (1993:30) kom hulle, in 'n oneindige hoeveelheid vorme, in mitologieë die wêreld oor voor:

Creatures of cosmic dimensions figure in myth all over the world. Commonly, certain birds symbolize the upper world of spirits, while immense serpents represent the chaotic energy contained in the underworld. In North America the awesome Thunderbird, said in the northwest to be large enough to carry off whales, engages in continual battle with the water-dwelling spirits for mastery of the earth. . . . A motif strikingly similar to that of the Thunderbird against the water serpents pervades the mythology of southern Africa. Here the fabulous Lightning Bird dominates the sky, just as the cosmic serpent, known in Central Africa (as in Australia) as the Rainbow Serpent, rules the watery underworld."

In nog 'n algemene bron oor simboliek, *The Secret Language of Symbols*, word die assosiasie tussen water en die draak of slang ook nog in terme van 'n vierde element verduidelik (Fontana, 1993:80): "Dwelling in the dark caverns of the earth, with lungs of fire, wings of a bird and scales of a fish, the dragon epitomizes the four elements of the ancient world." Hiervolgens verteenwoordig die draak die vier basiselemente, naamlik aarde, vuur, lug en water, met klem op die positiewe waarde van hul eenheid (Fontana, 1993:80): "The dragon is depicted as a union of the beneficial powers of the elements. Uniting water (the serpent) with air (the bird, the breath of life), it represents the coming together of matter and spirit." Hierdie positiewe siening van die draak is hoofsaaklik afkomstig uit die Ooste. As 'n meer omvattende simbool ook uit ander wêrelddele het dit egter 'n dubbelslagtige aard (Fontana, 1993:19):

The dragon carries opposite connotations in Orient and Occident. In the West it symbolizes mankind's basic, primeval nature, which must be vanquished by strength and self-discipline, and in Christian myth it embodies the forces of the underworld and Satan. In the East, however, the dragon is seen as a symbol of joy, dynamism, good health and fertility, and its image is believed to ward off evil spirits. In China, depictions of dragons holding pearls - symbols of thunder - were thought to bring about rain.

'n Soortgelyke dubbelslagtigheid word ook by die waterslang aangetref. Die pêrel wat met reën verband hou, roep assosiasies op met die blink steen op die voorkop van die waterslang van die Suider-Afrikaanse riviere.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup>In 'n versameling Chinese volksverhale, *Folk Tales of the West Lake* (Hui-Ming, 1982),

In die Chinese mitologieë word die draak voorts as stigter van koninkryke en kulture beskou. Volgens oorlewing het die voortplanter van die eerste Chinese dinastie homself in 'n slang verander; daarby was die eerste Han-keiser die seun van 'n draak (Nissenson & Jonas, 1995:29). Die verband tussen die slang of draak as "dier" en terselfdertyd "legendariese persoon" kom ook voor by die Asteekse waterslangfiguur Quetzalcoatl, wat later in die hoofstuk uitvoeriger bespreek sal word. D.H. Lawrence het dié figuur gebruik vir sy roman *The plumed serpent* (1926), wat in hoofstuk ses ter sprake kom. Die assosiering van uiteenlopende eienskappe binne een waterslangsimbool soos Quetzalcoatl bevestig die argetipiese aard daarvan. Die "oopheid" van die argetipe as "working proposition" word bevestig, om aan te sluit by Eric Gould se terminologie soos uiteengesit in die vorige hoofstuk.

Soos reeds uit die bostaande aanhalings blyk, word die kosmiese waterslang ook in die Afrika-mitologieë as een van die heel belangrikste wesens uitgesonder (Willis, 1993:277):

The snake or serpent is one of the most widespread creatures encountered in African mythology. The concept of the "cosmic serpent" as a prime force of creation is particularly important. . . . This power also appears in the rainbow and in all waters. In the beginning, the serpent power coiled itself around the unshaped earth, holding it together, and it still has this function. It moves constantly, its spiral flow setting the heavenly bodies in motion. In Southern and Central Africa a similar role is ascribed to the primordial serpent Chinaweji or Chinawezi, which appears in the mythology of southeastern Zaïre as Nkongolo, the Rainbow King.

Die reënboogslang as verbinding tussen hemel en aarde verwys na een van die baie maniere waarop die slang as mediërende instansie optree. Ander maniere wat hiermee verband hou, word deur Nissenson en Jonas saamgevat (1995:31):

Because snake gods had the power to mediate between life and death, order and chaos, and rainy and dry seasons, snake cult objects from the Americas and Asia were often portrayed with two heads, one at either end of the body. This mediating power could be schematized in a zigzag shape, which mimicked serpentine locomotion as well as a bolt of lightning; the association implied the ability to move back and forth between earth and sky.

Die sigsag-patroon kom ook baie algemeen by Boesman-rotstekeninge voor, waar dit geassosieer word met weerlig en sjamanistiese vermoëns (vgl. Uher, 1994). Die simboliese

---

handel die eerste verhaal oor "The Dazzling Pearl", wat gesteel word maar dan weer teruggevind word deur twee drake "Golden Phoenix" en "Jade Dragon". Die verhaal eindig waar die pêrel in 'n meer verander, en die twee drake in berge aan weerskante van die meer.

verbande tussen "water" en "slang" word ook deur middel van ander grafiese voorstellings soos die spiraal, die "meander" en die labirint uitgebeeld (Baring & Cashford, 1993:24-5):

The spiral form is found in the eddying of water, sea-shells, the intestines, the spider's web and the whirling galaxies of space. Both water and the serpent are closely associated with the spiral, as they are with the meander and labyrinth. The labyrinth winds like a serpent or like the serpentine movement of water through the womb of the earth, which is the cave. . . . All these form an enduring constellation of images related to the figure of the Goddess, for they symbolize the intricate pathway that connects the visible world to the invisible, of the kind that the souls of the dead would have taken to re-enter the womb of the Mother. Figures of goddesses, images of the moon, the crescent horns of bison and bull, the bird, serpent, fish and wild animals, the chevrons of water or birds' wings, the meander, labyrinth and spiral - all these reappear in the myths and images of later ages, often clearly reminiscent of their earliest beginnings.

Wanneer die belangrikste eienskappe van die Suider-Afrikaanse waterslange in die volgende onderafdeling bespreek word, kom talle assosiasies met sterrestelsels,<sup>10</sup> die maan, die horings van bokke of bulle en dies meer na vore.

### 3.2 Suider-Afrikaanse waterslange en verwante verskynsels

Die waterslang waaroor dit primêr in hierdie studie gaan, is die waterslang van die Suider-Afrikaanse riviere. Dit sal blyk dat daar binne die Suider-Afrikaanse konteks sprake is van talle verskillende soorte waterslange. Die Grootlang van die Oranjerivier kry egter die meeste aandag. Dit is die slang oor wie Von Wielligh geskryf het in van die heel eerste verhale wat in skriftelike vorm in die Afrikaanse taal verskyn het. Hoewel George Weideman talle verwante kreature in *Die donker melk van daeraad* (1994) betrek, is dit die Grootlang van die Oranjerivier waarrondom deurlopend in die bundel assosiasies opgebou word. In *Meraai van Rolbos* (1989) deur Charlotte de Beer gaan dit spesifiek oor die Grootlang-ervaringe van die Griekwas; ook Elias P. Nel se waterslang- en Watergeesverhale in *Iets goeds uit Verneukpan?* (1998) het die Boesmanland met sy outentieke Khoe-geskiedenis as onderliggende stramien. Die ander Waterslang wat prominent in hierdie proefskrif figureer, as gevolg van die belangrike rol wat dit in die Afrikaanse letterkunde speel, is die Waterslang vanuit die Sotho-kultuur. Dit is hierdie waterslang waaroor Minnie Postma skryf, onder meer in *Legendes uit Basoetoland* (1954) en *Litsomo* (1964). Thomas Deacon se *Rooigrond* (1995) is 'n voortsetting van die tradisie van die verwerking van mondeling oorgelewerde gegewens uit die Suid-Sotho-kultuur.

---

<sup>10</sup>Drie sterrestelsels kan met die slang in verband gebring word, naamlik "Draco", "Serpens" en "Hydra" (Nissenson & Jonas, 1995:21).

Daar bestaan 'n algemene opvatting dat die Oranjerivier die enigste rivier sou wees waar die Grootlang woon, maar die Vaalrivier word dikwels ook as woonplek aangedui (Hoff, 1997:23). Hoff (1997:23) gee nog verdere moontlikhede aan: "Furthermore the inhabitants of the area around the Olifants River told one of my informants of a River Snake living in the Olifants River. Well-known residences of Water Snakes are the Wondergat in the Richtersveld, particular fountains in the Carnarvon district located at Boesmanberg, Jagersberg and Springbokoog, and the fountains of Griekwastad." Ook hierdie lys, soos met die name, kan grootliks uitgebrei word.<sup>11</sup> M.I. Murray, in *Witwater se mense* (1974) wat in hoofstuk vyf bespreek word, skryf oor die magiese waterdiere van die Sederberg,<sup>12</sup> dieselfde figure as waarna W.A. de Klerk verwys in sy artikel "Aantekeninge uit die Sederberg", 'n gebied wat hy tipeer as "ryk aan riviere, kuile en watergate" (1953:12). In Murray se roman is daar 'n afsonderlike hoofstuk oor die "Waterbul en Watermooi". Hulle word weer onderskei van die "Waterbaas" en die "Otterbaas" (Murray, 1974:26).

Eie aan die aard van mitologiese verskynsels beskik die Waterslang van die Oranjerivier oor meer as een naam. Die kenmerkendste eienskap is waarskynlik die groot, blink steen op die voorkop, wat in die meeste gevalle as 'n diamant beskryf word; vandaar ook die naam "diamantslang" (Grobbelaar, 1994:50). Die diamant word afgewissel met byvoorbeeld allerlei soorte ligte, lampe of spieëls (Hoff, 1997:24); die naam spieëlslang is ook bekend (Schmidt, 1998:270)<sup>13</sup>. Soos die oorleweringe rondom die Waterslang toeneem, so ook die moontlike name. Dit sou naamlik die slang se gewoonte wees om sy of haar steen neer te sit terwyl dit in

---

<sup>11</sup>Gedurende 1993 het ek self met vyf derdejaarstudente 'n projek oor waterslangverhale gedoen. Dit het deel uitgemaak van 'n ondersoek na die rol van mondelinge vertellings in die Afrikaanse spraakgemeenskap in Namibië. Die studente kon sonder veel moeite verhale oor waterslange opspoor. Drie van die verhale het hul oorsprong in die Oranjerivier-omgewing gehad, naamlik by Upington, Kakamas en Pella. Die oorsprong van een van die verhale is aangegee as die Robertson-Worcester-omgewing in die Kaapprovinsie, die ander uit die ooste van Namibië, naamlik van Dordabis naby Gobabis.

<sup>12</sup>Dit mag dalk wees dat die waterslang van die Olifantsrivier 'n ander soort waterslang verteenwoordig as dié van die Oranjerivier, met ander "beginne" of oorspronge. In *Witwater se mense* word verskillende mitologiese waterdiere uit die omgewing van die Sederberg - dus ook die Olifantsrivier - bespreek. Hierdie wesens het byvoorbeeld geeneen 'n blink steen op die voorkop nie. Vergelyk ook in dié verband George Weideman se verhaal "Die water-nôientjie" uit sy bundel *Die donker melk van daeraad*. Ook die vroulike variant van die waterslang waaroor dit in hierdie verhaal gaan, het geen steen op die voorkop nie. Tydens 'n telefoongesprek het Weideman bevestig dat die gegewe vir hierdie verhaal die Olifantsrivier as oorsprong het.

<sup>13</sup>Hennie Jones publiseer in 1995 die kortverhaal "Daardie Kersfees . . ." in die versamelbundel *Die goeie gety. Kers- en ander wydingsvertellings*. Die verteller is 'n ou Damaravrou wat vertel van Waainag - die Duitse "Weinacht" - toe Adam en Eva in die maan in gewaai het. "'n Mens sien hulle met volmaan," vertel die vrou, en "As die maan weg is, word hulle saam met die spieëlslang by ons afgelaai." (Jones, 1995:104.)

die gras gaan "wei". Verdere assosiasies met 'n bok (ook bees) word opgeroep deur horings op die kop, die blêrgeluid wat die slang maak, asook 'n slegte reuk wat dit by tye sou afgee. 'n Ander naam is dus "bokslang"; ook "beesslang".

### 3.2.1 Belangrikste eienskappe van die Grootlang

In hierdie onderafdeling word die eienskappe van die Suider-Afrikaanse waterslange hoofsaaklik vanuit antropologiese perspektief beskryf. Die meeste inligting is verkry vanuit onderhoude wat met informante gevoer is, onder andere deur Ansie Hoff en Sigrid Schmidt. Veral ten opsigte van die eienskappe van die waterslange en verwante verskynsels, word die gegewens uit hierdie navorsing meestal weergegee asof die slange werklik bestaan, dit wil sê hulle word nie deur die informante in die eerste plek as mitologiese verskynsels hanteer nie. Die eienskappe word as "vaste" of "definitiewe" kenmerke omskryf, as sou die gaping waarvoor Gould dit steeds in sy mitositeitsduiding het, naamlik die gaping tussen "woord" en "betekenis", heeltemal wegval. Die belangrikste rede hiervoor is naamlik dat hierdie beskrywings van die waterslang en ander verskynsels nie in eerste instansie as "literêre gegewe" aangebied word nie, maar as beskrywings van reële verskynsels. Die meeste informante glo aan hierdie verskynsels asof hulle werklik bestaan; baie informante het die waterslang self gesien of op een of ander wyse 'n sintuiglike ervaring daarvan gehad. Al word daar dus verhale vertel, is daar weinig sprake van die problematisering van die verskynsel as simboliese gegewe.

'n Mens sou kon waag om te sê dat elke nuwe anekdote of verhaal oor die waterslang weer nuwe eienskappe na vore bring. Die hoofkenmerke soos hulle hier bespreek word, verteenwoordig slegs enkele voorlopige metaforiese "stollings" binne die nimmereindigende, metonimiese ketting van eienskappe. Hierdie soort assosiatiewe werking illustreer opnuut dat aan die argetipe as "matriks" of "vorm" gedink moet word. In hoofstuk twee word verwys na die oorsprong van die argetipe in die Platoniese begrip *eidos*, wat "vorm" beteken. Die hoof-funksie van die reeks waterslang-eienskappe, wat in die onderstaande paragrawe bespreek word, is naamlik om as 'n referensiekader of -matriks te dien vir die interpretasie van verwante eienskappe, soos hulle na vore tree in die primêre tekste wat in hoofstukke vier, vyf en ses ontleed gaan word. Dié betrokke eienskappe word dan binne die geheelstruktuur van die teks ontleed en geïnterpreteer. Op dergelike wyse het mitistiteit - binne die literêre verhaal - weer eens die funksie van afbakeningsprinsipe.

Uit die aanhalings ter beskrywing van hierdie "plaaslike" waterslang reg aan die begin van hoofstuk een, kan afgelei word dat dit 'n **buitengewoon groot** slang is, hoewel nie van kosmiese afmetings nie. In Elias P. Nel (1998:3) se verhaal word gesê: "Dis 'n groot, groot

slang." In die Boesmansprokie, "Die Waterslang" uit *Die mooiste Afrikaanse Sprokies*, word die besondere grootte gesuggereer deur die golwe wat teen die oewers spat en stoot wanneer "Waterslang" die rivier afswem (Grobelaar & Harries, 1993:68;71). Volgens een van Ansie Hoff se informante is dit selfs nog veel groter: dit sou deur die lug kon beweeg met sy kop in die wolke en sy stert in 'n fontein (Hoff, 1997:24).

Die buitengewone fisiese grootte van die Waterslang gaan gepaard met **besondere kragte**; in Hoff se artikel is daar sprake van "potencies" en "powers". Binne die Khoesan-wêreld-beskouing word die universum gesien as 'n hiërargie van kragte waarin die balans steeds gehandhaaf moet word. Die Grootlange beklee 'n belangrike posisie in hierdie hiërargie (Hoff, 1997:26). Dit is juis hierdie buitengewone kragte of potensies waaroor die waterslang beskik, wat aan hom of haar besondere status as mitologiese dier verleen. Die buitengewone krag word op verskillende maniere gemanifesteer, maar dit is veral in sy of haar **verhouding tot water** dat dit die duidelikste na vore tree. Afgesien van die algemende verbande tussen "water" en "slang" soos uiteengesit ten opsigte van kosmiese en ander waterslange in die vorige onderafdeling (3.1), is hierdie direkte verband ook baie prominent by die verskillende Boesman- en Khoekhoe-groepe van suidelike Afrika. Boesman-rotstekeninge is een van die heel oudste bronne om hierdie assosiasie te bevestig. 'n Rotstekening naby Fouriesburg, opgeneem deur Bert Woodhouse in sy boek *The rain and its creatures* (1992:10), beeld uit hoe 'n bok aan 'n reusagtige reënslang geoffer word. 'n Hele groep mense wat hulself bo-op die slang bevind, maak deel uit van die voorstelling.

As agtergrond vir die simboliek van die Waterslang wys Hoff (1997:33) op die belangrike rol wat water in die Khoesan-samelewings speel: "It is not surprising that water/rain was symbolised. In a drought-ridden and harsh environment such as that of the Khoekhoen and /Xam the availability of water meant the difference between life and death." <sup>14</sup> Hoewel die belangrikheid van water by alle groepe voorkom waar Hoff (1997:33) haar ondersoek gedoen het, wys sy voorts op belangrike etnografiese verskille ten opsigte van die fyner werkinge van simboliek of metaforiek wanneer dit kom by die verhoudinge tussen "slang" en "water":

Among the Nama very little remains of the concept of the Water Snake as a symbol for water. However, Nama persons still apply the terms water and Water Snake interchangeably to describe the danger to which, for example, a menstruating woman is exposed. In general, however, to the Nama and River Khoekhoen of today the Water Snake is an animal living in water, while to the /Xam and some Griqua the Water Snake is the water. For example, according

---

<sup>14</sup>Hoff verwys ook na die belangrike werk van die antropoloog Winifred Hoernlé, wat reeds in die twintigerjare oor die sosiale rol van water onder die Nama-gemeenskappe geskryf het, naamlik in 'n insiggewende artikel "The expression of the social value of water among the Nama of South West Africa" (Hoernlé, 1985).

to the Nama and River Khoekhoen the Water Snake moves to a new locality because its old dwelling place (i.e. water source) has dried up, while, according to the /Xam the reason why the water dried up is because the Water Snake has moved away. The Nama and the River Khoekhoen are therefore more inclined to differentiate between the concepts water and Water Snake.

Watter vorm die verhouding tot die water ook al aanneem, is dit juis binne hierdie verhouding waar die **dubbelslagtige aard** van die Waterslang as simbool na vore tree. Enersyds bring dit die reën, andersyds veroorsaak dit verwoesting in die vorm van oorstromings of die weerlig. Wanneer dit deur die landskap beweeg, word dit dikwels vergesel van die wind en die wolke. Die wind is soms 'n koel wind met 'n aangename geur; ander tye is dit verwoestende warrelwinde, as 'n vorm van wraak en aggressie. Die Waterslang manipuleer die water; dit kan selfs waterbronne laat opdroog. Van Vreeden (1955: 6) beskryf in hierdie verband 'n ou Korana-volksgeloof in heel realistiese terme:

By die ou Kora het die waterslang weer beheer oor die water. Hy kan soms die water in die kuile en fonteine laat opdroog, veral as hy ontevrede is. Hulle het ook 'n legende dat die waters in die rivier lank gelede opgedroog het totdat net 'n paar kuile oorgebly het. Toe het die groot waterslang skielik besluit om stroomop te swem. Hy het die water in die kuil omgewoel en gekarring en dit toe voor hom soos 'n groot waterwal uitgestoot. Dit was 'n vreeslike waterslang daardie en dit was 'n vreeslike waterwal wat hy stroomop gestoot het. 'n Paar dae later het die rivier in vloed afgekom. Dit het begin reën en so vol het die rivier geword dat die grootste bome se toppe onder water was. Daarna het die fonteine begin loop en was dit 'n goeie jaar. So glo die ou Kora.

Die bonatuurlike of magiese krag van die Waterslang is in die eerste plek gesetel in die **lig** op sy of haar voorkop. Hierdie lig kan verskillende vorme aanneem, waarvan die **blinkende steen** - veral 'n diamant - die belangrikste is. Volgens Van Vreeden (1959:4) is dit hierdie lig of steen wat "die Waterslang maak wat dit is". In die onderafdeling "Boesman-Gebede", in deel 1 van Von Wielligh se *Boesman-Stories* (1919:191), word die verband tussen die steen en die sterre heel duidelik gelê: "Vir die denkbeeldige Waterslang roep hul (i.e. die Boesmans, JL) uit: 'Jouw bors roggel, omdat dit vol water is. Die Sterre het jou lief - daarom blink die steen op jou kop.'" Volgens ander oorleweringe sou daar 'n kol - meestal wit - op die Waterslang se voorkop wees; of andersins 'n bles, waarna reeds verwys is (vgl. Schmidt, 1998:270).

Ook wat die spesifieke **eienskappe van die steen** betref, is daar uiteenlopende weergawes. Van Vreeden (1955:3) verwys na 'n Griekwa-storie waarin die steen van die Waterslang as groen en sag beskryf word. Die bewoners van langs die Vaalrivier beskryf dit weer altyd as "blink en hard". Die lig word meestal in die nag gesien, as 'n bonatuurlike skynsel teen die berge. Die Waterslang sou die lig nodig hê om in die nag te wei. Daar is ook weer verskillende menings oor die **weityd** van die waterslang. In aansluiting by die puberteitsrite van die

Griekwas, wys Hoff daarop dat dit slegs in die nag wei. Daarom moet die jongmeisie, as sy met die Waterslang wil assosieer, voor dagbreek afgaan na die rivier. Die slang wil skynbaar terug wees in die water voor sonopkoms, aangesien die son aggressiwiteit by hom ontlok. Coetzee (vgl. Grobbelaar, 1997:52)<sup>15</sup> vertel van 'n leser wat berig dat die slang van die Groot-rivier die gewoonte het om in die middel van die dag sy steen op die sand neer te lê en dan in die water te verdwyn. Dit gebeur elke dag, presies om twaalfuur. Volgens sommige oorleweringe sou die waterslang sy steen neerlê as hy gaan swem, volgens ander juis weer as hy gaan wei.

In sommige gevalle sou die steen oor definitiewe **genesende krag** beskik. Sowel Griekwa- as /Xam-informante vertel dat reëndokters vroeër oor die vermoë beskik het om die Waterslang mak te maak en op dié wyse die steen te bekom. Die aspirant-dokter sou met sy kop op die steen slaap ten einde toe te laat dat die magiese vermoëns van die slang hóm binnedring (Hoff, 1997:24) : "This enabled the person to become a Water-doctor, that is, a doctor that works with the water/Water Snake." Dit word in ieder geval algemeen aanvaar dat wie ook al die steen in die hande kry, besondere **geluk en voorspoed** sal ervaar. In dié verband skryf Coetzee (vgl. Grobbelaar, 1994:50):

As 'n mens nou ongesiens kan nader kom en modder of nat beesmis daarvoor gooi en vlug, kan die slang nie weer sy steen bemagtig nie en sterf dit op die plek. Dan kan jy sonder gevaar nader kom en die steen wegneem. Hierdie steen is 'n probate middel teen slangbyt. Maar verder: die besitter van so 'n steen is besonder gelukkig met alles wat hy onderneem: hy word op onverklaarbare wyse ryk; hy word nooit siek nie, want die steen weer siektes af; en al die mense met wie hy in aanraking kom, voel dat 'n geheimsinnige krag hulle na hom toe aantrek. Die besitter van 'n slangsteen is dan ook altyd 'n besonder gewilde persoon in sy omgewing, en voorspoedig."

Die besondere aanloklikheid wat die Waterslang vir die mens inhou, hang saam met die magiese aantrekkingskrag van die steen. Word hierdie steen gesteel, dan tree die besondere kragte van die waterslang in werking, veral in hul assosiasie met die magte van die water en die weer. Volgens sommige oorleweringe word die waterslang magteloos sonder die steen en sal dit selfs sterf. In die meerderheid gevalle sal die waterslang veel eerder met wraak en aggressie reageer. Wat betref die verband tussen die steen van die Waterslang en die rol van die **weerlig**, tree interessante verskille tussen die verskillende Khoesan-groepe weer na vore. Hoff (1997:27) wys daarop dat hierdie soort identifikasie tussen die Waterslang en die

---

<sup>15</sup>Abel Coetzee se rubriek, *Waar die volk skep*, wat tussen 1939 en 1944 in die tydskrif *Die Brandwag* verskyn het, word in geredigeerde vorm in 1994 deur Pieter W. Grobbelaar uitgegee. In die boek word hoofsaaklik Coetzee se menings gegee, afgewissel met bydraes van lesers. Aangesien Grobbelaar die redakteur is, word sy naam in die verwysing aangegee.

natuurmagte by die /Xam en die Griekwa voorkom, maar nie by die groepe wat sy die "River Khoekhoen" noem nie. By oorleweringe onder die Rivier-Khoekhoen mag dit gebeur dat die weerlig selfs die Grootlange tref, omdat onder meer sterk reuke en energieveld van die slang die balans van kragte in die natuur versteur. Binne hierdie wêreldbeskouing word die magte van die water en die weer dus as onderling aggressief beskou. By die /Xam en die Griekwa word die weerlig en die Waterslang, asook ander verwante waterverskynsels soos die reën, almal gesien as "part of weather" (Hoff, 1997:27), en sal daarom nie teen mekaar of onafhanklik van mekaar optree nie.

Afgesien van die blink steen op die Waterslang se voorkop, is daar ook talle ander eienskappe wat spesifiek met die **kop** verband hou. Saam met die steen sou dit ook horings<sup>16</sup> kon hê, of dan opvallende ore - in sommige gevalle deurskynend of gloeiend (Schmidt, 1997:8; Aucamp, 1971:31). Hoff noem ook 'n baard en twee lang tande. Sekere van haar informante vertel van 'n soort maanhaar, vin of kam op die waterslang se rug, wat weer assosiasies met 'n perd en 'n vis oproep (Hoff, 1997:25). Volgens Schmidt (1998:269) sou sowel die Waterslang as die Veldslang van die Nama in Namibië se gesig dikwels soos dié van 'n mens daar uitsien. In die meeste gevalle het die Waterslang die kop van 'n tipiese slang, maar rotstekeninge toon dikwels slange met die koppe van veral perde, seekoeie en bokke. Hoff (1997:24) wys op die Nederlandse woord *nylpaard* vir "seekoei" wat die assosiasie tussen "perd" en "seekoei" goed saamvat

Schmidt gaan ook in op weergawes van die Grootlange met meer as een kop. Sy vertel die verhaal van 'n jong Nama-meisie wat gered word van 'n offerdood aan die Waterslang. Die held wat die slang doodmaak se naam is dikwels "Jannie" en dié van die slang "Sewekop". Volgens Schmidt is die Europese invloed duidelik merkbaar, aangesien dergelike gegewens teruggaan op ou oorleweringe van die verowering van drake. Met behulp van gegewens uit motief-indekse soos byvoorbeeld dié van Aarne en Thomson, kom Schmidt (1998:271) tot die gevolgtrekking: "As a rule of thumb the seven-headed snake belongs to magic tales and the two-headed snake to folkbelief connected with witchcraft. The Big Snake of folkbelief (waarby die Waterslang ingesluit is, JL) has but one head."

'n Ander steen wat met dié van die Waterslang in verband gebring kan word, maar wat ook duidelike verskille vertoon, is naamlik die sogenaamde **slangsteen**<sup>17</sup> of "besoar". Dit kan

---

<sup>16</sup>Horings hou spesifiek verband met potensie. 'n Bekende voorbeeld uit die Keltiese mitologie is die god Cernunnos, wat self horings het maar ook vergesel word van 'n "ram-horned serpent" (MacCana, 1970:44).

<sup>17</sup>'n Onlangse publikasie in Afrikaans is die roman *Slangsteen* (1995) deur P.G. Hendriks. Dit kan as ontspanningsroman getipeer word, met die slangsteen as 'n soort gelukbringer. Numineuse dimensies word egter nie ontgin nie.

heeltemal onafhanklik van die slang voorkom en besit sonder twyfel genesende krag, spesifiek ten opsigte van slangbyt. Volgens Coetzee (vgl. Grobbelaar, 1994: 101 e.v.) is 'n verdere verskil die plek waar die steen op die kop van die slang voorkom. Die diamantsteen is byvoorbeeld meestal bo-op die voorkop, terwyl die slangsteen 'n uitgroei is van die kopbeen van sekere soorte slange. Die naam "besoar" is van Persiese oorsprong. Volgens Coetzee (1995:105) is dit "gedeeltelik galsteen, gedeeltelik oorblyfsels van looistofhoudende voedselreste." Dit sou op dieselfde wyse ontstaan as onder meer pèrels of gal- en nierstone, en kom voor in die ingewande van sekere diere.

Dit is opvallend dat in *Waar die volk skep* die slangsteen in 'n heel ander rubriek as die Waterslang bespreek word, naamlik in 'n afsonderlike hoofstuk oor "Volksgeneeskunde" (vgl. Grobbelaar, 1994: 79 e.v.) Die waterslang kom aan bod in die onderafdeling "Geeste van die water", een van altesaam ag onderafdelings in die hoofstuk getiteld "Volksgehoof". (Ander onderafdelings in dié hoofstuk is byvoorbeeld: "Nog slanggelowe", "Antjie Somers" en "Tokkelossie".) Coetzee beskryf gebruike waarvolgens die slangsteen op die bytplek van 'n slang geplaas word, waar dit die gif uittrek en self opswel. Om die krag van die steen te herstel, moet dit in vars of lou melk geplaas word. Volgens oorleweringe bekend aan Van Vreeden (1955:2-3) word die steen eers in die urine van die pasiënt geplaas, wat daaraan die vermoë gee om die gif uit die liggaam te verwyder. Dit kan verskillende kleure hê, wat wissel van swart tot ivoorkleur; ook "hemels- of seeblou", dikwels "vaalgroen" (vgl. Grobbelaar, 1997:102-3). Wat wel opvallend is, is dat dit nie in eerste instansie 'n blink steen is wat 'n lig afgee nie.

Wat die reuk betref, vat Hoff (1997:25) die belangrikste verskilpunte tussen die Khoesangroepe onderling soos volg saam: "The Water Snake has a smell. Most Griqua and /Xam described it as a potent mud or buchu smell, whereas the Nama and River Khoekhoen referred to it as a bad smell which is sickening and deadly to humans and which attracts the lightning." Hierdie soort verskille in duiding dui op 'n dualistiese siening ten opsigte van die Waterslang sou dit goeie en slegte eienskappe hê. Sowel Hoff as Schmidt kom tot die gevolgtrekking dat die dualistiese aard van die Waterslang meer prominent onder die /Xam voorkom; by die Khoekhoen is daar die neiging om slegs die negatiewe eienskappe te beklemtoon.

Dit wil wel voorkom asof die Griekwas hier 'n uitsonderingsposisie onder die Khoekhoen beklee, omdat hulle - veral met betrekking tot die puberteitsrite - positiewe eienskappe aan die Waterslang toeken. Schmidt (1998:276) verwys waarskynlik na hulle wanneer sy skryf: "Fascinating is the intermediary position of the Khoisan descendants south of the Orange River regarding the girls' initiation." Die positiewer duiding deur die Griekwas kan toegeskryf word aan die feit dat hulle groter numineuse waarde aan die waterslang toeken: as definitiewe simbool of metafoor van water, en terselfdertyd 'n wese wat oor bonatuurlike kragte beskik.

Om hierdie rede speel dit tot vandag toe nog 'n rol by die inisiasierituele van jong Griekwa-meisies.

'n Verdere manifestasie van die besondere krag van die Waterslang is sy **magiese vermoë om mense aan te lok**. Dit is ook in staat om **van kleur en vorm te verander**. Die meeste slange word as rooibruin of swart beskryf, maar daar is ook sprake van veelkleurige slange. Die vermoë tot metamorfose dien juis om mense te lok en te vang. Die slagoffers is meestal mooi, jong, ongetroude vroue, maar ook kinders. Die Waterslang beskik oor 'n verskeidenheid **maniere om sy of haar slagoffers aan te lok**. Een hiervan is om die begeerte te laat ontstaan om dit te sien of, meer nog, om die kosbare steen op die voorkop in die hande te kry. Die oë van die Waterslang sou hipnotiese vermoëns hê; die steen het verblindende krag. Dit maak gebruik van 'n aangename koel wind, asook styging van die water. Die blink of onsigbare drade wat oor groot afstande deur die waterslang gespan word, is 'n kragtige lokmiddel (Van Vreeden, 1955:5):

Die waterslang kan hom . . . onsigbaar maak en sy slagoffer deur middel van onsigbare drade die water intrek. Soms as die slagoffer langs die water sit, word die water ongemerk rondom hom opgedam, daarna word die waterwal gelos en die slagoffer spoel in die rivier in. By ander geleenthede weer lê daar langs die waterkant een of ander mooi voorwerp wat die slagoffer se aandag trek. Dit is die waterslang self en sou daaraan gevat word, pak hy die persoon beet en sleep hom die water in. Waar die slagoffer deur drade ingetrek word, kan hy nog ontsnap as hy baie vinnig met 'n mes rondom hom in die grond sny. Die onsigbare drade word afgesny en die persoon kan ontsnap. Daar is egter geen ontsnapanke as 'n persoon aan 'n voorwerp vat nie.

Enige kontak met hierdie drade veroorsaak probleme soos blase, pyn of styfheid in die bene, en selfs vomering.

Ten einde 'n vrou gevange te neem, sal die Waterslang homself om haar draai en haar lek. Sy waterwoning is altyd diep onder die water, maar altyd droog. Die gevange jongvrou word na die mooi paleis onder die water geneem om daar vir die Waterslang te werk en sy vrou te wees. As sy haar nie met dié leefwyse kan vereenselwig nie, word hy kwaad en maak haar dood. In sommige gevalle suig hy haar bloed en harsings uit en laat die lyk stroomaf spoel.<sup>18</sup> Dikwels gebeur dit ook dat die vrou so gelukkig saam met die slang woon dat sy nie weer na haar familie wil terugkeer nie. Hoff (1997:29) noem ook van instansies waar die Waterslang 'n gevangene van dieselfde geslag teruggegooi het uit die water.

---

<sup>18</sup>Hoff (1997:29) skryf hierdie soort optrede aan moontlike invloed van swart bevolkingsgroepe toe: "As such methods of killing a victim by the Water Snake appears to be unknown to the /Xam, the information may reflect Black influence on the Khoekhoe culture."

Die Waterslang se huis en die versorging daarvan word deur Van Vreeden (1955:4) gekoppel aan 'n oorlewering oor hoe die slang aan die bles op sy voorkop - 'n variasie op die blink steen - sou gekom het:

Diegene wat glo dat die Waterslang 'n bles het, het dan ook 'n verklaring daarvoor. Die waterslang, so vertel hulle, het gaan jag. Hy wou 'n otter vang. Die otter het gevlug en die waterslang wat hom teen 'n geweldige spoed agtervolg het, het sy kop teen 'n rots gestamp sodat die been blootgelê was. Die likkewaan het die waterslang gehelp, die wond skoon gelek en versorg totdat dit genees het. Sedertdien het die waterslang 'n bles. Dit het erflik geword en al die nakomelinge van die waterslang het blesse gedagtig aan die weldaad van die likkewaan. Die waterslang en die likkewaan is vandag nog goeie vriende en woon saam in dieselfde seekoeigate. Die likkewaan sorg dat die waterslang se pragtige woning diep onder die water altyd netjies en skoon is, en dit is hy wat dit gereeld met beesmis smeer.

Wanneer 'n persoon eenmaal deur die Waterslang gevang is, is daar nie veel kans vir ontsnapping nie. Die moontlikheid bestaan om dit juis in die bles op die voorkop te skiet, maar die gevaar daaraan verbonde is die effek wat dit op die water mag hê, naamlik vernietigende reën en oorstromings (Hoff, 1997:31). Ander moontlikhede is om van die mag van 'n "dokter" gebruik te maak, wat spesifieke medisinale mengsels aan die Waterslang kan presenteer ten einde 'n slagoffer te probeer terugbring. Dikwels word geskenke in die water gegooi. Van Vreeden (1955:6) noem dat die Waterslang soms geneë is om sy gevangene vry te stel as 'n wit koei in die rivier gejaag word. Die wit koei verdwyn en later kom die gevangene te voorskyn; soms weier die Waterslang en swem die koei weer ongedeed uit. Die gebruik van 'n spesifieke soort modder of klei, asook krale, sou 'n soortgelyke effek hê. In al hierdie gevalle speel die kleure blou en wit, en die getalle vier en sewe, 'n belangrike rol (Hoff, 1997:32). Die eenvoudigste manier om die Waterslang te vermy, is om so ver as moontlik van sy woonplek af weg te bly. Sy naam moet ook nie genoem word nie.

Die **seksuele aantrekkingskrag** van die Waterslang is in ooreenstemming met die sterk simboliek rondom seksualiteit wat in die eerste onderafdeling van hierdie hoofstuk, oor kosmiese en ander wêreldslange, bespreek is. Hoff noem dat die waterslang aangetrokke voel tot persone met aaneenlopende wenkbroue en "beauty spots" net soos die slang self ook het. Hoewel jongmeisies in die meeste gevalle beskerm moet word teen die aantrekkingskrag van die Waterslang, bestaan daar ook gevalle waar die belangstelling van die slang as 'n kompliment beskou is. 'n Vruggbare, sagte reën sou dikwels uitsak nadat die waterslang iemand gevang het op wie hy verlief is (Hoff, 1997:28).

Hoewel die Waterslang meestal as **manlik** gedui word, bestaan daar ook **vroulike waterslange**. Volgens Van Vreeden (1955: 5) is veral die vroulike Waterslang herkenbaar aan haar gewelddadige optrede: "Haar slagoffers, manlik of vroulik, word doodgemaak en 'n mens

weet dadelik as dit 'n wyfie-waterslang is, daar die ongelukkige se nek of rug meesal gebreek is. Die mannetjie-waterslang neem vroulike gevangenes na sy paleis, maar die manlike gevangenes maak hy gewoonlik dood." In die verhaal "Meid van die Waters", opgeneem deur Von Wielligh in deel 1 van sy *Boesman-Stories* (1917:139), word 'n "Gees in die gedaante van 'n vrou" deur die waterslang onder die water ingetrek. Boonop is die waterslang self hier ook 'n vrou. Dit is trouens die geval by die meeste van Von Wielligh (1917:11) se Boesman-stories, waar die waterslang oorspronklik 'n kleindogter is van "Ou 'Ga (nag) en sij ou vrouw 'Gagen (duisternis)". Von Wielligh gee hierdie weergawe van 'n /Xam-skeppingsverhaal ten einde te illustreer hoe die Boesman oortuig is dat alles uit duisternis gebore is; ook die waterslang. Hoff (1997:27) bring die dubbelsinnigheid rondom die geslag van die Waterslang in verband met 'n verskuiwing in opvatting ten gunste van die manlike slang: "Contradictory views on the relationship between male Water Snakes may be due to a possible shift during the last hundred years towards a male-oriented view of Water-animals."

### 3.2.2 Aanverwante verskynsels

Hoff (1995:40) wys daarop dat daar drie soorte Grootslange is wat as natuurmagte 'n besonder belangrike rol speel in die wêreldbeskouing van die Khoekhoen. Hierdie drie slange is die Waterslang, die Veldslang en die Dassie-adder. Die **Veldslang**, wat veral onder die Namas en Damaras van Namibië prominent is, toon van alle aanverwante kreature die grootste ooreenkoms met die Waterslang. Aan die hand van hierdie slang en die groot hoeveelheid simboliese funksies wat dit vervul, kan verbande gelê word met ander waterslange uit byvoorbeeld naasliggende gebiede soos Angola en Zimbabwe. Die Veldslang word ook genoem *Kai/aob*, wat letterlik vertaal "groot man" beteken. Die Afrikaanse naam "Kaaiman"<sup>19</sup> vir die Waterslang (vgl. Grobbelaar, 1994:53) kan na hierdie benaming herlei word.

Die belangrikste verskil tussen hierdie twee Grootslange word deur hul name aangedui: die Veldslang sou hom hoofsaaklik in die veld bevind, terwyl die Waterslang in eerste instansie 'n rivierslang is. Tog wys Schmidt daarop dat hierdie onderskeid nie altyd as 'n definitiewe verskil gedui hoef te word nie. Die nou verwantskap tussen hierdie twee slange kan opnuut as voorbeeld dien van hoe moeilik dit is om klinkklare definisies te gee wanneer dit kom by die beskrywing van dergelike argetipiese simbole. Schmidt (1998:276) skryf oor die dubbelslagtige aard van in eerste instansie die Veldslang: "this Big Snake's nature was ambiguous in many further respects: the Snake roamed in the mountains but could fly, it lived in the fountains but also in the clouds, it was according to some people just a being of the rocks and

---

<sup>19</sup>Vergelyk die Nederlandse skrywer Marion Bloem se vertelling oor die "kaaiman" (krokodil), waarna verwys word in hoofstuk ses (6.2.1), onder die subafdeling "Die Indiese konneksie".

krantzes and to others the same as the Watersnake". Uit hierdie aanhaling is afleibaar dat selfs die Waterslang nie noodwendig met 'n rivier of ander waterbron geassosieer hoef te word nie. Vir sommige informante bestaan daar dus geen duidelike onderskeid tussen die Veld- en die Waterslang nie. Dit geld dan ook net weer vir diegene wat in die omgewing van 'n waterslang woon. Vir die Nama van die noordelike dele van Namibië is die Waterslang van die Oranje-rivier geen bekende verskynsel nie (Schmidt, 1998:273).

Ooreenkomste en verskille wat die hoofeienskappe van die Water- en die Veldslang betref, word deur Schmidt (1998:272) soos volg saamgevat:

Many of the characteristics of the Big Snake of the dry Namibia are attributed to this Snake (i.e. die Waterslang, JL) as well: his male human face and other traits of appearance, the invisible wires with which he catches victims, his "grazing" outside the river at night while his shining stone provides light, and his passion to catch young women to live with him as his wives . . . There are, however, some details which I have not heard about the Big Snake of the inland: The Riversnake attracts victims by depositing desirable objects near the bank; and while the Riversnake changes into any kind of object or animal in order to betray people, the Big Snake is only very rarely said to change at all. While cows were driven to the Big Snake to fight him, they were driven into the river as a sacrifice to release those the Riversnake caught, i.e. the drowning or drowned people.

Soos in die geval van die Waterslang is die Veldslang meestal manlik, hoewel daar ook vroulike Veldslange voorkom wat kleintjies kan hê. Volgens die meeste weergawes beskik die Veldslang oor die vermoë om te kan vlieg. Dit word gedoen deur homself op kragtige wyse met behulp van sy stert te lanseer; nie soseer met behulp van vlerke of vinne nie. Ook die Waterslang word dikwels met beweging deur die lug geassosieer.

'n Verdere ooreenkoms tussen die Veld- en die Waterslang is dat hulle albei 'n baie slegte reuk sou afgee. Tog moet in gedagte gehou word dat by die Griekwas en die /Xam, waar die Waterslang in groter mate met positiewe water- en weerinvloede geskakel word, die Waterslang soms deur 'n koel wind met 'n aangename reuk vergesel word (Hoff, 1997:24). Volgens die Nama-oorlewering is die Veldslang baie giftig. Beide die slegte reuk en die giftigheid bevestig die hoofsaaklik negatiewe siening wat die Nama en die Damara van die Veldslang sou hê. Hierdie duiding kan toegeskryf word aan die feit dat dié slang geen rol ten opsigte van reenmaking speel nie.

Schmidt (1998:276) skryf in breë trekke oor hierdie verskil :

It is interesting to observe that some of these ideas, particularly of rainmaking, can be traced among the Southern Bushmen but not among Nama and Damara.

They know nothing of a relation of chieftains to snakes, of the mythical snake in connection with rainmaking or initiation of diviners, they see no affinity of the Snake to ancestors . . . or the realm of the dead. Nama and Damara sometimes see the mythical Snake in connection with water and rain but believe that men cannot influence this being. So in contemporary notions the Big Snake has no positive elements, it is nothing but a gloomy force threatening mankind.

Die assosiatiewe wisselwerking rondom mitologiese slange skryf Schmidt (1998:272) onder meer toe aan die wydverspreidheid van slanggelowe, spesifiek in hul verhouding tot water. Selfs by die Veldslang is assosiasies met water nie te ontken nie (Schmidt, 1998:273): "the Snake is definitely bound into the circle of rain - water- fountain - evaporation clouds." Volgens een informant sou so 'n slang sewe jaar lank in die lug woon. Dan kom hy aarde toe in 'n donderstorm en woon dan twee tot drie jaar in die water, voordat dit weer met behulp van 'n donderstorm die lug opgaan; vandaar ook die naam "Thunderstorm Snake" (1998:274). Die Nama-woord vir hierdie "donderstormslang" is naamlik "Turos", 'n naam wat 'n verskeidenheid assosiasies open. "Turos" verwys naamlik terselfdertyd na "slang" en "koei" (Schmidt, 1998:274). Schmidt bring hierdie dubbelbetekenis in verband met 'n inskrywing van die sendeling Krönlein in sy Nama-woordeboek van 1899. Daar word slegs een betekenis van "turos" aangegee: "die Boaconstrictor Schlange" (Schmidt, 1979: 206). Een van Schmidt se informante afkomstig uit Gibeon is egter van mening dat slegs die woord in sy manlike vorm, naamlik "turob" op die boaslang sou dui, terwyl die vroulike vorm "turos" na die waterkoei verwys (Schmidt, 1979: 207).

Die misterieuse **reëndier** van die Boesmans is uitsluitlik 'n mitologiese dier, wat (volgens Lewis-Williams en Dowson, 1989:92) vae ooreenkoms met ander waterdiere vertoon: "a rather amorphous quadruped that in some ways resembled a hippopotamus, but it could also look like an antelope or an ox". Die reëndier speel 'n belangrike rol by reënmaakseremonies, en dit is veral tydens hallusinasies wat deel uitmaak van die transdans<sup>20</sup> dat assosiasies tussen die reëndier en die slang gelê word. In onderafdeling 3.3, wat handel oor die oorsprong van die Waterslang, word die agtergronde van die reënmaking- en inisiasierituele in meer besonderhede bespreek. Onder die /Xam-Boesmans tree daar 'n kompleksiteit rondom twee soorte reëndier-wesens na vore, gereflekteer in die onderskeie name wat aan hulle gegee word: "The Bleek informants talked either about *!Khwa*, "Rain/Water" . . . or about *!Khwa:-ka xoro*, the Rain Bull." (Schmidt, 1979:218.) Verder word die reënbul of hy-reën<sup>21</sup> geassosieer met harde, vernietigende reën wat mense se lewens tydens storms kan eis, terwyl die sy-reën

---

<sup>20</sup>"Transdans" is 'n direkte vertaling van "trance dance".

<sup>21</sup>In 1994 publiseer Dolf van Niekerk 'n novelle met die titel *Koms van die hyreën*. Hoewel die titel die onderskeid tussen hy- en syreën suggereer, gaan hy nie in die verhaal verder daarop in nie (vgl. ook Lombard, 1997/1998).

(reënkoei) 'n sagte, indringende reën is wat die waterbronne onder die aarde voed (Lewis-Williams & Dowson, 1989:92; Woodhouse, 1992:19-20). Van die bekendste Boesmanverhale in Afrikaans handel oor die reënbul, naamlik die gelyknamige verhaal in *Dwaalstories* deur Eugène Marais, wat in die volgende hoofstuk in meer besonderhede bespreek word.<sup>22</sup>

Die hallusionêre verband tussen die reëndier en die Waterslang vind neerslag in talle rots-tekeninge. Van die reusagtige reënslang word daar foto's van rotstekeninge aangegee in Bert Woodhouse se boek *The rain and its creatures: as the Bushmen painted them* (1992). Dit is veral sy grootte wat hierdie slang as mitologiese, bonatuurlike verskynsel kenmerk; die menslike figure vertoon meestal baie klein in vergelyking daarmee, soos wat Woodhouse verduidelik in 'n voorafnota onder "Dimensions" (1992:iv). Lewis-Williams en Dowson, in *Images of Power* (1989:130-1), gee 'n noukeurige skets van 'n reënslang gekonfronteer met 'n man met 'n assegaai soos dit op 'n rotstekening in die Aliwal-Noord-distrik in die Kaapprovinsie voorkom. Die reusagtigheid van die slang word duidelik beklemtoon. Die verband tussen "koei" en "slang" word ook deur die interpretasie van rotstekeninge bevestig. Een van die bekendste voorbeelde is die onderskeie beskrywings gegee deur eerstens die amptenaar Orpen se informant Qing en tweedens deur Diä!kwain aan Wilhelm Bleek, van een en dieselfde rotstekening (Schmidt, 1979:201). Eersgenoemde beskryf dit as 'n slang, laasgenoemde as 'n koei. Die meeste huidige navorsers is van mening dat dié reëndiertekening eerder die eienskappe van 'n seekoei vertoon. Woodhouse (1984:53-55) wys op die feit dat die eerste ontdekkingsreisigers feitlik almal daarop gewys het dat seekoeie in al die riviere en watergate van suidelike Afrika voorgekom het.

Deur middel van dergelike uitbeeldinge van die reënslang word verbande tussen die Waterslang en die reënbul of reënkoei gelê. Schmidt (1979: 219) wys daarop dat hierdie ooreenkomste nie net beperk is tot individuele ooreenstemmende eienskappe nie, maar "the whole chain of symbolism in which they have to be seen, agree to an amazing degree . . . Both are linked to rain and rain-making as well as to the girls' initiation and to the old conception of symbolic or real 'marriage' of girls in order to get rain for the community". Daar is ook rotstekensvoorbeelde van palimpesagtige superposisies, waar die reënbul in 'n later stadium bo-oor 'n eland geverf is, met net die kop van die eland wat voor by die tekening uitsteek (Dowson *et al.*, 1994:183). Dit mag vreemd voorkom dat die eland met die Waterslang geskakel word, maar dit gebeur juis vanweë assosiasies tydens reënmaakseremonies tussen die Waterslang en die reënbul of -koei. Ook moet daar in gedagte gehou word dat by die uiteensetting van die eienskappe van die Waterslang genoem is dat dit dikwels horings het en blêrgeluide maak

---

<sup>22</sup>Ander variante van die reënbulverhaal is opgeneem in Heale (1995) en Partridge (1973). 'n Resente weergawe van die reënbulmotief kom voor in die kortverhaal "Buffel" uit Johann Botha (1997:87) se bundel *Groot Vyf. Spoor van 'n dekade*.

terwyl dit in die gras wei. Schmidt (1996:117-8) wys op die wydverspreidheid van die reëndier as argetipiese konsep binne die wêreldmitologie: "The image of the *bull* as personification of water and of weather deities is found in other parts of the world, too. It is best known from the ancient Near East, and most likely the Bushman image was also related to this concept."

Die skakeling tussen "bees" en "slang" op linguistiese grondslag is nie net beperk tot die woord "tuos" of "duros" nie. Schmidt wys op nog voorbeelde waar dit binne Suider-Afrikaanse konteks gebeur. Die Nama-naam vir die luislang is *gomatsi-kabeb*, wat die woord *gomab* bevat, wat "bees" of "os" beteken. 'n Namibies-Duitse benaming vir die luislang is *Ochsen Schlange*, waarskynlik 'n letterlike vertaling van die Afrikaanse "beesslang" (Schmidt, 1979:212-3). Die Luyi-bevolking van die Bo-Zambezi-gebied het byvoorbeeld die gebruik dat 'n nuwe opperhoof na 'n eiland in die rivier gebring word om deur 'n bepaalde slang gelek te word.<sup>23</sup> Sy haal Jacottet aan wat berig dat die naam van dié slang *liombe-kalala* is - *liombe* vertaal as "the big head of cattle" - omdat dit soos 'n bul sou gebulk het. Volgens die Lunda-bevolking van Angola is die reënboog (*kongolo*) 'n groot dier met horings wat in 'n rivier staan en *tsasangombe* genoem word. Dié naam bevat die stam *ngombe*, wat ooreenstem met *liombe*. Hierby kan gevoeg word die groot, aggressiewe en giftige slang van die Herero's van Namibië, die *o-ngua-ngumbi*. (Schmidt, 1979:213).<sup>24</sup>

Vervolgens word die dassie-adder, die basilisk, die waterbobbejaan en -meid, asook die tokkelossie as verwante verskynsels aan die Waterslang bespreek. Hierdie figure maak almal in mindere of meerdere mate deel uit van die Afrikaanse volksgeloof (vgl. Grobbelaar, 1994:66 e.v.). Daar is uiteraard ook talle ander soortgelyke figure wat prominent deel is van die Afrikaanse belewing, soos Antjie Somers, maar ter wille van afbakening word slegs diégene betrek wat direk met "water" of "slang" te make het.

Naas die Water- en die Veldsling is die **dassie-adder** die derde soort Grootsslang binne die Khoekhoe-volksgeloof. In haar artikel oor "Mythical Snakes of Namibia" wys Schmidt (1998:275) op ooreenkomste tussen die Veldsling en die dassie-adder. Hierdie ooreenkomste word bevestig in die beskrywings van byvoorbeeld die bydraes tot Abel Coetzee se rubriek *Waar die volk skep* (soos aangehaal onder die opskrif "Nog slanggelowe" deur Grobbelaar, 1994:54-5). Kenmerkend van die dassie-adder sou wees dat dit "verskriklik lank" is en dat dit

---

<sup>23</sup>In Thomas Mofolo se roman *Chaka* (1925), wat in hoofstuk ses bespreek word, word die hoofkarakter deur 'n waterslang gelek.

<sup>24</sup>Nog 'n mitologiese slang van die Herero's is die sogenaamde *ondara*. Dit toon ooreenkomste met die Waterslang wat die besondere grootte betref en ook as gevolg van bok-assosiasies. Dit is egter nie primêr 'n waterslang nie (vgl. Rapsch, 1974 en Gaerdes, 1974).

die kop en selfs voorlyf van 'n dassie sou hê, met die res van die lyf dié van 'n slang. Dit is giftig, rooibruin van kleur, vang veral dassies en blêr soos 'n bok (Grobbeelaar 1994: 54-5). Aan die begin van die hoofstuk oor "Volksgeloof" plaas Grobbeelaar (1994:35) 'n tekening van die dassie-adder, dié een spesifiek met 'n kroon op sy kop. Die kroon roep assosiasies op met die steen op die voorkop van die Waterslang.

'n Ander soort bonatuurlike slang, waarvan die besondere vermoëns in die oë setel, is die **basilisk**. Grobbeelaar (1994:54-5) groepeer dit in sy hoofstuk oor "Volksgeloof" onder "Enkele ander verskynsels". Die basilisk word, volgens die verwysings binne Afrikaanse konteks<sup>25</sup>, aangetref in die klein eiertjies wat 'n mens soms in hoederneste vind. Wanneer die eiertjie breek waarin die basilisk is, dan sterf die persoon wat die eier breek, of die basilisk, onmiddellik. As die persoon die basilisk eerste sien, sterf die basilisk; of omgekeerd. Water kan wel die lot verander deurdat 'n mens sy lewe kan red deur water te drink. As jy eerste water drink, moet die basilisk sterf; weer eens geld die omgekeerde. 'n Ander manier om die basilisk dood te maak, is om 'n spieël voor te hou. Vanweë die dodelike krag wat van sy oë uitgaan, sterf die basilisk indien hy sy eie beeld in die spieël sien. Kinders is ook dikwels teen dié slang gewaarsku, want as dit uitgegroeï is, sou dit in murasies, klipskeure of ou grafte hou. (vgl. Grobbeelaar, 1994:74-5).

Schmidt koppel haar bespreking van die basilisk aan die bles of steen op die voorkop van die Waterslang. Die basilisk wat sy ter sprake bring, is nie in eerste instansie die een van die Afrikaanse volksgeloof nie, maar wel een uit mitologieë van vroeg-Romeinse tye (Schmidt, 1998: 270): "Such a white spot or jewel was already attributed to the basilisk, the mythical snake of early Roman times whose home was said to have been North Africa." Dié bles sou volgens Schmidt op sy beurt verband hou met die "blaze" van perde en beeste, waaraan baie Afrika-veeboere, spesifiek die Suidwestelike Bantoe-groep, besondere waarde geheg het. Verwysende na die geskrifte van Leo Frobenius lê sy ook verbande met voorbeelde van bulle met 'n ster of "crescent" op die voorkop, daterend uit die Sumeriese en Egiptiese tye in die derde millennium voor Christus.

---

<sup>25</sup>Grobbeelaar neem 'n storie oor die basilisk op in die jeugboek *Kabouterman*, getiteld "Die oë van die Basilisk". Ter inleiding skryf hy (1981:9): "Daar is nie 'n lekkerder, grilleriger bangmaakding in Afrikaans as die basilisk nie. Die geloof aan die bestaan van hierdie vreemde, slangagtige verskynsel is al eeue oud in Europa, en dis een van die dinge wat in ons land met sy veelheid van slange baie sterk inslag gevind het." Engela van Rooyen (1994:205) verwys ook in die treffende verhaal oor haar grootwordjare langs die Oranjerivier, *Met 'n eie siekspens*, na die "baskilis". Nog 'n jeugboek oor 'n basilisk is die gewilde *Harry Potter and the Chamber of Secrets* (1998; deel van 'n reeks) deur J.K. Rowling.

In 'n algemene mitologiese bron soos *Man, Myth and Magic: An illustrated Encyclopedia of the Supernatural*, word die basilisk in die eerste plek ter sprake gebring onder die lemma "Cock" (Cavendish, 1970:490). Sy woonplek is in Noord-Afrika - spesifiek Libië - waar reisigers 'n haan by hulle sou dra om lees en basiliske af te skrik. Die basilisk is 'n fabelagtige monster, uitgebroei deur 'n slang vanaf 'n haan se eier. Die kenmerkendste eienskap van ook hierdie basilisk is die besondere krag wat van sy oog uitgaan. Onder die lemma "Toad" (Cavendish, 1970:2856) word die basilisk met die padda geassosieer, want volgens Middel-eeuse opvattinge sou albei baie giftig wees. Die moontlikheid word ook genoem dat, in plaas van die slang wat die eier van die basilisk uitbroei, dit ook deur 'n padda met 'n "jewelled head" gedoen kon word, wat assosiasies oproep met die steen op die voorkop van die Waterslang. Schmidt (1977:43) wys in haar artikel aangaande Europese invloed op ou Afrikaanse volksvertellings dat die *Sage vom Basilisken* in Nederland goed bekend was.

In die publikasie *Waar die volk skep* (Grobelaar, 1994) word "Waterbobbejane en ander waterdiere", "Die watermeid" en "Waterslange" onder die subhoof "Geeste van die water" bespreek. Naas die onderlinge beïnvloeding van Suider-Afrikaanse groepe word ook gewys op die wye vertakking van water- en brongeste in Nederlandse, Engelse, Duitse en Skandinawiese volksverhale (Grobelaar, 1994:46). 'n Variasie op die **watermeid**<sup>26</sup> wat oor die hele wêreld bekend is, is naamlik die meermin. Willie Loots (1997:7) noem allerlei name vir die "plaaslike" meermin, waaronder "watermeid, watermens, seevrou, seemeid, seemens, mensvis, waternooientjie en waterheks."<sup>27</sup> Volgens Loots (1997:7-8) stem die watermeisie van die Afrikaanse volksgeloof heeltemal ooreen met die Europese meermin, maar sy word ook dikwels aangepas by die nuwe landsomstandighede. In dié verband noem hy twee voorbeelde, naamlik die watermeisie by Prinsesvlei in die Kaapse Skiereiland (ook bespreek deur Grobelaar, 1994:48) en die waternimf van die Breërivier. By Prinsesvlei sou daar elke jaar so 'n slagoffer geëis word. Die slagoffers word gelok deur 'n "prinses" wat die vorm aanneem van mooi persagtige geel waterblomme wat die vlei se oppervlakte bedek.<sup>28</sup> Slagoffers kom te lande in die diep water en word dan vasgevang deur die watermeid en onder die water ingetrek. 'n Kenmerkende eienskap van die watermeid sou wees dat sy vreeslik bang is vir mans (Grobelaar, 1994:49).

Die **waterbobbejaan** sou al die tipiese fisiese eienskappe van 'n bobbejaan hê, maar in die water woon en meer astrant wees; daarom is dit 'n verskrikking vir mense en ander diere.

---

<sup>26</sup>Die woord "meid" het met verloop van tyd in Afrikaans pejoratiewe konnotasies ontwikkel. Vroeër skyn dit gewoon - soos in Nederlands - 'n ander naam vir "meisie" te gewees het.

<sup>27</sup>Die titelverhaal van E. Kotzé se bundel *Die Waterwyfie en ander verhale* (1997) is 'n interessante Weskus-variasie op die meermin-simbool.

<sup>28</sup>Hierdie blomme word ook "Kaaimansblomme" genoem, in aansluiting by die alternatiewe naam "Kaaiman" vir die Waterslang (Grobelaar, 1994:48).

Volgens sommige oorleweringe sou die tone van die waterbobbejaan wel geweb wees soos dié van 'n eend of ander watervoël. Onrusbarende versteurings in die water word ook aan die invloed van waterbobbejane toegeskryf. In samehang met hierdie waterdier bespreek Coetzee (vgl. Grobbelaar, 1994:46-7) ook heel kortliks die **waterperd**. Daar word vertel van so 'n perd wat op mistérieuse wyse in 'n rivier sou verdwyn het. Dan is daar ook nog Salamaklak, die **waterlikkewaan**, wat bekend is as bangmaakding vir kinders (Grobbelaar, 1994:47): "As jy op hom afkom langs die waterkant en hy is wakker, storm hy jou, slaan jou voete onder jou uit met sy stert, en met sy tong suig hy jou harsings uit deur jou neusgate. Dan word jy weggesleep, die water in, waar die klein salamaklakkies verder met jou afreken." Die Afrikaanse skrywer Ben Venter het spanningsromans oor hierdie watermonsters geskryf, naamlik *Die waterbobbejaan* (1968) en *Salmaklak* (1971); in albei gevalle tipeer hy hulle as "legendes".<sup>29</sup>

Soos die Waterslang kan die **tokkelossie** beskou word as 'n duidelike illustrasie van wisselwerking tussen die volksgelowe van die verskillende etnografiese groepe in Suider-Afrika. In die volksgeloof van die verskillende swart bevolkingsgroepe van Suid-Afrika speel dit 'n baie belangrike rol. Sigrid Schmidt (1997) skryf oor tokkelossie-legendes onder die Nama en Damara in Namibië. Vanweë die wedersydse beïnvloeding het daar allerlei verskuiwings ten opsigte van die simboliese betekenis rondom die tokkelossie ingetree. Willie Loots (1997), in 'n artikel oor die eietydse belewing van volksgeloof, wys daarop dat volgens die vroegste oorlewerings by swartmense die tokkelossie 'n watergees was wie se tuiste in of naby riviere en waterkuile in die landelike gebiede was. Namate baie swartmense na dorpe en stede verhuis het, het die woonplek van die tokkelossie dienooreenkomstig verander. Volgens Loots (1997:9-10) het die wisselwerking tussen swart en blanke volkskulture ook belangrike verskille laat intree. Binne die konteks van die (blanke) Afrikaanse volksgeloof is die tokkelossie in eerste instansie 'n kinderskrik, wat kontrasteer met die beeld van kindervriend wat dit soms by swartmense aanneem.

In die reeds aangehaalde koerantberig uit *Rapport* oor die *mamlambo*-watermonster van die Oos-Kaap wat tot 'n parlementêre ondersoek gelei het (vergelyk 1.2), is daar ook sprake van die "tokkelos" (Swart, 1997:25). Die eienskap wat hier uitgesonder word, is sy "buitengewone groot geslagsorgaan". Vroue wat oortredings begaan het, het veral rede om hom te vrees. Daarom dat dit steeds op die platteland die gebruik is dat baie vroue hul beddens op bakstene staanmaak, omdat hulle dan te hoog sou wees vir die tokkelos om op te klim. Dit is

---

<sup>29</sup>n Resente roman wat assosiasies met die waterbobbejaan oproep, is Alexander Strachan se *Die werfbobbejaan* (1994). In die klimaksgedeelte vind daar 'n konfrontasie tussen die wildvanger en die bobbejaan plaas, in 'n moerasagtige omgewing. Eksplisiete verwysings na Jung se teorieë asook die Zulu volksgeloof bevestig die argetipiese simboliek wat rondom die bobbejaan opgebou word. François Bloemhof se jeugriiler *Die Waterding* (1997) kan ook as 'n voortsetting in die tradisie van Ben Venter beskou word.

waarskynlik na hierdie besondere bedeedheid van die tokkelossie wat Abel Coetzee verwys wanneer hy in vae terme skryf (vgl. Grobbelaar, 1994:71): "Baie van sy oorspronklike eenskappe is egter nie geskik om deur die blankes oorgeneem te word nie, veral omdat ons 'n ander houding inneem teenoor vroue en omdat ons vroue 'n ander status in die blanke samelewing het. By ons blankes het die tokkelossie-figuur hom hoofsaaklik gaan aansluit by ons uitgebreide geloof aan goëlerie en towery."

In 'n omvattende artikel oor interkulturele ondersoek vra Mineke Schipper (1997:125) die belangrike vraag: "Where does the other culture start?" In 'n ondersoek na verskynsels soos waterslange en die tokkelossie is dit inderdaad geen maklike vraag om te beantwoord nie. Soos te verwagte, is daar ook uiteenlopende reaksies op hierdie vraagstelling. Abel Coetzee, skrywende vanuit Afrikaner-perspektief, verkies om die tokkelossie nie werklik ernstig te neem nie, vanweë sy "volksvreemde" aard (vgl. Grobbelaar, 1994:70-1):

Hy is eintlik 'n indringer uit die volksgeloof van die swart mense. . . . As sulks is hy nie vir ons van besonder veel belang nie, behalwe in sover as wat ons daaruit sy oorspronklike geaardheid kan vasstel. Maar vir ons Afrikaanssprekendes is die belangrikste hoe ons hom oorgeneem het in ons eie volksgeloof, en watter veranderinge hy ondergaan het. . . . En juis in hierdie verandering wat hy ondergaan, word vir ons openbaar die skeppende geaardheid van die Afrikaanse volksgees.

Hennie Aucamp, in *Wys my waar is timboektoe* (1997:123), skryf ook oor die vreemdheid van die tokkelossie, maar wel vanuit 'n heel ander motivering as Coetzee:

Tokeloshe is vir my meer as 'n fantasiefiguur. Hy skakel met die siel van 'n groep, of noem dit die sielkunde van 'n groep; en al hoe meer vind ek die pogings van die wit man om deur te dring tot die *groepsiel* van die swart man onbevredigend. Die onbekende is dikwels die onkenbare.

Hierdie soort omsigtigheid is uiteraard verkieslik bo Coetzee se siening dat die tokkelossie 'n "indringer" is waaraan Afrikaanssprekendes nie veel erg hoef te hê nie.<sup>30</sup> By die bestudering

---

<sup>30</sup>Teenoor die tokkelossie wat 'n "indringer" is, is daar volgens Coetzee 'n eie "Afrikaanse watermeid". Hoe kunsmatig - en arrogant - sy pogings tot die "eie" is, blyk uit die volgende stelling: "So, byvoorbeeld, vertel Von Wielligh van die "Meid van die waters" by die Boesmans wat so treffend ooreenkom met ons eie oorlewering dat ek 'n tyd lank geglo het dat ons hier deur die Boesmans en Hottentotte beïnvloed is. Later het dit geblyk dat dit nie nodig is om ontlening van die inboorlinge af aan te neem nie, veral omdat die Afrikaanse watermeid feitlik oor ons hele gebied aangetref word." (vgl. Grobbelaar, 1994:48.) Dit is verrassend dat Grobbelaar, met sy redigering van Coetzee se beskouing in 1994, hierdie soort stelling eensins kwalifiseer nie. In ander publikasies skryf Grobbelaar self meer genuanseerd oor die interkulturele wisselwerking rondom die vroeë vorme van Afrikaans (vgl. die "Nawoord" in onderskeidelik Grobbelaar & Harries, 1993, en Grobbelaar, 1997).

van die kulturele en religieuse relevansie van verskynsels soos die Waterslang en die tokkelossie, veral vanuit antropologiese en religieuse perspektief, is voorbehoude soos dié van Aucamp sekerlik nie onvanpas nie. Die uitgangspunt wat egter in hierdie studie voorgehou word, is naamlik dat die ervaring en die bestudering van die Waterslang, as verwerkte simbool in die letterkundes van verskillende tale, 'n belangrike *beginpunt* kan wees vir die uitbouing van wedersydse begrip.<sup>31</sup> Die soeke na gemeenskaplike simbole binne die verskillende, dikwels uiteenlopende, kulture van Suider-Afrika en selfs die res van Afrika, is 'n uitdaging wat in ons tyd en dag nie tersyde gelaat kan word nie.<sup>32</sup>

### 3.2.3 Ander Suider-Afrikaanse waterslange

Sigrid Schmidt (1998:273) wys daarop dat baie van die waterslanggelowe onder die swart bevolkingsgroepe, soos by die Khoesan, oorspronklik met reënmaking te make het:

In Botswana (dit wil sê ook onder die Tswana, JL) and among the Sotho, Zulu and Pondo<sup>33</sup> of South Africa the mythical Watersnake is closely associated with rain and rainmaking. The rainmakers had to visit the Snake either at the pond on the top of the hill . . . or in or at the river. They had to slaughter an ox and had to take some ribs down into the water, had to stay over night on a rock in the river until they were licked by the Snake or succeeded in getting parts of its body like scales, slime or dung for the rain medicine. . . . The rainmaking ceremonies of the /Xam have to be seen against this background.

As voorbeelde van waterslangverhale uit die Sotho-folklore verwys Schmidt (1979:215) na verskillende variasies van die Senkepeng-verhaal, oorspronklik opgeteken deur die Franse sendeling Jacottet (1908). Hierdie verhale het in Afrikaans bekend geword danksy die weer-

---

<sup>31</sup> Soos wat in hierdie proefskrif die fokus op die verwerking van waterslangmotiewe in die literêre vorm val, sou daar 'n soortgelyke ondersoek na die tokkelossie gedoen kon word. Een van die mees resente verwysings in die Afrikaanse letterkunde kom voor in die pryswennerroman deur Christoffel Coetzee, *Op soek na generaal Mannetjies Mentz* (1998:211-2).

<sup>32</sup> Hélène de Villiers (1998) skryf in 'n persoonlike brief oor die kwessie van gemeenskaplike simbole: "Daar is 'n groot aantal sprokies van die swartmense wat al in druk verskyn het, te veel om op te noem. 'n Mens moet regtig lank met dié stof saamleef en daarvoor dink, en dit bly enigmaties. Die vroeg-Christelike Siriese verhaal kan ook miskien lig werp op wat my op die oomblik veral interesseer in die Afrika-mitologie: die plekke waar die mitologiebeeld vir Westerling en swartmens saamval - 'n uiteindelik verenigende mitologie?" Vgl. voetnoot 66.

<sup>33</sup> *Sprokies uit Pondoland* deur Helene Oosthuysen (1952) is 'n versameling verhale waarin seekoeigate, fonteine en riviere 'n belangrike rol speel, telkens met dierebewoners as hoofkarakters. Van hulle is 'n likkewaan, 'n wonderlike vis en selfs 'n pragtige wit perd wat uit die water stap. Die laaste verhaal, "Die kinders met die ster op die voorkop", gaan oor 'n tweeling vir wie daar 'n geseënde lewe voorlê, "want elkeen het 'n blink ster in die middel van die voorkop gehad." (Oosthuysen, 1952:64).

gawes van Minnie Postma, waarop daar in die volgende hoofstuk vollediger ingegaan sal word. In die inleiding tot *Litsomo* gee Postma 'n uiteensetting van die belangrikste fabelagtige - en kannibalistiese! - karakters van die Sotho-verhale. Uit haar beskrywing van Monyohe, die waterslang, blyk duidelike ooreenkomste met die Grootlang van die Oranjerivier (Postma, 1964:iv):

Die romantiese karakter van die sprokies is ongetwyfeld Monyohe - die groot slang van die diep waters. Uit die dieptes van sy waterpoele werp hy altyd oë van vurige liefde op die mooiste kapteinsdogter wat daar kom swem. In een verhaal snuffel hy haar uit tussen die opdrifsels ná 'n groot reën, in 'n ander looi hy haar uit met sy stert nes elke reggesinde Mosoeto sy vrou met sy kiere sal tugtig.<sup>34</sup> In nog 'n vertelling is hy die geheimsinnige eggenoot wat die vrou nooit te sien kry nie, maar wat in die duisternis van die nag saggies sy kop op haar boesem kom neervly. Op verskillende maniere word hy uiteindelik ontdoen van sy vel en tree hy na vore in sy ware gedaante: 'n voortreflike jong man, so sterk soos 'n bul, met 'n ysterkaros om sy skouers en in sy hand 'n kiere wat niks minder is nie as die horing van die magtige renoster!

Hoewel die waterslang in Postma se optekeninge slegs 'n manlike vorm aanneem, skakel die vrugbaarheidsmotief met allerlei simboliese betekenisse rondom die poel. In 'n artikel oor belangrike motiewe in die mitologie van die Noord-Sotho wys S.N.C. Mokgoatsana (1997a:15)<sup>35</sup> op die verband tussen poele en skeppingsmotiewe as 'n algemene motief in Suider-Afrikaanse mitologieë: "The tracing of life to the pools is a common motif in Southern African mythology." Die poel simboliseer die baarmoeder, terwyl die riete rondom die poel verband kan hou met skaamhare. Op die vraag van Basoeto-kindere waar hulle vandaan kom, is die antwoord gewoonlik "*ngwana o tswa meetseng* (children are from water)". Mokgoatsana (1997a:15) beklemtoon die wye terrein waarbinne die watersimboliek funksioneer: "The same idea is expressed in a myriad of expressions relating to menstruation, conception, child birth, marriage, burial, and praying for rain. In all these stages of life or rites, water imagery is in the foreground." 'n Resente verwerking van waterslangmotiewe binne die Sotho-mitologie kom na vore in Thomas Deacon se roman *Rooigrond* (1995), wat in hoofstuk vyf ontleed word.

In 1935 skryf die Afrikaanse skrywer en antropoloog, P.J. Schoeman, oor reënmakingsrituele by die Swazi in 'n artikel "The Swazi rain ceremony". Abraham Kriel, afgetrede hoogleraar in Afrika-denke aan die Universiteit van Fort Hare, wys op die direkte assosiasie met water by

<sup>34</sup>Dit is hier nie heeltemal duidelik of Postma hierdie stelling oor die tugging van die vrou met lyfstraf ironies dui of nie. Marion Hattingh (1994) skryf insiggewend oor die kompleksiteit van 'n feministiese interpretasie van Postma se vertellings in 'n artikel "Die baie stemme van Minnie Postma se *Litsomo*".

<sup>35</sup>Die korrekte spelling van die van word hier weens beperkte tipografiese tekens van die rekenaarprogram nie weergegee nie. Die "s" bevat 'n kappie.

die bekende luislangdans van die Venda (Kriel, 1997:7): "Die golwende bewegings van die slang herinner . . . aan water en die opvatting het ontstaan dat die slang die bewaker van water en reën is." Kriel (1997:7) skryf ook oor slangtradisies by die Zulu en Xhosa; in albei gevalle is daar die verband met water- of weerverskynsels. Hy dui aan dat volgens Zulutradisie die slang dikwels met die weerlig verbind word; die "weerligdokter" verwys daarna as "die slang wat sy oë ronddraai, die een met die dubbele gesig en die dubbele tong". Van die waterslange het ooreenstemmende name. Kriel skryf (1997:15): "Die Zoeloes glo byvoorbeeld onder meer aan die *ixhanti*; basies 'n luislang wat in 'n poel woon en slegs deur waarsêers gesien kan word. Die Xhosa ken hom as *ichanti*, en hier het sy bekwaamhede nog toegeneem, want hy kan hom in soveel vorms verander dat 'n skrywer beweer het nie twee ooggetuies sou dieselfde beskrywing van hom gee nie."

Die verwantskap tussen die verhale van die Xhosa en die Zulu word ook bevestig in 'n artikel van Annie Gagiano oor die Xhosaskrywer A.C. Jordan se kortverhaalbundel *Tales from Southern Africa* wat in 1973 verskyn het. In die verhaal "The Story of Nomxakazo" is een van die hoofkarakters 'n reusagtige, vreemde soort skepperfiguur, wat nie noodwendig as 'n waterslang gedui kan word nie. Tog speel reën en die offergedagte 'n baie belangrike rol in die verhaal. Gagiano (1997:79) wys op 'n Zulu-variant, opgeteken deur een van die eerste optekenaars van Zulu-verhale, biskop Henry Callaway.<sup>36</sup> In haar argumentasie rondom die huidige relevansie van Jordan se verhale, verwys Gagiano (1997:73) na 'n verhaal waarin ongetwyfeld 'n waterslang 'n prominente rol speel, naamlik die bekende "The King of the Waters."<sup>37</sup>

Die Stellenbosse optekenaar Hélène de Villiers plaas die Xhosa-oorleweringe waaroor sy navorsing gedoen het, binne 'n breë mitologiese konteks. Sy skryf naamlik oor die Bantoe wat van geslag tot geslag hul verhale saamgedra het op hul trek uit die Noorde na Suider-Afrika. As agtergrond vir die Xhosa-sprokie van Thanga-limbilo wat deur die water in 'n diep kuil ingetrek word, gee sy die volgende inligting (De Villiers, 1971:89):

---

<sup>36</sup>In die 1868-publikasie van Callaway, *Nursery Tales, Traditions, and Histories of the Zulus, in their own Words, with a Translation into English, and Notes*, is daar talle verhale van monsters wat met poele geassosieer word en vroue wat geboorte gee aan slange. In 'n "Appendix" skryf Callaway uitvoerig oor "Monsters", waar hy die Zoeloe-variante in verband bring met ander simboliese figure uit die wêreldmitologie (1868:69-72). In 'n verhaal getiteld "The great fiery serpent" (1868:290-3) word die immigrasie van die blankes ("Dutch") na Natal ter sprake gebring; daar is verwysing na 'n waterslang met 'n "fiery head", waarin 'n sagte steen gevind is. Callaway interpreteer dié steen as 'n soort besoar.

<sup>37</sup>Dit is ook opgeneem in twee bloemlesings: *The Penguin Book of Southern African Stories* (1985), saamgestel deur Stephen Gray, en *Stories from Central & Southern Africa* (1983), samesteller: Paul A. Scanlon.

Daar is baie mitiese na-klanke in die sprokies uit die voortyd van 'n Neger- en Hamitiese verlede. In die verhaal wat volg, lyk dit byvoorbeeld asof 'n mens nog iets van 'n vroeë sonverering herken in die sontaboe. En uit die geheimenis van die *isiziba*, die "diep waterkuil", spreek 'n begrip van die lewegewende water, wat by die Xhosa nog steeds tot uiting kom in die gedagte van die land "onder die water" waar die geeste woon en waar novisiëte geïnisieer word tot die geheime van die geesteswêreld. 'n Toordokter of siener moet vandag nog dikwels eers 'n tyd "onder die water" deurmaak voordat hy (of sy) met gesag kan praat. Die Persephone-Ishtar motief van die Vrou wat neerdaal na benede (onder die aarde of water) en dan weer verskyn, kom algemeen onder die Bantoe voor. En so bekend dat 'n mens dit klassiek kan noem is die storie van Thanga-limlibo onder die Xhosa. Baie aande is dié sprokie seker om die vuurtjies van die Stormberge vertel.

Die verhaal van Thanga-limbilo is opgeneem in twee bloemlesings, naamlik *Op die Stormberge* (1971) en *Wys my waar is Timboektoe* (1997), albei geredigeer deur Hennie Aucamp.

Nog 'n Namibiese waterslang word aangetref onder die Kavango-bevolking in die noorde van die land, soos aangedui deur Maria Fisch (1979) in haar artikel "Die mythische Wasserschlange bei den Kavangostämmen, ihre Beziehung zu Geistern in Tiergestalt und zum Regenbogen". Volgens Fisch kom die opvatting oor 'n reusagtige slang wat die Kavangorivier bewoon by al vyf<sup>38</sup> die Kavangostamme voor. Groot wisselinge in die watervlak dui op die teenwoordigheid van die slang wat aggressief ingestel is teenoor mense; dit kan ook die rivier laat opdroog. Een manier om die slang te kalmeer, is om geskenke op die water te gooi, byvoorbeeld ringe van been of steen. 'n Besonder kenmerkende eienskap van die slang is sy groot horings<sup>39</sup>, soortgelyk aan dié van 'n koedoe.

Sommige Kavango's glo dat gestorwe opperhoofde in so 'n watergees verander; by ander word die naam van die slang "likongoro"<sup>40</sup> as prysnaam vir die opperhoof gebruik (Fisch,

---

<sup>38</sup>Verhale oor waterslange spesifiek onder die Ngiricku-groep is aan my bevestig deur Dr. Herbert Ndango Diaz, tans verbonde aan die Ministerie vir Basiese Onderwys en Kultuur in Windhoek. Sy doktorsale proefskrif het gehandel oor "A definitive edition and analysis of the Tjakova myth of the Vakavango" (1993).

<sup>39</sup>'n Namibiese verhaal in Duits, getiteld "Die Durstschlange", handel oor 'n grootslang met "Hörner der Weisheit". Dit kom voor in die bundel verhale *Die Buschhexe* (1975), saamgestel deur Wilhelm Kellner.

<sup>40</sup>Dié naam kom in Afrikaanse vorm voor as "Dikongoro", "die groot vleimonster" in die Okavango-verhaal "Die verlore meisie". Dit is opgeneem in die versameling van Thomas J. Larson, *Tales from the Okavango* (1972), in Afrikaans vertaal deur P. Grobbelaar. Die Afrikaanse vertaling is ook opgeneem in Hennie Aucamp se bloemlesing *Wys my waar is Timboektoe* (1997:340 e.v.). Piet van Rooyen (1995:72) publiseer in die Nederlands-uitgegewe versamelbundel *Ik heb het woord gezocht* 'n gedig met die titel "Ekongoro". Dit handel oor 'n mitologiese dier wat in die water woon en horings het "soos 'n Sanga-bees!"

1979:48). Die mag van die opperhoof oor sy mense is soortgelyk aan die beheer van die slang oor die rivier. Tog moet juis adellikes besonder versigtig wees om naby die rivier te gaan, aangesien hulle by uitstek 'n prooi vir die slang kan wees. By die Mbukushu-stam het die opperhoof ook die funksie van reënmaker; die vermoë om die reën te manipuleer, word as die vernaamste van alle potensies beskou. Ten opsigte van die verband tussen die Waterslang en opperhoofskap, wys Schmidt (1998:273) daarop dat daar weinig ooreenkoms bestaan met die Namas en Damaras, omdat opperhoofde by hulle geen rol speel nie. Die idee van 'n menslike offer wat aan die riviergod gebring word, is egter wyd versprei in die res van Afrika.

'n Ander aspek van die Kavango-rivierslang, wat definitief assosieer met watergeeste oor die res van Afrika, is die direkte verband daarvan met die reënboog. By vier van die vyf Kavango-stamme verwys die woord "likongoro" terselfdertyd na die reënboog. Hierdie assosiasie kom ook by die Boesmans voor. 'n Boesmanvrou, ene Kou'ke, vertel van 'n watermonster, wat sy in die omgewing van 'n plek met die naam van Miaputti langs die bolope van die Oranjerivier sou gesien het (Woodhouse, 1992:45). Sy het die inligting oorgedra aan George William Stow, een van die eerste navorsers van rotskuns wat aan die einde van die neëntiende eeu belangrike werk gedoen het en wie se navorsingsresultate met groot moeite deur Lucy Lloyd gepubliseer is (vgl. J. & I. Rudner, 1970:249-251). Hierdie enorme slang sou woon tussen die riete en moerasse by riviere. Die Boesmans kon dit vang met behulp van baie sterk riete en pale. Dan sou die slang uit woede so 'n onstuimigheid in die water veroorsaak dat die sproei van die water 'n reënboog tot gevolg sou hê. Die naam van dié slang sou verband hou met die reënboog. Schmidt (1979:210) lê wyer verbande: "Whatever the literal translation of this name *Kou-teign-koo-rou* may be, the characters of the mythical rainbow animals of the Bushmen and those of the Bantu show an affinity in spite of geographical distances." Assosiasies rondom die Waterslang en die reënboog open allerlei moontlikhede vir ooreenkomste met verskeie reënboogslange uit die res van Afrika, waarna reeds in die vorige onderafdeling verwys is.

Die verband tussen die waterslang van die Kavango, Zaïre en Angola word gelê via die Luba-dinastie van Zaïre, wat opgerig sou gewees het deur ene Kalala Ilunga. Hy het sy jeugjare deurgebring by Nkongolo, die reënboogkoning, wie se gees voortleef as 'n slang, wat soms as reënboog aan die hemelruim verskyn. Die Kalala Ilunga-mite word in Angola voortgesit deur die Mbangala-groep, wat vertel hoe een van Kalala Ilunga se afstammeling, ene Chibunda Ilunga, besoek gebring het aan Lueji, die Lunda-koningin. Lueji is op haar beurt direkte afstammeling van die primordiale slang, Chinawezi (vergelyk 3.5). Met verloop van tyd het hulle getrou. Sy gee as geskenk aan hom haar spesiale koninklike armband, waarna sy begin om te menstrueer. Hierdie verhaal vorm die basis van die sogenaamde Nkula-ritueel, spesifiek vir vroue met menstruele probleme.

Ter afsluiting van hierdie gedeelte oor Suider-Afrikaanse waterslange word kortliks verwys na twee voorbeelde uit Zimbabwe. Die oprigting van die Karibadam rondom 1958 gaan gepaard met gerugte dat dit teen die wens van die riviergod van die Zambezi, die *Nyaminyami*, gebou sou gewees het.<sup>41</sup> Daar word selfs beweer dat die fratsongelukke wat tydens die oprigting plaasgevind het, toe werkers in die damwal vasgemessel is, aan die wraak van die *Nyaminyami* toegeskryf kan word. Replikas van dié riviergod is vryelik beskikbaar, met inligting soos die volgende wat daarby aangeheg word (Anon., 1995): "An ancient river god of the Tonga tribe that resides in Lake Kariba. To ensure good rains, peace and prosperity, animal sacrifices are still made to it. Children are known to have been taken by this god. Nahami Kambe, a famous local sculptor, carved this head after seeing the god. The original full-size one still stands at Kariba resort."<sup>42</sup> 'n Watergees bekend onder die Sjona staan bekend as die "njuzu" of manvis, 'n bewaker van standhoudende poele en moerasse. In hoofstuk ses word verwys na 'n artikel deur Grant Lilford oor die verwerking van dié simbool in die komtemporêre werk van die Zimbabwiese skrywer Nambudzo Marechera.

### 3.3 Oorsprongsituasies

Sowel Ansie Hoff (1995, 1997) as Sigrid Schmidt (1979, 1998) baseer hul bevindinge oor die Suider-Afrikaanse waterslang op veldwerk wat onder hoofsaaklik die Nama-bevolking Namibië en langs die Oranjerivier gedoen is. Hoff (1995:29) sluit aan by Westphal se indeling van die Khoekhoen in twee hoofgroepe, naamlik die Nama<sup>43</sup> en die Kaapse Khoekhoen; die Korana en die Griekwa behoort tot laasgenoemde groep. Hoff en Schmidt konstateer albei dat daar in die huidige tyd onder die Khoekhoe-groepe steeds 'n definitiewe geloof aan die waterslang bestaan, al kom dit nie meer wyd versprei voor nie. In die uiteensettinge oor die rol van die Waterslang by die Khoekhoen word ook steeds aangetoon hoe nou verbonde die taal

---

<sup>41</sup>Persoonlike mededelings deur Hennie Aucamp (1994). In 'n relatief onlangse berig wat in die *Mail & Guardian* verskyn het, word die tragiese gevolge van die hervestiging van die Tonga in oënskou geneem. Daar word gewaarsku teen die onmenslikheid van dergelike verskuiwings van groepe mense ter wille van die oprigting van groot damme. Daar word ook verwys na die Voltadam in Ghana, die Kainji in Nigerië, die Aswan in Egipte en Soedan, en die Epupa in Namibië (Tulloch, 1997:32-4).

<sup>42</sup>Inligting aangeheg aan 'n hangertjie in my besit, gekoop by die Karos Lodge-hotel, Sossusvlei, Namibië, Maart 1995.

<sup>43</sup>Die Nama kan op hul beurt weer in verskillende groepe verdeel word. Hoff (1997:22) onderskei byvoorbeeld 'n groep wat sy die "River Khoekhoen" noem, bestaande uit die Korana, wie se voorouers langs die Oranjerivier gewoon het, asook die Nama wat oorspronklik van Klein en Groot Namakwaland afkomstig is. Schmidt (1979:212) verwys weer na ander groepe, soos die /Khobesin en die Gai-//khaun. Dié soort onderskeidinge is relevant wanneer daar sprake is van klemverskuiwinge ten opsigte van die simboliese duiding van die Waterslang by die verskillende groepe.

en kultuur van dié groep met dié van die verskillende Boesmangroepe is.<sup>44</sup> Hoff lê veral klem op raakpunte tussen opvattinge oor die Waterslang by die Khoekhoen en die /Xam-Boesman-groep. Daar is aanduiding dat die puberteitsrite, soos dit by die Griekwas aangetref word, herlei kan word tot soortgelyke gebruike by die /Xam, van wie daar slegs verre nasate oorgebly het (Hoff, 1997:27). Ondanks talle insidente van vyandskap tussen die Khoekhoen en die Boesmans tydens die prekoloniale tydperk, toe die onderskeid tussen die pastorale kultuur van die Khoekhoen en die jagter-versamelaar-kultuur van die Boesmans veel duideliker was, het dit in die huidige navorsing gebruiklik geword om te praat van 'n gemeenskaplike Khoesan<sup>45</sup>-tradisie (Kinahan, 1991:9): "it is now accepted that the hunters and pastoralists belong to a common southern African Khoisan ancestry".

Wanneer aspekte uit die Khoesanmitologie betrek word ter ondersteuning van beskouinge oor die waterslangverhale in Afrikaans, kan uiteraard vir die doel van hierdie proefskrif nie volledig rekening gehou word met al die onderlinge detailverskille by die verskillende groepe Khoekhoen en Boesmans nie. 'n Wye verskeidenheid skeppingsverhale is byvoorbeeld opgeteken. Die ontwikkeling van afsonderlike Boesmangodsdienste is uiteraard 'n komplekse verskynsel (vgl. Van der Westhuizen, 1985:8).<sup>46</sup> Tog wil dit voorkom asof navorsers saamstem oor die feit dat daar genoeg konstantes in die folklore en rotskuns van die verskillende groepe Boesmans voorkom, ten einde iets soos 'n algemene Boesmankultuur te regverdig. Die mite van die Waterslang illustreer juis die nou verwantskap tussen die Khoekhoen en die verskillende Boesmangroepe, veral die ooreenkomste in rituele praktyke by die Griekwas en die /Xam-Boesman. Hoewel die waterslang by die Khoekhoen nie in eerste instansie by

---

<sup>44</sup>Vir 'n indeling van die bekendste groepe Boesmans, sien Gordon (1992:7). Hy sluit wel nie die /Xam as deel van die "Cape Bushmen" in nie, waarskynlik vanweë die algemene opvatting dat dié groep uitgesterf het. Hoff (1997:21) verwys wel na 'n artikel deur Jolly in 1986 gepubliseer, waarin hy noem van 'n Transkei-afstammeling van dié groep. In haar eie navorsing het sy meerdere kere met informante te make gekry wat na hulleself as afstammeling van die /Xam verwys.

<sup>45</sup>Op aanbeveling van prof. Wilfrid Haacke, van die Departement Afrika-tale aan die Universiteit van Namibië, word die spelling "Khoesan" in plaas van "Khoisan" gebruik, om dit in ooreenstemming te bring met die term "Khoekhoegowab". Dit is die ou eenheidsnaam vir die taal wat tot onlangs as "Nama/Damara" bekend gestaan het. Volgens Haacke suggereer dié naam 'n bepaalde verdeeldheid; die dialeknaam Nama is deur die sendelinge tot taalnaam verhef. Hulle het lank onder die Nama gewerk voordat hulle onder die Damara sendingwerk begin doen het (Haacke, 1999).

<sup>46</sup>Vir 'n uitvoerige uiteensetting van Boesmangeskiedenis en -religie, sien Krüger (1995). Hy bring die verwarring rondom kontemporêre naamgewing vir die Boesmans in verband met die rol wat hulle as sosiaal-politieke "Ander" binne die Suider-Afrikaanse gemeenskap gespeel het en steeds vervul (Krüger, 1995:211): "The way Afrikaners, or whites generally, or blacks, are today is the result of acting on the Bushmen and being acted upon by them over some centuries, sharing and competing for the same environment."

reënmaakseremonies betrek word nie - wel by inisiasierituele - is daar duidelike ooreenkomste tussen die twee groepe wat betref simboliese verbande tussen "water" en "slang".

Selfs die Boesmans en die verskillende Bantoe-groepe het nie so afsonderlik van mekaar geleef as wat vir 'n lang tyd aanvaar is nie. In 'n onlangse publikasie geredigeer deur twee vooraanstaande rotskunsnavorsers in Suid-Afrika, naamlik *Contested Images* deur David Lewis-Williams en Thomas A. Dowson, word gewys op die feit dat die meeste voorbeelde van rotskuns gesien moet word as illustrasie van "contact art" (Lewis-Williams & Dowson, 1994:220). Die kontak tussen die Boesmangroepe en die swart groepe is veral veroorsaak deur die oordrag van reënmakingrituele en terselfdertyd die hantering van konfliktsituasies, wat direk neerslag gevind het in die uitbeeldings (Lewis-Williams & Dowson, 1994:219): "depictions of rain-animals became larger, more imposing, more idiosyncratic and more elaborate as the shaman-artists struggled to subvert to broadly egalitarian (though in fact less so than sometimes believed) Bushman norms and to establish their own powerful economic relations with the neighbouring black farmers who approached them to make rain and for other economic and social purposes".

Hoff en Schmidt vind in hul navorsing oor Khoesan-verhale en -gebruike direkte aansluiting by vroeë Afrikaanse volksvertellings en volksgelowe. Wat vertellings betrek, word daar by uitstek verwys na die optekeninge van G.R. von Wielligh, in die vier dele van sy *Boesman--Stories* (1919-1921). Schmidt skryf (1987:124.): "This connection between the folklore of Namibia and South Africa was frequently demonstrable during my investigation among Nama and coloured people, and I also often met with tales recorded among the Afrikaans-speaking population of South Africa." Hoe hierdie beïnvloeding geskied het, is geen eenvoudige saak nie. 'n Mens kan wel met redelike sekerheid sê dat die Khoekhoen as tussengangers tussen die Boesmans en die eerste blankes aan die Kaap gedien het. In 'n herwaardering van die Boesman-optekeninge van G.R. von Wielligh, "Die mondelinge tradisie van die /Xam en 'n herlees van Von Wielligh se *Boesman-Stories*", toon Helize van Vuuren (1995:27) aan hoe daar reeds in die heel eerste Suider-Afrikaanse optekeninge van Boesmanverhale, naamlik deur die Duitse linguïst Wilhelm Bleek en sy assistent Lucy Lloyd, talle Afrikaanse terme voorkom.

Afgesien van verwysings na Von Wielligh, maak veral Schmidt ook ruim gebruik van bevindinge van Afrikaanse volkekundiges soos Abel Coetzee en B.F. van Vreeden, wat tydens die veertiger- en vyftigerjare aspekte van die Afrikaanse volksgeloof wyer bekend gestel het. Abel Coetzee het vanaf Mei 1938 tot September 1944 'n rubriek in die tydskrif *Die Brandwag* behartig, onder die opskrif "Waar die volk skep". Sy doel daarmee was om deur middel van gereelde bydraes van lesers die "Afrikaanse volksaard" en "Afrikaanse volkskarakter" te peil en te stimuleer. Hierdie bydraes, met Coetzee se kommentaar, is in 1994 heruitgegee deur Pieter W. Grobbelaar. Uit hierdie bydraes blyk dat mense uit die breë Afrikaanse publiek nie

net kennis geneem het van verskynsels soos die Waterslang nie, maar inderdaad rekening gehou het met die magiese kragte waaroor hulle sou beskik. B.F. van Vreeden skryf twee uitvoerige artikels oor die Waterslang, wat onderskeidelik in 1955 en 1959 in *Tydskrif vir Volkskunde en Volkstaat*<sup>47</sup> verskyn het. Dié tydskrif is in 1944 opgerig as mondstuk vir die Genootskap vir Afrikaanse Volkskunde wat die vorige jaar onder inisiatief van Abel Coetzee tot stand gekom het.<sup>48</sup>

Ondanks die komplisering van allerlei assosiasies en invloede kan met redelike sekerheid aanvaar word dat die Waterslang, waaroor Coetzee en Van Vreeden binne die konteks van die Afrikaanse volksgeloof berig het, dieselfde Waterslang is as dié van die Khoesan waaroor Schmidt en Hoff so uitvoerig skryf. Dit wil voorkom asof die Waterslang, as belangrike mitologiese dier veral binne die kontekste van reënmaking- en puberteitsrites, op besondere wyse die noue verwantskap tussen die Afrikaanse volksgeloof en dié van die Khoesangroepe illustreer. Dit is ook dieselfde argetipiese simbool wat steeds in die Afrikaanse letterkunde na vore kom, vanaf Von Wielligh aan die begin van die eeu, met sy *Boesmanstories* (1919-21) en *Jakob Platjie* (1918), tot by George Weideman se postmodernistiese bundel kortverhale *Die donker melk van daeraad* (1997) en nog meer resente voorbeelde soos Elias P. Nel se *Iets goeds uit Verneukpan?* (1998).

### 3.3.1 Reënmaking- en inisiasierites

In vorige paragrawe is kortliks verwys na die prominente rol van die Waterslang by die reënmakings- en inisiasierites van sowel die Khoesan- as die swart bevolkingsgroepe. Hoewel daar nie sprake is van 'n definitiewe of "vaste" oorsprong van die waterslang as argetipiese simbool nie, kan aanvaar word dat hierdie rituele van die vroegste situasies ver-

---

<sup>47</sup>In een van die onlangse uitgawes van hierdie tydskrif word in 'n artikel deur Willie Loots verwys na 'n ongepubliseerde M.A.-verhandeling wat reeds in 1943 deur H.J. Schepers geskryf is, naamlik oor "Die watergeeste as groep in die Afrikaanse volksgeloof" (Loots, 1997). Ongelukkig kon dit nie deur middel van die interbiblioteekleningsdiens in Windhoek vanaf die Universiteit van die Witwatersrand bekom word nie. Die gegewens oor die waterslang vanuit Afrikaanse perspektief, soos deur Abel Coetzee in *Waar die volk skep* aangegee, is waarskynlik meer relevant, aangesien dit ook weer binne komtemporêre konteks beskikbaar gestel is danksy die heruitgawe van Grobbelaar in 1994. Hoff (1995; 1997) en Schmidt (1979; 1998) se navorsing oor die waterslang dek ruimer terreine as dié vanuit slegs Afrikaanse perspektief, aangesien dit in hul werk binne breër Suider-Afrikaanse konteks bespreek word.

<sup>48</sup>Die tydskrif word tans (1999) nog uitgegee. Die Departement Afrikaanse Kultuurgeskiedenis aan die Universiteit van Stellenbosch, met wie se bystand die tydskrif die afgelope aantal jare uitgegee is, bestaan nie meer as afsonderlike departement nie, maar val nou onder die Departement Geskiedenis.

teenwoordig waar dit na vore tree.<sup>49</sup> Wat hier volg, is geen volledige uiteensetting van reënmaking- en inisiasierituele by die Khoekhoen nie. Slegs dié aspekte word beklemtoon wat met die waterslang verband hou. Die simboliese verbande tussen die reëndier (spesifiek die reënbul), die eland en die waterslang is byvoorbeeld in 'n groot mate verklaarbaar vanuit die reënmakingseremonies. Vir 'n weergawe van dié seremonie by die Boesmans haal Sigrid Schmidt (1979:201-2) asook Lewis-Williams en Dowson (1989: 94) die informant van Wilhelm Bleek, Diä!kwain, aan. Volgens Diä!kwain moes die reëndokter die waterbul in sy diep poel van water vind en hom dan met toue of rieme aan sy horings uit die water trek. Dit was 'n gevaarlike onderneming, aangesien die bul die riem kon breek en ontsnap. Ten einde die bul te kalmeer, sou 'n jongmeisie boegoe op die oppervlak van die waterpoel strooi. Die reuk van boegoe word geassosieer met bonatuurlike potensie. Wanneer die bul gevang is, word dit aan die riem vir so ver as moontlik oor die landskap gelei, sodat die reën so wyd versprei as moontlik kan val. In sommige gevalle is die bul opgesny, die vleis gaar gemaak en ook so wyd as moontlik versprei.

Lewis-Williams en Dowson (1989:94) is van mening dat hierdie ritueel na alle waarskynlikheid eerder in hallusinasievorm beleef is, as wat dit fisies in sy kommunale vorm uitgevoer is:

"Although, on occasion, these rituals may have been performed with a real animal, such as an eland or an ox, the accounts show that the rain-animal was usually part of trance experience, in other words, a hallucination." Ten einde die verbande tussen water, slang en reëndier - ook die eland - te begryp, is die volgende stelling van Lewis-Williams en Dowson (1989:86) van sentrale belang: "Metaphors and transformations are the essence of trance experience."

Transformasies en metafore sentreer op hul beurt rondom die rol van die sjamaan tydens die transdans. Die sjamaan word beskou as 'n persoon wat oor 'n besondere mate van potensie beskik; soortgelyk aan die grootwildiere, soos die eland (Lewis-Williams & Dowson, 1989:119): "In the trance dance, the eland is considered the most potent of all animals, and shamans aspire to possess eland potency." Die rotstekeninge wat die hallusinêre ervaringe verteenwoordig, is waarskynlik na afloop van die trans gemaak. In die tekeninge kom verskeie metafore vir die transervaring voor, waaronder die onderwater- en die vlieg-ervaring. Dit is veral ten opsigte van die onderwater-ervaring as metafoor vir die trans dat die verband tussen die reënbul en die Waterslang gelê word.

Die onderwaterervaring vertoon verskeie fisiese parallele met die trans (Lewis-Williams & Dowson, 1989: 54): "Both involve difficulty in breathing, sounds in the ears, affected vision, a sense of weightlessness, unusual perspectives and, finally, unconsciousness." Een van die

---

<sup>49</sup>Ten opsigte van reënmakingseremonies by die Namas speel die Waterslang of reënbul nie 'n prominente rol nie. Schmidt (1979:203) wys op die belangrikheid van 'n swanger koei as offerdier, 'n praktyk wat ook onder die Ovambo-groepe voorgekom het.

mees verhelderende weergawes oor die rol van die slang is vertel aan ene E.F. Potgieter, wat navorsing onder die //Xegwi-Boesmans van die Oos-Transvaal gedoen het. Indien 'n man 'n sjamaan wou word, moes hy in 'n diep poel duik. Sou hy uitkom met 'n groot slang en die slang worstel nie terwyl hy na sy hut toe hardloop nie, dan is die man bestem om 'n sjamaan te word. Vervolgens sou hy die slang doodmaak en 'n publieke dans met die gedrapeerde vel om hom uitvoer. Lewis-Williams en Dowson (1989:131) konkludeer: "Because this account is so rich in symbolism, it is not clear how much of it was actually performed. Whatever the case, there is a clear association between going underwater, snakes and shamans."

Wat die rotskuns betref, is daar talle voorbeelde van reuseslange wat uitgebeeld word met koppe van bokke (veral die eland), met ore of horings. Dikwels word die slang voorgestel met 'n deel van sy lyf wat by 'n kraak of reliëf in die rotsoppervlak uitkom, dit wil sê 'n deel van die slang as onsigbaar in 'n ander dimensie. Hierdie skeiding sou verband kon hou met die sjamanistiese ervaring as 'n oorgang na die spirituele wêreld, met ander woorde "out-of-body travel" (Lewis-Williams & Dowson, 1989:131). Die slang word egter nie net met die sjamaan geassosieer nie. Via die proses van metaforisering en transformasie word die Waterslang ook met die reëndier verbind. Daar is talle voorbeelde van rotskuns waar die slang en die reëndier ten nouste met mekaar geskakel word. Bert Woodhouse (1992:68-9) berig byvoorbeeld van 'n rotstekening in die Harrismith-distrik wat die kombinasie van 'n reëndier, 'n slang en 'n eland voorstel.

So 'n rotstekening, teen die agtergrond van die trans-ervaring van die sjamaan tydens die reënmaakingsrite, illustreer dus duidelik die assosiatiewe verbande tussen die reëndier, wat hier spesifiek die vorm van die eland aanneem, en die Waterslang. Die sjamaans wat die finale stadiums van hallusinerings bereik, ervaar die verskynsels asof hulle reël so bestaan (Lewis-Williams & Dowson, 1989:67): "They stop using comparisons to describe their experiences and assert that the images are indeed what they appear to be." Hiermee het die verwikkelde proses van metaforisering en transformasie tydens die hallusinêre transervaring tot sy volle konsekwensie gekom. Die eland, as enigste "werklik bestaande" dier, kan as 'n soort allegoriese skakel met die realiteit beskou word. Die mitologiese Waterslang, direk gekoppel aan die onderwaterervaring van die trans, bevestig die mees numineuse dimensies van die reënmaking-ritueel. In terme van Gould se siening van die linguïstiese gaping tussen "meaning" en "event", as basis vir die mitiese ervaring, kan dus gesê word dat die transervaring waarskynlik die naaste kom aan die opheffing van hierdie breuk of gaping. Dit is op die basis van dergelike soort ervaringe dat J.S. Krüger 'n saak daarvoor uitmaak dat die numineuse beleving ook buite die taal om kan geskied (vergelyk 2.2).

Hoewel kundiges soos onder andere Woodhouse (1992:vi) toegee dat die sogenaamde transhipotese van Lewis-Williams en Dowson inderdaad baanbrekende insigte na vore gebring

het, waarsku hulle teen 'n oorbenuiting van dié tesse. Mathias Guenther wys daarop dat 'n oorbeklemtoning van die transhipotese die gevaar inhou dat die Boesman uitsluitlik as *homo religiosus* gesien sal word, wat volgens hom beslis nie die geval is nie. Sonder om die belangrikheid van die rol van mitologiese diere in die rotstekeninge te onderskat, beklemtoon Guenther dat hulle ver in die minderheid voorkom. Die alledaagse, basiese realiteite, as bron vir die trans-ervaring, moet nie buite rekening gelaat word nie (Guenther, 1994:260):

The artist places his animal and his human subjects within, respectively, a natural and a social setting; settings both pervaded with the flavour of concrete, present-day reality. It is a reality, however, that is capable of also of becoming altered and alternate, as happens when the artist depicts trance and transformation images, thereby changing his creative mode and idiom from the mundane to the numinous.

In aansluiting by hierdie beklemtoning van die samehang van die alledaagse en die numineuse in die Boesmanervaring, kan voorts geïllustreer word hoe die assosiasie tussen die reëndier en die eland - en by implikasie dus ook die Waterslang - nie net deur simbolies-godsdienstige belewinge bepaal is nie, maar ook deur heel konkrete sosiaal-politieke faktore.

In 'n vorige paragraaf is gewys op rotstekeninge waar die eland gesuperponeer word deur 'n tekening van 'n reëndier, wat dan in baie gevalle direkte ooreenkomste met 'n bul of koei vertoon. Afgesien van verklarings hiervoor vanuit die rituele perspektief van die reënmaking-seremonie, het ander, meer konkrete, faktore waarskynlik ook 'n rol gespeel. Daar is ook reeds verwys na die wedersydse kontak tussen die Boesman- en die Bantoe-groepe. Soos die Khoekhoen was die Bantoe-groepe in eerste instansie veeboere, met beeste as die belangrikste bron van inkomste. Simon Hall (1994:61 e.v.) beklemtoon dat die kontak nie eensydig plaasgevind het in die sin dat die Bantoe-groepe vanweë hul groter rykdom sonder meer die Boesmans genegeer het nie; in ieder geval nie tydens die aanvanklike kontaksituasies nie. Synde bewus van die Boesmans se besondere kennis aangaande die ritmes en siklusse van die natuur, is beeste as betaling aangebied vir die uitvoering van reën- en gesondmaakseremonies. Sommige aspekte van die rituele van die Boesman as jagter-versamelaar is geassimileer binne die geloofstelsels van die Bantoe as veeboer en saaiër, en omgekeerd.<sup>50</sup> Hall toon aan met behulp van 'n hele aantal voorbeelde van rotstekeninge hoe die eland, as heiligste dier van die Boesman, deur middel van superposisie deur die bul of koei vervang is. Dit het daartoe gelei dat die reënbul 'n ewe belangrike funksie binne die reënmakingseremonies begin inneem het as wat oorspronklik die geval met die eland was. In die insiggewende artikel, "The Rain Bull of the South African Bushmen" (1979:220), lê Sigrid Schmidt duidelike verbande tussen die reënbul en die waterslang. Sy plaas hierdie oorgang binne 'n nog wyer Afrika-verband: "The

---

<sup>50</sup>Ook by Oud-Israel kan talle voorbeelde van dergelyke assimilasië aangetoon word.

antelope was the core of the old hunter-gatherer philosophy of life. As can be traced in other parts of Africa, cattle gradually took its place."

Wat inisiasierites by die Khoekhoen betref, toon Hoff aan dat van hierdie gebruike waarskynlik teruggaan tot by die Boesmans, veral die /Xam. Die herinnering aan hierdie rites is nog baie sterk by al die Khoekhoe-groepe onder wie sy veldwerk gedoen het (Hoff, 1997:21). In enkele gevalle word dit steeds by Upington in die Noord-Kaap en deur die Griekwas van Griekwaland-Wes uitgevoer. In die puberteitsrite van die Khoekhoen word die vele fasette van die Waterslang se vermoëns en kragte op 'n interessante wyse weerspieël, omdat dié rite by uitstek saamhang met die wêreldbeskouing van 'n balans van kragte wat gehandhaaf moet word. Ook die mens beskik oor bepaalde potensies wat, hoewel hulle nie so sterk soos dié van die Grootlange is nie, die slang tog nadelig kan beïnvloed. Die kragte van die mens is aanwesig in sy liggaam (veral die bloed), sy sweet en ook in die bepaalde aura of energieveld wat hy om hom het. Hierdie kragte hang ten nouste saam met die rol van reuke (Hoff, 1997:27): "To the Khoekhoen smell equals potency." Die Waterslang sou dus uiters gevoelig wees vir die invloed van reuke, veral bloed. Semen is ook as 'n vorm van bloed beskou. Volgens sommige Khoekhoen is die waterslang veral aggressief ten opsigte van swanger vroue; moontlik weens die toename in bloed, moontlik uit jaloesie. Enige persoon wat hom- of haarself in 'n bepaalde oorgangsfase bevind, het die potensiaal tot 'n vermeerdering van energie en daarom tot die versteuring van die hiërargie van kragte in die onmiddellike omgewing. So 'n versteuring veroorsaak aggressiwiteit by die Grootlange. Daarom word middele aangewend om hierdie aggressie te voorkom, waarvan die uitstrooi van boegoe en die slaan van 'n stok op die water die bekendste is.

Die jong Khoekhoe-meisie word tydens haar eerste menstruasieperiode van die res van die gemeenskap geïsoleer, omdat sy, as gevolg van die oorgangsfase waarin sy haar bevind, die aggressiwiteit van die natuurmagte, waaronder die Grootlange, kan ontlok. Dit gebeur omdat die jongmeisie self 'n "vermeerdering in kragpotensiaal" (Hoff, 1995:31) ondergaan. Na voltooiing van die inisiasierite word die jongvrou weer opgeneem in die gemeenskap en moet sy ook met die natuurmagte herenig word. Ten opsigte van die waterbronne en die Waterslang word dit soos volg gedoen (Hoff, 1995: 38):

Die meisie is . . . ook met die waterbronne geassosieer deur haar na die fontein, rivier, gora, sandleegte, of in resente tye selfs 'n leivoortjie of kraan te neem. Die meisie is met klam grond tussen haar wenkbroue, op die enkel, op die skeen of kuit, onder die knie, of op die hand 'gestreep'. Die inisiant ... het *sa-i* (i.e. boegoe, JL) in en by die waterbronne gestrooi om 'geluk' ten opsigte van die watervoorraad te verseker. Dit het ook gedien om die Waterslang te sus en weg te hou en sodiende voorspoed ten opsigte van die gevare verbonde aan water te verseker. Een segspersoon het dit as medisyne teen die slang beskryf. . . . Sommige segspersone was van mening dat daar op die water in die

waterbron geslaan is om die inisiant aan die Waterslang bekend te stel sodat hy haar nie sou pla as sy daarna by die water kom nie. Die stok waarmee geslaan is, is met medisyne behandel. Die Waterslang sou dan daar naby verskyn en na die inisiant gekyk het."

Die jongmeisie identifiseer ook met die Waterslang deur haar op 'n besondere manier te grimeer, wat kan wissel van 'n kol op die voorkop, 'n moesie of aaneenlopende wenkbroue. Volgens oorlewing sou hierdie dinge vir die Waterslang besonder mooi wees; hy self sou soortgelyke wenkbroue hê. Na afloop van die puberteitsrite - en in sommige gevalle ook nadat die Waterslang daarin geslaag het om 'n mooi, jong vrou te vang - sal daar dikwels 'n sagte reën uitsak, as teken van die Waterslang se tevredenheid. Die hoofdoelstelling van hierdie rite is die rituele reiniging van die reste van die vroeër lewe ten einde die jongmeisie voor te berei vir die nuwe lewe wat voorlê. In hierdie nuwe lewe is dit van die grootste belang dat sy nie die aggressiwiteit van die Grootlange op die hals sal haal nie.

Die inisiasieritueel word deur die bekende godsdienskundige, Mircea Eliade, uitgesonder as 'n basiese menslike behoefte: "This amounts to saying that initiatory scenarios . . . are the expression of a psychodrama that answers a deep need in the human being." (aangehaal deur Bruno Bettelheim in *The uses of enchantment*, 1976:35). Met inagneming van die oersimboliek van die reënmakings- en inisiasierites soos dit by die Boesmans en die Khoesans voorkom, kan hierdie stelling waarskynlik uitgebrei word tot die algemene waarneming dat die mens *per se* behoefte het aan rituele, watter vorm hulle ook al mag aanneem. Met die mite as onderliggende dimensie, sal hierdie behoefte aan die rite ook wel verband hou met die ander twee basiese aspekte van die menslike ervaring wat in die vorige hoofstuk bespreek is, naamlik narratiwiteit (die mens as *homo narrans*) en numinositeit (die mens as *homo religiosus*).

### 3.3.2 Europese invloede

Toe die eienskappe van die Waterslang bespreek is (vergelyk 3.2), is gewys op die belangrikheid van die blink steen op die voorkop. In hierdie steen sou die besondere kragte van die Waterslang setel. Sigrid Schmidt doen die interessante waarneming dat daar egter by die rotstekeninge van die Boesmans geen afbeelding van 'n reëndier of waterslang met 'n lig of steen op die voorkop gevind is nie.<sup>51</sup> Daar is trouens ook nie sprake van 'n lig of steen by die ander Suider-Afrikaanse waterslange wat in vorige paragrawe bespreek is nie. Schmidt

---

<sup>51</sup>Hoff (1997:24) bespiegel wel hieroor: "A rock painting at Fouriesburg, published by Woodhouse in his book *The rain and its creatures*, may be a depiction of doctors obtaining the stone. . . The painting includes a large snake with people on top of it and a star-like image." Dié tekening skyn 'n geïsoleerde geval te wees en daar is geen sekerheid oor die interpretasie van die "star-like image" nie. Vergelyk Woodhouse 1992:10.

(1998:270) kom tot die gevolgtrekking dat verhale aangaande die steen van die Waterslang wat gesteel word definitief van buitelandse oorsprong moet wees.

Abel Coetzee bring voorbeelde van Duitse volksgelowe ter sprake wanneer hy verklarings probeer gee vir sowel die belangrikheid van die blink steen op Waterslang se voorkop as die slangsteen met genesende krag. Hy noem dat volgens die Boheemse volksgeloof elke huis 'n huisslang sou hê. Nadat dit tien jaar lank in die huis gewoon het, kry dit 'n kroon wat dikwels ook 'n karbonkel of 'n diamant bevat. Die kroon het towerkrag; dit waarborg die besitter se gesondheid, geluk en rykdom, en beskerm hom teen slangbyt (vgl. Grobbelaar, 1994:101). In 'n sekere sin kombineer dié kroon dus die eienskappe van die Waterslangsteen, wat in die eerste plek voorspoed en geluk bring, met die genesende krag van die slangsteen. Voorts haal Coetzee aan uit die werk van onderskeidelik die Middernederlandse digter Jacob van Maerlant en William Shakespeare. Hy kom tot die gevolgtrekking (vgl. Grobbelaar, 1994:105-5): "In albei gevalle is dit die paddasteen waarvan gepraat word, maar die twee soorte stene (paddasteen en slangsteen, JL) is verwant en word vir dieselfde doeleindes aangewend."

In Shakespeare se *As you like it* is daar sprake van 'n lelike padda wat wel oor 'n mooi juweel - "a precious jewel in his head" - beskik. 'n Verdere moontlike Europese bron vir verwysings na die wonderbaarlike steen op die voorkop, is kennelik sprokies soos dié van die broers Grimm, byvoorbeeld "Die paddakoning", met illustrasies van 'n padda wat 'n kroon dra (vgl. Van der Vyver, 1984:7). Die willekeurige opnoem van bronne vanuit onder meer Europa, wat moontlik 'n rol sou kon speel by die vestiging van die steen as belangrike eienskap van die Waterslang, sou eindeloos kon voortgaan. 'n Mens dink hier aan assosiasies met die bekende "Rheinmädchen" van die Nibelungensage (vgl. Walker, 1996:857-8), wat op hul beurt weer assosiasies met meerminne oproep.

'n Verdere baie bewuste poging ten einde definitiewe Europese verklarings vir die blink steen op die Waterslang se voorkop te gee, sit Coetzee uiteen in 'n artikel getiteld "Gekroonde slang" (1973). Hy haal aan uit 'n hele aantal bronne met verhale oor die "koningslang" of die "kroonslang"; daar is byvoorbeeld sprake van "die koningslang in Groninge" (Coetzee, 1973:25). Die aangehaalde bronne is versamelings soos *Nederlandse Sagen en Legendes* en *Deutsche Sagen*. Daar is selfs 'n aanhaling uit 'n Franse bron, *Nord-französische Sagen* (1973:25): "Ook die *vouivres* of *gubres* van die Franse goue kus (Côte-d'Or) is 'n koningslang met 'n diamantkroon." In die inleiding tot hierdie artikel onderskei Coetzee heel duidelik tussen die gekroonde slang van die "blankes" en dié van die Bantoe. Dit wil voorkom asof bespiegeling aangaande die ontstaan van oorleweringe rondom die steen by hom 'n mate van ongemaklikheid teweeg bring. Hy wil klaarblyklik dié ongemaklikheid oorkom deur "verklarings" slegs vanuit Europese, "wit" oorspronge te gee.

Afgesien van hierdie definitiewe pogings van Coetzee om die oorsprong van die steen in Europa te vind, is dit weer eens Sigrid Schmidt wat aan die hand van indringende navorsing nuwe perspektiewe aangaande die kwessie van Europese invloed op Afrikaanse volksvertellings na vore bring. Sy wys naamlik op die feit dat die eerste optekenaars van volksvertellings in Afrikaans, onder wie G.R. von Wielligh, weinig verhale met Europese verwysings onder die sogenaamde blankes kon vind (Schmidt, 1977; 1982). Hierdie optekening rondom die eeuwisseling het saamgeval met die stryd om die erkenning van Afrikaans as skryftaal.

Sommige optekenaars was van mening dat sulke ou verhale glad nie na Suid-Afrika gekom het nie. Ander weer het gedink dat dit te laat was en dat die "erfenis" heeltemal verlore was. Schmidt wys op die opvallende verskynsel dat selfs in die *Tiperegister van die Afrikaanse volksverhaal*, in 1967 deur Abel Coetzee en ander uitgegee, steeds verrassend min verhale van Europese oorsprong voorkom (Schmidt, 1977:40). Hierdie onverwagte bevindinge kan volgens Schmidt aan twee faktore toegeskryf word: (a) daar word nie op die regte plekke gesoek nie, en (b) die regte vorm of genre van die verhaal word nie betrek nie. In eerste instansie moet die eerste verhale in Afrikaans, met onder meer hul Europese invloed, nie by die "wit" sprekers van Afrikaans gesoek word nie. In die tweede plek sal hulle nie in skriftelike vorm gevind word nie. Die *Tiperegister*, byvoorbeeld, is saamgestel slegs op die basis van verhale wat reeds in gedrukte vorm verskyn het (vgl. Schmidt, 1970:165).<sup>52</sup> Schmidt publiseer hierdie bevindinge in veral twee belangwekkende artikels, naamlik "Europäische Märchen am Kap der Guten Hoffnung des 18. Jahrhunderts" (1977) en "Ou optekeninge van Europese volksvertellings by die Namas en Damaras in Suidwes-Afrika" (1982).<sup>53</sup> Die Duitse artikel verskyn dus voor die Afrikaanse weergawe, wat geskryf is vir die *Tydskrif vir Volkskunde en Volkstaal*, 'n tydskrif opgerig deur Coetzee. Uit die titel van die Afrikaanse artikel blyk reeds waar gesoek moet word vir tekens van Europese invloed; dus nie by die blankes nie, maar by die Nama en Damara oftewel die Khoekhoen, in die destydse Suidwes-Afrika. Schmidt (1982:1) wys op die belangrike rol wat rondtrekkende grensboere, veewagters en kinderoppassers ten opsigte van die oordrag van stories gespeel het: "Die Kleurlinge"<sup>54</sup> wat vir die Blankes gewerk het, het die stories leer ken en dié stories weer aan

<sup>52</sup>Dieselfde tendens, met ander woorde 'n onderskatting van die belangrikheid van mondelinge literatuur, word voortgesit in twee origens baie volledige studies oor die Afrikaanse letterkunde in Namibië. Hulle is onderskeidelik die M.A.-verhandeling (1989) en doktorsale proefskrif (1994) van Alfreda Meyer. Hoewel in die historiese oorsigte ter inleiding tot die teksontleding heelwat aandag aan Khoe-invloede gegee word, is dit nie die geval by die seleksie van tekste nie.

<sup>53</sup>Nog meer uitgebreide resultate is onlangs ook in boekvorm gepubliseer, naamlik deel 7 in die reeks *Afrika erzählt*, met die titel *Hänsel und Gretel in Afrika. Märchentexte aus Namibia im internationalen Vergleich* (Schmidt, 1999).

<sup>54</sup>Die gebruik van dié term moet gesien word teen die agtergrond van die tyd waarin die artikel geskryf is.

hulle eie kinders vertel. Die Blankes het mettertyd baie stories vergeet, maar die Kleurlinge het dit geslagte lank oorgelewer."

In "n vroeë roman in Afrikaans, *Temmers van die Noordweste* deur Elizabeth Vermeulen, wat die tydperk 1833-1876 dek, word die noue kontak waaroor Schmidt skryf, duidelik geïllustreer. Die hoofkarakter is "n trekboer, Frans van Louwenstein, wat uitgebreide togte met sy Boesman-handlanger, Platjie, vanaf die Hantam tot by die Oranjerivier en verder noord onderneem. Soms het sy vrou en kinders saamgetrek. Die kinders onthou van hul vader dat hy stories kon vertel, "nog mooier as die Bybelstories van Moeder" (Vermeulen, s.j.:133). Hy kon "fantastiese verdigsels" opdis, en om hulle nog meer boeiend te maak, het hy en Platjie dikwels die hoofrolle van die stories gedramatiseer. Een so "n storie was van die groot Water-slang van die Grootrivier, met 'n "ster-klip" op sy voorkop. As die kinders vra, hoe die slang die klip optel nadat hy gewei het, verduidelik Platjie dat hy sy lang stert soos die slurp van "n olifant vir dié doel gebruik het. Vir die kinders was dit "betowerend" om dié soort verhale rondom die kampvuur aan te hoor (Vermeulen, s.j.:134).

Schmidt (1982:3-15) toon voorts aan dat lank voor Afrikaanse optekenaars met hul versamelings begin het, belangwekkende werk reeds deur Duitse reisigers en navorsers soos Alexander, Olpp en Hahn gedoen is, waaruit bewyse van Europese invloed blyk. Toe sy in die sestigerjare in die destydse Suidwes-Afrika met opnames begin en die eerste keer self dié invloede ontdek het, sonder kennis van die vroeëre optekeninge deur die Duitse navorsers, het sy gedink dat dit aan die vestiging van 'n boektradisie toegeskryf moet word (byvoorbeeld leesboekies op skool). Tog het van die heel bejaarde informante aangedui dat hulle die stories van lank terug ken, en dat hul ouers hulle weer van húl ouers gehoor het (Schmidt, 1977:40-1).

Weliswaar het Schmidt die vertellinge uit Nama opgeteken, maar sy het talle aanduidings gevind wat haar laat vermoed het dat hulle deur 'n oorgangsfase voorafgegaan is waarin Afrikaans 'n beslissende rol moes gespeel het. Die talle Afrikaanse name soos "Jan", "Klaas" en "Vos", asook die Afrikaanse begin- en afsluitingformules van die mondelinge vertellings (vgl. Schmidt, 1977:69), is bewys hiervoor. Schmidt (1982:3) wys op verdere interessante aspekte:

Toe Alexander se vertellings in 1837 as ou Namastories voorgelê is, moes hulle al lank Namastories gewees het. Daaruit kan afgelei word dat hulle minstens ongeveer 1800 van die Blankes na die Kleurlinge en die Namas uitgebrei het. Verder beteken dit dat hierdie verhale wat in die 18de eeu by die Blankes mondeling oorvertel is, bestaan het toe die Grimm-broers in Duitsland nog glad nie met hulle versameling begin het nie. Wat nog van belang is, is dat oorspronklike Europese verhale en Kaap-Maleise verhale in 'n gebied ingedring het waar amper geen witman en glad geen Asiate was nie.

Hoewel daar ten opsigte van die vertellinge wat Schmidt aanhaal, geen direkte verwysings na waterslange voorkom nie, kom daar duidelike raakpunte met waterslangmotiewe voor in die verhaal "Die Draakdoder".<sup>55</sup> Dit is aanvanklik opgeteken deur Johannes Olpp en in 1888 gepubliseer in 'n skoolboekie van die Rynse Sending. Schmidt (1982:8) se Afrikaanse weergawe lui soos volg:

'n Groot slang, Serpens, het die dogter van 'n Europeër gevang en met haar getrou. Twee broers bied aan om haar te bevry. Die oudste broer spog dat dit baie maklik sal wees, maar die jonger broer swyg net. Toe die oudste broer die slang se spore sien, word hy bang. Die jonger broer hou 'n metaalvoorwerp (spieël) voor die slang en verslaan dit. Toe die jonger broer weens uitputting aan die slaap raak, neem die ouer broer die dogter huis toe en wil met haar trou. Die jonger broer bring egter bewysstukke soos die vel en die tong van die slang huis toe, openbaar sy broer as 'n bedrieër en kry toe die dogter as vrou.

Sy toon aan dat hierdie sprokie nie net die algemene verloop van die Europese tradisie het nie, maar dat die Europese oorsprong ook in spesifieke elemente na vore tree (Schmidt, 1982:8): (a) die naam van die slang, (b) die pa en dogter wat uitdruklik as Europees beskryf word, (c) 'n spieël as hulpmiddel in die stryd, en (d) dogter en bevryder ruil voor die stryd hul ringe om. Die populariteit van hierdie verhaal by Nama-sprekende groepe blyk uit die feit dat sedert 1870 reeds 28 variante versamel is. Die Afrikaanse invloed is duidelik deurdat die held van die verhaal dikwels "Jannie" genoem word en die slang "Sewekop" (Schmidt, 1998:271). Veral die spieël en die sewekoppige slang dui op Europese invloed<sup>56</sup>; die "inheemse" Water- en Veldslang het gewoonlik slegs een kop.

Schmidt (1982:16) sluit haar Afrikaanse artikel uit 1982 af met die gevolgtrekking: "In die eerste plek kan tot die slotsom geraak word dat die Namaverhale van die 19de eeu van 'n *onbekende* (my beklemtoning, JL) Kaap-Hollandse volksoorlewering van die 18de eeu afstam." In die vroeëre Duitse artikel, wat reeds in 1977 in die tydskrif *Fabula* verskyn het, is sy hoegenaamd nie so vaag in haar verklaring van hierdie "onbekende" bron nie. Dit wil voorkom asof sy teenoor Afrikaanse lesers doeltbewus aspekte wou verswyg wat sy vermoed het van sensitiewe aard sou wees. In die Duitse artikel van 1977 noem Schmidt dat baie van haar Nama-informante haar terugverwys het na Rehoboth-voorouers, wat die verhale waarin die

<sup>55</sup>Die verhaal kom ook voor in 'n onlangse versameling van Nederlandse sprokies, *Van Aladdin tot Zwaan kleef aan. Lexicon van sprookjes: ontstaan, ontwikkeling, variaties* (Dekker et al., 1997).

<sup>56</sup>In 'n relatief onlangse versameling van Zoeloeverhale, *Izinganekwane. An Anthology of Zulu folktales*, saamgestel deur Noverino N. Canonici (1993), is 'n verhaal "The Snake with Seven Heads" opgeneem. Schmidt wys in die 1982-artikel op die verspreiding van Kaap-Hollandse verhale en die invloed wat hulle op Zoeloe-, Xhosa- en Shonastories uitgeoefen het.

Europese invloede voorkom, aan hulle sou oorgedra het.<sup>57</sup> Die herkoms van die Rehoboth-Basters, van wie baie hulself vandag nog as 'n besondere groep binne die Namibiese samelewing ag, is reeds op die basis van vorige navorsing vry noukeurig nagegaan. Hulle is die nasate van 'n groep manne van Europese afkoms (Nederlanders en Duitsers) wat omstreeks 1800 Namameisies as vroue geneem het. Hulle het hoofsaaklik Westerse gewoontes aange- neem; hulle praat aanvanklik Nama en Afrikaans, maar later oorwegend Afrikaans. Onder meer as gevolg van sosiale druk beweeg die groep noordwaarts, tot waar hulle in 1870 by Rehoboth, ongeveer 80 kilometer suid van Windhoek, teregkom (vgl. Schmidt, 1977:41). Dit is hoofsaaklik aan hierdie soort vermenging toe te skryf dat die assimilasië tussen Europese en Khoesanverhale, deur middel van Afrikaans, in die loop van die neëntiende eeu op mondelinge wyse plaasgevind het. In sy boek oor die Griekwa-kapteinskop van Philippolis, wys Karel Schoeman (1996:xi) byvoorbeeld ook op die noue verwantskap tussen die Griekwas en die Basters.

Pieter W. Grobbelaar, die heruitgewer van Abel Coetzee se *Waar die volk skep*, bring in sy doktrale proefskrif van 1981 drie besware in teen Schmidt se teorie. Eerstens bestaan daar volgens hom geen bewyse daarvoor nie: "Die optekeninge waarmee Schmidt werk, is tussen 1888 en 1975 gedoen<sup>58</sup>, en sedert 1800 kon te veel ander invloede op die sprokievertellers ingewerk het." (Grobbelaar, 1981:589.) 'n Tweede punt wat hy noem, is naamlik dat Europese sendelinge<sup>59</sup> 'n baie groot rol in die geskiedenis van die Basters gespeel het. Grobbelaar brei nie die argument uit nie, maar volstaan slegs met twee aanhalings, een met 'n verwysing na Rynse sendelinge. Dit is nie heeltemal duidelik watter punt Grobbelaar met die aanhalings wil maak nie. Moontlik wil hy suggereer dat die "voorvaders" van die Basters nie van Nederlandse afkoms was nie, want dit sou die implikasie hê dat die Basters ook eintlik Afrikaners is. 'n Derde beswaar teen Schmidt se beskouing is dat sy te veel klem plaas op die afsondering van die mense van die binneland gedurende die agtiende en neëntiende eeu (Grobbelaar, 1981:590): "Daar was voortdurende kontak met ontdekkers, jagters, reisigers, handelaars, avonturiers, skipbreukelinge, trekkers, sendelinge en talle andere wat tot kultuurbeïnvloeding gelei het."

---

<sup>57</sup>Schmidt noem ook die Oorlamgroepe, waaronder die Witboois, as moontlike "bemiddelars" tussen die Afrikaanse en die Nama-vertellers. Hul moedertaal was Afrikaans en hulle het nog vroeër as die Basters vanuit Kaapland noordwaarts beweeg, naamlik aan die begin van die neëntiende eeu (Schmidt, 1977:41-2).

<sup>58</sup>In Schmidt se Afrikaanse artikel van 1982 toon sy aan dat optekeninge van volksverhale met Europese elemente reeds in 1937 gedoen is.

<sup>59</sup>Die invloed van die sendelinge op die aanpassings rondom volksvertellings vra om 'n studie op sigself.

Wat Grobbelaar in al drie sy argumente buite rekening laat, is dat Schmidt aantoon dat die Europese beïnvloeding wat sy in Nama- en Damara-vertellings opgespoor het deur middel van 'n vorm van *Afrikaans* daar beland het. Daar is reeds gewys op die gebruik van Afrikaanse name en vertelformules wat inherent deel van die verhale uitgemaak het. Nederlanders, dit wil sê die wit voorouers van Afrikaners, moes inderdaad 'n rol gespeel het, en hulle moes met "nie-wit" manne of vroue getrou het om die mondelinge neerslag onder die Basters, Namas en Damaras in Namibië te laat plaasvind het. Dit wil voorkom asof dit hierdie soort historiese feite is wat Grobbelaar onwillig maak om Schmidt se teorieë te aanvaar.

Voldoende bewys vir die beskouing van Sigrid Schmidt het intussen na vore getree uit re-sente navorsing rondom die ontstaan van Afrikaans, onder andere deur taalkundiges soos G.S. Nienaber, Hans du Plessis, Achmat Davids en Christo van Rensburg. Volgens Nienaber gaan taalkontak tussen Nederlands en die Khoetale reeds terug tot die jaar 1595. Dit is die datum van die eerste ontmoeting tussen die besoekende Hollanders en die "bruin bodem-bevolking van die Kaap" (Nienaber, 1994:139). Vanaf daardie tyd was daar 'n bestendige taalkontaksituasie, waartydens die Khoekhoen, wat ter wille van oorlewing die Nederlandse taal probeer aanleer het, 'n nuwe taal ontwikkel het wat Nienaber as "Khoekhoe-Afrikaans" tipeer. As gevolg van die pokke-epidemie van 1713 en ander destabiliserende faktore, trek hulle op in die Noordwes-Kaap in die rigting van die Oranjerivier. Vanaf die einde van die agtiende en begin van die neëntiende eeu vestig hulle hulle as Oorlamstamme in die noordwestelike dele van die Kaapprovinsie, met Khoe-Afrikaans<sup>60</sup> of Oranjerivierafrikaans as eerste taal. Ook Schmidt (1977:42) noem die Oorlamgroepe as moontlike inbringers van Europese invloede nog voordat die Basters hulle in 1870 in Rehoboth gevestig het.

In 'n artikel oor "Taalkontakvariasie in Afrikaans", opgeneem in die bundel *Nuwe perspektiewe op die geskiedenis van Afrikaans* (1994), konsentreer Hans du Plessis op wat hy noem die "nie-Germaanse" aspekte van die ontstaan van Afrikaans. Hy fokus op die posisie van Afrikaans in Namibië, omdat die land volgens hom, linguisties gesproke, 'n mikrokosmos verteenwoordig van die ontwikkeling en vestiging van Afrikaans oor die hele spraakgebied. In die hedendaagse Namibië kom naamlik sprekers voor wat verteenwoordigend is van die drie historiese variëteite van moderne Afrikaans, naamlik Oranjerivierafrikaans, Kaapse Afrikaans en Transvaalse (of Oosgrens-) Afrikaans (Du Plessis, 1994:122-3). Achmat Davids (1996), kenner van Kaapse Afrikaans wat oorspronklik deur die slawe aan die Kaap gepraat is,

---

<sup>60</sup>Du Plessis (1994) gebruik die term "Koi". In Van Rensburg (1997) is daar selfs sprake van "Koi Afrikaans". Prof. Wilfrid Haacke van die Departement Afrika-tale aan die Universiteit van Namibië vind die term "'n absolute gedrog" (Haacke, 1999). Vir sy motivering, sien voetnoot 45.

groepeer hierdie drie dialekte onder die term "creolised Dutch", ter onderskeiding van die amptelike Nederlands wat deur die Kompanjie-amptenare gepraat is.

Op die basis van die ontleding van die verwickelde verhoudinge tussen mondelinge en skriftelike vorme van die vroegste Afrikaans in Namibië, konkludeer Du Plessis (1994:125):

'n Vergelyking van die bekende name onder die Oorlams met die slawename wat Böeseke (1977) aangee, dui op 'n element van vrygestelde of ontsnapte slawe. Dit wil voorkom of die name van die latere Basterintrekkers weer sterk dui op 'n Trekboerelement. Dit lyk in die lig van die feite tot ons beskikking wetenskaplik gemotiveerd om te stel dat die intrekkende groepe, afgesien van die onteenseglike Koi-herkoms, ook 'n sterk element van slaaf, vryswarte en blanke bygehad het.

Du Plessis bevestig dus hiermee wat Schmidt ten opsigte van die Basters en ander groepe se aandeel in die vestiging van 'n verteltradisie in Namibië waargeneem het. Wat Schmidt in haar 1982-artikel aandui as 'n "onbekende Kaaps-Hollandse oorlewering van die negentiende eeu", kan aan die hand van resente navorsing nader gespesifiseer word as "Oranjerivierafrikaans" of "Khoe-Afrikaans". Daar kan voorts met 'n groot mate van sekerheid aanvaar word dat die oorspronge van Afrikaanse Waterslangverhale direk verband hou met die diverse oorspronge van Afrikaans.

Wat verdere ontwikkelinge rondom Afrikaans as skryftaal betref, wys Davids daarop dat die drie historiese dialekte van Afrikaans, wat hy as "creolized Dutch" tipeer, tot so laat nog as 1905 nie deur die blanke elite aan die Kaap as belangrik geag is nie. By hulle was daar steeds die strewe om Nederlands as amptelike taal erken te kry, in dié stadium in opposisie teenoor Engels as gevolg van die Britse besetting sedert 1806. In 1905 pleit "Onze Jan Hofmeyr" nog vir skoolonderrig in Nederlands, "in de taal der kerk" waartoe die kinders behoort, hier bedoelende uiteraard hoofsaaklik blanke kinders (aangehaal deur Davids, 1996:49). Hoewel die Genootskap van Regte Afrikaners in 1875 en die Afrikanerbond in 1880 opgerig is, was dit eers na afloop van die Anglo-Boereoorlog (1899-1902) dat Afrikaans werklik deel geword het van blanke Afrikaner-nasionalisme. Die tragiese gevolge van die isolasie van die taal, as gevolg van die assosiasie tussen "purity of race" en "purity of language" (Davids, 1996:58), word tans op vele vlakke beleef. In Namibië het Afrikaans sy amptelike status verloor; in Suid-Afrika moet dit opnuut 'n plek vind binne 'n heel nuwe bedeling.

### **3.3.3 Invloede uit Asië en Afrika**

In sowel Schmidt as Du Plessis se beskouinge oor die ontwikkeling van Afrikaans in Namibië was daar verwysings na invloede ander as dié van die Europeërs. Schmidt (1982:3) maak

melding van die indringing van Kaap-Maleise verhale "in 'n gebied waar amper geen witman en glad geen Asiate was nie." Du Plessis (1994:125) skyf oor die "element van vrygestelde of ontsnapte slawe". Hierdie waarneminge laat uiteraard die vraag ontstaan of daar ook Oosterse invloede op Afrikaanse waterslangverhale ingespeel het. Veral Abel Coetzee se beskouing oor die bestaan en werking van die sogenaamde slangsteen laat die vermoede ontstaan dat dit wel die geval is. Daar is vroeër in die hoofstuk, tydens die bespreking van die belangrikheid van die steen, gewys op die feit dat daar in die heruitgawe van Coetzee se rubriek *Waar die volk skep*, in 1994 deur Pieter Grobbelaar uitgegee, 'n heel duidelike onderskeid getref is tussen die blink steen op die Waterslang se voorkop en die meestal liggroen slangsteen met genesende krag.

Coetzee toon aan dat van die heel eerste gegewens oor die genesende slangsteen wat aan die Kaap opgeteken is, in die bekende reisbeskrywings van Europeërs soos Kolb, Thunberg en Barrow voorkom (vgl. Grobbelaar, 1994: 102-3). Kolb en Thunberg bied verklarings volgens Asatiese, veral Indiese, oorspronge. Verskeie lesers skryf aan Coetzee van slangstene wat geslagte lank as erfstuk binne families gebly het. Volgens een leser is die steen van 'n Boesman gekry; volgens ander sou dit van Indiese afkoms wees. Ander weer koppel dit aan die koms van "matrose en Slamse" (Grobbelaar, 1994:104) uit Java en Sumatra.<sup>61</sup> Hulle sou in die dae van die Hollands-Oos-Indiese Kompanjie die stene aan die boere by die Kaap verkwansel het. Sou dit kon beteken dat die vaalgroen slangsteen in eerste instansie van Asiatiese oorsprong is, terwyl die blink, harde steen op die voorkop van die Waterslang hoofsaaklik Europese invloed verteenwoordig? Die oorspronge van simbole soos die Waterslang en die gepaardgaande steen skyn helaas nooit heeltemal so eenduidig verklaarbaar te wees nie.

Uit verhale van die Nederlandse skrywer Maria Dermoût, waaraan daar in hoofstuk ses indringender aandag gegee sal word, blyk dat daar binne Indonesiese konteks heel duidelik tussen twee verskillende soorte slangstene onderskei kan word. Dermoût is in 1888 op Java gebore en het ná haar skoolopleiding langer as twintig jaar in Indonesië gewoon. Sy word allerweë as een van die belangrikste Indiese skrywers binne die Nederlandse letterkunde beskou, onder meer vanweë die outentisiteit van die Indonesiese ervaring wat uit haar hele oeuvre blyk. Dermoût het deurgaans van inheemse orale vertellings gebruik gemaak. Die

---

<sup>61</sup>Nog 'n slangsteen binne internasionale verband kom ter sprake in David Guss (1985:101) se boek *The Language of the Birds*. Volgens oorlewering ken slange die taal van die voëls. Deur van 'n slang te eet, kan dié taal aangeleer word. Varingsaad word dikwels as plaasvervanger beskou, met die volgende gebeure as moontlike verklaring: "The most propitious time for acquiring these powers was the Eve of St. John, Midsummer Eve, when serpents gathered together to spin a crown of ferns for their king, and also to put their heads together and hiss glass wishing-rings, known as snakestones, 'which whoever finds shall prosper in all his undertakings.'"

sentrale rol van slange en slangstene in haar verhale kan in die eerste plek toegeskryf word aan die belangrikheid van hierdie motiewe in die Indonesiese en Maleise literature (vgl. Bogaerts, 1999). In 'n artikel "Hoe Indisch was Maria Dermoût?", verwys J.J.P. de Jong na die verskillende vertellers met wie die skrywer tydens haar verblyf in Indonesië kennis gemaak het. Een van hulle was Johanna Louisa van Aart, eenaar van 'n hotel op die eiland Ambon, waar Dermoût self 'n tyd lank gewoon het. De Jong (1990:17) skryf van mevrou Van Aart:

Zij kende verhalen, legenden en overleveringen en adat op het eiland waarvan geen van hen (de bezoekers van mevrouw van Aart) ooit had gehoord behalve de landrechter: over de "batoe pemali's", over "nenek loehoe", over de heilige bron bij Waai met zijn heilige slangen, over de "piring radja" (het gifbordje), over de "bamboe gila".

Dit is veral die verwysing na die heilige slange van die heilige bron by Waai wat opval, veral vanweë die feit dat dit hier oor waterslange gaan.

In Dermoût se bekendste werk, die roman *De tienduizen dingen*, in 1955 gepubliseer, word 'n definitiewe onderskeid tussen twee soorte slangstene gemaak. In eerste instansie is daar die "Karbonkelsteen van de Slang", wat soos volg omskryf word (Dermoût, 1998:38): "dan was er de Karbonkelsteen, die een bepaalde soort slang op het voorhoofd droeg en die een rode gloed afgaf in het donker, maar die was zo zeldzaam. Men mocht de slang niet doodslaan, dan doofde de gloed van die Karbonkelsteen meteen uit, en voorgoed." Dan is daar ook sprake van 'n ander steen, van "een heel ander soort". Hierdie steen hou kennelik verband met die slangsteen met genesende krag (Dermoût, 1998:38): "Het was een steen, waarmee men een slangebeet genezen kon of de beet van andere giftige dieren, een steek van sommige vissen, schorpioenen, een soort spinnen." Hoewel hierdie twee slange nie direk met water in verband gebring word nie, sal uit meer gedetailleerde ontledings in hoofstuk ses blyk dat die water ook ten opsigte van hierdie slange 'n prominente rol speel.

In die verhaal "De goede slang", uit die bundel *De sirenen* (1963), word die Slang met die Karbonkelsteen in verband gebring met die publikasies van die sendeling François Valentyn, wat twee dekades lank in Indonesië gewerk het en toe onder meer sy bekende *Oud en Nieuw Oost-Indien* geskryf het (vgl. Dermoût, 1970:447-8). Die verteller in die verhaal, 'n vrou met jong kinders, het die boek van Valentijn as geskenk gekry en besluit om Hila, waar die eerste Hollanders volgens Valentijn sou geland het, te besoek. Tydens die besoek vertel een van die bediendes 'n verhaal "over de slang, de Slang met de Karbonkelsteen, de goede slang." (Dermoût, 1970:453). Op 'n vraag van een van die kinders of die slang ooit die steen weggegee het aan iemand, is die antwoord "aan een van de vier koningen misschien". Die vier konings wat dan genoem word, is "geboren alle vier uit de eieren van de draak" (Dermoût, 1970:456). Wanneer die gesin tuis kom, slaan die moeder in Valentijn die gedeelte na waar

vertel word van die "koning van Batsjaan", wat aan die goewerneur Van der Stel op Ambon sou geskryf het op soek na die karbonkelsteen. Daar word ook in die verhaal genoem van Valentijn wat self 'n keer byna die slang gesien het. Wat interessant is aangaande François Valentyn is dat hy ook die Kaap in 1705 besoek en daarvoor geskryf het. Theophilus Hahn (1881:39) verwys na die besoek in sy *Tsumi-//Goam, The Supreme Being of the Khoi-Khoi* en sê van Valentyn: "He . . . took a great interest in native customs and manners, of which he had acquired a great knowledge."

'n Afsonderlike studie soortgelyk aan dié oor die Grootlang van die Oranjerivier sou aan die Slang met die Karbonkelsteen spesifiek binne Indonesiese konteks gewy kon word, op sy beurt in samehang met die minder eksklusiewe genesende slangsteen. Hierby kan gevoeg word moontlike verbande met die heilige slange van Waai en die draak waaruit die vier konings gebore is, waarvan daar in die vorige paragrawe sprake was. Wat vir hierdie studie wel van direkte belang is, is dat daar nie twyfel kan bestaan oor die invloed vanaf Asië op Waterslangverhale in Afrikaans nie. Hierdie invloed geskied na alle waarskynlikheid primêr aan die hand van mondelinge oorleweringe, maar die rol van meer formele kontak, verteenwoordig deur byvoorbeeld die geskifte van Valentyn, kan ook nie uitgesluit word nie. In een van haar mees onlangse publikasies oor beïnvloeding van buite op die vertelling in Namibië skryf Sigrid Schmidt (1999:7): "Aber nicht alle Märchen müssen aus Europa stammen. Einige sind wahrscheinlich Importe aus Indien oder Indonesien." Met verwysing na slegs enkele voorbeelde uit die verhale van Maria Dermoût kan hierdie stelling met 'n veel groter mate van sekerheid aanvaar word. Wat die wonderbaarlike steen op die voorkop van die Waterslang betref, sou 'n mens selfs so ver kon gaan as om te sê dat die invloed vanuit Asië meer direk aantoonbaar is as dié uit Europa.

Indien die steen van die Waterslang in eerste instansie met invloede van Europa en Asië te make sou hê, beteken dit dat daar binne die Afrika-mitologieë geen verwysings na slange met spesifiek 'n lig of steen op die voorkop bestaan nie? Uit die bespreking van ander Suider-Afrikaanse waterslange aan die einde van onderafdeling 3.2 het geblyk dat daar by geeneen van hierdie slange verwysings na 'n steen of lig op die voorkop voorkom nie. Volgens Schmidt is daar wel beslis binne die breër Afrika-konteks van waterslange met 'n steen of verwante verskynsel op die voorkop sprake. Sy haal onder meer voorbeelde uit Oos-Afrika aan (Schmidt, 1998:270): "We have to remember further African snakes with something shining at their head, like the huge serpent with luminous ears in East Africa . . . or the Ekoi story of the Juju sheep that bought the stone of the Watersnake's head and gave it to the sky people in order to make the moon from it." Sy bring ook die wit kol op die voorkop in verband met die lig of steen (Schmidt, 1998:270-1): "The white spot reminds us also of the blaze of horses and cattle and the importance which many African cattle breeders, particularly of the South West Bantu group, laid on this mark."

Die kultiese gebruike van "python deities" wat wyd versprei oor Afrika voorkom, kan ook met die steen van die Waterslang in verband gebring word. Sowel Schmidt (1997:5) as Hambly (1931) wys op die algemene gebruik van tempels waar vroue as priesteresse van heilige slange woon. Hulle is veronderstel om selibaat te leef, aangesien hulle as die vroue van die slange beskou is. In Suid-Oos-Afrika is daar gevalle van vroue wat spesifiek as "medium" vir die slange optree. Tydens hul inisiasierite moet hulle 'n diep poel binnegaan waar 'n slang hulle bekendstel aan die verborgenhede van waarsê en voorspel, om daarna, as bewys van hul nuwe status, 'n simboliese wit steen aan hulle te oorhandig (Hambly, 1931:16-19). Dagmar Wagner, in haar ondersoek na die rol van mitologiese slange by die stamme van Noord-Oos-Afrika (1970), beskryf 'n waterslang van die Arussi-stam in Ethiopië, wat opvallend baie dieselfde eienskappe vertoon as die Waterslang van die Oranjerivier. Die wonderbaarlike steen wat op die voorkop gedra word, word afgehaal en op die oewer van 'n meer geplaas wanneer die slang gaan swem. Net soos by die Waterslang kan die steen in die hande gekry word deur koeimis daarop te gooi (Wagner, 1970:109).

Beide Hambly en Wagner beklemtoon, vanuit die Afrika-perspektief, die vrugbaarheid- en seksuele simboliek wat met die slang gepaard gaan. Hambly gebruik byvoorbeeld die volksgeloof van bepaalde groepe uit Nigerië ter illustrasie van hierdie potensie. Die luislang het die vermoë om 'n vrou swanger te maak indien hy haar slegs besoek. 'n Algemene geloof wat by Hausa-vroue voorkom, is dat hulle bevrug word wanneer hulle van 'n slang droom. By ander groepe kom rituele seremonies voor waar die slang deurgaans die simbool van die manlike seksuele orgaan voorstel (Hambly, 1931:23). Ook Wagner beklemtoon die simboliese betekenis van die steen in terme van magiese krag en vrugbaarheid. Die ronde vorm van die steen, asook die feit dat dit gewoonlik 'n groot area belig, bring assosiasies met die maan na vore (Wagner, 1970:110).

Dit is uiteraard moeilik om te bepaal of daar enige invloed rondom spesifiek die steen vanuit 'n Afrika-verwantskap uit 'n verre verlede bestaan het al dan nie. Wat die "Afrikaanse" Waterslang betref - indien daar in die lig van die voorafgaande hoegenaamd sprake sou kon wees van so-iets - kan die gevolgtrekking wel gemaak word dat dit 'n konglomeraat van uiteenlopende maar verwante oorspronge verteenwoordig: hoofsaaklik Khoesan, met definitiewe toevoegings uit Europa en Asië, dalk selfs die noorde van Afrika. Dit wil voorkom asof die Waterslang binne die "Afrikaanse volksgeloof", in die sin van Afrikaanssprekendes, inderdaad - via die Khoekhoen - teruggaan tot by die verskillende Boesmangroepe wat voor die koms van die kolonialeersers reeds duisende jare wyd versprei oor die hele gebied van Suidelike Afrika voorgekom het.

Hierdie gedeelte oor moontlike oorspronge word afgesluit met 'n laaste spekulering oor die steen van die Waterslang spesifiek in die vorm van 'n diamant. Volgens Abel Coetzee

(1973:24) is dit in Suid-Afrika "doodnatuurlik" dat die "kroon" van die Waterslang 'n helder, vonkelende diamant sal wees. In die lig van die direkte invloed wat historiese gebeure op mitologiese verskynsels kan hê, is dit nie onsinnig om te beweer dat die steen as "diamant" glad nie so 'n vanselfsprekende verskynsel as wat Coetzee wil voorhou nie. Dié belangrikheid is na alle waarskynlikheid beklemtoon deur die ingrypende invloed rondom die ontdekking van diamante en die ekonomiese en sosiale veranderinge wat dit veral vir die Griekwas van Griekwaland-Wes ingehou het.

Die volgende anekdote illustreer die invloed van die ontdekking van diamante op simboliese prosesse rondom die Waterslang. B.F. van Vreeden vertel van 'n insident wat as moontlike verklaring kan dien vir die steen spesifiek as diamant. Tydens 'n delwery langs die Vaalrivier is 'n arbeider op 'n gegewe moment deur 'n Waterslang beetgepak. 'n Vriend het 'n klip opgetel en na die slang se kop geslinger, waar dit toe ingesink het. Dit was toe al die tyd 'n groot diamant wat hy opgetel het. Die Waterslang was bedwelm en die arbeider kon ontsnap. Sedertdien dra die Waterslang die diamant op sy kop. Omdat dié eienskap oorerflik is, dra alle Waterslange diamante op hul koppe (Van Vreeden, 1955:4).

Onderliggend aan dié ligtelike vertelling sou 'n ingrypende stuk geskiedenis kon lê. Die ontdekking van diamante in die omgewing van die huidige Kimberley in die jaar 1867 het 'n deurslaggewende invloed op die lewens van die Griekwas van daardie omgewing gehad. Binne die bestek van 'n paar jaar het die droogtegeteisterde gebiede van Griekwaland-Wes duisende prospekteerders vanoor die hele Suider-Afrika - en ook ander dele van die wêreld - gelok. Verskeie aanspraakmakers op die gebied het na vore getree. As gevolg van politieke druk uit verskeie oorde wat met verloop van tyd op hulle uitgeoefen is, moes die Griekwas die diamantgronde waarop hulle jare lank gewoon het, verlaat. Dit het gelei tot een van die grootste trekke van die negentiende eeu, toe Adam Kok, opvolger van Nicolaas Waterboer, oor die Drakensberge getrek en met sy mense in die omgewing van Kokstad in die Oos-Kaap gaan woon het (vgl. Van Rensburg, 1997:28). Geen wonder dat Richard Southey, die Koloniale Sekretaris van daardie tyd, die ontdekking van die eerste diamant dramaties beskryf het as (Saunders *et al.*, 1988:166): "This diamond is the rock upon which the future success of South Africa will be built." Die Griekwas was op ironiese wyse slagoffer van hierdie toekomsprospektief.

Dergelike historiese verwysings beteken nie noodwendig dat die diamant, as steen van die simboliese Waterslang, eers prominent geword het na afloop van die ontdekking van diamante nie. Daarvoor is die wisselwerking tussen ekonomiese, historiese en mitologiese faktore veels te verwickeld. In ooreenstemming met vroeëre mitologiese aanpassings as gevolg van sosiaal-politieke faktore - die voorbeeld van die vervanging van die eland deur die bul by die Boesmans is hier relevant - is dit wel moontlik dat die belangrikheid van die diamant op die voor-

kop van die Waterslang opnuut bevestig is deur die ontdekking van diamante in die tweede helfte van die 19de eeu, asook die stryd om die grondgebied wat daarmee saamgegaan het. Die kontak wat dié ontdekking tussen onder meer blankes en Griekwas meebring het, kan ook een van die faktore wees wat daartoe bygedra het dat die Waterslang steeds sterker inslag gevind het in die volksgeloof van die blankes. 'n Goeie illustrasie van hierdie soort kontak word uitgebeeld in A.H.M. Scholtz se indrukwekkende roman *Vatmaar*.<sup>62</sup>

### 3.4 Die Afrikaanse volksgeloof en Bybelse slange

In hoofstuk twee is aangetoon dat mitisiteit hoofsaaklik te make het met die peiling van numineuse dimensies deur middel van die skryf van letterkundige verhale. Veral in die Afrikaanse letterkunde hou dié vraagstelling rondom die numineuse meestal verband met religieuse kwessies wat aan die orde gestel word. Dikwels handel dit oor die naasmekaarstelling van Westerse en tradisionele godsdienstige tradisies, met die Waterslang as verteenwoordigend van Afrika-religieë. In hierdie onderafdeling word die rol van die Waterslang binne die Afrikaanse volksgeloof nagegaan, in verhouding tot die Bybelse gegewe van slange en waterslange. Hoewel geen fokuspunt van die studie nie, word die verhouding tot Afrikagodsdienste ook kortliks aangeraak. Hierdie oorsigtelike uiteensetting moet as klankbord dien vir die hoofstukke wat volg, waar religieuse en numineuse vraagstellinge - soos hulle in literêre tekste uitgebeeld word - in detail ontleed gaan word.

Hennie Aucamp, in sy onlangse bloemlesing van Afrika-georiënteerde tekste, *Wys my waar is Timboektoe* (1997), verwys spesifiek wat die Waterslang betref, na Grobbelaar se heruitgawe in 1994 van Abel Coetzee se volkekundige rubriek *Waar die volk skep* (Aucamp, 1997:115). Daar is reeds telkemale in hierdie proefskrif na dié rubriek verwys wat vanaf 1938 tot 1944 in die tydskrif *Die Brandwag* verskyn het. Aucamp (1997:115.) maak ten slotte die volgende waarneming: "Oor waterslange kon die bydraers tot Abel Coetzee se rubriek nie uitgepraat raak nie." 'n Mens sou met redelike sekerheid kon aanneem dat die bydraers oor wie Aucamp dit het blanke Afrikaanssprekende lesers was.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup>Geen direkte Waterslanggegewe word in hierdie roman aangetref nie, maar wel definitiewe verwysings na die Griekwa-mitologie (Scholtz, 1995:86-87).

<sup>63</sup>Uit die vanne en woonplekke van die bydraers kan met 'n groot mate van sekerheid afgelei word dat hulle blanke Afrikaanssprekendes is. Van die vyftien bydraes wat ingestuur is, is daar slegs twee waar verwys word na "ander" se weergawes, byvoorbeeld van "die Zoeloes" of "werkers". Dié skynbaar onbelangrike punt word hier uitgelig omdat die kwessie van die Waterslang as inherente deel van die Afrikaanse volksgeloof al dan nie deur Grobbelaar geproblematiseer word.

Afgesien van Grobbelaar se heruitgawe en Aucamp se eie verwysings, kom die Waterslang ook so onlangs as 1996 en 1997 in die Afrikaanse koerante *Die Burger*, *Rapport*<sup>64</sup> en *Volksblad* ter sprake, onder meer na aanleiding van 'n voorval waar een politieke figuur 'n ander 'n "bobbejaan" sou genoem net. As reaksie hierop verskyn in die rubriek "Van alle kante" in *Die Burger* 'n bydrae oor die rol van diere-simboliek, spesifiek die slang (Joubert, 1996:7). Vervolgens skryf "Christelle van Nababeep" in dieselfde rubriek (vgl. Spaarwater, 1997a:9) dat sy self die slang gesien het: "Sy vertel jy sien hom in die nag op die berge in Namakwaland - 'n lig wat in die berge beweeg. Die slang het by Garragoup tussen Springbok en Nababeep in diep putte gehou. As die kinders 'n speld in die water gooi, kom die slang uit in die gedaante van 'n meermin." Christelle vertel ook van 'n dassieakkedis, 'n kruising tussen 'n dassie en 'n akkedis. In "Van alle kante" van 11 Februarie 1997 is daar twee vertellings oor die slang met die blink steen op die kop, onderskeidelik van Anton Calitz, wat jare lank op Louisvale naby Upington gewoon het, en J.J.R. van der Merwe, wat op 'n plaas in die distrik van Philippolis grootgeword het (vgl. Spaarwater, 1997b:9).

Die vraag wat ontstaan, is hoe hierdie volksgelowe te rym is met die Christelike godsdiens; 'n mens wil aanvaar dat die lesers van sowel Coetzee se rubriek as resente Afrikaanse koerante 'n oorwegend Christelike geloofstradisie verteenwoordig. Hy tref 'n interessante onderskeid tussen wat hy noem die "volksgeloof" en "die kerkgodsdiens". Coetzee (vgl. Grobbelaar, 1994:3) begin sy argument deur te sê dat die "beste kultuurprodukte" gewoonlik "in die hoogte" gesoek word, "op tot by die internasionale kultuur"; dit is volgens hom nie waar die "volksgeloof" tot uitdrukking kom nie:

Só leer ons egter nie die eie volk ken nie. Om die eie volk te ken, moet ons, in plaas van na die hoogte te gryp, afdal na die diepte; ons moet die volksgemeenskap beluister met 'n begrypende oor, en wat ons hoor, moet ons versamel, rangskik, orden en vertolk. En as ons luister, dan verneem ons wonderdinge. Ons verneem opvattinge betreffende die lot van die mens hierna-maals, opvattinge wat nie strook met die kerkgodsdiens nie, maar wat tog vloei uit die diepste geestesbehoefte van die mens.

Hy vervolg met 'n hele reeks van dinge waarvan daar binne hierdie ingesteldheid "gehoor" kan word, waaronder spoke, dwaalgeeste en "geeste wat woon in die waters en in die winde" (vgl. Grobbelaar, 1994:3).

Grobbelaar (1981:351) skryf in sy doktorsale proefskrif oor die rol van Waterslange in die Afrikaanse volksgeloof. Hoewel hy hulle as baie belangrik binne die volksgeloof beskou,

---

<sup>64</sup>In die *Rapport*-berig is daar veral verwysings na die *mamlambo*-monster wat in Mei 1997 in die Oos-Kaap opspraak verwek het, toe dit aanleiding gegee het tot 'n parlementêre ondersoek (1997:25); vergelyk die Inleiding (hoofstuk een).

tipeer hy hulle tog as "legendes", met die suggestie dat hulle nie oor ware, mitiese kwaliteite beskik nie:

Ons het gesien dat waterslange geen rol in ons stamlandse volksgeloof gespeel het nie, maar in Afrikaans is dit van die belangrikste watergeeste. Hierdie slang kan sonder of met 'n steen op die kop wees, oftewel die sg. gekroonde slang. Ons het ook reeds gesien dat die waterslang volkome inheems in Suid-Afrika is, en die opvattinge daaromtrent nuutskeppinge deur die Afrikaner, sterk beïnvloed deur ander bevolkingsgroepe. Die idee van 'n diamantslang (maar dan as aardgees) kom egter wel uit Europa en ook uit die Ooste. Die volwaardige vertellings waartoe dit aanleiding gee, is egter nie sages nie, maar word vandag deur die Afrikaanse volksmens as legendes beskou.

In die "Nawoord" tot *Die mooiste Afrikaanse sprokies* (Grobbelaar & Harries, 1993:214) gee Grobbelaar 'n samevatting van sy siening oor die indeling van die verskillende genres soos sages, mites en legendes, op die basis van wat hy noem die "waarheidstoets":

Belewenisse handel oor enige algemene voorval onder die son wat as waar aangebied word, of dit nou 'n jagverhaal of die verhaal van 'n klugtige of tragiese liefdesgeskiedenis is, of wat ook al. Sages geld ook as ware vertellings, maar hier kom die ou volksgelowe omtrent die bonatuurlike by, soos in spook- en goëlstories. Mites hang saam met die godsdiens en kan dus waar of onwaar wees, al na gelang van jou geloofsoortuiging: wat vir die Christen as die waarheid geld, geld bv. nie vir 'n Boeddhis nie, en omgekeerd. Legendes is ou belewenisse, sages, of selfs sekere mites wat deur die volksmens as waar aanvaar is maar intussen hul geloofwaardigheid verloor het; of hulle kon van meet af aan geen aanspraak op die waarheid gemaak het nie, soos in die geval van grootlieglegendes.

Oor mites in Afrikaans skryf Grobbelaar (1981:53) in sy proefskrif: "In Afrikaans het mites dus feitlik uitsluitlik betrekking op Christelike vertellings wat as die waarheid geld, terwyl vertellings i.v.m. die ou godedomme of waarin invloed van die ou godedomme voorkom en as onwaar beskou wou word, vir alle praktiese doeleindes nie bestaan nie." Wanneer Grobbelaar dus oor Waterslangverhale in Afrikaans skryf, is die mitologiese en numineuse betekenis wat die Waterslang vir die Boesman en die Khoekhoen gehad het vir hom nie meer belangrik nie. Hy hou ook nie rekening met die gebruike van Khoekhoe-afstammeling soos die Griekwas nie, wat ook as Afrikaanssprekendes beskou kan word. Vir die Afrikaner word die Waterslang volgens Grobbelaar (1981:53) niks meer as 'n legende nie - "anderkant die waarheid" van die ware religieuse beleving.

Onder die opskrif "Ander Afrikaanssprekendes en hul vertellings" verwys Grobbelaar (1981:525) na Eugène Marais en Von Wielligh se Boesmanoptekeninge en kom tot die gevolgtrekking:

Ondanks die verrassende diepsinnigheid en poëtiese inslag wat ons meermale in Boesmanvertellings teëkom, het die vir die Afrikaner vreemde geloofswêreld wat daarin 'n neerslag vind, dit vir hom onaanvaarbaar gemaak. Al sou hy ook graag, wanneer die geleentheid hom voordoen, na sulke vertellings luister, het dit nooit deel van sy eie kultuurgoed geword nie. Hierdie botsing tussen die geloofswêreld van die Boesman en die Afrikaner bring mee dat hoewel Afrikaners van hierdie vertellings geken het, dit nooit ingestuur is wanneer Afrikaanse volksvertellings versamel is nie (terwyl daar oorfloedig van die bruinmense se vertellings gebruik gemaak is). Ek verwys hier in die besonder na belangrike bronne uit drie verskillende tydvakke: *Ons Klyntji* (1896-1906); Abel Coetzee se rubriek "Waar die volk skep" in *Die Brandwag* (1938-1945); en die radioreeks *Ons Erfenis* (1970-1974).<sup>65</sup>

Dit is veral Grobbelaar se verwysing na die rubriek "Waar die volk skep" wat hier opval. In hierdie hoofstuk word daar reëlmatig verwys na gegewens uit dié rubriek, soos weergegee in Grobbelaar se eie heruitgawe van 1994. Dit is vreemd dat Grobbelaar byvoorbeeld die inligting wat Coetzee aangaande die vernaamste eienskappe van die Waterslang aangee, glad nie in verband bring met die Boesmanverhale van Von Wielligh en Marais nie - en dus ook nie met die Boesman-godsdiensbeleving nie. Hierdeur impliseer hy dat Waterslangverhale nie werklik oor inherente religieuse of mitologiese dimensies beskik nie. In die volgende hoofstuk sal nagegaan word in watter mate Marais en Von Wielligh self die optekening van hul Boesmanverhale in dieselfde lig gesien het al dan nie.

Dit gaan hier om die verwickelde kwessie van die assimilasië tussen inheemse religieuse tradisies van enersyds Afrika en andersyds die Christendom. Oral ter wêreld waar die Jahwistiese of Christelike tradisie 'n plek naas ander godsdienste moes vind - die verskynsel gaan terug tot by die tyd van Abraham - het prosesse van assimilasië en appropriasië plaasgevind. Die verskraling van mite tot legende het ook nog altyd deel uitgemaak van hierdie religieuse prosesse. In sy bydrae tot die boek *Myth and History. Themes in Religious Studies*, neem die Chinese teoloog, Xinzhong Yao (1997:175), Chinese religieë as voorbeeld en beskryf 'n proses wat ook op waterslangverhale van toepassing gemaak kan word: "Chinese myths degenerated into local legends and popular fantasies under the strong influence of religious Taoism (and in some sense also of Buddhism), and were heavily permeated by the ideas of these religions."

Die Waterslang en verwante verskynsels, as argetipiese simbole, het 'n lang geskiedenis van mitologiese impak, nie net in Suider-Afrika nie maar die wêreld oor. Dat dit as deel van assimilasiëprosesse ook in 'n groot mate by Khoesan-nasate tot "legende" en selfs "bygeloof"

---

<sup>65</sup>In *Ons Klyntji* verskyn wel 'n Waterslangversie as deel van die bekende "Nuttige Resepte" (heruitgegee in 1987, met 'n inleiding deur R.H. Pfeiffer).

afgeskaal is, kan nie ontken word nie. Dergelike prosesse hoef egter nie sonder meer in te hou dat 'n simbool soos die Waterslang nie steeds die moontlikheid tot 'n bepaalde "waarheid" spesifiek as religieuse simbool kan hê nie, selfs ook onder blanke Afrikaners. 'n Mens sou kon vra hoe verteenwoordigend Pieter W. Grobbelaar se afskaling van die Waterslang se inherent-mitologiese betekenis is, wanneer hy dit as "legende" dui. Sou dit nie kon wees dat blanke Afrikaners - in ieder geval tot aan die begin van die veertigerjare - onbewustelik groter erkenning aan verskynsels soos die Waterslang gegee het as wat hulle bewustelik sou wou toegee nie? Hierdie soort vrae kan nie in hierdie studie indringend ondersoek word nie. Daar word wel deeglik gekyk na die intensies van *Afrikaanse skrywers* met hul verwerkinge van die waterslangsimboliek en dié van verwante kreature.

Die feit dat reste van mitologiese verhale wat oor waterslange handel, ook in die Bybel voorkom, sou kon meehelp tot 'n groter onderlinge waardering vir dergelike "legendes" of "mites" vanuit verskillende kulture. Die bekendste waterslang in die Bybelse kanon<sup>66</sup> is waarskynlik die Leviatan. In onderskeidelik Psalms 74 en 104 is daar uitdruklike verwysings na dié watermonster, wat deur die Nederlandse teoloog A.A. van Ruler (1972:34) beskryf word as "de mythische samenvatting van alle chaotiese elemente in die geskiedenis van die werelde. Hij is de chaos als zodanig, als oerelement en permanente ondergrond van alle zijn." In die eersgenoemde Psalm word die mag van God oor die dier bevestig: "U wat die koppe van die monsters in die see vermorsel het. U wat die koppe van die Leviatan verpletter het." (Bybel, 1983.) In Psalm 104 word die see as een van die talryke werke van God geloof, met die Leviatan wat God gemaak het om mee te speel. In Jesaja 27:1 word die Leviatan direk in verband gebring met 'n draak: "In dié dag sal die Here met sy harde en groot en sterk swaard besoeking doen oor die Leviatan, die vinnige slang, en oor die Leviatan, die kronkelende slang; en Hy sal die draak doodmaak wat in die groot water is." (Bybel, 1956)<sup>67</sup> In Openbaring, as die laaste boek van die Bybel, word die uiteindelijke oorwinning in soortgelyke mitologiese styl weergegee:

- (a) En die groot draak is neergewerp, die ou slang wat genoem word duiwel en Satan (Openb. 12:9; vgl. ook Openb. 20:2); (b) En ek het 'n dier uit die

---

<sup>66</sup>Hélène de Villiers (1998) verwys na 'n apokriewe verhaal wat voorkom in die Handeling van die apostel Thomas uit die Siriese kerk, waarskynlik neergeskryf in die eerste deel van die derde eeu. Thomas onderneem as koningseun 'n reis na Egipte om in opdrag van sy ouers die pêrel van die groot draak, wat in die middel van die see woon, in die hande te kry en na Sirië toe te bring. 'n Ander apokriewe verhaal waarin die slang voorkom, is "Die geskiedenis van Bel en die groot slang", waar Daniël nie net die leeus van die leeuuil oorwin nie, maar ook die afgod Bel en die "groot slang" wat die Babiloniërs aanbid het. Dit is opgeneem in *Apokriewe van die Ou Testament* deur Felix Mijnhardt (1996:172-4).

<sup>67</sup>In die nuwe vertaling van 1983 word "draak" met "monster" vervang.

see sien opkom met sewe koppe en tien horings, en op sy horings tien krone en op sy koppe 'n naam van godslastering. (Openb. 13:1; Bybel, 1956).

Die naam "Leviatan" word nie uitdruklik in die Openbaring-tekste genoem nie; daar is ook veel meer verwysings na "draak" as "slang". Die idee van boosheid en vyandskap teenoor Jahwe word wel uitdruklik beklemtoon.

Die oorsprong van die Leviatan moet waarskynlik gesoek word by die mitologie van die Kanaäniete. In 'n algemene bron oor simboliek, *The Secret Language of Symbols*, word dit in verband gebring met die simbool van die sewekoppige slang (Fontana, 1993:82):

This symbol carries a double meaning. On one level it is Lotan, destroyed by Baal in the Canaanite myth, and probably the original Biblical Leviathan, which later served as a symbol of the seven deadly sins. On another level it is the combination of dragon or serpent with the mystical number seven, the number of the universe. As such, it represents the creative force in its most purposeful and complete form.

Uit hierdie aanhaling blyk dat ook ten opsigte van hierdie slang sekere kwalifiseringe ingebring kan word. Afgesien van die Bybelse assosiasie met die bese, het dit in meer oorspronklike mitologieë met kreatiewe kragte verband gehou. Barbara G. Walker (1996:905) wys daarop dat die fiksering as bese slang 'n later ontwikkeling verteenwoordig. Aanvanklik was daar assimilasië tussen die slangaanbidding van die Hebreërs en dié van die Kanaäniete: "Actually, the serpent was worshipped in Palestine long before Yahweh's cult arose. Early Hebrews adopted the serpent god all their contemporaries revered, and the Jewish priestly clan of Levites were "sons of the Great Serpent," i.e., of Leviathan, "the wriggly one." He was worshipped in combination with his Goddess, the moon."

Hoewel die Genesisslang nie in eerste instansie as waterslang beskou kan word nie, is interpretasies daarvan ter sake vir hierdie studie aangesien die waterslang in Afrikaanse verhale dikwels met die slang van Genesis geïdentifiseer word. Die bese konnotasies rondom dié slang kan nie ontken word nie, maar daar moet in gedagte gehou word dat in die eerste boeke van die Bybel ook ander assosiasies rondom die slang voorkom. Uit die verhale rondom Moses en die slang (of slange) blyk 'n veel groter mate van dubbelsinnigheid as wat gewoonlik met die slang van die paradys geassosieer word. In die eerste gedeelte van Eksodus 7, onder die opskrif "Die opdrag aan Moses" (vs. 1-13), word Moses se oormag oor die farao geïllustreer deurdat die slang waarin sy broer Aäron se staf verander het, dié van die farao se amptenare insluk. Die gebeurte vind so plaas nadat Moses en Aäron "presies (gedoen het) wat die Here hulle beveel het." (Bybel, 1983.) Dan is daar ook nog die verhaal van die koperslang in die woestyn, wat illustreer hoe persepsies rondom slange kan wissel. Die Israëliete wat deur giftige slange gepik is, kyk op na die koperslang ten einde genees te word (Numeri, 22:4-9).

As laaste voorbeeld van verskillende assosiasies rondom slangsimboliek in die Bybel kan genoem word die tradisies wat rondom die persoon van Jesus ontstaan het. Weer eens word die breë intertekstuele benadering van Walker (1996:907) bygehaal:

Many Gnostic traditions identified the serpent with Jesus. In the *Pistis Sophia*, Jesus was the serpent who spoke to Eve "from the tree of knowledge and the tree of life, which were in the paradise of Adam." Jewish Naassians (Serpent-worshippers) said the serpent was the Messiah. Magic Papyri called him "World Ruler, the Great Serpent, leader of gods . . . the god of gods." Some Christians held the serpent was the father of Jesus, having "overshadowed" the bed of the virgin Mary and begotten the human form of the Saviour. . . . In the 16th century, German smiths made golden thalers with a crucified Christ on one side and a crucified serpent on the other, hinting that they were two faces of the same redeemer.

In die 1964-uitgawe van Jung se *Man and his Symbols* word 'n afbeelding van so 'n talisman gegee (Jung, 1964:238).

Met betrekking tot die komplekse en omvattende verskynsel van die assimilasië van Christelike tradisies binne die godsdienste van Afrika en spesifiek Suider-Afrika word hier slegs volstaan met enkele opmerkings as agtergrond vir die ontleding van die literêre tekste in die volgende hoofstukke. Jack Goody, wat met sy *The interface between the written and the oral* (1987) 'n standaardbydrae tot dié onderwerp gelewer het, noem dat Afrika-godsdienste inherent eklekties van aard is (Goody, 1987:131): "The orally transmitted religions of Africa are essentially eclectic in their approach to the supernatural; no written code tells them that this deity must be worshipped and not the other, that 'thou shalt have no other God but me'." 'n Mens sou die afleiding kon maak dat vanuit die eklektisisme van die orale tradisie die assimilasië van ander godsdienste in 'n sekere sin vergemaklik word. In aansluiting hierby kan ook gewys word op wat Mazisi Kunene noem die verhouding tussen "the unknowable Supreme Creator" en ander gode. Hy gaan hierop in in sy artikel "The Relevance of African Cosmological Systems to African Literature Today" (Kunene, 1980:194-5):

The Creator who created all life is unknowable. . . . The Creator cannot be represented in any art form because the scale and nature of 'his' being is unimaginable to man. Man can only glimpse the mystery and greatness of 'his' being through the manifestations of balance and harmony. The Creator has delegated his powers to his agents who include the gods, the holy men, the visionaries and all the specially gifted people.

Waterslange sou byvoorbeeld as deel van hierdie mediërende "agente" tussen 'n onnoembare Skepper-God en die mens beskou kon word. In 'n artikel oor religieuse konsepte van die Sepedi gebruik S.N.C. Mokgoatsana (1997b:24) die terme "Supreme Being" of *Modimo* vir die God verhewe bo ander gode en mediërende kreature. Hy brei ook uit op die rol van die *badimo* of voorvadergeeste as tussenfigure. In Thomas Deacon se *Rooigrond*, wat in hoof-

stuk vyf indringend ontleed word, kom deurlopende verwysings na *Modimo* en die *badimo* voor. Elias P. Nel, in *Iets goeds uit Verneukpan?* onderskei tussen die waterslang (met 'n kleinletter) en die Watergees (met 'n hoofletter). Wat hierdie komplekse onderwerp oor die verhouding tussen Afrika- en Westerse religieë betref, word daar vir die doel van hierdie ondersoek slegs gekonsentreer op die uitbeelding daarvan binne die literêre tekste wat bespreek word.

Volgens J.S. Krüger (1995:126) is die mitologiese dimensies van die Bybel binne die Suider-Afrikaanse Christelike tradisie ontnem van hul oorspronklike mitiese kwaliteite en verskraal tot kwasi-mites: "In most of our regional Christianity the magnificent biblical myths of creation, incarnation and resurrection are presented as quasi facts." Krüger (1995:131) brei uit: "In modern Western Christian theology there has been a strong tendency to rationalise the Christian myths. For example, the myth of creation often became a pseudoscientific proposition about how the world came into being, leaving it to the artists to salvage the essential mythic qualities of religion." In die hieropvolgende twee hoofstukke sal onder meer nagegaan word in watter mate Krüger se opmerking van "leaving it to the artists to salvage the essential mythic qualities of religion", op die Afrikaanse letterkunde van toepassing gemaak kan word, in die besonder deur middel waterslangverhale in Afrikaans.

### 3.5 Kosmiese en ander waterslange

In hierdie onderafdeling word 'n aantal van die bekendste waterslange uit die verskillende wêreldmitologieë kortliks bespreek. Hiermee word ter afsluiting van die hoofstuk - in direkte aansluiting by die inleidende gedeelte oor die algemene simboliese betekenis van "water" en "slang" - verdere aanduidinge gegee van die lang en uitgebreide mitologiese tradisie van waterslange, waarvan die Suider-Afrikaanse waterslange ook deel uitmaak. As argetipiese en simboliese verskynsels assosieer waterslange met mekaar en kan parallelle deurlopend aangetoon word. Dit sal blyk dat selfs een, "bepaalde" waterslang dikwels meerdere name het, afhange van historiese, demografiese of ander faktore.

Die veelheid van name is 'n illustrasie van die werking van mitisiteit, soos uiteengesit in die vorige hoofstuk. Die naam van 'n slang dui nie in die eerste plek op 'n definitiewe, spesifieke mitologiese slang as "vaste" entiteit nie. Die naam verwys eerder na die slang as argetipiese simbool, dit wil sê as interpreteerbare "teken". Die verskeidenheid name en eienskappe is juis 'n illustrasie van die "oopheid" van die simbool. Anders gestel: die argetipe as "working proposition" (Gould, 1981:44) of as "transactional fact slowly revealing its form only in

language and interpretation" (Gould, 1981:63).<sup>68</sup> Voorts maak die veelheid van name deel uit van die voortgaande interpretasieproses deur middel waarvan pogings aangewend word om, binne bepaalde historiese kontekste, 'n mate van "konstante" betekenis aan die simbole te verleen.

Waterslange tree veral as kragtige argetipiese simbole na vore waar hulle in verband gebring kan word met die waters van die oerbegin - die sogenaamde "primeval waters" of "Chaos-waters" (vgl. Keel, 1978:39) - wat as 't ware daar was voordat die daadwerklike skeppingsprosesse op gang gekom het. Een van die oudste voorbeelde hiervan is die verhaal van die vroulike draakagtige waterslang **Tiamat**, uit die mitologieë van die Ou Nabye Ooste, wat teruggaan tot by die Sumeriese en Babiloniese beskawings. Wat haar besonder interessant maak, is duidelike assosiasies met die skeppingsverhale<sup>69</sup> van Genesis. In sy bespreking van die rol van Tiamat in sy boek *The Paradise Myth* (1969), wys John Armstrong (1969:9) op hierdie ooreenkomste, met spesifieke verwysing na die "waters" van die oerbegin: "There are important similarities between the account of Creation we are given in Genesis and the Sumero-Babylonian cosmogony, in particular a common insistence that all things had a watery origin, although in Sumero-Babylonian thought the great waters are from before even the gods themselves."<sup>70</sup> Die begin van die Genesisverhaal, in Afrikaanse vertaling, bevestig die ooreenkoms: "In die begin het God die hemel en die aarde geskape. En die aarde was woest en leeg, en duisternis was op die wêreldvloed, en die Gees van God het gesweef op die waters." (Bybel, 1983.)

In 'n omvattende werk, *The Myth of the Goddess. Evolution of an Image* (1993), word die geskiedenis van die uitbeelding van die Moeder- of Aardgodin nagegaan, vanaf die vroegste figure uit die Paleolitiese tydperk 20,000 jaar gelede tot by kontemporêre voorstellinge van die Bybelse Maria. Die hoofstuk oor Tiamat het die titel (Baring & Cashford, 1993:273): "Tiamat of Babylon: The Defeat of the Goddess." In 'n uitvoerige interpretasie van die

---

<sup>68</sup>In D. H. Lawrence se roman *The Plumed Serpent*, wat in Mexico afspeel en waarin die god Quetzalcoatl 'n prominente rol vervul, vergelyk een van die karakters die name van die gode met "sade" ("seeds"), 'n beeld wat die "oopheid" van die argetipiese simbool goed saamvat: "But if you like the *word* Quetzalcoatl, don't you think it would be wonderful if he came back again? Ah, the *names* of the gods! Don't you think the *names* are like seeds, so full of magic, of the unexplored magic?" (Lawrence, 1995:51)

<sup>69</sup>'n Vergelyking van die twee skeppingsverhale in Genesis word gedoen deur Christo Lombard (1986) in die artikel "Die twee Bybelse skeppingsverhale en die bevryding van die vrou".

<sup>70</sup>In die weergawe van die Tiamat-verhaal wat Armstrong aanhaal, word onderskei tussen die vars waters en die waters van die see. Tiamat sou met laasgenoemde verband hou, terwyl "Apsu" met die vars waters assosieer. In ander weergawes, soos dié deur Bierlein (1994:710) aangehaal, word Apsu weer as "sky god" getipeer.

Tiamat-verhaal, soos opgeneem in die Babiloniese skeppingsepos, die *Enuma Elish*, wys die skrywers Baring en Cashford op die belang van 'n klein insident "that disturbed the waters of Tiamat". Dit sou die volgende effek hê (Baring & Cashford, 1993:276-7): "a rupture in the order of being and turned Tiamat from a life-giving mother to a death-dealing dragon, bringing forth trouble in to the world." Ene Marduk - in sommige weergawes Tiamat se seun, volgens ander weer haar "great-great-great-grandson" (Baring & Cashford, 1993:273) - verslaan haar in 'n geveg en verdeel haar liggaam in twee, waaruit die lug en die aarde gevorm word (vgl. Willis, 1993:62).

Walker (1996:998) wys op 'n groot aantal parallele met en eweknieë van Tiamat. In suidelike Arabië is sy tot Inanna-Ishtar geassimileer. Ter illustrasie van hoe verwickeld die assosiasies en naamgewing kan word, word die Egiptiese voorbeeld aangehaal: "In Egypt Tiamat was Temu or Te-Mut, oldest of deities, mother of the archaic Ennead of four dual female elements: Water, Darkness, Night and Eternity. She was also Nun, Naunet, or Ma-Nu, the great fish who gave birth to the universe and the gods. In repeated cycles of becoming, she periodically swallowed up both gods and universes and gave them rebirth - like Kali." Kali is weer 'n godin uit die Hindoe-tradisie. Onder die lemma "Serpent" word die Hindoe-konneksies verder uitgebrei, onder meer met verwysing na Ananta, die slangmoeder wat Vishnu en ander gode gedurende hul "dooie" fase omarm het. 'n Ander vry bekende variasie is Kundaleni (1996:903): "the inner female soul of man in serpent shape, coiled in the pelvis, induced through proper practice of yoga to uncoil and mount through the spinal *chakras* toward the head, bringing infinite wisdom." 'n Ander interessante variasie van die Moedergodin in slangvorm is naamlik Lamia, konvensioneel uitgebeeld as 'n slang met borste en die kop van 'n vrou. In een van haar oorspronklikste vorme was sy die "Serpent Goddess" van Libië, met eweknieë in die Griekse Medusa, die Egiptiese Neith en die Babiloniese Der (Walker, 1996:261). Die Lamia kom weer in hoofstuk ses ter sprake, as belangrike karakter in 'n kortverhaal van die Britse skrywer A.S. Byatt.

Nog 'n interessante voorbeeld van 'n soort moedergodin wat direk met water geskakel word, is ene '**Khwa** uit die Boesmanmitologie.<sup>71</sup> 'n Verhaal waarin sy voorkom, is boonop opgeteken deur die Afrikaanse skrywer G.R. von Wielligh in sy *Boesman-Stories*, deel een (1919), wat handel oor "Mitologie en Legendes". Von Wielligh (1919:61) begin sy verhaal oor "Die Waters is die jongste Dogter" met die volgende opmerkings: "In hierdie Storie word ons

---

<sup>71</sup>Sigrid Schmidt (1996:117) skryf ook oor 'n manlike 'Khwa (sy spel dit "lKhwa") binne die /Xam-tradisie, en dan wel as "trickster", wat weer heel ander assosiasies oproep. Hy is wel die gepersonifieerde "Reën" of "Water", maar hy is ook "the bogey who punishes the misdeeds of the girls." Schmidt (1996:117) vervolg: "In the tales themselves it does not become clear how this figure has to be visualised. At other places, in tale and in folk belief, he appears in the form of a bull."

vertel van waar die Waters kom en wat watervloede kan uitrig. Die Boesmanwoord vir water is 'KHWa, en so het ons ou verteller ook die jongste Dogter genoem." 'Khwa, met die snoer van springbokore om haar nek, was baie lief vir springbokvleis en het graag op dié bokke jag gemaak. As gevolg hiervan het die springbokke 'Khwa se man en kind gedreig dat hulle na haar huis sal kom om haar dood te trap. Die hotnotsgod het dit alles aanskou en die man in die Reënbees en die kind in die Waterslang met die steen op die voorkop verander. Die Reënbees en die Waterslang het toe 'n groot vloed laat ontstaan, wat die springbokke op die vlug laat slaan het. Die verhaal eindig met verwysing na die verskillende soorte waters (Von Wielligh, 1919:65):

Toe die Reënbees en die Waterslang na 'Khwa soek, vind hulle uit dat dit sij is wat in Waters verander het. En daar 'Khwa min rus gehad het en altijd in beweging was, daarom sal die Waters net so wees - daarin sal altijd 'n roering en rusteloosheid wees, net soos die See vandag nog is. . . . 'Khwa is nou die uitgebreide en rustelose Waters. In strome vloei sij na die riviere, en die riviere op hulle beurt vloei in die woelige See. As reën sweef sij in wolke deur die lug; as mistige weer, wat die asem van die Reënbees is, sweef sij oor die berge en vlaktes - nooit het sij rus nie; selfs uit die grond borrel sij in fonteine op.

Die manlike waterslang as godfiguur is, volgens Walker en ander (vgl. Baring & Cashford, 1993:xii), 'n relatief laat - en ondergeskikte - ontwikkeling. Walker (1996:904) formuleer sy rol soos volg: "The male serpent deity became the phallic consort of the Great Mother, sometimes a 'father' of races, because he was the Mother's original mate. In some myths, he was no more than a living phallus she created for her own sexual pleasure. In other myths, she allowed him to take part in the work of creation or to fertilize her world-producing womb." 'n Tema wat baie algemeen voorkom, is naamlik dat wanneer die manlike skepperslang arrogant word weens sy aandeel in die skeppingsproses, die Moedergodin hom straf deur sy kop te vermorsel en hom tot die onderwêreld te ban. Walker verwys hierna, en ook Bierlein, in sy boek *Parallel Myths* (1994), siteer ook 'n voorbeeld uit die Griekse mitologie.

Die Griekse verhaal van "Eurynome and Ophion" vertel van die chaos-waters aan die begin van tye en die waterslang **Ophion**<sup>72</sup> as 'n soort oervader. Aan die begin was daar slegs Chaos en duisternis, chaos as die groot see waarin al die elemente van die kosmos sonder enige vorm aanwesig was. Uit hierdie see rys Eurynome, die Groot Godin van alle dinge. Sy dans nakend op die see, omdat sy geen vastigheid het om op te staan nie. Die suidewind begin om haar waai. Sy spin rond en gryp die noordewind met sy groot "fertility powers". Dan verskyn die

---

<sup>72</sup>Deur middel van die naam "Ophion" word ook 'n verband met die Bybelse waterslang Leviatan gelê. Onder die lemma "Leviathan" skryf Barbara G. Walker (1988:262) in *The Women's Dictionary of Symbols and Sacred Objects*: "Gnostic Jews of the first century A.D. worshiped him under the name of Ophion (Serpent), claiming that he was the real king of heaven and that Yahweh had usurped his kingdom."

groot slang van die waters, Ophion. Hy sien Eurynome dans en word vervul met 'n groot begeerte (Bierlein, 1994:46):

He made love to her immediately. She then assumed the form of a lovely bird and gave birth to the great universal egg. Ophion coiled his tail around this egg until it cracked, spilling out creatures all over the newly formed earth. Eurynome loved Ophion for a time and they went to live on Mount Olympos, home of the gods.

Wanneer Ophion egter aanhoudend begin spog oor hoe hy alle lewende wesens tot stand gebring het, word Eurynome moeg vir hom en vermorsel sy kop met haar voet. Hy word uitgewerp na die donker uithoeke van die aarde. Parallele met die Genesisverhaal is hier besonder duidelik. Verdere verwysings na die rol van slange in die verhale van die Griekse mitologie is ewe talryk. Van die bekendste voorbeelde is: Zeus, Apollo en Herakles wat al drie heldfigure word ná hul oorwinnings oor monsters, laasgenoemde oor die honderdkoppige waterslang Hydra; Hermes as boodskapper tussen die onderwêreld (gewoonlik geassosieer met water) en die bowêreld, met sy wonderstaf met die twee slange (die "caduceus")<sup>73</sup>; Asclepios, die god van die medisyne met die slang as simbool, tot vandag toe.<sup>74</sup>

Die uitsonderlike verbondenheid tussen die primordiale Moedergodin en die slang word nog verder versterk deur die assosiasie met vroulike menstruasie. Hierdie aspek word spesifiek hier ter sprake gebring, omdat dit ter sake is vir die rol van die SuiderAfrikaanse waterslang ten opsigte van inisiasierites by die Khoesan, wat in 'n vorige onderafdeling (3.3.1) bespreek is. Walker (1996:642-3) verwys in hierdie verband na Persiese tradisies:

Persians claimed menstruation was brought into the world by the first mother, whom they called Jahi, the Whore, a Lillith-like defier of the Heavenly Father. She began to menstruate for the first time after coupling with Ahriman, the Great Serpent. Afterward she seduced "the first righteous man," who had previously lived alone in the garden of paradise with only the divine sacrificial bull for company. He knew nothing of sex until Jahi taught him. The Jews borrowed many details from these Persian myths. Rabbinical tradition said Eve began to menstruate only after she had copulated with the serpent in Eden, and Adam was ignorant of sex until Eve taught him. It was widely believed that Eve's firstborn son Cain was not begotten by Adam but by the serpent. Beliefs

---

<sup>73</sup>Die "caduceus" is juis gevorm toe Hermes sy staf gebruik het om die twee slange, wat in 'n geveg betrokke was, van mekaar te skei. Op dié wyse word die staf simbool van vrede; ook van die tweeledige aard van die kreatiewe kragte - goed én boos (Fontana, 1993:82).

<sup>74</sup>Die verband tussen slange en drome sou 'n mitologiese basis hê rondom die figuur van Asclepios (Cavendish, 1970:2529): "the priests of Asclepios performed diagnoses and cures by a technique that began with dreaming. The Greeks saw dreams as issuing from the underworld (a concept not unlike that of the unconscious mind) and so the snake, as inhabitant and symbol of that region, naturally became the symbol of the god who healed by dreams".

connecting serpents with pregnancy and menstruation appeared throughout Europe for many centuries. Up to modern times, German peasants still held that women could be impregnated by snakes.

'n Verdere insiggewende aspek rondom menstruele bloed is naamlik die assosiasie met die edelsteen en die voorkop van die slang. By die Suider-Afrikaanse waterslang is die blink steen op die voorkop die mees prominente eienskap. Walker (1996:908) skryf:

The sexual image of the phallic serpent's head as the Jewel in the Lotus ramified into many versions of the myth of menarche: the belief that menstruation was initiated by copulation with a supernatural snake. According to this imagery, the divine male serpent acquired a "blood-red jewel" in his head. Hindus said all the great snakes carried blood-red rubies<sup>75</sup> of immortality in their heads. Germans remembered this Aryan lore, and said a serpent with a magic stone in its head would be found at the root of a hazel tree - witchwood - near mistletoe. The serpent's stone was sacred to the moon, and was identified with the Philosopher's Stone, which could bring eternal life. Remnants of the serpent's phallic symbolism appeared in medieval magic charms, such as the conviction that "female diseases" could be cured by applying to the sufferer a staff with which a snake had been beaten.

Dergelike "bygelowe" het oënskynlik weinig te make met mitologiese assosiasies rondom die slang binne Bybelse konteks. Tog wys Walker en ander daarop dat die eenduidige siening van die slang as bose in die skeppingsverhaal van Genesis eintlik 'n growwe oorvereenvoudiging is, wat 'n lang geskiedenis van verwickelde assosiasies rondom Eva en die slang buite rekening laat.

In sy boek *Symbolism in the Old Testament World* (1978) grond Othmar Keel sy beskouing oor die mitologiese agtergronde van die Ou Testament hoofsaaklik op ikonografiese gegewens. Keel wys onder meer op 'n uitbeelding van die wêreldslang **Ourobouros** op 'n papius uit die Egiptiese "Book of the Dead" (1978:42). Hy toon aan dat dit binne hierdie konteks as hoofsaaklik destruktief gedui is, omdat dit met sy stert in sy mond steeds besig sou wees om homself te vernietig. In 'n ander bron, *The Secret Language of Symbols*, word die Ourobouros nie sonder meer as vernietigend gedui nie (Fontana, 1993:82): "The snake swallowing its own tail brings together the symbolism of the circle and of the serpent. It is the water-element equivalent of the phoenix, representing totality, rebirth, immortality, and the round existence. It occurs in ancient Greece and Egypt."

---

<sup>75</sup>In George Weideman (1994:24) se verhaal "Die wonderslang", opgeneem in die bundel *Die donker melk van daeraad*, wat in hoofstuk vyf uitvoerig bespreek sal word, word die steen van die waterslang met 'n "ruby" in verband gebring. Die Nederlandse skrywer Maria Dermoût skryf oor 'n slang met 'n magiese karbonkelsteen wat 'n rooi gloed afgee (vergelyk hoofstuk ses, 6.1).

Verdere voorbeelde van waterslange wat die aarde omkring, kom uit die Indiese en Noorse mitologieë. Van die belangrikste goddelike figure uit die Hindoe-mitologie van Indië is die **Nagas** met lywe in die vorm van 'n slang. Die hoof-Naga is die veelkoppige Sessa, wat homself rondom die ganse wêreld gekrul het. Volgens die Vediese mitologie sou die kosmos tot stand gekom het as gevolg van 'n reuse-waterslang wat die primordiale oseane op magtige wyse omgedolwe het (Nissenson & Jonas, 1995:20). Nog 'n voorbeeld van 'n kosmiese waterslang is ene **Nidhogg** uit die Noorse mitologie (Crossley-Holland, 1982:xxiii). Hiervolgens word die universum gesien as 'n magtige boom, die esboom Yggdrasil, met die waterslang rondom sy wortels gekrul en die voëls van die hemel in sy takke. Die monster knaag voortdurend aan die wortels tot aan die einde van die tye (die Ragnarok: ondergang van die wêreld), terwyl dit terselfdertyd die boom beskerm. Hierdie slang verteenwoordig nogeens 'n illustrasie van die dubbelslagtige aard van kosmiese slange: sowel lewegewende as vernietigende simboliese magte word daaraan toegeken.

Die voorbeeld van **Midgard** uit die Noorse mitologie (waarna reeds kortliks verwys is), illustreer hoe die kosmiese afmetinge van die waterslang aanleiding daartoe gee dat dit enersyds geïdentifiseer word met 'n plek en andersyds met 'n dier of goddelike wese. In verskeie bronne, waaronder dié van Cavendish (1970:2529), word Midgard as "world-encircling serpent" beskryf, wat in 'n nimmereindigende stryd met die god van die donderweer, Thor, gewikkel is. Hamilton (1942:460) dui Midgard in eerste instansie as 'n plek, die sentrum van die heelal:

The earth was round and encircled by the sea. A great wall which the gods built out of Ymir's eyebrows defended the place where mankind was to live. The space within was called Midgard. Here the first man and woman were created from trees, the man from an ash, the woman from an elm. They were the parents of all mankind.

Synde kosmiese wesens assosieer waterslange as onderwêreldse wesens ook met waterslange van die lug wat kan vlieg, of waterslange as reënboogslange. Die driedeling voël, slang en water word onlosmaaklik saamgevat in die naam van die Asteekse godheid van oud-Mexico, **Quetzalcoatl**. D.H. Lawrence publiseer in 1926 'n roman, *The plumed serpent*, wat hierdie slangfiguur as hoofkarakter ontgin; in 1925 word 'n vroeër manuskrip met as titel *Quetzalcoatl* uitgegee. Hierdie naam is een van vele waaronder die godfiguur bekend geword het (Balin, 1978:18):

Almost a thousand years before the birth of Christ he walked the Americas, teaching as he went. To the Inca people of South America he was known as Viracocha. To the Mayas of Yucatan, he was Kukulcan, and to the Mayas in Guatamala he was Gukumatz. Feathered Serpent is more familiar to us today by the name the Aztec people called him, Quetzalcoatl, which is the Nahuatl language, the tongue adopted by the Aztecs when they gave up their own

language. . . . The name Quetzalcoatl is a three-part name. The word *quetzal* means precious green, bird, or feather; *co* is the generic name for serpent; and the word *atl* means water. It fits together like this: the feathers of the bird, the creature that inhabits the highest element, are joined to the body of the water snake, a creature of the lowest element. The name is a graphic description of realization, the highest and the lowest expressed harmoniously within the one body.

In 'n ander bron word die hibriede aard van Quetzalcoatl soos volg gedui (Cavendish, 1970:2529): "He was a sky god, sometimes identified with the wind and at other times with the morning star. But he rose to dominate the Toltec religion as a sun divinity, a major creator, a divine king. His rule, and his manifestation as the plumed serpent, spoke of reconciliation, harmony and peace." Wat ten opsigte van hierdie godheid opnuut bevestig word, is hoe dun die grens tussen die menslike en die dierlike simboliese eienskappe van so 'n godfiguur is. Terselfdertyd word geïllustreer hoe daar rondom mitologiese diere legendes van heroïese figure soos konings ontwikkel, wat die willekeurige onderskeid tussen "mite" en "legende" na vore roep.

'n Ander mitografiese terrein in die Amerikas waar talle waterslange voorkom mede as gevolg van die belangrikheid van water vir oorlewing, is die ryk mitologieë van die Indiane-groepe. Een voorbeeld is die **Awanyu**, die geveerde waterslang waarvan talle uitbeeldinge in die omgewing van Taos in Nieu-Mexiko aangetref is (Leahy, 1997:6). Nog ander kom voor by die Hopi-groep van noordelike Arizona. Frank Waters, in sy *Book of the Hopi*, toon ikonografiese ooreenkomste tussen migrasie- en slangsimbole binne Hopi-mitologie. Voorts kan daar weer, aan die hand van die ontledings van petrogliewe, verskillende slangsimbole onderskei word, behorende tot dié Hopi's wat volgens oorlewering tot die sogenaamde "Snake Clan" sou behoort het. Waters (1977:105) wys op ooreenkomste gevind by slangtekeninge wat ontdek is by twee verskillende plekke: "The three figures on the head of the Oraibi figure are duplicated by the abstract feathers drawn on the snake found at Uxmal, Yucatán. Both represent the water serpent of the south whose ceremony is still performed in the kivas on First Mesa during Pámuya." Hierdie "snake of the south" is een van vyf ander "snakes of the directions"; vroeër in sy boek verwys Waters (1977:41) spesifiek na die waterslang van die suide as "**Pálulukang** (Water Snake)", "Guardian of the South". In 'n ander bron, reeds in 1818 as reisgids gepubliseer en heruitgegee in 1992<sup>76</sup>, word uitvoerig aandag gegee aan die slangdans van die "Moki", 'n reënmakingsritueel, wat terugherei kan word tot die legende van 'n "ancestral Snake-youth", ene Ti'yo (Hough, 1992:51). In die voorwoord tot die heruitgawe word die terme "Hopi" en "Moki" afwisselend met verwysing na die Hopi gebruik.

---

<sup>76</sup>Die naam van die uitgewer is Avanyu (Albuquerque), verwysend na die waterslang van die Tewa-Indiane.

Nog 'n voorbeeld van 'n waterslang met 'n groot verskeidenheid name is die reënboogslang van die Australiese inbooringroepe (Poignant, 1967:124):

The iridescence of pearl shell, the glitter of quartz crystal, the phosphorescence of the sea at night, sunlight trapped in water droplets above a waterfall; these things are for the aborigenes the signs and symbols of the Great Snake whose body arches across the sky as the rainbow. On earth he makes his home in the deep rock pools and waterholes which are the reservoirs of the life-giving rain he has sent down. As his tracks cross the continent his name changes: from the north-west and across into the Northern Territory he is known as Galeru, Ungur, Wonungur, Worombi, Wonambi, Wollunqua, Yurlunggur, Julunggul, Langal and Muit; in Queensland his names include Yero and Taipan and in the south-east he is Mindi and Kaira, and so on.

Dit skyn asof die naam "**Yurlunggur**" die meeste in algemene mitologiese bronne voorkom. Afgesien van al die verskillende name word die "oopheid" van hierdie waterslang as arge-tipiese simbool voorts beklemtoon deur die biseksuele aard daarvan, 'n eienskap wat ook by die Suider-Afrikaanse waterslang na vore tree. In die Australiese moederkultusse word die reënboogslang soms met die moeder self geïdentifiseer, soms met haar manlike gesel, en soms met albei. Wat kosmiese waterslange van Afrika betref, is daar reeds aan die begin van hierdie hoofstuk verwys na voorbeelde soos **Chinawezi** en **Nkongolo**, juis ook in hul onderlinge verband as reënboogslange.

### Samevattend

Uit die bespreking van die eienskappe (3.2) en oorspronge (3.3) van Suider-Afrikaanse waterslange het geblyk dat die "Afrikaanse" Waterslang 'n verskeidenheid interkulturele simbole en verskynsels omvat. Veral die wonderbaarlike steen op die voorkop van die Waterslang illustreer invloede vanuit Europa, Asië en selfs gebiede hoër op in Afrika. Dit het ook geblyk dat die Waterslang van die Afrikaanse volksgeloof tot op groot hoogte dieselfde is as dié van die Khoesan. Hierdie samehange word voorts geïllustreer ten opsigte van die ontstaan van Afrikaans, waar duidelike verbande tussen die Europese oorspronge van die taal en ander insette vanuit Afrika en Asië aangetoon kan word. Die migrasie van mondelinge Afrikaanse vertellinge vanaf die Kaap tot noord van die Oranjerivier in Namibië hang nou saam met die ontwikkeling van spesifiek een van die belangrikste variante van Afrikaans, naamlik Oranjerivierafrikaans. Dit is in 'n sekere sin 'n logiese gevolg dat die invloed van hierdie migrasie dan ook ten opsigte van Waterslangverhale, veral dié rondom die Oranjerivier, nagegaan kan word.

As gevolg van allerlei historiese gebeure neem die Waterslang 'n dubbelslagtige posisie in binne die Afrikaanse volksgeloof (3.4). Ten minste tot aan die begin van die veertigerjare was dit 'n verskynsel wat 'n belangrike rol in volksvertellinge gespeel het. Tog is dié belangrikheid op uiteenlopende wyses hanteer. Die bydraes van die "gewone" mense, wat gereeld na Abel Coetzee se rubriek *Waar die volk skep* ingestuur is, getuig van 'n groot entoesiasme oor Waterslange en verwante verskynsels. Dit sou aan verskillende faktore toegeskryf kon word. Hulle sou danksy 'n gemeenskaplike orale verteltradisie kon deelhê aan 'n soort interkulturele kontak wat ná die institusionalisering van apartheid nie meer op dieselfde wyse moontlik was nie. Dié vroeë Afrikaners het na aan die natuur geleef, en die trotsering én beheersing daarvan het waarskynlik bygedra tot die gemeenskaplikheid van verskillende kulture. Verder is dit ook 'n moontlikheid dat die Bybel op so 'n manier verstaan is dat die mitologiese dimensies daarvan nie heeltemal onrymbaar was met die meer formele kwessies van die Christelike leer nie. Dit is te betwyfel of hierdie verbande bewustelik toegegee sou word, maar in die kollektiewe onbewuste was die skeiding tussen "volksgeloof" en "kerkgodsdienst" (soos Coetzee dit gestel het) dalk nie heeltemal so strak nie. Die verhouding tussen mondelinge en skriftelike vorme van kommunikasie, wat op hul beurt weer saamhang met die kwessie van geletterdheid en die Afrikaanse vertaling van die Bybel, is almal faktore wat 'n rol sou kon gespeel het.

Naas die ervaring van die "gewone" mense moet ook die duiding van ideoloë soos Abel Coetzee en ander onderskei word. Met oormatige klem op die Europese oorsprong van die Waterslang - danksy die prominente steen - het Coetzee op geforseerde maniere probeer om dit vir "blanke" Afrikaanssprekendes toe te eien. 'n Verskynsel soos die tokkelossie, waar die toeëiening moeiliker was, het hy afgemaak as "volksvreemd". In sekere opsigte kan Pieter W. Grobbelaar se besware teen die noue samehang tussen Afrikaanse volksvertellinge, en dié van die Nama en Damara in Namibië, in die verlengde van Coetzee se ideologiese standpunt gesien word. Afgesien van 'n dubbelslagtigheid ten opsigte van die rol van die Waterslang in die Afrikaanse volksgeloof, tree daar ook 'n dubbelslagtigheid ten opsigte van die navorsingswerk van onder andere Coetzee en Grobbelaar in. Aan die een kant is die enorme hoeveelheid inligting<sup>77</sup> wat hulle versamel het van groot waarde, juis ter illustrasie van die interkulturele potensiaal wat vertellinge oor byvoorbeeld waterslange inhou. Aan die ander kant probeer hulle juis dit wat tot die ontstaan van die vertellinge aanleiding gegee het, naamlik heel direkte kontak, ontken deur aan die Waterslang en verwante verskynsels 'n "eie" Afrikaanse karakter te gee.

Die vraag wat in hierdie studie ondersoek word, is naamlik hoe Afrikaanse skrywers, veral in hul nuutskeppinge rondom die waterslangsimboliek, met die kulturele tradisies van "die Ander" omgegaan het. Die oneindig veel wisselende eienskappe van die waterslang illustreer

---

<sup>77</sup>Pieter W. Grobbelaar se doktorske skripsie van 1981, "Die volksvertelling as kultuurruiting met besondere verwysing na Afrikaans", omvat 933 bladsye.

die oopheid van die argetipe en gee as 't ware aan die skrywer volle geleentheid om die potensiaal van die simbool verder te ontgin. Tog kan ook van die skrywer verwag word om, juis vanweë die lang mitologiese tradisie (3.1 en 3.5), met groot omsigtigheid te werk te gaan. Binne die letterkunde kan die mitologiese simbool ook maklik afgeskaal word tot 'n legende of selfs bygeloof. Die waterslangsimbool illustreer by uitstek, binne die verskillende kulturele en historiese kontekste van Suider-Afrika, dat wat deur die een groep as "legende" gedui word, vir die ander nog definitiewe mitologiese dimensies met religieuse en numineuse waarde inhou. Sou die Waterslang vanuit een perspektief dan slegs as "legende" gedui word, dan blyk dit tog belangrik om begrip te hê vir die feit dat dit vanuit 'n ander beleving steeds in 'n meer oorspronklike - mitiese - vorm ervaar word. In die volgende hoofstuk sal, aan die hand van die ontleding van vroeë waterslangverhale in Afrikaans, nagegaan word in hoe 'n mate die letterkundige produksie uit dié tyd kommentaar gelewer het op hierdie komplekse kwessies rondom mitisiteit en interkulturele verhoudinge.

## HOOFSTUK VIER

### DIE WATERSLANG IN DIE AFRIKAANSE LETTERKUNDE - VROEË OPTEKENAARS

The English rulers were soon to discover what the Hollander rulers had already come to suspect - and were unhappy about: namely, that the colonists at the Cape had been welded into that homogeneous entity that constitutes a new nation. They were not Hollanders; they were Boers. They had developed a language of their own. Their outlook was different from that of the Europeans. Although living among the negroid peoples of Africa they had remained white. They had a spirit of sturdy independence and their own way of doing things. Although in many respects primitive, they could nearly all of them read and write. They were strongly attached to the Bible and to their church. They were potential schizophrenics through generations of trying to adapt the rigid tenets of their Calvinist creed to the spacious demands made by life on the African veld.<sup>1</sup>

- Herman Charles Bosman, *Willemsdorp*  
(*The Collected Works of Herman Charles*  
*Bosman*, 1981:462-463)

In hierdie hoofstuk word die funksionering van mitisiteit binne 'n bepaalde historiese konteks nagegaan, naamlik die Afrikaanse literatuurgeskiedenis van ongeveer 1900 tot die vroeg ses-tigerjare. In van die heel eerste geskrifte in Afrikaans kom waterslangverhale voor. In 1919 publiseer G.R. von Wielligh deel een van sy *Boesmanstories*, wat uiteindelik vier dele sou omvat. Deel een het as ondertitel "Mitologie en legendes", met die waterslang as een van die sentrale mitologiese diere; hoofsaaklik in vroulike vorm. Von Wielligh het die meeste van sy stories - ook dié opgeneem in *Dierestories* - versamel terwyl hy landmeter was in Nama-kwaland en die Boesmanland, tydens die laaste dekades van die negentiende eeu. As Eugène Marais sy Boesmanverhale in die bundel *Dwaalstories* in 1927 publiseer (hulle het ook reeds vroeër in tydskrifvorm verskyn), dan geniet Afrikaans reeds veel groter erkenning as gevestigde skryftaal. Die twee optekenaars van Griekwa-vertellings, wie se werk in hierdie hoofstuk uitgelig word, is D.H. van Zyl en J.F. Jacobs. Hulle publiseer hul bevindinge in die veertigerjare, en die geidealiseerde sieninge rondom apartheid word duidelik in hul voorwoorde en

---

<sup>1</sup>My aandag is op hierdie aanhaling gevestig deur Marlene van Niekerk, tydens 'n gesprek in Nederland in 1982. Sy het veral klem gelê op die kwessie van skisofrenie wat hier aangespreek word.

motiverings gereflekteer. Minnie Postma, hier die enigste vroulike verteenwoordiger, publiseer haar waterslangverhale ook nie meer so heel vroeg nie. Die eerste bundel, *Legendes uit die misrook*, verskyn in 1950. Sy gaan voort met die verwerking van Sotho-verhale tot in 1964, met die verskyning van *Litsomo*.

Die vroegste waterslangverhale in Afrikaans bevind hulle almal in mindere of meerdere mate op die tussenvlak van mondelinge na skriftelike ekspressie. Die verhale wat deur G.R. von Wielligh en ander opgeteken is, is in eerste instansie in mondelinge vorm aangehoor. In hoofstuk drie is die mitologiese agtergronde van die waterslang aan die hand van verskillende interdisiplinêre diskoerse bespreek. Binne die literêre diskoers, waarop daar in die verdere hoofstukke van hierdie studie gefokus word, kan twee hoofdiskoerse onderskei word, naamlik mondelinge oorlewering en skriftelike weergawe. In die meeste van die verhale wat ontleed gaan word - ook sommige uit ander tale in hoofstuk ses - hang die mitiese intensies ten nouste saam met die voortdurende wisselwerking tussen mondelinge en skriftelike ekspressie.

Twee vorme van skriftelike verwerking word by die vroeë optekenaars onderskei. Eerstens is daar die poging om so 'n getroue moontlike weergawe van die "oorspronklike" mondelinge vertelling in skriftelike vorm weer te gee. In die tweede plek gaan skrywers soms verder as net die optekening en word die opgetekende materiaal as grondstof 'n eie, unieke skepping gebruik. Die eerste skrywer wie se werk bespreek word, G.R. von Wielligh, gee byvoorbeeld optekeninge weer in sy omvattende versamelings *Dierestories* (1917-22) en *Boesmanstories* (1919-21). Sy roman *Jakob Platjie* (1917) is 'n nuutskepping, maar grootliks gebaseer op die opgetekende materiaal. Dieselfde soort intertekstuele verbande kan by Minnie Postma aangetoon word. Sy publiseer in die vyftigerjare haar versamelings Sotho-vertellings en in 1964 die roman *Die raaisel van die kruithoring*, waarin onder meer verwysings na waterslange voorkom.

Eugène Marais, skrywer van die bekende *Dwaalstories* (1927) is 'n interessante geval, juis omdat dit moeilik is om te bepaal in hoe 'n mate hierdie stories werklik "getroue" weergawes van mondeling oorgelewerde Boesmanvertellings verteenwoordig of nie. By die Griekwa-vertelling wat bespreek word, is daar geen pretensie tot nuutskepping nie. Die optekenaars, D.H. van Zyl en J.F. Jacobs, sien hulself nie in eerste instansie as skrywers van literêre verhale nie. Tydens die bespreking van die werk van die onderskeie "skrywer-optekenaars" word gehou by 'n chronologiese volgorde volgens die tyd waarin hul belangrikste werk verskyn het. Von Wielligh kom dus eerste aan die beurt, gevolg deur Eugène Marais. Jacobs en Van Zyl, wat saam in 'n onderafdeling bespreek word, het in die veertigerjare oor die Griekwas geskryf, terwyl Minnie Postma, soos aangedui, in die volgende dekade begin publiseer.

Die teksontledings word in die tweede onderafdeling (3.2) van die hoofstuk gedoen. In die eerste onderafdeling (3.1) word die ideologiese implikasies van die oorgang van mondelinge na skriftelike ekspressie kortliks bespreek. Tydens die uiteensetting van die teoretiese uitgangspunte van mitisiteit (hoofstuk twee), is aangetoon hoe die historiese dimensies daarvan dikwels ook saamhang met ideologiese duidinge. Die feit dat die eerste optekening van waterslangverhale direk verband hou met die vestiging van Afrikaans as geskrewe taal, bring mee dat hierdie literêre produkte ook binne die breër historiese konteks van nasionalistiese strewes gelees kan word. Die vraag ontstaan dus in watter mate die mitiese intensie, wat gewoonlik gepaard gaan met waterslangverhale, beïnvloed word deur die sosiopolitieke omstandighede van die tyd waarin die verhale geskryf is. In die samevatting (3.3) word hierdie vraag beantwoord deur die werk van die vroeë optekenaars - vanaf Von Wielligh tot Postma - met mekaar te vergelyk.

#### 4.1 Die Waterslang in die oorgang van mondelinge na skriftelike ekspressie

In sy bekende werk, *The Interface between the Written and the Oral*, skryf Jack Goody (1987:260) op insiggewende wyse oor die implikasies van hierdie belangrike oorgang, wat hy beskou as die ingrypendste verandering wat enige samelewing kan meemaak. Hy wys byvoorbeeld op die verreikende *ideologiese* implikasies wat die oorgang mondelinge na skriftelike kommunikasie kan inhou. Goody (1987:xv) skryf in hierdie verband:

All over the world, the techniques of writing have been used to acquire, that is, to alienate, the land of 'oral' peoples. It is a most powerful instrument, the use of which is rarely devoid of social, economic and political significance, especially since its introduction usually involves the domination of the non-literate segment of the population by the literate one, or even the less literate by the more. Where writing is, 'class' cannot be far away.

Enige oorgang van die mondelinge na die skriftelike ekspressie hou dus die gevaar in dat konflikterende ideologiese verskille mag intree; dat diegene wat die skriftelike vorme introduceer of aproprieer, dié wat dit nie doen nie as minderwaardig of onbeskaaf sal beskou.

Die vroegste Afrikaanse literêre voortbrengsels in skriftelike vorm word deurgaans deur kritici getipeer as 'n instrument in diens van die vestiging van Afrikaner-nasionalisme. Al punt van verskil tussen die kritici is die tyd tot wanneer hierdie strewes sou voortduur. In J.C. Kanne-meyer (1978:58) se bekende *Geskiedenis van die Afrikaanse Literatuur* dui hy die tydperk van "die noue verbondenheid met die vaderland in die algemeen en die Afrikaner in die besonder" as die jare tussen 1875 en 1900. Volgens P.C. Schoonees (1939:26) duur die "propaganda-periode" op prosagebied tot 1921; volgens hom het die poësie reeds tien jaar vroeër tekens van estetiese emansipasie begin vertoon. In die inleiding tot die bloemlesing van Engelse en

Afrikaanse<sup>2</sup> tekste, *A Land Apart* (Brink & Coetzee, 1985:9), word die ganse Afrikaanse letterkunde tot 1930 gesien as in diens van slegs een doelstelling, naamlik "the political emancipation of the Afrikaner".

Moet die werk van die vroeë optekenaars van waterslangverhale ook sonder meer in terme van die nasionalistiese strewe gedui word? In die omgaan met die waterslangsimbool, met sy oorsprong in hoofsaaklik vreemde kulture, blyk daar tog 'n fassinerende met dit wat "anders" is. Waaraan kan hierdie fassinerende toegeskryf word? Indien dit uiteindelik slegs deel uitmaak van Afrikaner-nasionalistiese strewes, ontstaan die verdere vraag waarom die verenging plaasgevind het, in die lig van die interkulturele wisselwerking wat in die vorige hoofstuk geïdentifiseer is. Indien daar wel ook ander as net die nasionalistiese oorweging op die spel is, dan moet blyk dat die Afrikaanse literêre situasie aan die begin van hierdie eeu - toe G.R. von Wielligh sy optekeninge gedoen het - maar ook later, nie heeltemal so eenduidig was as wat die meeste kritici van mening is nie.

Goody doen insiggewende observasies ten opsigte van spesifiek die verwerking van mitologiese gegewens in skriftelike vorm. Die voortdurende variëring van 'n mitologiese motief - 'n proses wat direk met mitiesiteit verband hou - word volgens Goody (1987:298) op besondere wyse geraak deur die oorgang van mondelinge na skriftelike ekspressie: "In my view the 'problem of myth variation', of the creativity of many recitations of 'a' myth, relates to the difference between oral and written communication; . . . writing is a mechanism that permits us to change the format of our creative endeavours, the shape of our knowledge, our understanding of the world, and our activities within it." Die kreatiwiteit wat gepaard gaan met die "many recitations" van die mite, soos Goody dit hier beskryf, hang ten nouste saam met die kontinuering van mitiesiteit. Hoewel mitiesiteit nie sonder meer beperk is tot skriftelike ekspressie nie, bevestig Goody se siening een van die belangrike uitgangspunte van hierdie ondersoek, naamlik dat die geskrewe verhaal - veral die kortverhaal en roman - by uitstek die vorme is waarin mitiesiteit op mees geslaagde wyse ontgin kan word. Goody (1987:279-289) wys trouens daarop dat die roman ("novel") geen direkte ekwivalent in mondelinge vorm het nie.

Tog moet die belangrikheid van oratuur as die bron van die mitologiese gegewe nie onderskat of buite rekening gelaat word nie. Jeff Opland (1992:320) ondervang die wisselwerking tussen orale en skriftelike ekspressie deur die begrip "literatuur" in terme van 'n kontinuum te dui: "Aangesien albei uitdrukkingswyses 'literatuur' is . . . moet ons nie in terme van 'n tweedeling dink nie, maar eerder 'n kontinuum met mondelinge werke aan die een kant en geskrewe

---

<sup>2</sup>Die Afrikaanse tekste verskyn in Engelse vertaling ter wille van 'n internasionale leserspubliek.

werke aan die ander kant van die spektrum van die oorkoepelende literatuur." Ook Goody (1987:293) maan dat die mondelinge en die skriftelike nie as absolutes teenoor mekaar gestel moet word nie: "We have to be careful not to set up oral cultures as a more satisfying version of our own, corrupted civilization, and on the other hand not to see that civilization, the culture of cities, a written culture, as the cure for all barbarisms. It is just such an intermediary position we have tried to maintain between the written and the oral." Terselfdertyd moet daar nie aan bepaalde gemeenskappe of kulture as òf oraal òf skriftelik gedink word nie: "it is a mistake to divide 'cultures' into the oral and the written: it is rather the oral and the oral plus the written, printed, etc." (Goody, 1987:xii). Dit is waarskynlik eerder in die handhawing van 'n bepaalde spanning tussen die orale en die skriftelike dat mitisiteit in geskrewe vorme ten beste gewaarborg word.

Sonder die basis van die optekening van orale vertellings is die verwerking daarvan in meer "gesofistikeerde" narratiewe vorme nouliks moontlik. In 'n artikel waar veral waardering uitgespreek word vir die werk van die Switserse sendeling Henri-Alexandre Junod, wat as die vestiger van die orale tradisie in die Tsonga-letterkunde beskou kan word, wys Mary C. Bill op die belangrike werk van die optekenaars of versamelaars ("collectors"). Sy wys daarop dat geeneen van die huidige pogings om volksverhale binne hul linguistiese en sosio-kulturele kontekste te plaas, moontlik sou gewees het sonder hierdie baanbrekende werk nie (Bill, 1996:69.):

None of these approaches would be possible without the efforts of generations of scholars, many of whom were not folklorists, except in the widest understanding of the term. These early collectors were mainly 19th-century explorers, traders, settlers, missionaries and colonial administrators. It has become fashionable in revisionist circles to deride their efforts, and even the persons themselves, as being the fore-runners of apartheid ideology. It is obvious, however, that without their dedication in what were often appalling conditions of climate, health, hostility and isolation, and without the convenience and inefficiency of the technical means available today, there would, quite simply, be nothing much for modern folklorists to work on.

Naas dié van Junod, kan daar ook verwys word na die belangrike werk wat biskop Henry Callaway onder die Zoeloes gedoen het (vergelyk 3.2.3). Nog 'n belangrike sendeling-optekenaar was E. Jacottet van die Paryse Evangeliese Sendingvereniging, wat in 1908 sy *Folktales of the Ba-suto* gepubliseer het. Hy dra sy werk op aan twee ander sendelinge van die Paryse Genootskap wat reeds so vroeg as 1841 begin het met die uitgee van Suid-Sothoverhale in Frans (vgl. Hattingh, 1994:43). Wanneer Von Wielligh en ander aan die begin van die twintigste eeu begin met die optekening van Afrikaanse volksverhale, sluit hulle dus

aan by 'n tradisie wat reeds geruime tyd goed gevestig was ten opsigte van die swart tale in die res van Suider-Afrika.<sup>3</sup>

In dieselfde waarderende trant as Bill noem Hennie Aucamp in sy inleiding tot *Wys my waar is Timboektoe* 'n aantal "vertaler-baanbrekers" of "kultuurfasiliteerders" ten opsigte van die Afrikaanse letterkunde wat volgens hom opnuut aandag en waardering verdien. Hy sonder enkele name uit: Von Wielligh, Otto Schwelnuss, Hélène de Villiers, Minnie Postma, J.H. Bothma, G.H. Franz en Marié Opperman (Aucamp, 1997:3). Hierby sou net sowel gevoeg kon word Frank Brownlee en Oswald Pirow; in verdere gedeeltes verwys Aucamp na hulle. Aucamp (1997:3) evalueer die bydraes in terme van wat hy noem 'n "preliteratuur" bestaande uit volksvertellings:

Reeds in die vorige eeu, toe *Ons Klijntji* Von Wielligh se wonderlike optekeninge van San-verhale geplaas het, was etniese materiaal 'n belangrike komponent van die Afrikaanse tydskrif. Die plasing van oorvertellings van inheemse verhale in tydskrifte soos *Die Huisgenoot*, *Die Brandwag*, *Die Boerevrou*, *Die Jongspan* en *Die Naweek* het tot in die laat veertigerjare toe geduur. Dié verhale was gewild, en die rede hiervoor lê voor die hand: die Afrikaner se preliteratuur was óók volksvertellings - jagstories, spookstories, liegstories. Met die hedendaagse klem op die mondelinge tradisie moet ook die volgende vermeld word: dat die Afrikaanse letterkunde sterk gevoed is deur die orale tradisie, en dat dié tradisie - in vertaling - in 'n beduidende mate bruin en swart was.

Al die skrywer-optekenaars wie se werk in die volgende onderafdeling aan die orde gestel word, geniet besondere aandag in Aucamp se bloemlesing. Van al vyf kan gesê word dat hul werk sterk gevoed is deur bydraes van bruin en swart vertellers - veral vanuit die Khoesan-tradisie wat Michael Chapman tipeer as "southern Africa's classical literature" (1996:xviii).<sup>4</sup> Minnie Postma is 'n uitsondering in hierdie verband, aangesien haar waterslangverhale teruggaan op mondelinge oorleweringe van die Basoeto. Die sosiale konteks waarbinne Postma haar optekeninge in die laat-veertigerjare gedoen het, verskil ook weer van die konteks waarbinne Von Wielligh aan die begin van die eeu gewerk het. Die implikasies van verskille in die sosiaal-historiese konteks sal so noukeurig as moontlik by die onderskeie skrywers op die voet gevolg word.

---

<sup>3</sup>Vir 'n vollediger uiteensetting, sien Ntuli en Swanepoel (1993:10 e.v.).

<sup>4</sup>Chapman se volledige stelling lui soos volg: "Predating both African and European people in the region were the Bushmen and Khoi who spoke versions of a click language that is today virtually extinct. In transcribed and translated form the legends, myths and tales of these ancient people may enter discussion as southern Africa's classical literature." (1996:xviii.)

Daar word in hierdie hoofstuk nie in detail ingegaan op die omvattende teoretiese diskussie oor die oorgang van mondelinge na skriftelike ekspressie nie. In dié verband word volstaan met 'n aantal basiese uitgangspunte van Jack Goody.<sup>5</sup> Daar word ook nie uitvoerige ontledings gedoen van die opgetekende orale vertelling nie. Die klem in hierdie ondersoek is op die *verwerking* van hierdie soort bronmateriaal in roman- of kortverhaalvorm. Waar dit wel reeds by die vroeë optekenaars plaasgevind het, soos in die geval van Von Wielligh en Minnie Postma wat waterslanggegewens ook in romanvorm verwerk het, word aan dié tekste aandag gegee, met spesiale verwysing na die waterslanggegewens. In die volgende hoofstuk, waar kontemporêre verwerkings van waterslangverhale aan bod kom, word gedetailleerde teksontledings gedoen.

Die hoofklem van die besprekings in die volgende onderafdelings val op 'n ontleding van die *intensies* van die verskillende skrywers met betrekking tot hul optekening van mondelinge vertellings en die verwerking daarvan. Omdat daar op die waterslang as simbool gefokus word, omvat die skrywersintensie sowel numineuse as narratiewe dimensies - die twee hoofaspekte van mitisiteit. Binne 'n bepaalde historiese konteks word die numineuse dimensies dikwels in terme van bepaalde godsdienstige tradisies en gebruike gedui. In die aanhaling aan die begin van hierdie hoofstuk wys Herman Charles Bosman op die eerste Afrikaners - wat hy noem "Boers" - se verbondenheid aan die Bybel en die kerk. Om hierdie rede beskou hy hulle as potensiële skisofrene, in hul pogings om hul Calvinitiese lewensbeskouinge te kombineer met "life on the African veld". Hierdie lewe op die "Afrika-velde" sluit uiteraard ook samesyn met die inheemse bewoners van Suider-Afrika in - die "Ander" - met hul dikwels andersoortige godsdienstige oortuiginge waarin simbole soos die waterslang 'n prominente rol speel. In die onderstaande paragrafe word nagegaan hoe die eerste Afrikaner-skrywers van waterslangverhale met dergelike kompleksiteite van hul tyd en hul kontinent omgegaan het.

## 4.2 Vroeë optekenaars

### 4.2.1 G.R. von Wielligh: die dilemma van die middeweg

Die werk van Gideon von Wielligh, as een van die voorste verdedigers van die Genootskap vir Regte Afrikaners (GRA), en as een van die eerste optekenaars van Afrikaanse vertellings in skriftelike vorm, word by uitstek gesien as verteenwoordigend van die nasionalistiese strewes wat die letterkunde van die Eerste Taalbeweging gekenmerk het. Von Wielligh se nasionale oogmerke word voorts direk in verband gebring met sy doelstelling om populêr te skryf. In 'n

---

<sup>5</sup>Die navorsing van Isabel Hofmeyr (vgl. Hofmeyr, 1993) sou byvoorbeeld ook betrek kon word, veral vanweë die Suider-Afrikaanse relevansie.

ouer literatuurgeskiedenis as die bekende een van Kannemeyer, naamlik dié van P.C. Schoonees uit 1939, word sy "vooropgestelde doel" eksplisiet geformuleer as om "eenvoudige, leersame lektuur te verskaf vir die minder bevoorregte Afrikaner, veral op die platteland" (1939:92). Hoewel Von Wielligh self baie waarde geheg het aan begrippe soos "beskawing" en "opvoeding", het hy nie veel erg aan "hoë kuns" gehad nie. In een van sy huldigingswerke oor die werksaamhede van die GRA stel hy (Von Wielligh, 1925:60) dit soos volg: "Die minder-bevoorregtes, wat nie van jongsaf vir 'n letterkundige smaak opgelei is nie, openbaar die neiging van kinders en jongmense om na grappe, of na ware gebeurtenisse, of vertellings wat nie inspanning eis nie, baie graag te luister." Dit is om hierdie rede dat die GRA besluit het om nie swaar leesstof aan sy lesers te bied nie.

Die totale oeuvre van Von Wielligh word gewoonlik deur die literatuurhistorici in die lig van hierdie nasionale en populêre doelstellings gedui. Wanneer Von Wielligh se eie voorwoorde tot die *Dierestories* (1917-22), maar veral die *Boesmanstories* (1919-21), noukeurig gelees word, dan blyk dit dat daar wel ook nog ander intensies met die optekening van die mondelinge vertellinge bykom. Aan die begin van deel 1 van die *Dierestories* skryf Von Wielligh (1917:5) dat koerante en tydskrifte tot die volgende vyf gevolgtrekkings gekom het: (a) dat daar 'n groot aanvraag na "Hotnot<sup>6</sup> Diere Stories" bestaan; (b) dat hulle tot groot vermaak van jong lesers strek; (c) dat daar vrees bestaan dat sommige stories verlore sal gaan; (d) dat storieboeke leeslus opwek; en (e) dat die stories, as volksvertellings, "enige waarde" besit. Uit die verwysings na "vermaak" en "leeslus" blyk veral 'n waardering vir die narratiewe dimensies van die vertellings.

Dit is veral ten opsigte van die *Boesmanstories* dat Von Wielligh die kwessie van bewaring - en dus ook waarde - sterk aanvoel. Aan die begin van deel vier van die *Boesmanstories* stel hy dit sterker as by enige van die ander ag inleidings wat hy in totaal geskryf het. Deel vier verskyn in 1919; dus twee jaar nadat die roman *Jakob Platjie* in boekvorm verskyn het en ewe gewild geblyk te wees het as toe dit in aflewering in *Ons Klijntji* aangebied is. Hy is kennelik teleurgesteld dat die *Boesmanvertellings* nie soveel aftrek by sy relatief groot en gevestigde leserspubliek gekry het nie. Von Wielligh (1919:i) skryf oor die feit dat die Boesmans in Suid-Afrika 'n "menseras uit die steenperiode" verteenwoordig, maar dat min aandag deur die geleerde wêreld aan hulle bestee word: "Ja, eendag sal die nageslag ons, die teenswoordige geslag, vir hierdie nalatigheid met reg grootliks blameer." Hy sluit af met die profetiese woorde (Von Wielligh, 1919:iii): "Wel, wat die *Boesman-Stories* vir die teenswoordige betref, word hul deur die gros van ons lesers bejeën as bloot vermaak vir kinders. . . . Maar daar sal gewis 'n tyd aanbreek dat nie alleen kinders nie, maar meer as kinders hulle ore sal hou

---

<sup>6</sup>Von Wielligh gebruik deurgaans die terme "Hotnot", "Hotnots" en "Hottentots" wanneer hy oor die Khoekhoen, ter onderskeiding van die Boesman, skryf.

teen die blaaie van die *Boesman-Stories* om te luister na sprokies en vertellings asof die woorde direk en duidelik afkomstig is van die oorspronklike lippe wat hul vertel het." Von Wielligh se voorspelling word waar gemaak deur die hernude aandag wat die Boesmankultuur tans op 'n verskeidenheid terreine geniet. Spesifiek ten opsigte van die Afrikaanse letterkunde dink 'n mens veral aan die werk van skrywers soos Willem D. Kotzé en Piet van Rooyen.<sup>7</sup> Hierby moet gevoeg word die indringende navorsing van Helize van Vuuren wat die Afrikaanse Boesmanliteratuur ook binne die breër konteks van 'n Suider-Afrikaanse letterkunde plaas (vergelyk Van Vuuren, 1991; 1997).

Die besondere waarde wat die Boesmanvertellings vir Von Wielligh ingehou het, sou beslis met sy belang by die vestiging van Afrikaans as skryftaal te make hê. In sy beskouinge oor Afrikaans wat homself ten overstane van Nederlands as selfstandige taal begin manifesteer, wys hy telkens op die feit dat dit 'n taal is wat slegs wag om in skriftelike vorm gestalte te kry. Uit die manier waarop die Hottentotte (Khoekhoen) en Boesmans Afrikaans gepraat het, moes Von Wielligh besef het dat hy hier met 'n kernaspek van die ontstaan van die taal te make het. Die dele van die land waar Von Wielligh die meeste van sy Boesmanstories as landmeter in die jare tussen 1876 en 1883 opgeteken het, naamlik Namakwaland en Boesmanland in die Karoo, is deur latere taalkundiges soos Du Plessis en Van Rensburg as die hartland van Oranjerivier-afrikaans gedui. Hoewel Von Wielligh self geen opgeleide taalkundige was nie, moes hy, soos die taalkenner Gustav Preller, wel 'n duidelike aanvoeling gehad het vir die uitsonderlike taalkundige prosesse wat rondom Afrikaans plaasgevind het. Hy het verkies om self nie van verskillende dialekte van Afrikaans te praat nie, maar het noukeurig voorbeelde van die beïnvloeding vanuit 'n verskeidenheid van kontaksituasies aangeteken (vgl. *Ons geselstaal*, 1925), wat vir sy tyd as belangrike taalvariasiestudie beskou kan word.

Dit is in die lig van hierdie basiese bewussyn aangaande die waarde van taal in die algemeen, dat Von Wielligh ook 'n soort waardering vir die Boesmantaal kon uitspreek. Dit wil byna voorkom asof hy 'n mate van resentment het as hy stel dat die Boesman nie van ander hoef te leen nie (soos wat Afrikaans moes doen). Dit kan as 'n verklaring dien vir die vreemde siening van die Boesmantaal as "'n gawe van God alleen aan hom geskenk" (Von Wielligh, 1920a:i). Wat ook vreemd is, is dat Von Wielligh nie dieselfde mate van waardering ten opsigte van die Khoe-tale het nie. In *Ons geselstaal* praat hy spesifiek van Griekwa-Afrikaans as "daardie minderwaardige spraak" (1925:238) en sê selfs: "Hul taal is ongetwyfeld die laagste vorm wat Afrikaans bereik het." (1925:94). Ten opsigte van die Khoesan-agtergronde van Afrikaans

---

<sup>7</sup>In Piet van Rooyen se gepubliseerde romans is daar nie uitdruklike verwysings na die Waterslang nie. In 'n manuskrip wat voorgelê is vir *De Kat* se romankompetisie van 1997 en wat die kortlys van ses gehaal het, is die Waterslang een van die hoofmotiewe in die verhaal. Die titel van die manuskrip was *Tsk-Tsk-Tsk maak die sterre wanneer hulle jag*.

openbaar Von Wielligh dus 'n dubbelslagtigheid wat ook in sy sieninge oor godsdiens en die vertelkuns na vore tree.

Die besef dat 'n belangrike aspek van die Suider-Afrikaanse geskiedenis verlore mag gaan indien daar nie meer aandag aan die Boesmanervaring gegee word nie, het nie net met taalverhoudinge te make gehad nie. Von Wielligh doen interessante maar enigszins teenstrydige waarnemings wat die godsdiens van die Boesman betref. Dit is ten opsigte van hierdie waarneminge dat die insiggewende simboliese rol van die waterslang binne die Boesmangemeenskap pertinent na vore tree. Op grond van die vertellinge wat Von Wielligh van verskeie Boesmans tydens verskillende omswerwinge gehoor het, beskou hy die waterslang as een van die belangrikste diere in die Boesman-folklore. In deel een van die *Boesmanstories*, wat Von Wielligh tipeer as "Mitologie en Legendes", handel ten minste sewe uit die 25 tekste oor die waterslang of die verwante reënbees. In die laaste teks, "Boesman-Gebede" (Von Wielligh, 1919:191) lui die gebed tot die waterslang soos volg:

Gee ons water in die woestijn, waar die vreemdeling van dors moet sterwe.  
Gee ons water waar geen water is nie. Kruip onder die grond, waarheen ons voetspore heeloop. Waar ons trap met ons voet, laat die water onder die grond daarnatoe stroom. Maar stop die fontein dig toe as jij die getrap van vreemdelinge hoor. Met jou as ons vrind lij ons nooit geen dors nie. Maar die vreemdeling moet jij haat wat ons wild kom skiet en verja, wat ons en ons kinders kom verdrijwe.

Von Wielligh skryf in sy Afrikaanse verwerking met 'n verhewe styl wat herinner aan dié van die Psalms.

Ook in die versameling *Dierestories* is daar verhale waarin die mitologiese waterslang ter sprake kom, byvoorbeeld in die verhaal "Mierkatte en Erdmannetjies", wat ook in Aucamp se *Timboektoe*-bloemlesing voorkom (1997:330 e.v.). In dié verhaal word vertel hoe dié diertjies, wat oorspronklik Boesmankindertjies was, hul huidige gestalte gekry het. Die waterslang vervul die rol van 'n soort godfiguur wat aan die Boesmans kos en water gee. In hul voorspoed gaan die Boesmans egter so ver as om die kinders van die jakkals en die lammer-vanger te vang en te eet. Wanneer die hubris heeltemal die oorhand kry en hulle ook die steen van die waterslang steel wanneer hy wei, versoek die slang die leus om die Boesmans te vang en dood te maak. Die kinders, wat in gate onder die grond gevlug het, word wel gespaar omdat waterslang weet dat hulle onskuldig is. Uit wraak word hulle egter deur Jakkals en Lammervanger gevange gehou, sodat hulle tot vandag nog in gate onder die grond woon: "Dié kinders wat karossies van wildvelle gehad het, het mierkatjies geword, en dié wat karossies van die jong jakkalsies se velletjies gehad het, het erdmannetjies geword." (Aucamp, 1997:332.)

Hoewel in hierdie gedeeltes duidelik oor die waterslang in mitologiese terme geskryf word, blyk dit dat wanneer Von Wielligh in meer algemene terme oor die rol van godsdiens by die Boesmans skryf, hy dit op 'n baie dubbelslagtige wyse doen. Hierdie dubbelslagtigheid geld trouens nie net ten opsigte van die godsdiens nie. Deel drie van die Boesmanstories handel oor "Die Boesman self, sy sedes, gewoontes en bekwaamhede"; in "'n Paar Woorde Vooraf" sê Von Wielligh (1921a:i) "ons wil nou met sy persoonlikheid en geaardheid kennis maak". In die gedeelte oor "Die Boesman Self" word genoem dat die Boesman "in verstand" maar swak ontwikkel is - "lees en skrywe val swaar". "Soos meeste barbare, loop hulle nakend", maar hulle rotstekeninge getuig weer van besondere vaardigheid; so ook hul jagvermoë. Dié gedeelte word afgesluit met 'n negatiewe beskouing oor die godsdiens: "Omtrent hulle godsdiens sal ons in 'n ander verhaal vertel en sien hoe flou dit is. Net soos alle barbare, is hulle opgegroeide kinders tot hulle dood toe." (Von Wielligh, 1921a:22.) Die gedeelte "Bygeloof aangaande seker Diere" word voorafgegaan deur die opmerking (Von Wielligh, 1921a:51): "Dis (i.e. die bygeloof, JL) so sterk by hulle ingewortel dat dit amper net soos 'n soort godsdiens kan beskou word." Die heel eerste dier wat bespreek word, is die waterslang met die skitterende steen op die voorkop; met ander woorde, die waterslang word hier sonder meer as "bygeloof" gedui. 'n Volledige uiteensetting van die belangrikste eienskappe van die waterslang word gegee en dan word daar direk oorgegaan tot 'n beskrywing van die "vaalgroen steen" wat gebruik word om slanggif uit 'n wond te trek (Von Wielligh, 1921a:51-52).

Die afdeling oor "Godsdienstige Begrippe" begin met die neerhalende "In hierdie verhaal deel ons mee hoeveel die Boesmans van godsdiens verstaan, en ons sal bemerk dat hul bedroefweinig daarvan af weet." In die opstel self vind Von Wielligh (1921a:46) dit weer nodig om te kwalifiseer:

Bepaalde afgode ken die Boesman nie - daarvoor is sy begrip van 'n godheid te deinsig. Dog hy voel die ingeskape hulpeloosheid van die mens . . . Dus, hy soek na bo-natuurlike hulp. Die Boesman soek wel, maar stel geen bepaalde godheid in plaas van die gesogte iets nie. Nietemin, hy gevoel hom afhanklik van iets.

Hennie Aucamp (1997:69) voel die dubbelslagtigheid in Von Wielligh se duiding van die Boesman se godsdiensbeleving duidelik aan wanneer hy sê: "'n Mens is verbaas dat G.R. von Wielligh, wat so baie van die San-kultuur geweet het, ook van hul godsdiensbegrippe, en soveel waardering vir die talente en oorlewingsstrategieë van die San gehad het, van die *bygeloof* van die San gepraat het. 'n Ander geloof, ja, as dié van die Christen, die Mohammedaan of wie ook al; 'n ander filosofie; 'n ander metafisika, maar ewe geldig binne 'n bepaalde kultuurverband."

'n Verklaring is geleë in die volgende uitsprake van Von Wielligh (1921a:47), wat steeds as deel van die opstel oor "Godsdienstige Begrippe" aangegee word:

Die Boesman, as swerfling, het geen leidliede of selfs geen priesters om eredienste waar te neem nie; publieke vergaderings en goed bygewoonde byeenkomste ken hy glad nie . . . hulle het geen kerke van hulle eie nie - dus ook geen vaste godsdienst-stelsel nie. Maar tog, daar bestaan 'n seker nasionale begrip oor godsdienst, wat in geheel nie ontwikkel is nie. . . . As ons van die Boesman se *geloof* praat, is dit amper beter om van sy *bygeloof* te spreek - hieraan is hy skatryk.

"Beskaafde" godsdienst hou dus vir Von Wielligh slegs verband met geïnstitusioneerde godsdienst. Hy toon weinig indien enige begrip vir 'n meer omvattende religieuse of numiese beleving, waarvan daar in hoofstuk twee sprake was (vergelyk 2.2). "Georganiseerdheid" as kriterium vir "beskaafdheid" kom nog duideliker na vore in 'n gedeelte oor die Boesmans in Von Wielligh se roman *Jakob Platjie*. Daar staan (Von Wielligh, 1922b:104): "Die Boesman is 'n swerweling, wat hom nie deur die koorde van bestandigheid aan 'n plek laat binde nie. Om hierdie rede het hy geen bepaalde opperhoof nie, maar dool om in geselskap van familie of vrinde; gevolglik het hy geen regering of wette nie. . . . Deur hul aan geen wette gebonde is nie, het hul nooit kans gekry om tot 'n militêre volk te ontwikkel nie." <sup>8</sup>

In die inleiding tot deel twee van die Boesmanstories het Von Wielligh dit oor die verband tussen die Boesman se godsdienstige begrippe en die totstandkoming en vertel van hul stories. In die loop van sy argumentasie is daar die volgende frase: "Sonder om in die spinnerakke van gissing verwar te raak" (Von Wielligh, 1920a:ii). Dit wil inderdaad voorkom asof Von Wielligh, veral wanneer hy skryf oor die religie van die Boesmans, nie aan 'n ernstige verwarring kon ontkom nie. Dit hang saam met die feit dat hy in sy skriftelike verwerking van die mondelinge vertellings op allerlei maniere probeer het om - soos hy dit uitdruklik stel - steeds die "middelweg" te volg. Sy dilemma kom nog duideliker na vore wanneer hy verduidelikings probeer gee van *hoe* die Boesmans hulle verhale vertel.

In dieselfde gedeelte waar Von Wielligh oor die "spinnerakke van gissing" skryf, tref hy 'n onderskeid tussen die maniere waarop onderskeidelik die "Hottentots" en Boesmans hul stories vertel. Die "Hottentot" in 'n pretmaker en verstaan die kuns om eienaardighede van diere op grappige wyse te verklaar; "Hy tree op as spottekenaar (karikaturis), en lewer ons spotsprente (karikature) van 'n taamlieke goeie gehalte." (Von Wielligh, 1920a:i.) Die Boesman, daarenteen, "is weer 'n kunstenaar (artis), en wel na eie kultuur" (Von Wielligh, 1920a:i).

---

<sup>8</sup>Agterna beskou is dit 'n uiters ironiese stelling, in die lig van die militarisering van die Boesmans tydens die bosoerlog in Namibië en Angola, en die verreikende sosiale en kulturele implikasies wat dit vir die Boesmans ingehou het.

Ter illustrasie van die Boesmanverhale wat "glad anders" is, word die waterslang deur Von Wielligh (1921c:7) as voorbeeld gebruik: "Dit gaan oor gedaanteverwisseling van mense en diere, groot waterslange, wat riviere kan opdam, toordery, ens." Von Wielligh (1920a:ii) lê die verband tussen "godsdienstige begrippe" en die "skep van stories" soos volg:

Maar as ons bedink wat die godsdienstige begrippe van Boesmans is, nl. dat die ou geslag hul maklik van Boesman tot dier en van dier tot Boesman kon verander, dan moet ons sulke onnatuurlike, of bonatuurlike verskynsels, as volkome natuurlik vir 'n Boesman beskou. Met dit voor hom, is hy aan die skep van stories gegaan. Sonder om in die spinnerakke van gissing verwar te raak, wil ons amper beweer dat die meeste van sy vertellings onsigbaar aan werklike gebeurtenisse geknoop is - in ieder geval, dis verdigsels van werklikhede.

Met die verwysing na enersyds die "bonatuurlike verskynsels", wat aan die werklikheid gekoppel is, en andersyds die "skep van stories" raak Von Wielligh die twee sentrale aspekte van mitisiteit aan, naamlik die numineuse en die narratiewe. Hy toon dus in groot mate begrip vir die mitiese dimensies van die Boesmans se kuns en religie - én hoe onlosmaaklik hierdie aspekte saamhang - maar sy vaste interpretasie van religie as georganiseerde "godsdienste" weerhou hom daarvan om op bewuste wyse hierdie twee aspekte op *geïntegreerde* wyse te begryp en te waardeer.

'n Verdere aanduiding van Von Wielligh (1917:9) se aanvoeling van mitisiteit blyk - ironies genoeg - wanneer hy, as inleiding tot die *Dierestories*, 'n opstel skryf oor "Hoe die Hotnots Stories vertel". Hy skets die toneel van die kinders wat saans in die kombuis na "outa" se stories luister. Op 'n vraag oor hoekom die diere vandag dan nie meer praat nie, antwoord "outa" dat hulle steeds kan; hulle het net nog nie geleer om te lees en te skrywe nie. Von Wielligh (1917:10) gee sy herinneringe soos volg weer:

Ons kinders glo dit dan vas. Ons glo dit, omdat ons dit liewers so wil hê; want ons wil graag naar wonders en wonderwerke luister. Ons hartjies brand om iets uit die pad te verneem, om van dinge te hoor, wat ons aldag nie met die oog sien nie, of met die oor hoor nie. Want die dagelike gebeurtenisse, wat ons kan verklaar, word eentonig, word vervelig om naar te kijk en te luister. Ons oupa moedig die vertel van Diere Stories aan. Hij is 'n man van ondervinding en weet dat baie groot gedagtes gebore is uit klein verhaaltjies in die kinder-kamer en dat die verstand deur verbeelding en buite in die wye velde van die natuur gebrei en gerek word. So sê hij: "Toe maar outa, gaan maar voort - die kinders luister met aandag naar jou."

Sonder dat Von Wielligh dit goed besef, skryf hy met groot waardering oor die mitiese vermoëns van juis die Hottentotte, wat hy op ander plekke bloot as "grapmakers" tipeer. Hy skryf hier oor die universele dimensies van mitisiteit, wat saamhang met die inner-aanwesige menslike begeerte om deur middel van *stories* "van dinge te hoor, wat ons aldag nie met die

oog sien nie, of met die oor hoor nie" - met ander woorde: die onverklaarbare, die numineuse. Tydens die momente wat hierdie begeerte bevredig word, word die verskille tussen Hottentot, Boesman, witmens, kind en oupa tersyde gestel.<sup>9</sup>

Von Wielligh se pogings tot begrip van die numineuse dimensies van veral die Boesmanvertellings is dikwels onbeholpe, maar dat hy 'n definitiewe aanvoeling daarvoor gehad het, kan nie ontken word nie. Dié aanvoeling was wel in stryd met sy "rasionele" opvatting oor hoe "beskaafde godsdiens" daar moet uitsien. Hierdie dilemma vind neerslag tot in die manier waarop hy formuleer, wanneer hy byvoorbeeld tentatiewe frases soos "wil ons amper beweer" gebruik, soos blyk uit 'n vorige aanhaling. Die dilemma word voorts gemanifesteer deur sy neiging om steeds 'n "middelweg" te probeer vind in sy eie verwerking van die mondelinge vertelling wat hy opteken. Wanneer voorbeelde hiervan in die volgende paragrawe bespreek word, gaan dit gaan in eerste instansie oor Von Wielligh as "optekenaar" of "oor-verteller". Hoe Von Wielligh as "skrywer" omgaan met die numineuse dimensies van die Boesmanliteratuur, sal blyk uit 'n bespreking van sy roman *Jakob Platjie*.

Die eerste poging tot 'n middeweg wat hier bespreek word, word op implisiete wyse in die inleidings tot deel 1 van beide die *Diere-* as die *Boesmanstories* gegee. Dit het te make met die kwessie van styl. Von Wielligh stel dat hy probeer het om die verteltrant van die verteller te behou, maar dat hy terselfdertyd die taalgebruik verbeter het. Dié intensie word ten opsigte van die *Dierestories* soos volg geformuleer: "Ons het getrag om die verhale net so neer te skrywe als outa dit sou verhaal het - maar in verbeterde taal en met weglating van herhalings, onstigtelike uitdrukkings en het verder onderdruk sulke stories, wat die grense van welvoeglikheid te buitegaan." (Von Wielligh, 1917:6.) Uit hierdie formulering blyk watter moeilike taak Von Wielligh homself oplê, naamlik om taalgebruik heeltemal afsonderlik van die breër verband van verteltrant en vertelinhoud te probeer hanteer.

Die tweede middeweg hou verband met die verskillende variante van dieselfde storie. In sy verduideliking van hoe hy hierdie kwessie hanteer het, noem Von Wielligh (1920b:6) eksplisiet sy poging tot 'n "middelweg": "Met sulke verskille het ons degelik rekening gehou, en altyd probeer 'n middelweg in te slaan om alle besonderhede raak te gryp. Dit vereis dan goed nadink, pas en meet om by die oorspronklike te bly." Die derde "middelweg" het met die resepsie van die verhale te make wat op sy beurt saamhang met die vertelstyl. Ten opsigte van die *Dierestories* skryf Von Wielligh (1922a:3): "Ons hoop dat ons daarin geslaag het om die lesers te bevredig deur die middelweg te volg, wat geleë is tussen die gedagtegang van die

---

<sup>9</sup>As skrywer - miskien moet 'n mens eerder sê "verteller" - identifiseer Von Wielligh met die "outa"-verteller. Ander aspekte van identifikasie sou vanuit 'n literatuurpsigologiese oogpunt bekyk kon word, byvoorbeeld die kwessie van eensaamheid.

Hotnot-storievertellers en die van die blanke bevolking. . . . Ons het ons . . . so na moontlik gehou aan Outa se manier van vertel om die ware karakter van Dierestories nie geweld aan te doen nie. Die behoefte is: leesstof vir die gewone leser! en daarna het ons gemik."

Die vierde instansie waar Von Wielligh 'n "middelweg" probeer volg het, het met godsdienstige kwessies te make. Dit handel oor die "volkskarakter" van die Boesman. Von Wielligh (1920a:i) stel as voorwaarde vir die genieting van die Boesman-volksvertelling dat "die toehoorder of leser volkome met die karakter van dié nasie bekend (sal) wees" . Daarom het hy probeer om nie net "die blote stories" te vertel nie, maar het terselfdertyd daarna gestreef om die volkskarakter te weerspieël". Weer eens beteken dit volgens Von Wielligh (1920a:iii) die volg van 'n middeweg:

Die materiaal wat ons versamel het, is ru, dog natuurlik. Saag en skaaf ons te veel daaraan, dan verloor dit sy eenaardige karakter. Lewer ons dit net so in onbewerkte toestand, dan is die enigste aangewese plek daarvoor die boekrak van die ondersoeker van menskunde en volksvertellings. Wat ons egter na gestreef het is om tussen al die rotse veilig deur te seil, nl. wetenskap aan die een kant, blote vermaak aan die ander kant, en egte volkskarakter vlak voor ons.

Deel van hierdie "volkskarakter" is uiteraard ook die religieuse beleving. Met die skryf van die roman *Jakob Platjie* moes Von Wielligh opnuut nadink hoe om met hierdie dilemmas om te gaan, nie net in die vorm van 'n "getroue" weergawe van die mondelinge vertelling nie, maar nog veel meer "bewustelik" as skrywer van 'n meer individuele, skriftelike verwerking. Die implikasies van sy keuse sal blyk uit die ontleding wat volg.

Soos die titel aandui, is die hoofkarakter ene *Jakob Platjie*, wat vanaf twaalfjarige ouderdom rondswerv saam met die smous Koos Fonk. As gevolg van die vele reise wat hulle onderneem, ervaar en hoor Jakob Platjie vele dinge. Die roman bestaan uit 'n groot verskeidenheid anekdotes en vertellings, wat wissel van spookstories en selfs sprokies, tot drink-, jag- en oorlogstories. Jakob Platjie ontwikkel nie eintlik as karakter nie (vgl. J.P. Smuts se bespreking, 1975:101 e.v.), maar dien slegs as 'n soort katalisator om 'n verskeidenheid van insidente en verhale te inisieer. Die roman eindig waar Jakob as ou man sterf, met die verteller wat hom direk aanspreek: "Jakob Platjie! Ons sal jou nooit vergeet nie! Rus in vrede!" (220)<sup>10</sup>

Daar is reeds veel oor *Jakob Platjie* geskryf. Een van die redes hiervoor is omdat dit as een van die eerste romans in Afrikaans beskou word. 'n Besondere volledige ontleding word deur Jakes Gerwel gedoen, in *Literatuur en Apartheid* (1983). In hierdie studie gaan Gerwel na

---

<sup>10</sup>Bladsynommers tussen hakies verwys na Von Wielligh, G.R. 1922. *Jakob Platjie*. Pretoria : J.H. de Bussy.

hoe die uitbeelding van die sogenaamde Kleurling plaasgevind het in die Afrikaanse letterkunde vanaf 1875 tot 1948, dit wil sê vanaf die ontwaking van Afrikaner-nasionalisme tot die vestiging van apartheid. Von Wielligh se roman word deur Gerwel by uitstek gesien as verteenwoordigend van die vroeë fase, wat gekenmerk word deur die karikaturisering van die bruinmens as die "Jollie Hotnot" (Gerwel, 1983:32). Hy of sy word in hierdie tydperk van die Afrikaanse letterkunde self nooit aan die woord gestel nie. Die bruinmens word nooit voorgestel as 'n selfstandige persoon binne die komplekse rasseverhouding-situasie van Suidelike Afrika nie. Dit was eers met die verskyning van André P. Brink se *Kennis van die Aand* in 1973 dat hierdie patroon deurbreek is. Hoewel Gerwel nie per se konsentreer op religieuse of mitologiese aspekte van *Jakob Platjie* nie, gebruik hy hulle ter illustrasie van sy analise rondom rasseverhoudinge. In die ontleding wat volg, sal uitgebrei word op Gerwel se duiding van die rol van religie in die roman.

Hoewel *Jakob Platjie* eers in 1917 in boekvorm uitgegee is, het aflewerings daarvan reeds tussen 1896 en 1906 in *Ons Klijntji* verskyn. Dit is duidelik in wisselwerking met die *Dierestories* en die *Boesmanstories* geskryf. Von Wielligh (1921:2) skryf self in die voorwoord tot deel vier van die *Boesmanstories*: "In *Jakob Platjie* het ons reeds baie feite oor Boesmans meegedeel; om daardie gegewens hieruit te sluit, sal ons die volledigheid van hierdie werk nie reg laat wedervaar nie; daarom vul ons die nodige besonderhede ook hier in." Dit wil dus nie voorkom asof daar enige belangrike verskille in Von Wielligh se beskouinge oor die Boesmans en die Khoekhoen of sy intensies ten opsigte van sy skryfwerk oor hulle tussen 1896 en 1921 plaasgevind het nie.

Ondanks Gerwel se tipering van Jakob Platjie as 'n stereotiepe uitbeelding van die "gekleurde" as koddige humor-tipes, skryf Von Wielligh (1922a:vii) in sy "Voorrede" tot die roman uitdruklik dat hy nie in eerste instansie probeer het om 'n humoristiese werk te lewer nie:

Dit het ons nie juis ten doel gestrek om snaaks te wees nie, maar wel om sterke karakters same te vat, wat die lewe van drie Afrikaanse inboorlingrasse weerspieël. Naamlik die volke, wat amper aan die uitsterwe is, en wat onder die goeie of slegte invloede van beskawing, in karakter verander. . . . Wat dit val nie aan te twyfel nie dat na verloop van enige geslagte van die toekoms, hierdie drie stamme geheel hulle nasionale karakter verloor sal hê.

Hy identifiseer die drie groepe aanvanklik as die Hottentotte, die Boesmans en die Korannas. Later skryf hy ook wel redelik indringend oor die Griekwas, sodat dit voorkom asof laasgenoemde twee groepe in sekere sin verwisselbaar is.

Wat taalgebruik en styl betref, skyn dit asof die skrywer in mindere mate as by die optekening van die vertelling 'n middeweg probeer volg het. Von Wielligh (1922a:vii-viii) verkies 'n "verhewe" taal en motiveer dit in die "Voorrede":

Wat die taal betref, wat ons in die mond van die sprekers gelê het, mag ons in die rede geval word deur iemand wat sê dat in sommige gevalle die taal te verhewe is vir die onbeskaafde inboorling. Dit mag so wees, maar ons het genoeg aanhalings in hulle gewone spreekwyse gelewer om te toon van watter woorde hulle hul bedien het om hulle gedagtes aan ander bekend te maak. Alleen het ons gevrees om deur aanhoudend van die plattaal gebruik te maak, dat ons die lesers sou hinder. Na ons beskeie beskouing het ons tog genoeg oorgelaat om 'n grondige idee van hulle spreekwyse te gee.

Daniel Hugo, in sy bespreking van die roman, wys daarop dat Von Wielligh hom die "vryheid veroorloof" het om die Griekwa- en ander sprekers se taal te "beskaaf". Hy dui Von Wielligh as "in wese didaktikus en moralis" (Hugo, 1985:588).<sup>11</sup>

Afgesien van die uitdruklike skrywersintensie wat in die voorwoord gestel word, tree Von Wielligh as skrywer-verteller ook telkens in die verloop van die verhaal na vore. Die gang van die gebeure word telkens onderbreek deur die verteller wat kommentaar lewer of agtergrondsinligting beskikbaar stel. Die leser kan die afleiding maak dat dit Von Wielligh is wat die teks "binnetree" en sy mening gee, omdat hierdie gedeeltes in groot mate ooreenstem met die tipe inligting oor die Khoekhoen en die Boesmans wat Von Wielligh in die voorwoorde tot die *Dierestories* en die *Boesmanstories* gee. Hoofstuk nege het byvoorbeeld die opskrif "Is dit bygeloof of is dit waar?" (88), met die skrywer-verteller wat later meedeel: "Die verhale omtrent die groot waterslang en die volgende bygelowe is nie alleen aan die Korannas, maar ook aan die Hotnots en Boesmans eie - die Boesman word verklaar die moses vir die waterslang te wees." (91) Die volgende hoofstuk word in sy geheel aan 'n antropologiese uiteensetting van die Boesmans gewy, met bykans geen verwysing na die hoofkarakters Jakob Platjie en Koos Fonk nie. Hierdie hoofstuk stem grootliks ooreen met die inligting wat Von Wielligh in deel drie van die *Boesmanstories*, wat handel oor "Die Boesman self, sy sedes, gewoontes en bekwaamhede", uiteensit.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup>Hugo haal ook J.H. Rademeyer aan wat in 'n verhandeling oor Griekwa-Afrikaans aantoon dat Von Wielligh in *Jakob Platjie* geen getroue weergawe van dié taal gee nie; dit is eerder die skrywer wat aan die woord is en nie die verteller nie (Hugo, 1985:587-8). Christo van Rensburg (1997:30) betrek ook die kwessie van die taalkundig-korrekte weergawe van 'n variant in 'n letterkundige werk wanneer hy oor Oranjerivierafrikaans in die Afrikaanse letterkunde skryf: "Die insigte oor die taalreëls van dié soort Afrikaans is beperk". Die vraag in watter mate 'n skrywer in kreatiewe werk by presiese taalreëls behoort te hou, vra om 'n debat op sy eie.

<sup>12</sup>'n Interessante verskil tussen die *Boesmanstories* en *Jakob Platjie* waarop verder ingegaan kan word, is een waaraan Hennie Aucamp vry uitvoerig aandag gee (1997:420-1). In die grusame weergawes van die sogenaamde Boesmankommando's, naamlik blanke boere wat jag maak op Boesmans, word in beide werke vertel van 'n veedief met die naam van Bamboes. In die roman ontsnap hy aan die vervolging van die Boere; in die *Boesmanstories* word vertel hoe hy doodgemaak word. Die vraag ontstaan of Von Wielligh in die fiktiewe weergawe van

In vorige paragrawe is uiteengesit hoedat Von Wielligh, in sy verwerking van die mondelinge vertelling, 'n dubbelslagtige posisie ten opsigte van die religie van die Boesman, spesifiek ook die waterslang, inneem. Aan die een kant word dit gewoon as bygeloof getipeer, sonder veel waarde. Wanneer Von Wielligh dit wel het oor die manier waarop sowel die Boesmans as die Hottentotte hul stories oor bonatuurlike verskynsels vertel, dan identifiseer hy heel duidelik 'n aanvoeling vir die numineuse en spreek ook sy waardering daarvoor uit. In *Jakob Platjie*, waar Von Wielligh hierdie soort mitologiese gegewens in romanvorm verwerk, word die simbool van die waterslang egter tot niks meer nie as bygeloof gedegradeer. In hoofstuk nege, met die opskrif, "Is dit Bygeloof of is dit waar?", word vertel van Karel Bleskop, 'n ou Koranna-man wat 'n "ekspert in bygelofies" (90) was. Wanneer Jakob Platjie vir Karel uitvra na die land waar hy vandaan kom, vertel vir Karel van 'n kaptein van "oorkant die Groot-rivier", ene Filies Lou Kreebos, wat 'n baie besondere mens is, want "daardie tamaai groot waterslang is almelewe sy maat" (93). Hy vertel van die groot slang wat die "water klowe soos 'n skip" (94) en van die steen wat in die sonlig blink. Die slang kan baie lank en dik wees, maar dan kan hy weer so klein word dat hy in 'n broeksak kan kruip. Karel sluit af: "Ja, Filies Lou Kreebos speel met die slang, wat vir hom op sy jagtogte orals water maak. Of anders stuur hy die slang om al die fonteine en stroompies te laat opdroog." (94)

Hiermee eindig enige verwysing na die waterslang. Hulle praat verder oor Filies Lou Kreebos se vrees vir spoke. Wanneer dié gesprek tot 'n einde kom, is daar geen verdere verwysing in die ganse roman van 220 bladsye na Filies Lou Kreebos en sy ervaring van die waterslang nie. Jakes Gerwel bespreek hierdie gedeelte in terme van 'n potensieel insiggewende diskussie oor landsvraagstukke, wat dan ondergeskik gestel word aan die humoristiese inslag van die roman. Sy gevolgtrekking is ewe goed van toepassing op die potensiaal van die religieuse wat op dieselfde wyse ondermyn word; die vertellinge bly steek in "die stuitige", waardeur hulle gedegradeer word tot "Hotnotstaaltjies" (Gerwel, 1983:87).

Ook in ander gedeeltes in die roman waar godsdiens ter sprake kom, gebeur dieselfde. Gerwel gee weer eens 'n gedetailleerde bespreking van die toneel van die "Grikwa-Preek" (166) van die koddige predikant Kleopas Kippie. 'n Mens sou verwag dat daar op die terrein van die godsdienstige 'n groter sensitiwiteit in die uitbeelding na vore sou tree, maar volgens Gerwel (1983:94) word daar nie eens op dié terrein afgesien van "die uiterste banalisering en profanering van die bestaan van die gekleurdes nie." Dit is veral rondom die tema van drankmisbruik dat die hele diens in 'n klug ontaard. Die predikant waarsku teen die drank, maar die leser word meegedeel dat hy self "die wingerd goed swael" (168). Die tussenwerpsels van die toehoorders maak 'n verdere bespotting van die predikant. 'n Hele kabaal bars los as 'n klomp

---

die roman iets van 'n soort simpatie met die Boesman wou deurgee, moontlik vanweë identifikasie met sy vryheidsdrang.

honde die kerk binnekom. In 'n stadium maak 'n boer wat daar rondstaan, beswaar daarteen dat die predikant nie vir Moses "Baas Moses" (176) sê nie. Gerwel (1983:95) kom tot die gevolgtrekking: "'n toneel soos hierdie (kan) geen ander doel het as om snaaks te wees nie. Dit is egter 'n humor wat put uit 'n bepaalde mentaliteit wat neig om anderskléurigheid konsekwent met 'n algehele (gewoonlik minderwaardige) andersheid te identifiseer, in dié geval met 'n koddige variant van godsdiensbeoefening."

In die tweedelaaste hoofstuk van die roman is daar nog een verwysing na die Boesmangeloof. Ná sy vele omswerwinge met Koos Fonk beland Jakob Platjie op die sendingstasie Genadendal. Hy leer lees en skryf, selfs ook Duits, wat hom in staat stel om met 'n Duitse wetenskaplike, ene dr. Kleiner<sup>13</sup>, nogeens die land te deurreis. In Boesmanland maak die doktor kennis met die Boesmans: "Wat die godsdiens van hierdie inboorlinge betref, blyk dat daar wel 'n verering van geeste bestaan, maar hulle begrippe omtrent 'n Godheid is baie vaag. Eén ding is seker: hul is al te bang vir spoke!" (208) Binne hierdie enkele sin word Von Wielligh se dubbelslagtigheid rondom die Boesmangodsdiens opnuut geïllustreer, maar dan tog met die banalisering aan die einde wat die laaste woord spreek, soos in die res van die roman. Jakob Platjie se verblyf op die sendingstasie word soos volg opgesom: "Jare lank het Platjie op Genadendal gebly, waar hy die Kristelike leer aangeneem en bely het. Met sy doop het hy die naam van Jakob ontvang, maar hy het die naam van 'Platjie' nooit ontgroeï nie." (218) Dit is eers as Platjie tot die Christendom bekeer word dat hy, in die oë van sy "skepper" Von Wielligh, enigins 'n mate van waardigheid in godsdienstige sin bereik.<sup>14</sup> Dié bekering geskied, soos uit die aanhaling blyk, by wyse van spreke binne 'n gedeelte van 'n sin. Die ingrypende karakterverandering word dus nie vanuit die gebeure gemotiveer nie. Dit is wel duidelik in ooreenstemming met Von Wielligh se siening van geïnstitusioneerde godsdiens as die enigste vorm van "beskaafde" religieuse beleving.

Wanneer Von Wielligh in sy voorwoord tot *Jakob Platjie* sê dat hy oor "sterke karakters" wil skryf, dan is dit dus duidelik dat hierdie "sterkte" in sy oë beslis nie aan hul godsdienssin gekoppel word nie. Waaraan dan? Een van die hoofoorwegings kom waarskynlik na vore in

---

<sup>13</sup>Dr. Kleiner is 'n figuur wat herinner aan iemand soos Wilhelm Bleek of dalk Von Wielligh self.

<sup>14</sup>Platjie se bekering tot die Christendom word voorafgegaan deur 'n lang droom wat hy het oor 'n dwerg uit die land van Punt, wat verband hou met die koningin van Skeba. Dié dwerg word as 'n soort Boesman gedui. Die droom het definitiewe suggesties van die koms van 'n beskawing via Egipte na die suidpunt van Afrika. In vorige paragrawe is daarop gewys dat die afwesigheid van "georganiseerde beskawing" by die Boesmans vir Von Wielligh 'n groot probleem was. Saam met Platjie se bekering en sy geletterdheid wil dit dus voorkom asof daar aan die einde van die roman, weliswaar in die vae vorm van 'n droom, ook 'n "oplossing" kom vir hierdie probleem.

P.C. Schoonees se evaluering van die roman wanneer hy sê dat die leser die indruk kry "dat die mense daar is ter wille van die taal en nie die taal ter wille van die mense nie." Volgens Schoonees skryf Von Wielligh dus oorwegend vanuit 'n fassinerings met die "inboorlinge" se taal. Schoonees (1939:92) wys daarop dat die skrywer na 'n geleentheid soek om uit sy taal-aantekeninge te put, sodat party anekdotes opsetlik ingelas word om 'n tipiese uitdrukking of "komieke kwinkslag" te kan gebruik. In die volgende aanhaling blyk duidelik hoe Schoonees (1939:92) ook die uitbeelding van godsdiens ("bygelofies") in diens van die taal interpreteer:

Op sy omswerwings as landmeter het Von Wielligh die mentaliteit van die inboorling deur-en-deur leer ken. Hy het hul noukeurig bespied in al hul gewoontes en gebruike, hul bygelofies en onbekommerde lewenshouding, hul uithaler-kunste en spoggerige streke, as daar volop kos en lawaaiwater is. Ook hul taal het hy fyn beluister. Die preek van Kleopas Kipie is 'n humoristiese weergawe van die naïewe beeldspraak en aanskoulike preekmetode van 'n Griekwa-predikant.

Schoonees se opvattinge rym egter nie met Von Wielligh se eie siening van die Griekwa-taal soos uiteengesit in *Ons geselstaal* nie. Schoonees sien nie in dat Von Wielligh probeer om die fyn middeweg te volg deur die verteltrant of -styl te probeer hou terwyl hy die taal verbeter. Dit bly 'n vraag of dit nie 'n onoorkomelike dilemma is nie.

Volgens Gerwel (1983:86) staan Von Wielligh aan die voerpunt van 'n tradisie waarvolgens die "andersheid" van die "anderskleurige" juis ook in die tipiese atmosfeer van die "kleurling-taal" bevestig word. Dit hoef nie noodwendig net negatiewe effek te hê nie; dit kan ook waardering vir die "andersheid" tot gevolg hê.<sup>15</sup> Gerwel (1983:86) is egter van mening dat Von Wielligh geensins daarin slaag om positiewe effekte binne hierdie skepping van atmosfeer te bereik nie:

Von Wielligh se eie taalvermoë is self nog te gebrekkig om reg te laat geskied aan die atmosfeerskeppende moontlikhede wat hierdie taalskerwe - ten spyte van die tipe-skeppende funksie daarvan - wel bied; sy voorbeelde daarvan is baie elementêr en dikwels nog te duidelik verbandhoudend met die konteks om enigiets van die fassinerings te bewerkstellig wat by latere skrywers aan te stip is.

Die begrip "eie taalvermoë" is nie so voor-die-hand-liggend nie. Wanneer Helize van Vuuren (1995:32) spesifiek oor Von Wielligh se *Boesmanstories* skryf, dit wil sê waar hy die mondelinge vertelstyl probeer weergee, spreek sy juis weer waardering uit vir "'n besondere trefkrag in sy taalgebruik, dikwels deur die konkreetheid daarvan".

---

<sup>15</sup>Taalkundiges probeer tans juis so 'n tradisie van waardering skep.

Eerder as 'n gebrekkige taalvermoë is die probleem waarskynlik eerder geleë in die kwessie van die verhouding skrywer- en teksintensie. Hoewel Von Wielligh uitdruklik sê dat hy nie wou snaaks wees nie, slaag hy in *Jakob Platjie* in veel mindere mate daarin om die prekerê "middelweg" tussen die gedagtegang van sy blanke leser enersyds en dié van sy bruin verteller andersyds te vind. By die meer direkte weergawe van die mondelinge vertelling in die *Boesmanstories* en die *Dierestories* openbaar hy 'n veel groter inlewing in die vertelstyl van sy vertellers, met inagneming van sowel humoristiese as numineuse verteldimensies. Met die skryf van *Jakob Platjie* doen Von Wielligh 'n definitiewe morele en politieke keuse - bewus- telik of onbewuslik - om die lesersverwagting van sy "minder bevoorregte plattelandse leser" te bevredig, eerder as om so getrou as moontlik aan die geheelkonteks van die oorspronklike vertelbron te bly.

In die optekeninge slaag Von Wielligh nog in 'n mate daarin om 'n soort balans te handhaaf tussen sy eie, oorwegend narratiewe intensies en die numineuse dimensies wat uit die bron- vertellings na vore tree. Dit gebeur onder meer omdat die skrywersintensie uitsluitlik in die voorwoorde gegee word en nie die verhaalstruktuur binnedring soos in *Jakob Platjie* nie. In die roman is dit duidelik dat hy veel duideliker ideologiese keuses maak en daarmee die spanning tussen numineuse en narratiewe dimensies eintlik volledig ophef. Hy toon op 'n manier waardering vir die anekdotes en die manier waarop hulle vertel word, maar uiteindelik beskou hy die taal waarin daar vertel word asook die breër konteks van godsdiens en "beskaafdheid" as minderwaardig. Daar is gevolglik geen geïntegreerde erkenning van die Griekwa of Boesman as "Ander" in die sin van "volwaardige persoon" nie. Die "middelweg" lei uiteindelik tot 'n soort onhoudbare standpuntinname wat as simptome beskou sou kon word van die skisofreniese toestand waaroor Herman Charles Bosman dit het in die aanhaling aan die begin van die hoofstuk.

Dit is hierdie keuse, wat bepaal is deur ideologiese en moralistiese intensies, wat daartoe lei dat Von Wielligh die moontlikhede van mitisiteit, wat hy so sterk ten opsigte van die vertel- wyse van sy Hottentot- en Boesmanvertellers aangevoel het, in *Jakob Platjie* prysgee. Deur die Waterslang, wat so 'n prominente rol in spesifiek sy Boesmanvertellinge speel, sonder meer tot "bygeloof" te degradeer, ontken hy die numineuse moontlikhede van dié argetipiese simbool. Daar is geen sprake meer in *Jakob Platjie* van vraagstelling of problematisering wanneer dit kom by die uitbeelding van mitologiese elemente soos die waterslang nie. Die roman eindig met 'n oorvereenvoudigde, moralistiese "oplossing" van bekering tot die Christendom. As gevolg van Von Wielligh se beperkte siening van religie as georganiseerde godsdiens, word sy potensiaal tot werklik kreatiewe skrywer verskraal en word sy werk vandag hoofsaaklik geag in terme van hul kultuurhistoriese waarde (vgl. Schoonees, 1939:91). In plaas daarvan om 'n eie - moontlik selfs profetiese - visie te gee, op die basis van sy

uitgebreide interkulturele kennis en ervaring, skryf hy in diens van eng Christelik-nasionale strewes.

Die paradoks kenmerkend aan die mitiese intensie tree duidelik na vore in Von Wielligh se oeuvre. Ten opsigte van *Jakob Platjie* sê hy uitdruklik dat hy nie in eerste instansie humoristies wil skryf nie. Tog blyk dit dat dit presies die hoofindruk is wat sy werk by die meeste kritici laat; Gerwel kritiseer Von Wielligh baie sterk hiervoor. Een van die redes hiervoor sal wel wees dat Von Wielligh vanuit die ideologiese doelstelling skryf om Afrikaans as skryftaal te vestig as 'n middel tot die uitbreiding van politieke mag teenoor die Engelse. By die weergee van die Khoekhoen- en Boesmanvertellings is Von Wielligh veel onsekerder wat sy intensies betref. Hy probeer telkens die "middelweg" soek. As resultaat van hierdie onsekerheid tree hy as skrywer-verteller op die agtergrond. Die resultaat is dat die vertellings meer "outentiek" oorkom, sonder die hinderlike stem van 'n skrywer wat telkens die verhaalgang onderbreek, soos in *Jakob Platjie* gebeur.

'n Slotvraag kan gestel word: wat is die moontlikheid dat daar 'n hernude belangstelling in Von Wielligh se werk sal kom, juis op die basis van sy verwerking van die mondelinge vertelling wat hy versamel het? Hennie Aucamp gee heelwat aandag aan sowel die *Dierestories* as die *Boesmanstories* in *Wys my waar is Timboektoe* (1997). Helize van Vuuren se Boesmannavorsing is definitiewe bewys van 'n herwaardering van Von Wielligh se werk. In die lig van 'n onderskatting van sy Boesman-optekeninge deur resente Engelse navorsers - waarskynlik omdat hulle nie 'n kennis van Afrikaans het nie - spekuleer Van Vuuren (1995:28-9) met 'n terloopse opmerking: "(Dit sou 'n interessante oefening wees om die vier dele (i.e. *Boesmanstories*, JL) te vertaal in Engels, 'n heruitgawe te publiseer, en te kyk wat dan die resepsie is in hierdie uiters snel-uitbreidende en kompetatiewe terrein van 'boesmanstudies'.)" Indien daar werklik hernude belangstelling in Von Wielligh se optekeninge kom, sal dit waarskynlik te make hê met 'n voortsetting van mitisiteit wat in hierdie tekste veel sterker na vore tree as in sy ander werk. Hoe ook al: die interpretasie van verdere verwerkings van waterslangverhale in Afrikaans, wat in die volgende onderafdelings en hoofstuk aan die orde kom, kan slegs ten goede beïnvloed word met inagneming van 'n tradisie van skriftelike verwerking wat deur G.R. von Wielligh begin is.

#### 4.2.2 Eugène Nielen Marais: kreatiewe skisofrenie?

'n Ondersoek na die peiling van die numineuse in die werk van Eugène N. Marais vra om 'n volledige, afsonderlike studie. Vir hierdie proefskrif is dit gepas om meer aandag aan die werk van Von Wielligh te gee, omdat hy in die eerste plek spesifiek oor die Waterslang as inherente Suider-Afrikaanse verskynsel geskryf het. 'n Vergelyking tussen Von Wielligh en Eugène

Marais vanuit die perspektiewe van mitisiteit lewer interessante invalshoeke en vraagstellinge. Sonder om enigsins te probeer om die rol van die numineuse in Marais se werk - wat saamhang met sy komplekse Godsbegrip - volledig weer te gee, word 'n aantal aspekte van sy werk vanuit die perspektief van 'n vergelyking met dié van Von Wielligh uitgelig.

Wanneer Von Wielligh sy verwerking van Boesmanvertellinge doen, gee hy uitvoerige detail oor die bronne van sy vertellinge. Die hele inleiding tot deel drie van die *Dierestories* word byvoorbeeld hieraan afgestaan. Hierdie werkwys kan gesien word as deel van sy intensie om die mitiese dimensies van hierdie vertellinge - al sou hy hulle self nie so dui nie - te probeer plaas en begryp. By Marais is dit anders gesteld. Hoewel hy kennelik na Boesmanvertellers sou geluister het, toon verskeie kritici aan dat hy in *Dwaalstories* nie noodwendig 'n Boesmanverteller aan die woord stel nie. Van Wyk Louw (1970:136), in sy bekende herwaardering van dié viertal vertellinge in *Vernuwing in die Afrikaanse Prosa*, wys reeds op die uniekheid van Marais se styl in hierdie prosa. G.A. Jooste (1983:87) verwys na Van Wyk Louw se sieninge en kom tot die besliste gevolgtrekking: "die eintlike verteller is nie 'n Boesman nie".

In die groot hoeveelheid artikels wat oor *Dwaalstories* geskryf is, is daar talle verwysings na die Boesmansfeer wat Marais sou geskep het, maar in die detail van die ontledings word weinig hiervan aan die orde gestel. Marais slaag wel goed daarin om die illusie van 'n "ander sfeer" te skep, maar tog blyk dit dat die Boesmanwêreld van *Dwaalstories* eerder gesoek moet word in Marais se verbeelding as in antropologiese gegewens oor die Boesman of die Khoekhoen. Von Wielligh, daarenteen, probeer deurgaans 'n fyn balans handhaaf tussen die korrekte antropologiese inligting en artistieke verwerking, maar slaag nie altyd nie. Abraham de Vries wys op sowel die invloed van Wes-Europese sprokies<sup>16</sup> as Afrika-mitologie op *Dwaalstories*. Met verwysing na drie hooffigure uit die Hottentot-mitologie, naamlik Heitsieibib, Tsui-//Goab en //Gaunab, is hy trouens die een van die min kritici wat die mitologiese verwysings by Marais werklik ernstig neem. De Vries (1983:16-17) vermoed dat die verhale groter invloed van die Khoe- as die Boesmanmitologie vertoon. In die inleiding tot *Dwaalstories* gee Marais die Boesman, outa Hendrik, as bron van sy verhale aan, maar reeds die tweede storie, "Die Lied van die Reën", word as 'n "Koranna-dwaalstorie" aangedui. Die noukeurige onderskeidings wat Von Wielligh tussen die Boesman en die Khoekhoen aanstip, is Marais nie van bewus nie of is nie eintlik vir hom belangrik nie.

---

<sup>16</sup>In die verhaal "Die Reënbul" word dié bekende dier uit die Boesmanmitologie gedui as "Jagter-van-die-Water" (Marais, 1959:29). Aangesien die reënbul by nóg die rotstekeninge nóg die folklore van die Boesman met 'n jagter geassosieer word, ontstaan die vraag of dit nie 'n nuutskepping van Marais onder invloed van Europese sprokies is nie.

Tog kan die spanning tussen mondelinge oorsprong en skriftelike verwerking ten opsigte van *Dwaalstories* ook nie heeltemal tersyde gestel word nie. Nienaber-Luitingh (1962:74) skryf oor hierdie wisselwerking ten opsigte van die gedigte wat deel uitmaak van die verhale: "Die voorstellingswyse, die gedagtegang en ook die beeldspraak is dié van die Boesman; maar tegelyk verrai die sorgvuldige opbou van elke gedig die hand van die bewuste kultuurdigter." Ten einde 'n beter begrip te kry van die mondelinge oorspronge betrek Rita Gilfillan (1996:148 e.v.) die rol van die transdans by die Boesman. Beide Hennie Aucamp en Leon Rousseau wys op die invloed van daggarook wat 'n algemene gebruik onder die ou Boesmanvertellers was. Aucamp (1997:195) noem die dit "*dwaalbos-dwaalstorie-konneksie*". Rousseau (1984:255) gaan verder en betrek Marais se gebruik van morfine as deel van die komplekse ontstaansproses: "Kan dit wees dat die *Dwaalstories* vertel is onder die invloed van dagga (deur Ou Hendrik) en verwerk is onder die invloed van morfine (deur Eugène Marais)?"<sup>17</sup>

By 'n bestudering van die numineuse en religieuse dimensies in Marais se werk moet in gedagte gehou word dat hy reeds vroeg in sy lewe teen die eng norme van die Christelike godsdiens van sy tyd en omgewing in opstand gekom het. C.J. Mieny raak hierdie kwessie aan in 'n monografie wat handel oor 'n vergelyking van die lewens en werk van Marais en C. Louis Leipoldt. 'n Afsonderlike hoofstuk word afgestaan aan "Beskouings oor die godsdiens". Mieny (1988:69) se benadering is egter onbevredigend, omdat hy beide skrywers se religieuse ervaringe sonder meer negatief evalueer weens hul kritiese beskouinge ten opsigte van bepaalde sieninge van die Christelike godsdiens. Hy kom tot die gevolgtrekking dat Marais geleidelik sy "aanvoeling vir die godsdiens" verloor het. Wanneer 'n mens egter Leon Rousseau se omvattende biografie *Die Groot Verlange* lees, dan blyk dit hoe misleidend so 'n uitspraak kan wees. Marais het tot aan die einde van sy lewe op *religieuse* wyse geworstel met die wesenlike kwessies van menslike pyn en lyding. Rousseau (1983:370) wys wel op die feit dat Marais vanweë sy aanvaarding van evolusieteorieë met Gereformeerde kerkleiers in botsing gekom het. By Von Wielligh was dit anders gesteld. In voorafgaande paragrawe is aangetoon hoe die slot van *Jakob Platjie*, met die hoofkarakter se uiteindelijke bekering tot die Christendom, herlei kan word tot Von Wielligh se eie beperkende beskouinge oor "beskawing" en "godsdiens". Eugène Marais se kennismaking met allerlei denkrigtings vanweë sy onuitputlike intellektuele belangstellings het definitiewe invloed op sy werk gehad. Aucamp (1997:176) wys op die Dekadentisme, Henriette Roos (1990:24-29) op die Simbolisme. Marais het oor 'n groot verskeidenheid terreine gelees en geskryf, teenoor Von Wielligh wat doelbewus gekies het vir 'n "anti-intellektuele" instelling. Gesien in die lig van die baan-

---

<sup>17</sup>Rousseau (1983:255) voeg by: "Die bedoeling is nie dat hulle onder die invloed van morfine neergeskryf is nie, want vir die werklike poëtiese skryfproses is strenge dissipline nodig; ons weet trouens dat die *Dwaalstories* hul finale beslag gekry het in 'n tydperk van geheelonthouding."

brekende werk wat Von Wielligh gedoen het, moet sy belangstellings miskien eerder as 'n ander vorm van intellektualiteit gesien word.

'n Ondersoek na die numineuse by Marais sou uiteraard vra om 'n bestudering van sy hele oeuvre, nie net *Dwaalstories* nie. Die slang as algemene argetipiese simbool - eerder as die Waterslang - skyn 'n prominente rol te speel. Die verhale "Diep Rivier" en "Morena di Metsi, die Vors van die Waters", wat as basisteks vir die gedig "Mabalêl" gedien het, kan in hierdie verband as kerntekste uitgesonder word. Die intertekstuele gesprek tussen Marais se eie skryfwerk en die interpretasie van sy werk en lewe soos uiteengesit in *Die Groot Verlange* kan ook vanuit die perspektief van die slangsimbool bestudeer word. Vanweë die belangrike rol wat dié dier in Marais se boekplaat inneem (Rousseau, 1983:125), koppel Rousseau die morfiese-verslawing aan die slangsimbool. Marais se gesondheidstoestand word in terme hiervan gedui: "Hy het ook ernstiger probleme. Met slopende reëlmatigheid trek die malaria hom telkens weer plat. En bo-oor alles, soos 'n swart engel van wraak, verrys nou met nuwe woede, die bakkop van die slang." (Rousseau, 1983:175.) Op 'n manier het die slang ook met die einde van Marais se lewe te make, as hy om 'n geweer vra om 'n slang te skiet, maar homself dan skiet. Weliswaar is hier geen sprake van 'n mitologiese slang nie, maar dit is ook geen "werklike" slang nie. Die verhaal "Die Reënbul" in *Dwaalstories* sou ook ontleed kon word danksy assosiatiewe werkinge tussen die Waterslang en die reënbul. Vergelykings met Von Wielligh se Waterslangverhale lê voor die hand.

'n Laaste aspek van Marais se verwerking van mondelinge oorleweringe wat hier in vergelyking met Von Wielligh se werk ter sprake gebring word, is die kwessie van humor of geestigheid in verhouding tot mitiese intensie. Daar is reeds gewys op watter belangrike rol geestigheid of "snaaksheid" by Von Wielligh speel, en dat dit juis dié aspek is wat in terme van sy bewuste intensie in 'n sekere sin "geboemerang" het. Humor by Eugène Marais - met die tragiese dimensies wat daarmee gepaard gaan - skyn 'n uitermate komplekse verskynsel te wees. Slegs enkele vraagstellinge ten opsigte van *Dwaalstories* word hier uitgelig. Verskeie kritici bring die "dwaal" van die "dwaalstories" in verband met 'n intensie by Marais om met sy leser - en met homself - te spot. Rousseau (1984:255) formuleer hierdie tendens soos volg:

Ses jaar ná hul eerste publikasie moes die *Dwaalstories* in boekvorm verskyn, en by dié geleentheid voorsien Marais hulle van 'n Inleiding. Hierin gee hy te kenne dat "dwaalstories" 'n algemene naam vir 'n sekere soort inheemse sprokie was en nie sy eie vinding nie. Marais bring sy lesers meermale onder 'n wanindruk, en miskien hier ook. Soos met die skuilnaam Klaas Vakie kan die titel *Dwaalstories* subtiele spot wees - met homself, en miskien ook met Ou Hendrik.

Marais noem byvoorbeeld ook in hierdie Inleiding dat Wilhelm Bleek sou gevind het dat elke dier in die dierestories van die Boesmans sy eie taal praat! Hierdie rare verskynsel sou 'n definitiewe uitwerking hê op die eienaardige Afrikaans waarin die "dwaalstories" vertel word. Hierdie instelling is heel anders as dié van Von Wielligh, wat so eerlik en noukeurig as moontlik 'n middeweg tussen enersyds sy vertellers en andersyds sy lesers se taalgebruik probeer volg het. G.A. Jooste (1991:63) dui Marais se speelsheid as kenmerkend van al die verhale in *Dwaalstories*, wanneer hy die verteltrant deurgaans as "lig en speels" beskryf. Marais skep slegs die illusie van 'n outentieke Boesmanverteller, maar slaag skynbaar so goed daarin dat die artistieke status van sy teks daardeur bevestig word.<sup>18</sup> Soos by Von Wielligh is daar ook by Marais sprake van 'n intensionele paradoks, maar die verskil tussen die twee skrywers is daarin geleë dat dit 'n paradoks skyn te wees waarby Marais alleen maar baat en Von Wielligh juis nie.

Ampie Coetzee wys op spanninge wat Eugène Marais sou ervaar het rondom die historiese gebeure van sy tyd. Hierdie spanninge sou moontlik kon saamhang met Marais se gekompliseerde verhouding tot die vertellinge van die Boesmans wat hy gehoor het. Coetzee (1990:15) noem Marais die eerste "skisofreen" binne die Afrikaanse letterkunde:

Die begin van die oorgang tot ander realiteite (as dié van taalstryd en nasionalisme) kan gesien word in die werk van Eugène Marais (1871-1936), wat nog gebonde was aan die patriotiese tradisie deur sy aktiewe betrokkenheid by die Boere-oorlog, maar wat ook in opstand gekom het teen konserwatiewe patriotisme in sy botsings met president Paul Kruger - en in gedigte soos 'Die stem van Suid-Afrika' (as reaksie op Langenhoven se volkslied, my invoeging, JL). . . . Marais se eensame onttrekking in die natuur, sy verdoving aan morfine, sy tekste oor "formasies", oor menslike lyding, die onsensitiwiteit van 'n oppermag, en die begin van eksistensiële angste maak van hom die eerste "skisofreen" in die Afrikaanse letterkunde.

Lei hierdie skisofrenie tot onoorkomelike teenstrydighede of dilemmas wat die skryfproses kortwiek, of is hierdie soort dubbelslagtigheede juis stimulerend vir kreatiwiteit? In hoofstuk twee is aangetoon dat dergelike problematiek juis by mitiese verhale geïntensiveer word, vanweë die paradoksale intensie tot die peiling van die onpeilbare. Voordat daar geprobeer word om 'n antwoord op bogenoemde vraag te gee, word die werk van nog 'n aantal optekenaars ontleed. Spesifieke aandag word gegee aan hul pogings tot die integrasie al dan nie van enersyds nasionalistiese strewes en andersyds estetiese en numineuse oorweginge.

---

<sup>18</sup>Jooste skryf in hierdie artikel insiggewend oor die dubbele vertelinstantie by Marais wat saamhang met die verhouding mondelinge en skriftelike ekspressie.

### 4.2.3 Griekwa-optekeninge

In die uiteensetting van die waterslang as argetipiese simbool is reeds gewys op die besondere posisie wat die Waterslang van die Oranjerivier te midde van al die ander waterslange in Suider-Afrika inneem. Veral by die Griekwas speel dit tot vandag toe nog 'n spesiale rol, byvoorbeeld tydens inisiasierites. Daar is ook gewys op die invloed wat historiese gebeure, soos die ontdekking van diamante, op die ontwikkeling van die Waterslang as simbool onder die Griekwas sou kon gehad het. In hierdie verband is dit veral die belangrikheid van die blink steen op die voorkop van die Waterslang wat beklemtoon is. In 'n Griekwaver telling oor "Die Waterslang van die Grootrivier", opgeteken deur J.F. Jacobs, word die uitsonderlikheid van die "Griekwa-volk" direk met die Waterslang in verband gebring. Hulle sou die enigste mense wees wat die Waterslang van die Grootrivier "op sy disnis" gegee het. Die Griekwa-verteller Koos Kordon is aan die woord: "Ons Griekwas is die dapperste en bryfste mense wat nog ooit die velskoen op deeske aardbodem laat stewelkraak het. Ons is mos ok die enigste mense wat die waterslang van Grootrivier op sy eet en drink gegee het!" (Jacobs, 1943:103.) Die besondere wyse waarop die Griekwas aan hulself dink, is tot so onlangs as Augustus 1998 geïllustreer, toe hul aansoek om Eerste Nasie-status, as een van Afrika se oudste bevolkingsgroepe, deur die Verenigde Volke goedgekeur is (Clark, 1998:40).

Die uitsonderlikheid van die Griekwas word in groot mate gekoppel aan die feit dat hulle oor 'n eie taal beskik het, hoewel daar vandag slegs oorblyfsels daarvan in Oranjerivierafrikaans na te gaan is. As Griekwa-Afrikaans het dit wel vroeër die bekendste onderafdeling van Oranjerivierafrikaans uitgemaak, en is dit vandag nog 'n belangrike onderwerp van taalstudie in Suider-Afrika. Christo van Rensburg en ander wys daarop dat Griekwa-Afrikaans eerder bekendheid as spreektaal verwerf het en nie as skryftaal nie. In hul kontrakte en briewe het die Griekwas 'n formele soort Nederlands geskryf, en die Standaardafrikaans van die skole het grootliks die Griekwa-Afrikaans van die jonger mense vervang (Van Rensburg, 1997:26). Dit kan die rede daarvoor wees waarom huidige weergawes van Griekwa-Afrikaans in die Afrikaanse letterkunde oorwegend in digvorm voorkom, aangesien poësie in 'n sekere sin die stem van die spreker meer direk verteenwoordig as wat met die verteller van 'n verhaal die geval is.<sup>19</sup>

As deel van die omvattende verslag "Die Afrikaans van die Griekwas van die Tagtigerjare", met Christo van Rensburg as projekteier, skryf Daniel Hugo 'n hoofstuk oor Griekwa-

---

<sup>19</sup>Tydens die Oudtshoornse Klein Karoo Nasionale Kunstefees van 1997 is die eerste drama in Griekwa-Afrikaans opgevoer, geskryf deur Hans du Plessis met die titel *Broerse*. Du Plessis verwerk ook 'n aantal psalms in Griekwa-Afrikaans, opgeneem in sy digbundel *Gewete van glas* (1984).

Afrikaans in die Afrikaanse letterkunde. Hy skryf onder meer oor die heel eerste Griekwa-vers, naamlik S.J. du Toit se "Hoe die Hollanders die Kaap ingeneem het", wat in 1897 in *Ons Klijntji* verskyn het. Dié gedig dien as voorloper vir 'n sewetal gedigte deur S.J. Pretorius, opgeneem in die bundel *Argekrobaat* (1969). Dié reeks het die oorkoepelende titel "Oersongeite" en handel oor die legendariese Griekwa-figuur, Jacob Oerson. Hugo wys op die feit dat Oerson inderdaad geleef het, en met verloop van tyd as politieke en godsdienstige leier legendariese dimensies begin aanneem het. Verder is Oerson 'n algemene Griekwanaam. Daar is in Pretorius se gedigte geen verwysing na die Waterslang nie, maar dit is interessant dat hy Oerson in definitiewe mitologiese terme beskryf. Hugo (1984:591) interpreteer soos volg: "As argetipiese figuur is hy voorbeeld van die mens as verslingerde wese tussen goed en kwaad. Hy is dus "oerseun" in die wydste sin van die woord - nie net van die Griekwas nie, maar van alle mense."

Thomas Deacon wy 'n groot gedeelte van sy bundel in Griekwa-Afrikaans, getiteld *Die predikasies van Jacob Oerson* (1993), aan die lewensverhaal van dié karakter. Hy word as 'n soort Moses-figuur uitgebeeld en daar is verwysings na slange, maar dit is Bybelse slange. In Deacon se roman *Rooigrond*, wat in die volgende hoofstuk in detail bespreek gaan word, speel die waterslang wel 'n belangrike rol; nie die Waterslang van die Oranjerivier nie, maar 'n waterslang vanuit Sotho-konteks. In die gedigte van nog 'n skrywer wat, soos Deacon, die Noord-Kaap - spesifiek Kuruman - in sy werk betrek, is daar ook uitdruklik sprake van 'n waterslang. Donald W. Riekert skryf oor 'n "groen waterslang" in sy gedig "Die oog" uit die bundel *Heuning uit die swarthaak* (1986). Daar is sprake van Boesmans wat hulle verwonder oor die water wat die slang uit 'n rots voortgebring het (Riekert, 1986:36). In 'n onderhoud oor sy werk word Riekert uitgevra oor die legendes en staaltjies van Kuruman waar hy woon. Hy vertel van die slang by Die Oog, 'n bekende besienswaardigheid op die dorp. Op Oukersaand van 1996 is die boom by Die Oog deur die weerlig oopgekloof. Riekert verwys na wat hy noem "die Tswana-Koranna mitologie" waarvolgens die weerlig sou beteken dat die groot waterslang sy lêplek verlaat het. Voorts dui dit op die begin van 'n nuwe era. Die Tswanas sou volgens Riekert (1998:14) 'n heilige eerbied vir die slang hê, want hulle glo hy gee die reën en die lewe.

In die onlangse publikasie *Afrikaans in Afrika* noem Christo van Rensburg (1997:30) en ander medewerkers dat verwysings na Oranjerivierafrikaans in die Afrikaanse literatuur volop is, maar "gewoonlik baie oppervlakkig". Die redes wat aangegee word, is dat die insig in die taalreëls beperk is, die karakters karikatuuragtig en die dialoog in ligte trant. Na aanleiding van die wyse waarop skrywers soos Deacon en Riekert die Griekwa- en verwante volks-gelowe binne kontemporêre konteks verwerk, moet hierdie stelling gekwalifiseer word. In die volgende hoofstuk sal verdere tekste - in prosavorm - wat bydra tot die sofistikasie van Oranjerivierafrikaans bespreek word. Wat literêre produksie deur die Griekwas self betref,

wys Van Rensburg (1997:26) op die feit dat skeppende werk beperk is tot mondelinge vertelling deur vertellers "wat hulle uiters knap van hulle taak kwyt". Ter illustrasie hiervan word 'n transkripsie van die vertelling "Die storie van die beerleeu" in *Afrikaans in Afrika* opgeneem. 'n Interessante vraag wat buite die bestek van hierdie studie val, is naamlik in watter mate die werk van Jan J. van der Post en A.H.M. Scholtz as voorbeeld van Griekwa- of Oranjerivierafrikaans beskou kan word. Ten opsigte van die literêre teks gaan dit tog om meer as net die feit dat 'n bepaalde variant van byvoorbeeld Afrikaans op linguisties-korrekte wyse gebruik moet word. Die ganse sosiale konteks waaruit die werk voortkom, wat insluit die verhouding tussen orale en skriftelike ekspressie, kom in die spel.

Wat betref die vroeë optekening van Griekwa-vertellinge moet die werk van J.F. Jacobs en D.H. van Zyl uitgesonder word. Jacobs publiseer in 1943 die boek *Die Griekwas en hul bure* in die reeks "Kennis vir Almal". Die redakteur van die reeks spreek in 'n voorwoord die hoop uit "dat hiermee in 'n lang bestaande behoefte voorsien sal word, en hy sal hom voldoende beloon ag as met hierdie poging 'n diens aan die volk bewys word" (Jacobs, 1943:5). Van Zyl het terwyl hy senator was twee werke oor die Griekwas die lig laat sien, naamlik *Swerwerspore* (1943) en *'n Griekwa-"Ietsigeit"* (1947). Hennie Aucamp (1997:191) neem in *Wys my waar is Timboektoe* onder meer daggaryme op uit die publikasies van sowel Jacobs as Van Zyl.

'n Ander teks van Jacobs wat Aucamp ook volledig aanhaal, is die legende van "Die Waterslang van die Grootrivier", soos vertel deur Koos Kordon en waarna reeds aan die begin van hierdie onderafdeling verwys is. Koos Kordon begin sy vertelling deur eers daarop te wys dat sy naam eintlik James Gordon is, vernoem na 'n grootjie wat die Griekwavolk "gejooin" het toe hulle nog in die omgewing van die Kamiesberge "rondgefletter" het (Jacobs, 1943:103).<sup>20</sup> Jacobs, as aanhoorder, antwoord dat hy kan sien dat Koos van "koninklike afkoms" is. Koos is baie in sy skik met die witman se begrip. Wat voorts insiggewend omtrent die koninklike assosiasies is, is naamlik dat die Waterslang van die Grootrivier ook as "'n groot koning" beskryf word (103). Nadat Koos verduidelik het dat die Griekwas die enigste groep mense is wat daarin geslaag het om die Waterslang dood te maak, vervolg hy deur van die belangrikste eienskappe van die slang uiteen te sit. Hy vang baie Griekwameidjies om vir hom te werk, veral om sy paleis met beesmis uit te smeer en aan die kant te hou. Op 'n keer het hy van hulle gevang deur homself as 'n stuk biltong aan 'n boom op te hang en die meisies te gryp toe hulle aan die biltong wou byt. Koos vertel ook dat die Waterslang hom ook kan verander "in 'n mens, of 'n knipmes of 'n byl" (104).

---

<sup>20</sup>Bladsynommers tussen hakies verwys na Jacobs, J.F. 1943. *Die Griekwas en hul bure*. Kaapstad : Nasionale Pers.

Die "mooistigheid" (104) van die slang is egter die steen wat hy op sy kop dra. Dan volg die storie van "Frans Bukkies-goed" wat met behulp van 'n vinnige perd van Gert Kok daarin slaag om die steen van die Waterslang te steel. Toe Frans by die huis kom, het hy die deur vinnig toegesluit. Die slang het voor die deur gaan lê en brul "sodat die hele kontrei antwoord" (105). Saam met hom begin toe brul drie osse en twee koeie. Toe die gebrul te veel word, gebeur die volgende:

Daar het dan so eintlik 'n aardbewing gekom van die gebrul en toe grou die anner Grikwas 'n gat deur die agterste muur en oom Fransie draf hotkant-toe mot die steen. Toe kom daar vyf Grikwas mot hulle se steenroers en hulle sê: 'Oom waterslang van Grootrivier, blets, blets, blets, blets, blets!' En toe die vyf steenroers praat, blets hulle vyf koeëls deur oom waterslang se kop. Toe slag die Grikwas hom af en hulle gee die vel vir Adam Kok present! (106)

Op Jacobs se vraag hoe die steen gelyk het, verduidelik Koos dat hy groen was en sag soos seep. Hy het geblyk soos "doerdie lektriek in die straat" (106). Die verhaal oor die steen eindig met 'n Duister wat vir Adam Kok kom kuier en die steen vir seshonderd riksdalder koop. Die steen is vandag nog in die "Duister" se groot dorp "doer ver oor die groot water" (106). Die steen wat in die besit van 'n Europeër kom, is 'n motief wat verder uitgebou word deur onder andere George Weideman in *Die donker melk van daeraad*.

Hennie Aucamp skryf na aanleiding van hierdie vertelling dat skrywers soos Jacobs en Von Wielligh daarin slaag om ons "iets van die sfeer van 'n werklike orale vertelling" te laat ervaar. Daarteenoor het baie eietydse herskeppings volgens Aucamp "iets onegs; iets pseudo-literêrs." (1997:182). Aucamp raak by implikasie die probleem aan van optekenaars wat van 'n ander sosiale konteks afkomstig is as die vertellers wie se stories hulle opteken. In 'n artikel "Storytelling and Politics in Fiction" gaan Michael Vaughan (1990:204) indringend op hierdie kwessie in, wat hy in algemene terme formuleer as "tensions between the conceptual practice of intellectuals and the cultural practices of the non-intellectual population". Die bydrae van "storytelling fiction" tot die verfyning van politieke denke is juis daarin geleë dat dit hierdie spanninge na vore bring. Vaughan illustreer die kompleksiteit van die verhouding tussen mondelinge tradisie en skriftelike verwerking aan die hand van die werk van die Suid-Afrikaanse skrywer Ndjabulo Ndebele. Volgens Vaughan (1990:194) slaag Ndebele juis nie in die "organic connection" tussen mondelinge en skriftelike ekspressie wat hy self voorhou nie. Een van die belangrikste redes wat Vaughan identifiseer, is dat Ndebele in Engels skryf terwyl die brontaal van sy vertelling inheems is.

Wat in optekenaars soos Von Wielligh en Jacobs se guns tel, is naamlik dat hulle hul weergawes van mondelinge vertelling in 'n taal kan opneem en weergee wat hulle self ken.

Hoewel daar ten opsigte van Griekwa-Afrikaans sprake is van andersoortige woorde en konstruksies, geskied die "afwykinge" steeds as variasie op dieselfde brontaal. Wat optekenaars soos Jacobs en Van Zyl - ook Von Wielligh en selfs Marais - se werk wel uitermate problematies maak, is die politieke konteks en intensie van waaruit hulle skryf. Daar is reeds kortliks verwys na die redaksionele voorwoord tot die reeks "Kennis vir Almal", waarvan Jacobs se *Die Griekwas en hul bure* deel uitmaak. Die reeks word geskryf in 'n poging om "'n diens aan die volk" te bewys. Sowel Jacobs as Van Zyl publiseer in die veertigerjare, kort voor die wetlike institutionalisering van apartheid. "Die volk" is kennelik die blankes. In die voorwoord tot 'n *Griekwa-"Ietsigeit"* deur senator Van Zyl (1947:ii) skryf die destydse Goewerneur-generaal E.G. Jansen oor die grondkwessies by die Griekwas: "Daardie geskiedenis is 'n tipiese geval van hoe daar gedurig teen die Boere geknoei was en hoe die hoofde van die nie-blanke stamme of groepe daarvoor gebruik is tot nadeel van hul eie stam of groep." Jansen noem ook van 'n aanhangsel tot Van Zyl se werk, naamlik 'n verslag en aanbeveling van die Naturellesake-kommissie in verband met 'n poging om weer grond vir die Griekwas te kry. Die skryf van hierdie soort boeke moet dus, naas die waardevolle bydrae van die optekeninge van mondelinge vertellings, ook gesien word in die lig van die politieke belang van blanke leiers. Deur middel van 'n bepaalde soort kennis oor "ander" groepe as "die volk", en hul plasing in afsonderlike grondgebiede, kan die mag van die blanke leiers uitgebrei en bevestig word.<sup>21</sup>

Dit is teen hierdie agtergrond van die geïdealiseerde apartheid van die veertigerjare dat Jacobs en Van Zyl se aanvullende uitsprake tot die mondelinge vertellings - onder meer oor waterslange, godsdiens en beskawing - gelees moet word. Jacobs (1943:14) skryf dat toe die Griekwas in die jaar 1821 deur dr. Philip van die Londense Sendinggenootskap "ontdek" is, was daar maar "'n greintjie van beskawing in hul gebruike en lewenswyse, terwyl hul sogenaamde godsdiens op 'n lae trap gestaan het". Hy gaan voort deur te sê dat hulle nietemin aan God geglo het, maar van die blanke se godsdiens en leerstellinge het hulle slegs 'n primitiewe begrip gehad. Wanneer hy oor die sang en die dans van die Griekwas skryf, tree daar 'n soortgelyke dubbelslagtigheid as by Von Wielligh na vore. Ou mense sou aan Jacobs (Jacobs,

---

<sup>21</sup>Vaughan (1990:189) skryf insiggewend oor die kwessie van leierskap, in hierdie geval binne die swart gemeenskappe: "There is an implicit agenda for the intellectual in these stories (i.e. dié van Ndebele, JL). This is the agenda of leadership. The destiny of the intellectual as Ndebele imagines it, is to provide an intellectual guidance and leadership for the wider, largely non-intellectual society of the township. To fulfil this destiny, however, the intellectual has to undertake a serious analysis of the cultural life of the township in its every aspect, as the basis for guiding this cultural life onto a higher plane of self-consciousness and mutual co-operation. . . . He must engage with the terms on which this life proposes itself to its participants, the terms in which they think, feel and act. He must engage with its idioms, and enlarge his own idiom accordingly."

1943:16) meegedeel het dat blankes aanvanklik die dankuns as onsin bestempel het, "maar hoe later dit word, hoe aangrypender word die uitvoering. 'n Mens word as 't ware betower deur die ritmiese voetegetrappel en die eentonige sang." Daar is dus wel waardering vir die estetiese en narratiewe ekspressie, maar weinig begrip vir enige vorm van godsdienstige beleving. Volgens Jacobs (1943:16-17) is dit eers met die toenemende aanvaarding van die "evangelie" dat die Griekwa sy "voet op die hoër sport van die beskawing" geplaas het.

D.H. van Zyl skryf uitvoerig oor kwessies van bloedvermenging en grondbesit. Op die basis van die grond-dispute kom hy tot die gevolgtrekking "soort soek soort" (Van Zyl, 1947:12). Hy beskryf die inisiasierituele van die Griekwas as 'n "hele gedoente" met die doel "om die persoon wat ingelyf word te beskerm teen gevare wat in die water mag skuil, soos slange en onsigbare siektes en die gevaar van verdrinking" (Van Zyl, 1947:74-5). Die rol van die Waterslang word deur Van Zyl (1947:75) as "bygeloof" gedui:

Onder die Griekwas bestaan daar nog die bygeloof dat die een of ander kruipende gedierte sy tuiste in die waters van die Vaal- en die Oranjerivier het. Raak 'n mens by voorbeeld onderwyl jy swem per ongeluk aan die blink steen wat veronderstel word om die waterslang se kop te versier, sal jy uitteer totdat jy net so dun en skraal is as hierdie verleier van ou moeder Eva. Die verslankingsproses kan egter stopgesit word deur die heilsame boegoe sowel in- as uitwendig te gebruik.

Verhale oor die Waterslang kan deur optekenaars soos Jacobs en Van Zyl vanuit estetiese en taalkundige oorwegings met 'n fyn aanvoeling oorvertel en waardeer word. Die hoofrede hiervoor is waarskynlik die gemeenskaplikheid van die taal, Afrikaans. Verskynsels soos waterslange word egter nie erken as simbole van diepsinnige religieuse en rituele ervaringe nie. Dit is bygeloof; hoogstens 'n legende, soos wat Pieter Grobbelaar dit ook in die tagtigerjare steeds sou dui. Dit is ironies dat Van Zyl in die bogenoemde aanhaling die Waterslang sonder meer deel maak van die Genesisverhaal; geen aanvoeling dus vir "ander" moontlikhede van religieuse of mitiese duiding nie.

#### **4.2.4 Minnie Postma: vroulike "neutraliteit"?**

Minnie Postma het grootgeword op 'n plaas in die Vrystaat waar sy as kind kennis gemaak het met vertellings van die Suid-Sotho. In die vyftigerjare publiseer sy twee versamelbundels, *Legendes uit die misrook* (1950) en *Legendes uit Basoetoland* (1954). In 1964 verskyn 'n omvattender bundel, *Litsomo*, wat 'n hele aantal variante op verhale uit die vorige twee bundels bevat, asook nuwe vertellings. Verhale oor waterslange en verwante bonatuurlike verskynsels kom deurlopend voor. As blyk van internasionale erkenning is 'n keur uit haar

werk in 1974 in Engels vertaal en as *Tales from the Basotho* deur die Universiteit van Texas uitgegee. Op versoek van die uitgewer Tafelberg redigeer Hennie Aucamp in 1986 'n verteenwoordigende keuse uit Postma se Sotho-vertellings. Aucamp (1986:2-6) voorsien dit van 'n inleiding waarin hy dié eienskappe van haar prosa uiteensit wat, volgens hom, in die Afrikaanse literêre kritiek nie die lof kry wat dit verdien nie. J.C. Kannemeyer (1978:352-3), in sy *Geskiedenis van die Afrikaanse Literatuur* (band 1), noem wel dat die Afrikaanse optekening van inheemse legendes en sprokies 'n hoogtepunt bereik in die werk van Postma, maar haar hele oeuvre word in enkele reëls in 'n baie kort hoofstuk met die opskrif "Dier, inboorling en folklore in die verhaalkuns" afgehandel. Postma skryf ook jeug- en ontspanningslektuur. In 1963 publiseer sy 'n roman *Die raaisel van die kruithoring*, waarin waterslangmotiewe eksplisiet voorkom. Hierdie roman sal in eersvolgende paragrawe as voorbeeld van die skriftelike verwerking van orale bronmateriaal bespreek word.

Die waterslang wat in Postma se opgetekende Basoeto-legendes 'n prominente rol speel, is nie die Waterslang van die Oranje- en die Vaalriviere met die kenmerkende blink steen op die voorkop nie; dit is ook 'n waterslang wat in kuile eerder as riviere hou. Vanuit die beskouing van die argetipe wat binne verskillende historiese kontekste steeds nuwe en verwante simboliese dimensies aanneem (hoofstuk 2, 2.3), is dit nie verbasend dat die waterslang van die Basoeto met dié van die Khoesan - dus ook die "Afrikaanse" waterslang - in verband gebring kan word nie. Hennie Aucamp plaas in *Wys my waar is Timboektoe* Minnie Postma se verhaal "Madiane en die waterslang" onder dieselfde rubriek as die Griekwa-verhaal "Die waterslang van Grootrivier". Vergelykingsmoontlikhede tussen Postma se verhaal en "Die vaal koestertjie" van Eugène Marais baseer Aucamp in die eerste plek op die falliese implikasies van die slang-minnaar. Hieruit volg verdere vergelykingsmoontlikhede (Aucamp, 1997:167): "Daar is 'n donker, baarmoederlike toneel in beide vertellings: by Postma in 'n hut; by Marais in 'n skerm. In beide vertellings is die geliefde 'n dier wat in die donker vreet en slurp: by Postma is die man 'n slang; by Marais is dit Nampti wat in 'n leeu verander het. Ook kan in beide vertellings nagegaan word hoe belangrik 'n fontein as lewensbron is."

Marion Hattingh (1994) ontgin 'n ander vorm van vergelyking rondom Postma se verhale. Vanuit die oogpunt van die verhouding tussen man en vrou plaas sy Postma se verwerkinge naas dié van een van die vroegste optekenaars van Sotho-verhale, naamlik E. Jacottet van die Paryse Evangeliese Sendingvereniging, wat reeds in 1908 sy *The Treasury of Ba-Suto Lore* uitgegee het. Na aanleiding van indringende ontledings - ook van die Monyohe-verhale - kom Hattingh (1994:50) onder meer tot die interessante gevolgtrekking dat hoewel daar duidelike manlik-chauvinistiese trekke in Jacottet se seleksies en weergawes aan te dui is, Postma uiteindelik 'n swakker beeld van die vrou voorhou, omdat die vrou so voorgestel word dat sy slegs deur diensbaarheid aan die man selfverweseninglik kan ervaar. Hattingh illustreer voorts die relevansie van Postma se optekeninge deur hulle in verband te bring met die problematiek

van kulturele representasie. Die skep van konstruksies van die nie-Westerse Ander deur die Westerse skrywer of leser geskied volgens Hattingh steeds vanuit 'n bevoorregte kulturele en politieke magposisie - 'n punt wat ook deur Goody beklemtoon is. Die vraag word gevra of die hedendaagse kritikus oor legitieme gronde beskik om kritiek te lewer op sosiale kwessies wat binne 'n ander tyd en kultuur waarskynlik anders ontvang is (Hattingh, 1994:53). Voorts wys Hattingh (1994:45-6) ook op die belangrikheid van die feit dat die kritikus vir hom- of haarself 'n duidelike standpuntinname sal moet vind ten opsigte van die verhouding orale en skriftelike literatuur. Wat duidelik blyk uit Hattingh se omgaan met hierdie optekeninge is dat hulle vanuit resente perspektiewe groter relevansie toon as Postma se ontspanningslektuur wat in die tyd van hul publikasie besonder gewild was.<sup>22</sup>

Die relevansie van die mondelinge vertelling kan onder meer in verband gebring word met Postma se definitiewe intensies ten opsigte van die optekening. Die verskillende vorme wat skrywersintensie kan aanneem, tree by Postma duidelik na vore. By die optekening van die mondelinge vertellinge formuleer sy hulle doelbewus en eksplisiet, in die vorm van voorwoorde en die raamvertellings. 'n Interessante aspek ten opsigte van die interpretasie is naamlik die spanning tussen enersyds die geformuleerde intensie en andersyds die dinamiek van die teks self wat in 'n sekere sin om sy eie interpretasie vra. Ten opsigte van die roman *Die raaisel van die kruithoring* is die intensie rondom die verwerking van mitologiese gegewens van 'n veel meer implisiete aard. Dit moet in eerste instansie uit die narratiewe strukturering van die roman afgelei word. Die vasstelling van die intensie word in veel groter mate op die rekening van die interpretasie van die leser geplaas - 'n voorwaarde vir mitisiteit, soos aangedui in hoofstuk twee. Dit help uiteraard om die roman in wisselwerking met die meer eksplisiete intensie-uitsprake rondom die optekeninge te lees, maar dan moet die potensiële spanning of selfs teenspraak tussen die skrywersintensie en die teksintensie steeds in gedagte gehou word.

Die eksplisiete intensies word op hoofsaaklik twee maniere uiteengesit, naamlik in 'n voorwoord of in wat Postma self noem "skakels wat ook van betekenis is". Hulle toon aan hoe die oorlewerings "van agter die Malutiberge, oor die Caledon-rivier gedra is tot binne in die huis van die witman." (1954:iii). Hierdie "grootverhaal", wat die breër konteks vir die oortelling vorm, is gebaseer op Postma se eie belewenisse. Hattingh (1994:44) praat van die raamverhaal, Aucamp (1986:1) van "monture". Postma moes haar waarskynlik aan kritici

---

<sup>22</sup>'n Interessante vergelykingsperspektief met die werk van Riana Scheepers tree hier na vore. Dié tendens sou ook by Scheepers nagegaan kon word deur 'n resepsie-onderzoek na onderskeidelik die "ernstiger" verhale van byvoorbeeld *Die ding in die vuur* (1990) en die "Katriena-verhale".

gesteur het wat van mening was dat hierdie skakels oorbodig was, want in die laaste versameling, *Litsomo* (1964), volstaan sy slegs met 'n voorwoord. Aucamp (1986:1) stel ook dat hy hierdie verduidelikings in 'n voorwoord verkies, maar dui wel op die belangrikheid daarvan. Afgesien van oorspronge wat verklaar word, bevestig Postma terselfdertyd haar bewussyn van die vertelling as "performance", wat saamhang met die besondere verhouding tussen verteller en gehoor by die vertel van die mondelinge verhaal. Waar en hoe die intensie ook al geformuleer en geïnkorporeer word, skyn dit steeds direk verband te hou met die kontinuering van die relevansie van die betrokke teks. Hiermee word een van die belangrikste kwessies van mitisiteit opnuut geïllustreer, naamlik die vraag na watter tegnieke 'n skrywer aanwend om sy of haar intensies op narratiewe wyse binne 'n verhaal te verwerk. Postma het in haar weergawe van die mondelinge vertelling in veel groter mate bewustelik probeer om haar intensies op narratiewe wyse te inkorporeer, as wat byvoorbeeld by Von Wielligh of Marais die geval was.

Die heel eerste sin in die voorwoord tot *Legendes uit Basoetoland* (1954) illustreer Postma se bewussyn van haarself as blanke skrywer in verhouding tot die Ander. Sy skryf: "Meeste van ons blanke mense weet dit nie maar daar bestaan groot getalle van die mooiste verhale onder die Basoeto wat, van uit die vroegste tye deur die oumense van die een geslag, oorgedra is na die kinders van die volgende geslag en so bewaar gebly het." (Postma, 1954:i.) In die inleiding tot *Litsomo* (Postma, 1964:i) skryf sy in meer algemene terme vanuit die tweedepersoons-perspektief: "Jy ken nie sy taal nie (Postma self het waarskynlik Sotho geken, JL) en jy kan derhalwe nie 'n brug span na sy gedagtelewe nie. Daarom is dit vir jou 'n openbaring as jy verneem dat hy die rykste skat aan sprokies met hom omdra." Sy doen dus die optekeninge vanuit die oortuiging dat die vertel of lees van sprokies 'n weg bied tot interkulturele begrip en kommunikasie.

Toe sy begin besef dat die waardering vir die mondelinge verhaalskat onder die jonger Basoeto's self verlore mag gaan, het sy daadwerklik besluit om die vertellinge op te teken. Haar selfopgelegde taak van bewaring doen sy dus nie nét vir blanke lesers nie, hoewel dié lesersgroep - as primêr die lesers van Afrikaanse tekste in skriftelike vorm - die hoofteikengroep vorm. Postma (1954:ii) publiseer die verhale in die hoop dat hulle "tenminste bewaar kan bly vir naturel sowel as blanke wie se oë miskien daardeur oopgemaak kan word tot die besef dat daar heelwat dieptes in die kultuur van die volk skuil waarvan hulle glad nie bewus is nie". Sy sluit af met 'n versugting wat heel duidelik teen die agtergrond van die politieke ontwikkelinge rondom apartheid in die vyftigerjare gelees moet word. Postma (1954:iii.) wil 'n troue weergawe gee van die kultuurvermenging tussen die rasse soos sy dit self as kind ervaar het: "En dit doen ek met die hoop dat dit in 'n mate, al is dit ook hoe gering, sal bydra tot 'n beter verstandhouding tussen die twee groot volksgroepe in ons land." Sy is dus grootliks bewus van die groot potensiaal van interkulturele wisselwerking wat danksy die oratuur van

die verskillende Suider-Afrikaanse bevolkingsgroepe ontgin sou kon word. Heel moontlik sou sy reeds die bedreiging van hierdie potensiaal as gevolg van politieke ontwikkelinge begin aanvoel het.

Die aanvoeling vir die "dieptes" in die kultuur van die Basoeto koppel Postma (1954:i) direk aan die numineuse dimensies van die verhale:

Dis sonderlinge verhale hierdie, deurdrenk van 'n vreemde atmosfeer waarin primitiewe emosies, drifte en drange uiting vind in eenvoudige alledaagse handelinge; of aanleiding gee tot ongehoorde avonture met fabelagtige gedrogte wat skepsele is van hulle fantasie. Daar is verhale oor die toordokter en die mensvreter. Diereverhale. Verhale van onvrugbaarheid en vrugbaarheid van mens en dier, en daar is verhale oor die ontstaan van dinge om maar net 'n paar van die groepe te noem.

In *Litsomo* gee sy 'n uitgebreide uiteensetting van onder meer die "fabelagtige gedrogte", waaronder Monyohe, die waterslang. Hierdie "skepsele van die fantasie" illustreer die skepping van argetipiese simbole in die menslike bewuste, en onbewuste, ten einde die gaping tussen woord en werklikheid - Gould se onderskeid tussen "meaning" en "event" - wat ten grondslag lê aan mitisiteit, te oorkom. Met die beklemtoning van die dimensies van vrugbaarheid en onvrugbaarheid illustreer Postma voorts die vroulike ingesteldheid, 'n aspek wat veral ten opsigte van die waterslangverhale sentraal is. Die aanvoeling vir die numineuse word nie direk in verband gebring met religieuse verskille tussen die blanke en die Basoeto nie. Postma raak hoogstens morele implikasies aan, en dan ook geensins eksplisiet nie. Aucamp noem in hierdie verband dat Postma beklemtoon dat die Sotho-legendes op vermaak gerig is, maar volgens hom is daar wel ook implisiete lering. Dat dit nie eksplisiet geskied nie is volgens Aucamp (1986:4.) 'n pluspunt: "Nooit speel Minnie Postma die sede-apostel nie. Sy kuis of versag nie. Sy teken op presies wat sy by haar vertellers hoor, en dit gee aan haar oorvertellings die waarmerk van egte volkshheid."

Postma betrek wel eksplisiet as deel van haar intensie die kwessie van "beskawing", maar dan op 'n heel ander wyse as wat byvoorbeeld by Von Wielligh die geval was. Waar Von Wielligh die blanke beskawing - met daarby die veronderstelling van Christelike waardes - as model vir die Boesman en die Khoekhoen voorgehou het, gaan dit vir haar eerder om 'n valse ophemeling van "die nuwe" teenoor "die oue", ongeag by watter bevolkingsgroep dit gebeur. Postma (1954:ii.) koppel hierdie wanopvatting rondom wat "die groot beskawing" sou kon bied spesifiek aan die narratiewe produksie:

Die oumense het 'n haas onuitputlike voorraad gehad waaruit hulle kon vertel. Net jammer om te sê, die huidige geslag stel baie min belang in hierdie oorlewerings. Die rolprent, vertaalde storiëtjies, sensasionele tydskrifte en

heldergekleurde "comics" kry die voorkeur. Want dit is mos die produkte van die groot beskawing waarna hulle so vuriglik reikhal.

Deur die waarde van die mondelinge vertelling te beklemtoon, wil Postma ander perspektiewe rondom die kwessie van beskawing aan die orde stel. In die eerste plek wil sy aantoon hoe nou verbonde die ontstaan van die verhale is aan wat sy noem 'n basiese "landelikheid". As voorbeelde word uitgesonder: die *lapa* met sy onmisbare ashoop; die waterfontein en die voetpaadjie; droogte en reën - met ander woorde, die alledaagse wat aanleiding gee tot die "ongehoorde avonture" en die "sonderlinge verhale" (Postma, 1954:i). Hiermee bring Postma die kwesse van ekologiese bewustheid na vore, wat in die huidige tyd opnuut prominent na vore tree in die diskussie rondom wat as "beskawing" of "ontwikkeling" moet deurgaans al dan nie.

As tweede punt rondom die kwessie van beskaafdheid wys Postma op die feit dat die mondelinge vertelling van die Basoeto aansluit by 'n eeue-oue verteltradisie. In die inleiding tot *Litsomo* skryf sy oor die "verhale waarvan baie duisende jare oud is, hulle oorsprong het in lande selfs so ver soos Indië en dagteken uit die vroegste tye van die beskawing" (Postma, 1964:i). Hierdie stelling kan spesifiek met die waterslang as argetipiese simbool in verband gebring word. Sy is haar bewus van 'n ryk en lang mitologiese tradisie, waarvan daar blyke gegee is in hoofstuk drie.

Wat die skriftelike vormgewing van die verhale betref, was dit Postma se intensie om "naas-tenby dieselfde trant as die Basoetoversteller" te besig. Dit beteken met behoud van "sy waardige taal, sy strelende herhalinge, sy rustigheid" (Postma, 1954:iii). Naas die rustigheid is daar lewendige afwisseling wat te make het met 'n sin vir ritme. Die dimensie van uitvoering of "performance" word soos volg deur Postma (1964:v.) weergegee:

Hy beduie lewendig met sy hande maar veral met sy gesig. Met 'n volmaakte sin vir ritme vertel hy. As hy voel daar skort iets met die maatslag, herhaal hy eenvoudig 'n gedeelte van 'n woord, 'n hele woord, 'n sinsnede of selfs 'n hele sin tot hy sy gevoel vir ritmiese bevrediging kry. Selfs teen die herhaling van hele paragrawe word nie opgesien nie en vir die luisteraar word dit net al mooier en boeiender.

Soos in die geval van Eugène Marais met *Dwaalstories*, slaag Minnie Postma ook daarin om herhaling, wat waarskynlik die belangrikste tegniese vaardigheid van die verwerking van mondelinge vertellinge uitmaak, doeltreffend te bemeester.

'n Verdere bewys van haar subtiele aanvoeling van die Sotho-verteltrant is haar gebruik van humor. Postma (1964:v) self skryf in terme van die "vermaaklikheid" van die vertellings: "Jy wat in die lig van vandag se beskawing staan, vind heelwat om jou te vermaak." Hennie

Aucamp verkies om van Postma se humorsin te praat, juis ten einde daarop te wys dat lig-sinnigheid nie diepsinnigheid uitsluit nie. Terselfdertyd moet bygevoeg word dat haar humor nie van die "salon- of studeerkamersoort" is nie: "Dit is aards; en juis die aardsheid van haar humor moes haar gehelp het om die humor van die Sotho te waardeer en herskep." (Aucamp, 1986:3.) Ten einde die spesifieke trant of toon van die mondelinge oorleweringe weer te gee, skyn 'n aanvoeling vir die humor van daardie vertellings 'n belangrike voorwaarde te wees. Samevattend kan ten opsigte van Postma se eksplisiete intensies gesê word dat sy groot begrip toon vir die "beskawing" van die Ander: die lang mitologiese tradisie, die narratiewe vermoëns en die besondere taalgebruik. Dit is wel opvallend dat sy geen uitdruklike mening ten opsigte van religieuse implikasies van haar waardering uitspreek nie. As gevolg van die waardering vir die mitologiese elemente in die mondelinge vertellings, vertoon haar verwerkings daarvan tog sterk mitiese kwaliteite. Die beswaar wat Aucamp teen Postma se raamvertellings inbring, hang daarmee saam dat dié oorweging eintlik afbreuk doen aan die mitisiteit van die verhale.

Ten opsigte van die roman *Die raaisel van die kruithoring* word die skrywersintensie rondom die verwerking van mitologiese gegewens op veel meer implisiete wyse as by die vertellings aan die orde gestel. Vir die doel van hierdie bespreking word slegs gekonsentreer op die waterslanggegewens in die roman en ander gedeeltes wat direk daarmee verband hou. Die verhaal begin met 'n hoofstuk getiteld "Geheimsinnige ouers". Die geheimsinnigheid hou verband met 'n plaas wat deur die Joubert-ouers aangekoop word sonder dat die vier kinders aanvanklik daarvan weet. Die rede vir die trek na die plaasomgewing is naamlik dat die ouers van mening is dat die stadsomgewing nie bevorderlik is vir die opvoeding van hul kinders nie. Met hierdie tema bevestig Postma haar voorkeur vir die "landelikheid" teenoor die "beskawing" van die stad, wat ook uit die voorwoorde tot die vertellingbundels geblyk het. Op die plaas aangekom, ontstaan daar konflik met die buurman Mias Bekker van die plaas Bakkop wat graag vir Gilboa, die nuut aangekoopte plaas van die Jouberts, by sy eiendom wou ingelyf het. In die hoofstuk met die titel "Die Waterslang" kom die konflik opnuut na vore wanneer osse van Stoffel Joubert deur die grensdrade breek en skade aanrig in die landerye van die buurman. 'n Duitse onderwyser, Herr Umlaut, wat by die Jouberts kuier, gaan saam met Stoffel Joubert na die buurplaas om die geskil te help oplos. Dit blyk dat 'n verhouding besig is om te ontwikkel tussen Lenie, een van Mias Bekker se dogters, en Herr Umlaut. Verderaan in die roman blyk voorts dat Lenie se pa glad nie ten gunste daarvan is dat sy dogter 'n verhouding met 'n buitelandse aangaan nie.

Die aankondiging van die moeilikheid met die bure word voorafgegaan deur anekdotes oor waterslange. Die Joubert-kinders praat oor die buurplaas Bakkop en een van hulle sê dat die

kop net soos 'n graf lyk. Tant Poppie, die ma, merk op: "Heelmoontlik die graf van die waterslang waaraan die volk so vas glo." (50)<sup>23</sup> Op 'n vraag van haar kinders antwoord tant Poppie dat sy baie verhale van die waterslang ken; in baie ander lande van die wêreld word daar ook stories oor hom vertel. Dan vervolg sy met 'n kort Ierse legende oor die laaste slang in Ierland. Aanvanklik het Sint Patrick die slang in 'n meer gegooi, maar toe word hy bang dat die slang weer daar sal uitkom en gooi 'n hoop grond op hom, wat 'n eilandjie word. Vandag nog, as die stormwinde oor die meer waai, kan die gekerm van die slang gehoor word soos hy smeek dat Sint Patrick hom moet bevry (50). Herr Umlaut hoor dat daar oor waterslange gepraat word, en dan word daar slegs genoem dat hy 'n storie oor Monyohe vertel, wat hy van die Basoetowerker op die plaas, met die naam van ou Tiekie, gehoor het.

Veel uitvoeriger aandag word gegee aan oom Stoffel se waterslangstorie wat hy as seun van die "ou plaasvolk" gehoor het. Sy weergawe verwys duidelik na die Waterslang van die Oranje- en Vaalrivier, met die kenmerkende steen op die voorkop:

"In die storie wat ek geken het," sê hy, "trek die slang al die mense wat naby sy waterkuil kom, met onsigbare drade in die water in. Op sy kop het hy 'n blink klip gedra. 'n Grote wat in die donker soos 'n ster geskitter het. Sy vrou, of 'wyfie,' het twee klein steentjies op háár kop gedra. In die nag het hy en sy uit die water gekom om in die groen gras te weil. Dan het hulle die blink stene aan die kant van die water neergesit.

"Daardie stene het die krag gehad om mense van siektes te genees. En as jy so 'n steen in die hande wou kry, moes jy wag tot hulle 'n entjie van die water wei, dan moes jy versigtig loop en 'n skottelvol nat kraalmis vinnig oor die stene omkeer. Dan moet jy net so vinnig as wat jy kan, weghardloop, voor hulle jou gewaar en met hul onsigbare drade in die diep waters intrek.

"Môre, as dit lig is en die slang met sy wyfie weer terug in die water is, kan jy die blink stene onder die kraalmis gaan uithaal." (52)

Die pa vertel voorts van die besondere genesende krag van die steen. Dit word op 'n seerplek gesit en dan trek die steen al die kwaad uit: "En as die steen dik gedrink is, val hy af." (52) Die gesamentlike reaksie is: "Hulle lag lekker hieroor." Oom Stoffel maan hulle dat dit nie 'n grap is nie; ou Tiekie glo vas dat daar 'n waterslang is op die plaas is, juis in die kloof wat Slangkloof genoem word.

Die verhaal eindig met voorbereidings op albei plase wat net voor Kersfees getref word. Die titel van die slothoofstuk is "Om die vreugdevuur" (146). Die twee families is versoen, maar

---

<sup>23</sup>Bladsynommers verwys na Postma, Minnie. 1963. *Die raaisel van die kruithoring*. Kaapstad : Nasionale Boekhandel.

die Jouberts gaan Gilboa spoedig verlaat. Dan maak Mias Bekker die verrassende aanbod wanneer hy die voorstel dat die Jouberts die opstal op Gilboa kan behou, saam met vyftien morge grond wat genoeg sal wees vir vakansieplaas. Die verhaal eindig met die versoeningsmoment wanneer daar "nie 'n enkele gesig . . . wat nie stralend gelukkig (is) nie" (152). Dié gelukkige einde word voorafgegaan deur die verlowing van Lenie en Herr Umlaut, nadat Mias Bekker ook versoen geraak het met die idee dat sy dogter met 'n Duitser wil trou. Herr Umlaut is wel in daardie tyd in Duitsland, maar het 'n erfstuk-ring in 'n pakkie gestuur: "In 'n nessesie van spierwit watte lê 'n silwerring met 'n groot blou steen." (150)

Hierdie steen van versoening roep assosiasies op met die steen van die Waterslang, maar dit is kennelik nie bedoel as direkte voortsetting van die steensimboliek wat in 'n Afrika-konteks ontstaan en funksioneer het nie. Die Basoeto-karakter Tiekie, wat ook waterslangverhale vertel het, is nie deel van die versoening rondom die vreugdevure aan die einde van die roman nie. So 'n toneel was nie deel van die sosiale konteks van die Suid-Afrika van 1963 nie; vir Postma se lesers sou selfs 'n vooruitwysing daarna waarskynlik onaanvaarbaar gewees het. Moontlik ook vir Postma self. Marion Hattingh se duiding van Postma se verhouding tot die Ander, op grond van haar deeglike analyses van die mondelinge vertellinge, word eerder bevestig deur Postma se hantering van die waterslanggegewe in *Die raaisel van die kruithoring*. Hattingh noem dat Postma wel daarin geslaag het om lesers tot nadenke te prikkel oor kulturele persepsies en dat sy duidelik aangetrokke was tot die romantiek van die fantasieryke verhale. Hattingh (1994:45) konkludeer: "Sy is aangegryp deur die eksotiese Basotho-vertellings, maar wil dit nie vir haarself toeëien nie. Sy sien haar posisie as 'n soort tussenganger wat die stories van 'n kultuur anders as haar eie 'met eerbied' wil 'oorvertel'. In watter mate sy in dié voorneme slaag, is een van die fokuspunte in die bespreking van haar werk." Hoewel Postma nie werk met die voorbedagte ideologiese en politieke agendas van byvoorbeeld Von Wielligh en die Griekwa-optekenaars Van Zyl en Jacobs nie, ontkom ook sy nie heeltemal aan die dilemma van die wit skrywer wat 'n inheemse kultuur wil help bewaar nie. Vanuit die oogpunt van die hantering van mitiese en numineuse dimensies word hierdie dilemma word in die mondelinge oorleweringe veel beter hanteer as in die roman.

Dit is opmerklik dat Postma se mondelinge verwerkings in veel groter mate die toets van die tyd deurstaan het as byvoorbeeld *Die raaisel van die kruithoring*. Kannemeyer noem dit nie eens in sy literatuurgeskiedenis nie, hoewel hy na 'n hele paar van haar jeugwerke en ligter romans verwys. Een van die redes hiervoor kan wees dat mitologiese gegewens soos die waterslang in geen diepte ontgin word nie. Dit dien geen funksie as numineuse simbool in die vraagstelling na die onverklaarbare nie. Daar is dus geen werklike voortsetting van mitisiteit nie. Dit word ook nie vanuit religieuse konteks ontgin in 'n spanningsverhouding tot die Christelike godsdiens, soos wat Charlotte de Beer en Thomas Deacon later sou doen met onderskeidelik *Meraai van Rolbos* en *Rooigrond* nie. Hoewel Postma in haar tegniese

verwerking van mitologiese gegewens veel vaardiger rondom vertelperspektiewe te werk gaan as byvoorbeeld Von Wielligh in *Jakob Platjie*, is die eindresultaat van die verwerking nie soveel verskillend nie. Die karakters in Postma se roman lag nadat hulle die waterslangverhale gehoor het - 'n lag wat eerder verband hou met oppervlakkigheid en onkunde, as met die aanvoeling vir humor waaroor Aucamp dit in Postma se vertellings gehad het.

In 'n onlangse artikel deur Philip John (1998:24), waarin hy die moontlikhede van die Afrikaanse letterkunde ontgin ten einde 'n bydrae te maak tot die postkoloniale literêre gesprek in Suider-Afrika, gebruik hy die term "ordinary writer". Met hierdie term wil hy die moontlikheid skep vir 'n soort Afrikaanse skrywer wat nie in eerste instansie bepaal word deur Afrikaner-nasionalistiese strewes wat dikwels met die gebruik van Afrikaans gepaard gaan nie. John (1998:25) reageer teen beskouinge van die kritikus Rosemary Jolly, wat volgens hom Afrikaanse skrywers as gevolg van haar binêre denke slegs tot twee hoofgroepe reduceer: (a) skrywers wat bepaal word deur hul assosiasie met nasionalistiese strewes, en (b) dissidente skrywers "on the verge of ceasing to express themselves in Afrikaans". Die "gewone" skrywers is diégene wat komplekse middeweë van ekspressie tussen hierdie twee pole probeer vind. John (1998:28-9) neem as voorbeelde diskoerse van gay en bruin ("coloured") skrywers, asook vroueskrywers deur wie se tekste "the erstwhile domination of patriarchal discourses are unsettled". Hoewel Minnie Postma nie heeltemal ontkom aan die ideologiese en morele vooroordele van haar tyd nie, kan sy as 'n voorloper van hierdie "ordinary" vroueskrywers gesien word. Wanneer haar sieninge oor "beskawing" met dié van 'n skrywer soos Von Wielligh vergelyk word, dan blyk dit duidelik hoe sy in dié opsig in veel groter mate vry is van die ban van Afrikanernasionalisme. Soos by Von Wielligh en die ander manlike skrywers wat in hierdie hoofstuk bespreek is (in mindere mate Marais), blyk dit egter dat die problematiese aspek van werklike begrip van die Ander ook by Postma rondom die religieuse ervaring sentreer. Sy verkies - doelbewus of onbewus - om dié kwessie grootliks te verswyg en word daarom - jammer genoeg - dalk net té gewoon.

### 4.3 Samevatting

By al die skrywers wie se werk in die voorafgaande paragrafe bespreek is, kan 'n mate van teenstrydigheid of dubbelslagtigheid aangedui word. Von Wielligh toon duidelik aanvoeling vir die mitiese en die numineuse in sy omgaan met Khoesanvertellings, maar as gevolg van sy eng godsdiensbegrip slaag hy nie daarin om mitiese dimensies op werklik kreatiewe wyse in sy roman *Jakob Platjie* te ontgin nie. Hoewel die rol van religie en die numineuse in die werk van Eugène Marais om 'n omvattende ondersoek vra, wil dit voorkom asof hy tot op groot hoogte daarin slaag om 'n eiesoortige mitiese instelling te skep. By die Griekwa-optekenaars J.F. Jacobs en D.H. van Zyl word hul literêre werk grotendeels deur hul politieke oortuiginge

bepaal. Hoewel hulle ook duidelik waardering toon vir die estetiese dimensies van die orale vertelling wat hulle verwerk, word dié waardering ondergeskik gestel aan die eng ideologiese intensies van hul politieke leierskap. Minnie Postma toon waardering en begrip vir sowel die numineuse dimensies as die ryk mitologiese tradisie van die Basoeto-vertellings wat sy opteken. 'n Soort dubbelslagtigheid tree ook wel by haar na vore, hoofsaaklik omdat sy hierdie lang tradisie in laaste instansie slegs as *verteltradisie* dui. Wanneer sy self verwerkinge rondom byvoorbeeld die waterslang doen, dan verwaarloos sy die numineuse dimensies wat sy in die optekening van die verhale so duidelik aangevoel het. Veral ten opsigte van Von Wielligh, Marais en Postma kan daar tog gesê word dat ánder oorweging - wat as dimensies van mitisiteit gedui kan word - in mindere of meerdere mate naas die nasionalistiese strewes 'n rol in hul werk gespeel het. Postma doen trouens haar optekeninge 'n tien of meer jaar later as die datum (1930) wat in die inleiding tot *A Land apart* (Brink & Coetzee, 1985), waarna in die begin van hierdie hoofstuk verwys is, as die einde van die nasionalistiese tydperk aangegee word. Tog is die groot potensiaal rondom interkulturele wisselwerking wat aan die begin van die eeu ook ter beskikking van die Afrikaanse skrywer was, skynbaar nie na behore benut nie.

Die seleksie van skrywers wie se werk hier bespreek is, is bepaal deur die feit dat hulle spesifieke aandag aan die waterslang of verwante verskynsels gegee het. Die tendens van dubbelslagtigheid of skisofrenie - soos H.C. Bosman en Ampie Coetzee dit noem - kan ook wel by ander vroeë Afrikaanse skrywers aangetoon word. Enkele voorbeelde van skrywers wat hulle spesifiek met die multikulturele aard van die Suider-Afrikaanse samelewing besig gehou het, word hier aangehaal. Die dilemmas waarbinne hierdie skrywers hulle bevind het, dien ter verdere illustrasie van 'n soort algemene problematiek waarmee vroeë Afrikaanse skrywers gekonfronteer is wanneer hulle oor die Ander wou skryf. In 'n artikel oor Louis Leipoldt getiteld "Leipoldt en die Ooste: Leipoldt se reisbeskrywing *Uit my Oosterse dagboek* en die diskoers van die Oriëntalisme" wys Louise Viljoen (1996a:65) op "'n soort skisofreniese gespletenheid (en retoriese geslepenheid)" wat voortdurend in die dagboek voorkom. Dit blyk uit die wyse waarop Leipoldt hom telkemale in die loop van die boek met sy Afrikaanse lesers identifiseer, terwyl hy eintlik 'n politieke posisie "links" van daardie lesers okkupeer. Hy word dus deur sy lesersgehoor verhinder om presies te sê wat hy voel (Viljoen, 1996a:66). Elsa Joubert ondersoek hierdie ambivalente posisie van Leipoldt in verdere detail in haar onlangse reisverhaal oor Indonesië, *Gordel van Smarag. 'n Reis met Leipoldt* (1997).

Twee ander skrywers wie se werk ook interessante vergelykingsmoontlikhede met dié van Von Wielligh en ander "waterslangskrywers" behoort te vertoon, is naamlik I.D. du Plessis en P.J. Schoeman.<sup>24</sup> Soos Leipoldt het I.D. du Plessies waardevolle werk gelewer wat die

---

<sup>24</sup>Schoeman het talle Boesmanverhale geskryf en in *Jagters van die Woestynland* kom 'n hele aantal vertellings van mondelinge oorsprong voor. Die vertellings word nie hier bespreek nie,

optekening van Maleiergebruike en -literatuur betref. As intellektuele leier was Du Plessis in die laat vyftigerjare kanselier van die Universiteit van Wes-Kaapland, 'n opvoedkundige inrigting gestig op die basis van die apartheidsideologie van daardie tyd. 'n Ondersoek sou gedoen kon word na Du Plessis se hantering van hierdie twee oënskynlik moeilik versoenbare funksies, naamlik as skrywer met multikulturele belangstelling en ook opvoedkundige leiersfiguur binne definitiewe apartheidstrukture. In 'n onlangse ontleding van sowel die literêre as die antropologiese geskrifte van P.J. Schoeman kom N.J. Jordaan tot die soort gevolgtrekking wat ook kan dui op 'n bepaalde vorm van skisofrenie by hierdie skrywer en optekenaar van Boesmanstories. Jordaan (1997:53) skryf: "Verre van die *integrasië* van kulture vir die sintese van 'n nuwe begrip, vind ons by Schoeman 'n *konfrontasië* van diskoerse wat, binne sy teks, onversoenbaar blyk te wees."

Dit skyn byna 'n onvermydelike gegewenheid te wees dat die vroeë Afrikaanse skrywer, in die tyd van sterk nasionalistiese strewes van Afrikaanse lesers, onoorkomelike dilemmas moes hanteer wat tot skisofreniese maneuvres aanleiding gegee het. Is hierdie ambivalente situasies noodwendig nadelig? Anders gestel: beteken hulle noodwendig die inperking van die soort kreatiwiteit wat noodsaaklik is vir die voortsetting van byvoorbeeld mitisiteit? Volgens die beskouing van Edward Said, wat talle publikasies op die gebied van multikulturele kommunikasie die lig laat sien het, is dit nie noodwendig die geval nie. In *Beginnings. Intention and Method* omskryf Said (1985:12) skrywersintensie as "a notion that includes everything that later develops out of it, no matter how eccentric the development or inconsistent the result". Hy (Said, 1985:12) brei hierop uit:

By *intention* I mean an appetite at the beginning intellectually to do something in a characteristic way - either consciously or unconsciously, but at any rate in a language that always (or nearly always) shows signs of the beginning intention in some form and is always engaged purposefully in the production of meaning. With regard to a given work or body of work, a beginning intention is really nothing more than the created *inclusiveness* within which the work develops.

Verder haal hy Stuart Hampshire aan om te beklemtoon dat intensie geen eenduidige totaliteitsiening inhou nie; intendeel. Hampshire, aangehaal deur Said (1985:12) sou gesê het dat die "significante" van 'n skrywer juis nie geleë is in die bewustelike intensies rondom sy werk nie, "but rather in the precise nature, as we can now see it, of the conflicts and the imaginative inconsistencies in his work". Dit is juis die "inconsistencies" wat die moontlikheid tot "created inclusiveness" bied.

---

aangesien die waterslang of die reënbul geen pertinente rol daarin speel nie.

Said (1985:13) omskryf intensie egter ook as "the link between idiosyncratic view and the communal concern". Dit wil voorkom of die "created inclusiveness" van die intensie in die gedrang kom wanneer die spanningsvolle balans tussen die idiosinkratiese instelling en die gemeenskapsbelang nie meer gehandhaaf word nie. Wanneer wit Afrikaanse skrywers byvoorbeeld volledig toegee aan die ideologiese of morele belange van 'n wit lesersgroep, dan ontstaan die gevaar dat die dubbelslagtige toestande nie meer vrugbaar in diens van kreatiwiteit ontgin sal word nie. Ten opsigte van 'n mitologiese gegewe soos die waterslang vind die verenging of verskraling van die mitiese ingesteldheid plaas, en word die literêre teks nie veel meer as 'n politieke of moralistiese geskrif in diens van 'n bepaalde magsgroep nie. Von Wielligh se hantering van die waterslangsimboliek in *Jakob Platjie*, in samehang met die hoofkarakter se gemaklike bekering tot die Christendom, is 'n goeie voorbeeld van dergelike soort vervlakking.

Ten opsigte van die verwerking van mitologiese motiewe is 'n balans tussen narratiewe en numineuse dimensies van sentrale belang. Voorts moet die ware aard van die numineuse behou word; dit moet - om Eric Gould weer aan te haal - problematies bly: "For the numinous to remain a useful term, it must remain problematic." (1982:260.) Von Wielligh bring ooreenvooudigde oplossings vir die problematiek; Postma verkies om dit nie aan te spreek nie.

Alhoewel 'n mens sou kon sê dat die eng-nasionalistiese duiding van die vroeë Afrikaanse letterkunde 'n definitiewe ooreenvooudiging verteenwoordig, is dit wel so dat enige vroeë skrywer van Afrikaans hom of haar, as gevolg van die taal waarin geskryf is, binne 'n ideologiese spanningsveld bevind het. In hierdie verband wys Louise Viljoen, vanuit die perspektief van die postkolonialisme, op die "dubbele status" wat die Afrikaner - en daarmee by implikasie ook Afrikaans en die Afrikaanse letterkunde - in die loop van die Suid-Afrikaanse geskiedenis beklee het. Dié dubbelslagtige posisie hang volgens Viljoen (1996b:161) saam met die feit dat Afrikaans "in sekere opsigte gekoloniseer is deur Engels én Nederlands terwyl dit self ook die rol van koloniseerder gespeel het". Viljoen noem die Groot Trek van rondom 1830 en die oorloë van die Boere-republieke teen Brittanje as redes waarom talle wit Afrikaanssprekendes hulself as gekoloniseerdes ervaar het. Voorts wys sy op die wit oorheersing - spesifiek Afrikaner-oorheersing - wat sedert die laat veertigs onder die apartheidsbewind toegeneem het en die rol van Afrikaans as koloniseerder gevestig het. Viljoen (1996b:163) wys daarop dat die situasie verder gekompliseer is, omdat die begrippe Afrikaner en Afrikaanssprekende nie noodwendig aan mekaar gelyk was nie.

In die volgende hoofstuk word resente Afrikaanse waterslangverhale as verteenwoordigend van 'n reeds goed gevestigde skryftradisie noukeurig ontleed. Die Afrikaanse skrywer bevind hom of haar steeds binne ideologiese spanningsvelde. Afgesien van die dubbele rol van geko-

loniseerde en koloniseerder, neem die skrywer sedert veral die sestigerjare ook die rol van protesteerder teen die apartheidsregime ter hand. Ten opsigte van waterslangverhale tree nogeens vrae rondom politieke betrokkenheid en die kontinuering van mitisiteit na vore. Binne 'n gevestigde skryftradisie word skrywersintensies op veel meer implisiete en gesofistikeerde wyse as inherente deel van die narratiewe struktuur van 'n verhaal aan die orde gestel. Hierdeur word die rol van die leser geïntensiveer. Leser-interpretasie word in groter mate mede-bepalend vir die realisering van die mitisiteitsproses as wat by die lees of aanhoor van vertellings die geval was. In die volgende hoofstuk, waar ag kontemporêre Afrikaanse waterslangverhale op vergelykende wyse bespreek sal word, kom mitisiteit tot stand danksy die interpretasie van die mitologiese gegewe deur sowel skrywer as leser. Omdat die skrywersintensie hoofsaaklik implisiet is, word van die leser verwag om as 't ware die "onbewuste" dimensies van die teks te peil. Mitisiteit het steeds te make met die bewuste numineuse intensie aan die kant van die skrywer. Dit is binne hierdie wisselwerking van bewuste en onbewuste intensies dat die grootste uitdaging aan die dinamiese funksionering van mitisiteit gestel word.



## HOOFSTUK VYF

### DIE WATERSLANG IN RESENTE AFRIKAANSE PROSA

Dis eenvoudig dit: dat alles wat ons sê en skryf en doen op die ou end met ons plek - ons bestaansruimte - binne die groter geheel te make het. Daardie groter geheel is lééfomgewing - dis ruimte vir die Self en ruimte vir die Ander. Om te skryf, is om óm te gee. . . . 'n Breër, volledig-mensliker visie is nodig, en ons is dit verskuldig aan hulle wat nog kom dat daardie visie die simbiotiese verwantskap tussen aarde en aardbewoner en aardbewoners onderling minstens as 'n soort matrys - juis, volgens die Grieks: baarmoeder - voorstel.

- George Weideman, "Van halfmense en volmense",  
*Tydskrif vir Letterkunde* (Nov. 1993:12, 14)

Die ontleding van die ag resente waterslangverhale in Afrikaans word in hierdie hoofstuk, soos in die vorige, aan die hand van die volgorde van hul verskyningsdatums gedoen. Die tekste verteenwoordig twee dekades binne die Afrikaanse literatuurgeskiedenis. Hulle verskyn almal ná die vernuwing van Sestig, binne 'n gevestigde literatuur wat internasionale erkenning geniet. Die eerste verhaal wat bespreek word, is *Witwater se mense* (1974), deur M.I. Murray. Die mees onlangse waterslangverhale wat ontleed word, kom uit die pen van Elias P. Nel, naamlik uit die bundel *Iets goeds uit verneukpan?*, uitgegee in 1998. Die teks wat tweede aan die orde gestel word, naamlik *Die eerste lewe van Adamastor* deur André P. Brink (1988), verskyn veertien jaar ná dié van Murray. Hierdie roman kan as deel van die Afrikaanse versets-literatuur teen apartheid beskou word, wat reeds by die Sestigerskrywers beslag begin kry het. Die belangrikste waterslangteks wat in die proefskrif ter sprake kom, George Weideman se *Die donker melk van daeraad* (1994), kan ook binne die tradisie van "betrokke" letterkunde geplaas word. Terselfdertyd verteenwoordig dié bundel 'n veel groter verskeidenheid van temas as net politieke verset.

Politiese sieninge speel voorts 'n belangrike rol in Johnita le Roux se *Die dagstêrwals* (1994), met kommentaar op die post-apartheidsera. Een van die sentrale vraagstellings van hierdie studie is in watter mate die potensiële mitisiteit van waterslangverhale geraak word deur definitiewe politieke standpuntinname. In hoofstuk twee is vanuit teoretiese oogpunt gemotiveer dat die numineuse intensies verskraal word wanneer 'n verhaal misbruik word ter wille van politieke of morele intensies. In hoofstuk vier is aangetoon hoedat die dilemma van skryf oor "die Ander", die potensiële mitisiteit van 'n roman soos *Jakob Platjie* van Von Wielligh

nadelig beïnvloed het, omdat die eie ideologiese en moralistiese belange dominant is. Die vraag wat in hierdie hoofstuk ondersoek word, is of die moderner skrywers, binne 'n meer gesofistikeerde skryftradisie, beter daarin slaag om die politieke realiteite van hul tyd met die mitiese dimensies van hul verhale te kombineer.

Thomas Deacon se roman *Rooigrond* (1995) het 'n swartman, Alfred Mokgotsi, as hoofkarakter. Die religieuse onsekerhede wat hy ervaar, wat ook in verband gebring kan word met die waterslang, weeg oënskynlik veel sterker as probleme wat aan politieke kwessies toegeskryf kan word. Petra Müller, met haar kortverhaalbundel *In die omtes van die hart* (1995), betree selde die sensitiewe terrein van verhoudingskwessies binne die Suider-Afrikaanse konteks; by haar word mitiesiteit op 'n meer individueel-persoonlike niveau ontgin. Soos *Witwater se mense* kan *Meraai van Rolbos* (1989) deur Charlotte de Beer as streeks- of herinneringsliteratuur beskou word. Hierdie subgenres is gewoonlik tot die randgebiede van die Afrikaanse letterkunde uitgeskuif, veral in vergelying met die eksperimentering van Sestig en die politieke betrokkenheid van Sewentig en daarna. Indien hierdie soort verhale besondere dimensies van mitiesiteit vertoon, sou dit kon beteken dat hulle deur die kritici hoër aangeslaan sal word? Die vraag wat ten opsigte van Elias P. Nel se bundel *Iets goeds uit Verneukpan?* gevra kan word, is of hy, as "bruin" skrywer, 'n andersoortige mitiese instelling teenoor byvoorbeeld die waterslang as "wit" skrywers het. Voordat daar oorgegaan word tot indringende ontledings van die ag tekste ten einde bogenoemde vrae te beantwoord, word daar in die eerste afdeling van die hoofstuk ingegaan op vraagstellinge rondom *mite-kritiek* as spesifieke ontledingsmetode vir mitiese verhale.

### 5.1 Mite-kritiek en narratologie

Die samestellers Raman Selden en Peter Widdowson (1993:5) gee die volgende motivering vir hul weglating van die mite-kritiek ("myth criticism") in hul inleiding tot die oorsigtelike werk *Contemporary literary theory*: "it seemed to us that it has not entered the main stream of academic or popular culture, and has not challenged received ideas as vigorously as the theories we will examine". Met mite-kritiek word oorsigtelik bedoel die kritiese ontleding van die rol van eksplisiete en implisiete mitologiese elemente binne 'n literêre teks. Sou 'n mens aanvaar dat die relevansie van literatuurteorie in 'n groot mate bepaal word deur die soort teks wat binne 'n bepaalde tyd en konteks gepubliseer word, dan vra resente ontwikkelinge in die Afrikaanse letterkunde heel duidelik om 'n hernude aandag aan mite-kritiek; meer nog, ook toenemende teoretisering oor die verhouding mite en literatuur. Een van die belangrikste redes hiervoor is die herwaardering van die mondelinge tradisie wat opnuut na vore tree. Vir 'n bestudering van die neerslag van orale elemente in die resente Afrikaanse letterkunde is

mite-kritiek besonder relevant, aangesien oratuur en die mitiese denkwyse ten nouste met mekaar verband hou.

Die vraag sou voorts gestel kon word of die relevansie van die mite-teorie en -kritiek spesifiek binne die Afrika-konteks nie juis ook van groter belang is as byvoorbeeld vir die Europese of Amerikaanse letterkunde nie. In dié verband kan 'n uitspraak van Vickery (1996:286) aangehaal word: "In some cultures, the relation between myth and literature, whether oral or written, is direct and intimate, a fact apparent both in ancient Greek and contemporary African literature." Die Nigeriese kritikus Isidore Okpewho reageer sterk teen 'n uitgangspunt van Ruth Finnegan in haar bekende werk *Oral literature in Africa* (1970), naamlik dat die mite, in die streng sin van die woord, nie as 'n kenmerkende kunsvorm van Afrika beskou kan word nie. Okpewho (1983:ix.) neem standpunt in teen hierdie stelling in die voorwoord tot sy boek *Myth in Africa*. Dié werk - een van die baie publikasies wat hy oor die onderwerp geskryf het - is in 'n sekere sin geskryf as direkte teenreaksie op Finnegan se uitspraak.

'n Aanduiding dat die mite-teorie en -kritiek in Suid-Afrika ernstig geneem word, is naamlik die oprigting van die *Myth Association* by die Universiteit van Suid-Afrika in April 1991. Gereelde akademiese byeenkomste word gehou, met sterk klem op die interdisciplinêre aard van mite-ondersoek. Die tydskrif *Myth and Symbol* het tot stand gekom as mondstuk van die *Myth Association*. Die byeenkomste van die vereniging word goed ondersteun deur deelnemers uit die buiteland; kontak binne Suider-Afrika word bewerkstellig deur noue samewerking met die *Unisa Medieval Association* asook die *Folklore Society* (vergelyk die inleiding tot M. Clasquin *et al.*, 1993:vii). Op die gebied van die mite-teorie in Suider-Afrika moet die toonaangewende bydrae van die Stellenbosse filosoof Johan Degenaar uitgesonder word. Gedurende die tagtigerjare het Degenaar sy Filosofie-navorsing sodanig uitgebrei dat dit ook onder meer literatuurteorie en filmkritiek ingesluit het. Met betrekking tot al hierdie terreine het hy steeds besondere aandag aan die rol van mitologisering geskenk, wat neerslag gevind het in 'n hele aantal artikels. Aan die einde van die hoofstuk word sy beskouinge binne die konteks van die verhouding Modernisme en postmodernisme ter sprake gebring.

Die wyse waarop die verhouding mite en literatuur in spesifieke tekste tot stand gebring word, kan uiteraard 'n verskeidenheid vorme aanneem. Herd (1996:174-6), byvoorbeeld, onderskei vyf soorte tekste met die verwerking van mitologiese gegewens as kriterium. In eerste instansie is daar (a) die literêre werk wat 'n bepaalde mite in verwerkte vorm oorvertel. Tweedens is daar sprake van (b) mitologiese verwysing, waar die mite as illustrasie of parallel van 'n tema of motief in die literêre teks gebruik word. Derdens onderskei Herd (c) die bewuste gebruik van die mite as deurlopende strukturelement van die skrywer se verhaal, in so 'n mate dat die mite getransformeer word tot "an expression of a new *Zeitgeist*" (James Joyce se *Ulysses* is hiervan die bekendste voorbeeld). Voorts wys Herd op die moontlikheid dat (d) 'n mitiese

patroon in die struktuur van byvoorbeeld 'n roman kan ontwikkel, sonder dat die skrywer dit doelbewus so bedoel het. Die vyfde moontlikheid verwys na (e) 'n nuwe mite wat deur die skrywer geskep word. Ander kategoriseringe is uiteraard ook moontlik. White (1971:52-54) gee op sy beurt 'n vierdelige onderskeid, wat in vele opsigte met dié van Herd ooreenstem. Die waterslangtekste wat in hierdie verhandeling ontleed word, wissel almal tussen die tweede en derde kategorie van Herd se indeling. Dit sal wel uit die analyses blyk dat selfs al bevat 'n verhaal slegs enkele verwysings na die waterslang, hierdie kriptiese verwysings implikasies vir die romanstruktuur in sy geheel kan hê, afhange van die mitiese intensie.

As gevolg van die wye omvang van die mite-begrip en die verskillende vorme wat die mite in literêre verwerkinge kan aanneem, word "mite-kritiek" dikwels in vae terme omskryf. In Preminger se *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics* word 'n afsonderlike lemma aan "Myth criticism" afgestaan, maar die omskrywing is steeds baie wyd: "But it is only recently that thinking about the mythical matrix of literature, and about mythical elements in it, assumed the form that has been called myth criticism." (Wheelwright, 1974:955.) Wat hier as "the mythical matrix of literature" getipeer word, stem waarskynlik ooreen met Herd en White se duiding van implisiete mitologiese elemente in 'n letterkundige teks. Dit is juis wanneer mite in sy implisiete verhouding tot literatuur onder die aandag kom, dat die terrein van die mite-kritiek dreig om onhanteerbaar wyd te word. Hierdie beswaar word juis as 'n punt van kritiek teen Northrop Frye ingebring, wat as een van die baanbrekers op die gebied van die mite-kritiek beskou kan word. Volgens Frye (1957) se teorie van literatuur as "displaced mythology" is die letterkunde maar één van die manifestasievorme van 'n totale mitepoëtiese struktuur wat na vore kan tree in godsdiens, filosofie, politieke teorie en talle aspekte van die geskiedenis. Vanuit so 'n gesigspunt val die onderskeide tussen religie, mite en literatuur eintlik heeltemal weg, sodat daar geen duidelike afbakeningsterrein vir die mite-kritiek aantoonbaar is nie.

'n Verdere beswaar teen die mite-kritiek is naamlik dat dit geen wetenskaplik-kontroleerbare ontledingsmetodiek verteenwoordig nie, maar eerder 'n subjektiewe ingesteldheid by die leser veronderstel. Willeford (1996:957) formuleer hierdie siening soos volg: "In general, 'myth criticism' names an area of interest, rather than a specific method or viewpoint." Sommige kritici gaan sover as om mite-kritiek as bloot 'n morele ingesteldheid te dui: "in general myth criticism seems to be less an analytical than a polemical term, calling attention rather to a critic's mood or moral attitude than to observed facts in the work under discussion" (Douglas, 1996:77). Dat morele faktore 'n rol speel by mite-kritiek is nie heeltemal te ontken nie, maar dieselfde geld in mindere of meerdere mate vir ander ontledingsmetodes. Wat hier voorgehou word, is 'n direkte verband tussen mite-kritiek en narratologie, wat aan die mite-kritiek 'n intersubjektiewe, teoretiese grondslag verleen wat oormatige subjektiewe waarneminge teëwerk.

Mite-kritiek het in eerste instansie te make met die verhouding mite en literatuur, met narratiewe of verhaalmatigheid as gemeenskaplike element. Segal (1996:xiii) formuleer die verhouding soos volg: "Literary critics are particularly attentive to the plot of myth. Myth for them is above all story, whatever its subject. How myth tells its story, not just what the meaning of the story is, is their special concern." Die klem op "plot" en "story" bevestig die narratologiese basis van die mitiese verhaal. Herd (1996:174) hou 'n werkbare ontledingsmetodiek voor wanneer hy beklemtoon dat die totale narratologiese struktuur van die mitiese verhaal in ag geneem moet word: "it (i.e. die mite-kritiek, JL) demands concentration on the work of literature in which myths or mythical elements are discerned; and it requires the critic to consider the function of myth as part of the total structure of a given work." Hiervolgens word mite-kritiek nie as buitengewoon omvattend of as 'n heel andersoortige vorm van literêre kritiek beskou nie; volgens Herd (1996:181) is dit "neither revolutionary nor esoteric, but . . . an extension of proven techniques". Die "proven techniques" waarby ook in hierdie studie aangesluit word, is naamlik dié van die narratologie.

In hoofstuk twee is ingegaan op die argetipe as talige manifestasie van die onbewuste, en die onbewuste op sy beurt as manifestasie van wat Lacan getipeer het as "die Ander". Die mens se strewe om die gaping tussen gebeure ("event") en betekenis ("meaning") te oorbrug, kan in eerste instansie terugherte word tot 'n poging om die eie onbewuste as die mees onmiddellike Ander te benader. Van daaruit tree relasies met die buitewêreld na vore: die Ander van die geskiedenis. Wanneer dergelike sake in terme van die narratologiese dimensies van 'n teks bespreek word, moet in gedagte gehou word dat die verhouding tussen die subjek en die Ander op 'n verskeidenheid maniere in die teks tot stand kan kom. In eerste instansie gaan dit om die doelbewuste intensie van die skrywer om die numineuse te peil, maar ten opsigte van die (geskrewe) roman en kortverhaal kom hierdie intensie juis na vore in die wyse waarop die onderlinge struktuurelemente allerlei verbindings met mekaar aangaan. Soms is dit naamlik moontlik om die waterslang of aanverwante verskynsel as definitiewe karakter in 'n verhaal te dui (soos in *Waterbobbejaan* deur Ben Venter), maar meestal is dit nie die geval nie. Juis omdat die waterslang as argetipiese simbool deel uitmaak van die onpeilbare en die onverklaarbare, word dit nie sonder meer as konkrete, kenbare karakter uitgebeeld nie. Die intensie om die waterslang as manifestasie van die numineuse te dui, is meestal geleë in die strukturering van verskillende tekselemente onderling. Waar die waterslang eksplisiet as tekselement voorkom, moet dit beskou word as maar een struktuurelement te midde van 'n samespel van elemente binne die geheel van die teks.

Naas die belangrikheid van die narratiewe dimensies moet onmiddellik weer in gedagte gehou word dat dit terselfdertyd in die mitiese teks om 'n peiling van die numineuse gaan. Gould (1981:178) se formuleringe is weer ter sake: "*intentionality* is all: the intention especially to confront the unanswerable". In hierdie ironiese strewe na antwoorde op vrae wat eintlik geen

antwoorde het nie, is volgens Gould (1981:198) die wesenlike ooreenkoms tussen mite en literatuur geleë; die religieuse of metafisies dimensies van die mite is potensieel dieselfde as die numineuse dimensies van literatuur. By die ontleding van waterslangverhale sal dit blyk dat dit nie altyd so voor-die-hand-liggend is om vas te stel of die numineuse intensie sonder meer gerealiseer word of nie. Hierdie probleem hang saam met die vraag of alle tekste waarin verwysings na waterslange of dergelike mitologiese verskynsels voorkom, as definitief mities gedui kan word. Selfs al sou die skrywer die doelbewuste intensie hê om die numineuse te deurgrond, beteken dit nie noodwendig dat dit binne die dinamiek van die strukturelemente van die teks so gebeur nie.

Said (1985:13) brei uit op die problematiese aard van die intensie: "Moreover, I would add that intention, despite its conscious formulations, is never inconsistent with method, although conscious intention - when is it ever exclusively conscious? - is frequently at odds with method." Deurdat onbewuste elemente bykom waarmee die skrywer nie altyd kan rekening hou nie, ontstaan die spanning tussen skrywers- en teksintensie. Graham Hough (1976:238) bring hierdie "onpeilbare" dimensies van die teks in verband met die prosesse van intertekstualiteit: "the presence in a literary texts of earlier texts, some chosen by the author, some forced upon him by his culture, but always bringing with them consequences that go beyond his intention and pass partly out of his control". Hough (1976:240) kom tot 'n gevolgtrekking aangaande intensie wat grootliks ooreenstem met dié van Gould en Said:

Neither 'the words on the page' nor 'the intentions of the author' can alone reveal the significance of the work of literature, and no adequate interpretation of a poem has ever been made by the exclusive pursuit of either of these phantoms. We read the words on the page, but we read the gaps between the words too, and we supplement them with a complex of insight and information that come from outside the text. We identify the intention of the author, as clearly as we can; but this is only the starting-point for understanding.

As deel van die "full meaning of the utterance" bring Hough (1976:240) ook aspekte ter sprake wat normaalweg met die mondelinge uitvoering van 'n vertelling, pryslied of dergelike ekspressies te make het, waaronder stemtoon en ritmiese effekte. 'n Laaste oorweging wat volgens Hough (1976:240) ook in berekening gebring moet word, is die komplekse verskynsels van "a culture and a history". Hierdie siening sluit aan by die belangrikheid van historiese aspekte by die funksionering van mitisiteit, soos uiteengesit in hoofstuk twee (2.5). Die hele hoofstuk drie van hierdie proefskrif handel oor aspekte vanuit "culture and history" wat ter sake sou kon wees by die ontleding van waterslangverhale, spesifiek in Afrikaans. 'n Interessante aspek rondom interkulturele verhoudinge wat feitlik deurgaans in die Afrikaanse waterslangtekste na vore tree, is dat tradisionele Afrika-godsdiensbelewinge teenoor die meer konvensionele Christelike geloof gestel word. Dit is verklaarbaar uit die feit dat - in ieder geval

wat taal betref - feitlik al die skrywers van hierdie verhale as "Afrikaners" beskou kan word, wat hulself binne een of ander verhouding tot die Christelike religie bevind.

Volgens die *ontledingsmetodiek* wat in hierdie hoofstuk gevolg gaan word, word die uitbeelding van die numineuse in eerste instansie aan die hand van die volgende teksrelasies nagegaan: (a) die verhouding tussen skrywer en teks, (b) die verhouding verteller en teks en (c) die verhoudinge tussen tekselemente onderling. Volgens streng formalistiese benaderings val die verhouding skrywer en teks buite die wetenskaplike reikwydte van die teks en mag die kritikus hom eintlik nie daarmee bemoei nie.<sup>1</sup> Die benadering van die mite-kritiek impliseer egter dat hierdie verhouding so noukeurig as moontlik nagegaan sal word, omdat die numineuse aard van die mitiese teks in eerste instansie bepaal word deur die doelbewuste intensie van die skrywer om met onbeantwoorbare en onuitspreeklike vrae om te gaan. Dit gaan egter nie om die vasstelling van die intensie van die konkrete skrywer nie, maar wel van die skrywer as abstrakte of implisiete outeur, soos dit afleibaar is uit motto's, voorwoorde, opdragte en dies meer. Ook ander werk uit die skrywer se oeuvre sou relevant kon wees. Hierby kan gevoeg word uitsprake gelewer in koerant- of tydskrifonderhoude, byvoorbeeld oor die ontstaan van 'n bepaalde werk. Dit is as gevolg van al hierdie intertekstuele relasies dat die spanning tussen skrywers- en teksintensie na vore tree.

In hierdie proefskrif gaan dit oor verskillende herwaarderings van die waterslangmite. In elke teks wat ontleed gaan word, word waterslangverhale opnuut gejuks taponeer binne 'n samespel van ander narratologiese elemente. Dit gaan dus om die verhouding tussen 'n reeds bestaande mite-diskoers (byvoorbeeld dié van die waterslang) en elemente van die skrywers- of outeur-diskoers (die "nuwe" verhaal waarbinne die waterslang-verhaal ingebed is). Dié verhouding word gewoonlik in terme van allegoriese suggesties tot stand gebring. Omdat die "nuwe" verhaal in laaste instansie die vorige omvat en omdat die mitologiese elemente meestal nie as "volledige" verhaal aanduibaar is nie, is dit verkieslik om van die "mite-diskoers" en die "outeurdiskoers" binne dié omvattende verhaal te praat. 'n Belangrike aspek van die "nuwe" teks is naamlik dat die skrywer terselfdertyd ook interpreteerder word van reeds bestaande mitologiese materiaal. Loriggio (1996:243-4) skryf in hierdie verband: "Structurally, the myths in the texts will function like an extra fabula" en "As receivers we are always dealing with two stories, one of which is over when we begin the other".

Die voorgestelde ontledingsmetodiek kan soos volg saamgevat word. Die nagaan van die intensie van die *abstrakte outeur* - so noukeurig as moontlik - is van sentrale belang. Aangesien die verwerking van die mitologiese simbool (byvoorbeeld die waterslang) as

---

<sup>1</sup>Binne die beskouing van die "New Critics" is breedvoerig aandag aan hierdie kwessie gegee, deur hulle aangedui as die "intentional fallacy".

strukturele element in die teks in sy verhouding tot ander strukturele elemente beskou word, is dit voorts belangrik dat die *vertellersintensie sowel as dié van die karakters onderling* ten opsigte van die simboliek nagegaan sal word. Indien verskillende style in die teks geïdentifiseer kan word - byvoorbeeld mondelinge en skriftelike ekspressie - hou hulle meestal verband met verskillende sienings ten opsigte van die mitologiese elemente en bring *stilistiese vergelykings* gewoonlike interessante perspektiewe na vore. In laaste instansie, met die inagneming van alle relevante strukturele aspekte, gaan dit om die *vasstelling van die - meestal allegoriese - verhouding tussen die mite-diskoers en die outeurdiskoers*; eersgenoemde gewoonlik as ingebedde verhaal of verhale ten opsigte van die nuwe konteks waarbinne die skrywer dit plaas. Die spanning tussen mite- en outeurdiskoers hou direk verband met die wisselwerking tussen *numineuse en narratiewe dimensies*, wat reeds vroeër as 'n sentrale aspek van die mitiese teks aangedui is. Dit is op die basis van hierdie wisselwerking dat die *evaluering* van die mitiese inslag van die onderskeie tekste gedoen word. Ten einde al bogenoemde aspekte enigsins te sistematiseer, word elke teks aan die hand van drie hoofpunte ontleed: (a) intensies, (b) teksontleding en (c) gevolgtrekkings.

'n Laaste oorweging voordat tot die analyses oorgegaan word, hou verband met die *leser*. Die bybring van die skrywersintensie is vroeër gedui as uitbreiding op die skopus van die teks soos dit byvoorbeeld deur formalistiese benaderings gedui word. Wat is die implikasie hiervan vir die rol van die kritikus as leser van die mitiese teks? In aansluiting by insigte van die Resepsie-estetika kan met groot waarskynlikheid aanvaar word dat die mite-kritikus die mitiese teks benader vanuit 'n verwagtingshorison gevul met die soort mitologiese inligting wat in hoofstuk drie uiteengesit is. In die lig hiervan ag Francesco Loriggio (1996:251) die rol van die kritikus as bykans oorbodig: "With mythological novels critical analysis is almost tautological." Volgens hierdie standpunt is daar vir die mite-kritikus dus nie veel meer te doen as om die mitologiese motiewe in 'n verhaal te identifiseer en hulle grotendeels net so weer te gee nie.

Gould (1982:142), daarenteen, sien die leser van mitiese werke terselfdertyd as mite-skepper: "The reader (I hope I have established) is after all myth-making in his reading as much as the writer in his writing." Hierdie siening word bevestig deur die benaming wat Gould (1982:251) aan sy eie ontledingsmetodiek gee, naamlik "comparative remythologizing". Hy kwalifiseer hierdie pertinente rol van die leser enigsins met sy beklemtoning van die werkinge van die sogenaamde hermeneutiese sirkel by die ontleding van die mitiese teks. Mites en argetipes, volgens Gould (1981:126), veronderstel in eerste instansie taalhandelinge ("language events"); terselfdertyd kan hulle slegs deur middel van taal geïnterpreteer word. Dit lei tot die hermeneutiese sirkel: "If myths and archetypes are not primarily language events, they cannot be interpreted with any hope of recovering truth, and if they cannot be interpreted in this way, their universality is meaningless. So literature-and-myth study implies yet again the hermeneutic circle." (Gould, 1981:126.) Hiertoë voeg Gould (1982:126) by: "But having insisted on

that, it is equally important to insist that the circle is neither vicious nor imaginary, which is why I have argued for some structural continuity between myth and literature which allows for mythical intentions in fictional form." Dié mitiese intensie vind sy neerslag in plot of intrige; "its expression in a plot is an 'open concept'" (Gould, 1981:127). Die dialektiese spanning tussen die numineuse dimensies van die mitologiese motief en die "nuwe" vorm wat dit aanneem in die oorkoepende verhaalstruktuur, lei dus tot dinamiese verhoudinge in die plot waarvolgens, op resepsie-teoretiese wyse, sogenaamde oop plekke geskep word vir die leser om in te vul.

Tog gaan Gould waarskynlik iets te ver wanneer hy elke kritiese leser van 'n mitiese verhaal ook as mite-skepper dui. Dit bly trouens 'n vraag of die skrywer as verwerker van 'n bepaalde argetipiese simbool selfs as "mite-skepper" gedui kan word. Ons het hier waarskynlik met graadverskille te make. In Petra Müller se *In die omtes van die hart*, word haar kleinkinders, aan wie die kortverhale opgedra is, versoek om "eendag" haar bundel te voltooi. Sou hulle dit doen, word hulle waarskynlik mite-skeppers, maar dan bly die vraag steeds hóé dit gedoen gaan word. Die leser bly in laaste instansie sistematiseerder en interpreteerder. Dit is wel so dat tydens die vergelyking van tekste nuwe verbande en assosiasies gelê word, maar dit word steeds gedoen op die basis van bestaande tradisies en tekste aangaande die waterslangsimbool. Dit is eers wanneer die leser self 'n verhaal oor byvoorbeeld die waterslang gaan vertel - soos Von Wielligh en Postma in die vorige hoofstuk - dat daar moontlik sprake kan wees van die skeep van 'n mite - en dan bly dit boonop tot op groot hoogte steeds herskepping.

## 5.2 Kritiese ontleding van ag resente Afrikaanse waterslangverhale

### 5.2.1 *Witwater se mense* deur M.I. Murray (1974)

In hierdie roman, wat as kontreikuns of 'n streekvertelling getipeer kan word, is die verteller 'n jongmeisie met die naam van Poon. Sy vertel van haar eie mense, Witwater se mense, en die gebeure wat hulle as hegte gemeenskap saambind. Die hoofstuktitels, waarvan enkeles hier aangehaal word, gee 'n aanduiding van die soort gebeure wat die ritmes van die jaar aangee: "Sondag", "Oestyd", "Ons Kinderfees en Kersfees op Witwater", "Huisskoonmaak vir die Nuwejaar". Daar is ook 'n hoofstuk getiteld "Waterbul en Waternooi" (22)<sup>2</sup>, waaraan spesiale aandag ten opsigte van die numineuse dimensies in die verhaal gegee sal word. Dit is nie sonder meer duidelik dat dit om 'n gemeenskap van bruinmense gaan nie. Poon se ouers is grondbesitters waarskynlik uit 'n tyd voor strenge apartheidswette; geen werklik spannings-

---

<sup>2</sup>Bladsynommers tussen hakies in hierdie onderafdeling (5.2.1) verwys na Murray, M.I. 1974. *Witwater se mense*. Kaapstad : Tafelberg.

volle verhoudinge tussen wit en bruin word uitgebeeld nie. Eers betreklik laat in die roman, in die hoofstuk "Ons gaan werk op die plaas", is daar 'n aanduiding van verskil in woonplek, wanneer Poon se ma vra dat die kinders 'n oggend by "die vrou van die plaas" (94) sal gaan werk. Ook in hierdie gedeelte is daar geen "kleur"-aanduidings nie, sodat die afleiding gemaak kan word dat dit die doelbewuste intensie van die skrywer was om rassekwessies heeltemal ondergeskik te stel aan die uitbeelding van die leefwyse op Witwater.

### Intensies

Die verhaal word voorafgegaan deur 'n skrywersverontskuldiging, 'n opdrag en 'n voorwoord. In die "Voorwoord" verduidelik die skrywer die ontstaan en opset van die roman:

Die inligting waarop *Witwater se Mense* gegrond is, is cor 'n tydperk van een en twintig jaar broksgewys aan my meegedeel deur die dogter van Johannes en Anna Meyers van Witwater, Poon van die verhaal.

Hiervoor bly ek haar besonder dankbaar.

Vir haar bereidwilligheid om op my talryke en knaende vrae te antwoord; dat sy ingestem het dat ek bandopnames van haar vertellings maak en dat sy, waar haar eie merkwaardige geheue te kort geskiet het, op aandrang van my, haar die moeite getroos het om die verlangde inligting van haar mense te bekom, soos byvoorbeeld die drinkrympies, die raaisels en die oeslied; ook daarvoor wil ek dankie sê, nie alleen aan haar nie, maar ook aan haar mense, my onbekend, vir hulle bydraes.

Dat ek haar meermale veral in die direkte rede aanhaal, moet aan elke leser duidelik wees. Dit is immers sy wat die verhaal vertel. Ek noem dit hier erkentlik dat woorde soos *grim* en *prewel*, uitdrukings soos 'n *verloopte droster* en *die geeste van die afgestorwenes wat nie rus het vir hulle siele nie* en dergelike meer, van haar is en nie van my nie.

Die verhaal word opgedra aan "Johannes en Anna Meyers van Witwater; Ter nagedagtenis".

In die verontskuldiging word gestel dat dié ouerpaar en hul dogter, Anna - Poon van die verhaal - die enigste werklik bestaande karakters in die verhaal is. Die ander karakters is saamgestelde beelde van persone wat op Witwater of in die omgewing gewoon het. Hoewel die meeste van die karakters dus tot op groot hoogte fiktief is, het die verhaal 'n oorwegend dokumentêre inslag, as gevolg van die onderhoude wat met Poon gevoer is. In die voorafgedeeltes word geen eksplisiete skrywersintensie uitgespel nie. Wanneer die verhaal begin, tree die skrywer heeltemal op die agtergrond; Poon is deurgaans die verteller. Dit is voorts opvallend dat Poon as jongmeisie vertel, hoewel uit die voorwoord afleibaar is dat sy reeds 'n volwassene moes gewees het tydens die oorvertelling (die onderhoude is oor 'n tydperk van 22

jaar gevoer). 'n Doelbewuste aspek van die teks is dus dat daar vanuit 'n kinderperspektief vertel word.

### Teksontleding

Die hoofverhaallyn is naamlik die gebeure van een jaar, vanaf die een Kersfees tot die volgende. Die eerste Kersfees verloop anders as dié van ander jare, omdat Poon se pa op "die boer" se plaas gaan help; hy wil ekstra geld verdien ten einde 'n ploeg aan te skaf (36). Afgesien van dergelike spesifieke gebeure wat hierdie besondere jaar kenmerk, gee die roman eerder 'n geheelindruk van 'n opeenvolgende beskrywing van rituele gebeure, soos wat hulle elke jaar plaasvind, bepaal deur die seisoene en die familiefeeste. Dit is veral hierdie vaste patroon in hul lewens wat aan Poon en die ander kinders in die verhaal hul besondere ervarings van vreugde en geborgenheid gee.

Ook wat karakterisering betref, is daar nie soseer sprake van karakterontwikkeling nie; die karakters bly in 'n groot mate staties, in aansluiting by die rituele aard van die gebeure. Poon sal byvoorbeeld meermale haar ouers tipeer in die trant van: "So is Pappa" (11) of "En dit is nou van Ma" (36). Poon se karakter word in 'n mate as individualisties getipeer, maar origens is daar eerder sprake van 'n kommunale saamwees op Witwater. Poon sal dikwels in die meervoudsvorm vertel ("die wit sand van die Fontein lok ons weg", p. 22) en ervarings word meestal as gemeenskaplike ervarings uitgebeeld: "En wat dit aand geword het en die mense sing gesange om die vure, sê een van die grootmense hoedat oom Pieter in sy preek gesê het dat om hier tussen die berge te kan woon deel is van Gods genade. En dat dit die reine waarheid is." (20) Hierdie soort ervaringe het direk te make met die noue saamleef met die natuur, waarop later verder ingegaan sal word.

In *Witwater se mense* is Poon eintlik die enigste karakter wat heel duidelik as individu gekarakteriseer word, ook omdat sy die hoofverteller is. Die kommunale aard van die teks word nie net deur die karakterisering teweeggebring nie. Dit kom ook baie sterk na vore in die skryfstyl. Die narratiewe en beskrywende gedeeltes word voortdurend afgewissel met voorbeelde van speletjies, liedjies, rympies en raaisels, wat 'n integrale deel uitgemaak het van die diskoers van Witwater se mense. Die opskerping van die kinders se morele sin word dikwels deur middel van aforismes gedoen ("Ongeluk is gouer as geluk", sê Poon se ma op p. 14); volksgebruike word weergegee (die verwysing na "smeergoed" op p. 9, gemaak van "kliphoutgom en agtdaegeneesbos en 'n bok se niervet"). 'n Verdere belangrike struktuur-element in hierdie verband is dat Poon haar verhaal - eintlik dus dié van haar mense - grotendeels vertel deur middel van stories soos deur ander vertel, die een na die ander.

Definitiewe "formules" van die mondelinge vertelstyl, soos aangedui deur teoretici soos Lord en Okpewho, kan feitlik op elke bladsy aangetoon word. Lord (1960:33), in sy baanbrekerswerk oor die orale vertelstyl, *The singer of tales*, onderskei tussen temas en formules: "By formula I mean a group of words which is regularly employed under the same metrical conditions to express a given essential idea; . . . denoting a line or half line . . . By theme I refer to the repeated incidents and descriptive passages." Spesifiek aan die formules word die (dikwels onbewuste) prosesse van assimilasië en assosiasie gekoppel wat so eie is aan die mondelinge vertelstyl. In aansluiting by die tiperinge van Lord onderskei Isidore Okpewho (1992:70 e.v.) nege verskillende "Stylistic qualities" van die orale vertelling in hoofstuk vier van sy boek *African Oral Literature*, waaronder "Repetition" en "Tonality". Die onderstaande gedeelte uit *Witwater se mense* illustreer die besondere rol wat formules, herhaling en 'n bepaalde toon speel. Dit is merkwaardig dat die skrywer daarin slaag om hierdie vertelstyl konsekwent deur middel van die stem van haar verteller te bly handhaaf. Daar is geen "breuke" in die vertelstyl nie, waar die leser vermoed die skrywer die verteller tog maar "namens haar" laat vertel nie. In die hieropvolgende aanhaling is veral die volgende stilistiese eienskappe opvallend: die herhaling van frases wat met begin met "O" en eindig met 'n uitroepteken, waardeur die verteller haar kinderlike verwondering en vreugde te kenne gee, asook die skakeling van sinne en sinsnedes deur die herhaalde gebruik van die woordjies "En", "nou" en "dan". Die gedeelte gee 'n beskrywing van die Kinderfees op Witwater:

O, ons voel so lekker, want dit is mos nou onse dag . . . En ons staan daar rond en ons kyk hoe die ander kinders lyk en ons loop in sukke bonneltjies. O, maar dit lyk mooi!

Nou lui die kerkklok en Meneer hou vir ons kerk. Die grootmense sit eenkant en ons kinders sit eenkant. En wanner Meneer sê: "Nou sal onse gemeente luister hoe onse kinders die Here loof omdat 'n Kind in Betlehem gebore is," is dit onse beurt. En onse kinders sing op onse beste. . . . O, ons bring onse heel beste voor! Dan voel 'n mens se hart so lekker! En wat dit klaar is, bedank Meneer nou die kinders en Meneer sê die ouderlinge moet by die deur gaan staan om die lekkers en die koek vir die kinders uit te deel, maar die grootmense gaan eers uit en wag buite. . . . En wat ons buite kom, dan staan Ma daar - elke ma het 'n wit sloop saamgebring. En nie een van ons eet van onse koek of lekkers nie. Ons gee dit net so aan onse ma's. En Ma sit dit net so in die sloop. Nou is ons gerus en is ons weer almal by onse vrinde. En ons gaan almal in die bonnel huis toe, die kinders voor die grootmense. En wat Ma by die huis kom, dan kry elkeen sy deel.

Dis nou onse Kinnerfees op Heuningvlei, onse Kersfees. En vir ons voel dit elke jaar dit is die beste dag van onse lewe. (106)

Uit hierdie gedeelte blyk duidelike verwysings na die Christelike godsdiens. In die kinderervaring van Poon bestaan daar geen konflik tussen die Christelike tradisie waarin sy groot-

word en die meer tradisionele geloof aan die Waterbul en ander "watergoeters" waarteen haar ma haar later sou waarsku nie. Daar is trouens ook nie blyke dat haar ma die saambestaan van hierdie twee tradisies bevraagteken nie. Die vraag na die numineuse is dus in hierdie roman nie in eerste instansie geleë in die spanning tussen skrywersverhaal en mite-verhaal nie, sou die eerste dan 'n meer moderne, Christelike lewensiening verteenwoordig en die laaste na tradisionele Afrika-godsdiens verwys. Die vraag ontstaan dus waarin die numineuse - as die konfrontasie met die onverklaarbare - nou eintlik geleë is in 'n wêreld waar mense met soveel vrede en geluk saamleef.

Die oorgang na die ervaring van die numineuse is geleë in die ervaring van die natuur: eerstens ten opsigte van reëel-bestaande verskynsels soos paddas en slange, maar ook ten opsigte van gevare wat juis vir die kinders besondere fassinering inhou. Aan die begin van die verhaal word vertel van die seuns wat die vee moet gaan aankeer, nadat hulle losgebreek het op 'n helder maanskynaand omdat hulle gedink het dit is dag. Nadat almal tot rus gekom het, word die hoofstuk afgesluit: "Buite is dit nog net die paddas in die vlei." (17) Hierdie hoofstuk-einde resoneer met die slot van die roman. Na afloop van die Nuwejaarsfees, as almal naggese en gaan slaap het, sluit Poon die vertelling af:

En wat ons lê, hoor ek hoe Hansie vir Jakobus sê ons moet kyk hoeveel van die Sewester se sterre ons kan tel. Maar wie kan nou die Sewester se sterre tel as jou oë so stram is van die vaak dat hulle aanhou wil toeval en die paddas in die modderwater so te kere gaan dat jy nie kan seker wees dis hulle wat jy hoor nie of die kitare in die Kloof. (129)

By 'n ander feesgeleentheid word die verwysing na die paddas in die vlei deel van 'n drink-rympie: "Glip en gly soos padda innie vlei, Waar hy gly daar is ek by." (40) Dit is egter Poon se ma wat 'n onrus ervaar as sy die paddas moet aanhoor, 'n onrus wat daarmee gepaard gaan dat die oestyd nader kom en haar man nog nie by die huis is nadat hy op die boer se plaas gaan werk het nie. Een aand maak sy die kinders stil om te hoor of iemand nie aankom nie: "Ons luister, maar g'n hond blaf nie. Dis net die paddas innie vlei." (30) Poon se ma kla dat hulle haar uit die slaap hou; vir Poon sing hulle juis snags so mooi. Poon se pa bring die padda spesifiek in verband met 'n spookstorie. Hy vertel die kinders van die tyd toe hy saagwerk op plase gedoen het. Op 'n keer kom hy op 'n plek waar sy vriend, Moos, hom vertel het baie groot towenaars bly. 'n Ou man wat saam met hom werk, stuur hom om water by 'n stroom te gaan haal. By 'n fonteintjie in die stroom sit 'n "parra so groot soos 'n mens se kop" (66) en kyk hom aan met die oë van 'n mens. As hy sy vriend vertel, verwys dié na die ou man en sê "Ek verstaan dis hom parra wat hy mee toor" (66).

'n Groot verskeidenheid bonatuurlike of legendariese wesens kom in die loop van die verhaal ter sprake. So is daar "verleigeeste, die mensjakkals en Dirk Ligter" (10), van wie die grootmense saans om die vure praat. As die gesin in die winter Buiteveld toe trek met die vee, kry hulle gereeld te make met "daarie goeters wat in die nag skree" (51). Volgens Poon se ma is dit die towenaars van haar pa se familie. Dan is daar ook Le Fleur wat homself in 'n slang kan verander (61) en die strandjutwolf vir wie die kinders moet lig loop (118). Vir verreweg die grootste gedeelte van die verhaal word die bestaan van hierdie wesens, hoewel hulle gevrees word, as onproblematies ervaar; spesifiek ook in hul saambestaan met die Christelike godsdiens. Hoewel Beia 'n swaksinnige vrou is, kan haar omvattende geheel-ervaring van die numineuse as tiperend van die hele roman gesien word: "Nou, vir die straf van die Here en vir spoke en goeters agter bosse in die veld is Beia vreeslik bang." (128)

Die ontsag vir die mitiese en die numineuse word wel deurgaans gekenmerk deur stilte en woordloosheid, wat dui op die taal wat sy grens bereik. Nadat Poon se pa van die "toornars" vertel het, staan daar: "En wat Pappa klaar vertel het, sit ons almal doodstil." (69) So is dit ook na afloop van Ma se vertelling oor die Waterbul en die Waternooi. As sy klaar vertel het, sê die kinders niks. Ma se hande begin weer met haar lapwerk: "'Julle moet gaan slaap,' sê Ma. 'Dis laat.'" (27)

In die hoofstuk getiteld "Waterbul en Waternooi" (22) word twee volledige, ingebedde verhale deur Poon se ma vertel. Albei handel oor mense wat onderskeidelik deur die Waterbul en die Waternooi in die water ingelok word en 'n spesiale verhouding met die waterwesens aangaan. Reeds vroeër, in die hoofstuk getiteld "Die Fontein" (21), waarsku Poon se ma teen die Waterbul wat by die fontein hou: "En anderkant die fontein is die seekoeigat in die rivier. Daar hou ook watergoeters, sê Ma. Ma sê die een is so gevaarlik soos die ander." (21) Die kinders is skrikkerig en versigtig, maar terselfdertyd - en juis vanweë die gevaar - is hulle oneindig gefassineerd. Die fassinerings hang saam met die aantreklikheid van die omgewing: "O, maar daarie sand is mooi!" (21)

Daar is dus sprake van verskillende soorte watergeeste. Dit wil voorkom asof die Waterbul die nouste ooreenkoms met die waterslang vertoon, vanweë die ooreenkoms met die voorliefde vir blink en mooi goed. Dat "slang" hier met "bul" in verband gebring word, is verklaarbaar in die lig van die assosiasies tussen die waterslang en die reënbul wat in hoofstuk drie (3.2.2) uiteengesit is. Poon en haar vriende gee aan die Waterbul wat hom toekom: "'n Knoop of 'n blink speld of 'n kraal. Vanmiddag ruk ek sommer 'n knoop van my rok af en gooi dit in die Fontein. Fien gooi 'n speld en Mina gooi 'n blink klippie wat sy opgetel het. Gert en Jakobus gooi elkeen 'n spyker.'" (21-2) Hulle doen dit nadat 'n groot klip eendag "stil voor onse oë" (21) in die fontein verdwyn het en omdat hul ma ook vir hulle so voorgesê het.

Hulle ma vertel die verhale van die Waterbul en die Waternooi op 'n aand wat sy eintlik kwaad is vir hulle, nadat oom Pieter kom sê het dat die kinders by die Fontein was. Hy het die wit sand gesien, wat hulle op die paadjie verby sy huis gelos het. As "party van die kwaad weg is uit haar oë" (23), vra Gert hoekom die Fontein dan so gevaarlik is en ook dat Ma moet vertel van die Waterbul. Sy vertel hoe 'n boer en sy vrou op 'n plaas anderkant die Fontein kom werk het. Die boer waarsku hulle dat hul meisiekind nie naby die Fontein moet kom nie, want die Waterbul hou daar. Die gevolg is dat die meisiekind net by een plek wil gaan swem en dit is die Fontein. Sy maak haar ma aan die slaap, hardloop na die Fontein en verdwyn onder die water. Die boer se raad is dat drie jong verse aan die Waterbul geoffer moet word. Een van hulle verdwyn onder die water en ná 'n ruk kom die meisie te voorskyn. Sy praat egter nie met haar mense nie. Haar ouers trek selfs weg na 'n ander plek; "Maar dourie meisiekind het nie weer met 'n mens gepraat nie" (25).

Die kinders vra ook uit na die Waterbaas, of dit dieselfde is as die Waterbul. Ma ontken stellig: "'Nee,' sê Ma, 'die Waterbaas en die Otterbaas is een en dieselfde. Hy en die Waternooi met hulle mense hou in die rivier.'" (26) Sy vertel verder van 'n jong man wat so verlief geraak het op die Waternooi dat hy agter haar in die water ingespring het. Nadat hulle lank gestoei het, neem sy hom na haar pa van wie hy toestemming kry om met haar te trou. Sy kom woon saam met hom in sy huis waar daar altyd 'n nat kol op die grond is. Hy moet belowe om aan niemand te vertel waar hy haar gekry het nie. Ná baie jare vra sy beste vriend weer waar hy dan die mooi vrou gekry het. Hy dink dat daar na al die jare niks sal gebeur nie. As hy by die huis kom, is dit egter doodstil en die kol op die grond is droog. Hy het geweet dat hy sy vrou nie weer sal sien nie. Hy het aan die slaap geraak en in sy slaap "is hy afgesterwe" (27).

Daar is reeds gewys op die harmonieuse saambestaan van Christelike en tradisionele godsdiens in hierdie roman, wat as 'n voortsetting van die harmonie in die onderlinge saambestaan van Witwater se mense gesien kan word. Dit kan in eerste instansie verklaar word uit die kinderperspektief van waaruit Poon vertel; die kind wat nie onnodig problematiseer nie. Uit die verhale wat die ma oor die Waterbul en die Waternooi vertel, blyk egter dat ook sy as volwassene die saambestaan van verskillende goddelike wesens erken. Sy skroom byvoorbeeld ook nie om haar sieninge oor haar man se familie se toorgode aan hul kinders deur te gee nie.

Daar is wel één duidelike moment in die verhaal waar die numineuse as definitief problematies voorgehou word en waar die vraagstelling daarrondom binne die religieuse kontekste wat binne die roman self geskep word, op onbeantwoorbare vrae stuit. Een van die talle verhale wat in die roman vertel word is nogeens aanleiding tot dié moment, dié keer die verhaal van die duiwel en die man se siel. Dit is 'n warm somersaand, die gesin sit buite en Ma vertel die

verhaal wat ene Koena oorspronklik 'n keer vertel het. Wanneer sy klaar is, staan Pa op en gaan in die huis in. Poon is weer die een wat vrae vra:

"Ma," sê ek, "is die duiwel 'n gees?"

"Die duiwel is die duiwel. Loop vir hom lig," sê Ma.

Nou vat ek moed en ek vra 'n ding wat lankal in my kop sit.

"Ma," vra ek, "wie was voor God?" (114)

Ma roep onmiddellik haar man om met Poon te kom praat. Sy herhaal Poon se vraag en Pa roep vir Poon in die huis in. As sy voor hom staan, sê hy:

"God is die begin en die einde. As God wou gehad het ons moet alles weet, sou dit in die Bybel gestaan het. God straf die mens wat hom verbeel hy weet alles. Kyk vir Nebukadnésar. Dis eers toe hy in die dou soos 'n dier gestaan en gras vreet het, dat hy agtergekom het wie God is. Pasop dat jy nie oorkom soos Nebukadnésar nie," sê Pappa.

"Ja, Pappa," sê ek. "Nou weet ek: Van God en die duiwel moet 'n kind maar liever nie uitvra nie." (115)

Die idee van die kind wat sekere vrae nie moet vra nie, word 'n paar bladsye verder weer beklemtoon. Dié keer is ene oom Koena self op besoek en 'n sekere insident rondom 'n verleigees kom ter sprake. 'n Bepaalde meisie is verlei, sodat "onse mense" haar donkernag in die berg moes gaan soek. Ma vra watse goed voor die kinders gepraat word en Poon dink by haarself: "Dis nou ook een van daai dinge wat ons kinnars nie van mag hoor nie. Grootmense praat mos so onnerlaans goeters wat kinnars nie moet hoor nie. Maar jy is mos nou nuuskierig; jy wil al wonner wat praat Ma-goed en jou ore is skerp. Nou weet ons ook van daarie ding, maar ons maak of ons niks weet nie." (122)

### **Gevolgtrekkings**

Uit die twee gedeeltes hierbo aangehaal, asook dié oor die Waterbul en die Waternooi, kan 'n aantal gevolgtrekkings aangaande die duiding van die numineuse in *Witwater se mense* gemaak word. 'n Kind mag vrae vra oor en verneem van sekere dinge (byvoorbeeld die Waterbul) en van ander weer nie (byvoorbeeld verleigeeste), afhangende van die konteks waarbinne oor dié dinge gepraat word. Die ma het waarskynlik nie beswaar daarteen dat die kinders verneem van verleigeeste as sodanig nie, maar wanneer dit gaan oor 'n spesifieke persoon binne die gemeenskap, dan vind sy dit nie nodig dat die kinders meer oor die situasie te hore hoef te kom nie.

Wanneer dit egter kom by vrae oor God en die duiwel, dan is dit nóg kinders nóg grootmense beskore om vrae te vra, soos afgelei kan word uit Poon se pa se verduideliking. Hier stuit die rede op die onpeilbare; die vraag na die numineuse bereik sy uiterste grense. Daar is dus "mindere gode" soos die Waterbul en al die ander verwante figure waarna verwys is, waaroor daar gepraat word en verhale vertel word, maar God en die duiwel is die uiteindelik onnoembare, die uiteindelik onpeilbare. Daar kan uiteraard oor die Here vertel word en oor Hom gesing word, maar metafisiese vrae oor die oorsprong van God mag nie.

'n Verdere interessante aspek rondom die numineuse vraagstelling soos dit in hierdie roman hanteer word, is naamlik geslagsverhoudinge. Hoewel dit geensins die geval is dat die manne nie stories vertel nie, is dit in eerste instansie Poon se ma wat vir haar kinders verhale vertel, byvoorbeeld oor die Waterbul en die Waternooi. Wanneer Poon egter haar ontoelaatbare vrae vra, dan word die pa ingeroep om hulle te hanteer. Dit sluit aan by die "waarheid" van *Witwater se mense* soos duidelik word wanneer die kinders vir hulself die lekkerste roosterkoek wil toeëien en die ma sê: "Nee, dis julle pa s'n. Hy's die baas van die huis wat werk vir die huis. Hy kry die beste.' Ja, dit is nou van Pappa. Dis die waarheid." (70) Die eiesoortige logika van hierdie verhaal kan ook as die spesifieke "waarheid" daarvan getipeer word. Dit het te make met heel duidelik gedefinieerde hiërargieë, wat gesinsverhoudinge betref, maar ook wat mitiese en numineuse relasies betref. Binne die werklikheid van Witwater is God - en ook die duiwel - verhewe bo allerlei ander religieuse manifestasies, soos byvoorbeeld die Waterbul en Waternooi. Wanneer hierdie hiërargie na behore geken en erken word, dan kan die verskillende manifestasies van die verskillende religieuse tradisies relatief probleemloos naas mekaar bestaan. Binne die "waarheid" van hierdie verhaal is "God" die uiteindelik numineuse - die uiteindelik onsegbare waaroor daar slegs in stilte geswyg kan word.

'n Laaste punt wat in hierdie verband gestel kan word, is naamlik dat dit wil voorkom asof die teksintensie van "glo soos 'n kind" impliseer dat die volwassene - as dit oor God en die duiwel gaan - nie die numineuse anders moet ervaar as die kind nie. Hiermee saam gaan ook die duiding dat dit in *Witwater se mense* in eerste instansie om 'n onmiddellike werklikheid gaan waaroor daar direk in die presens vertel word. Die toon is nie een van nostalgie oor 'n verbygegane wêreld nie; ons het nie hier in eerste instansie te make met herinneringsliteratuur nie. Sou dit wel so wees dat die leefwyse soos uitgebeeld, in werklikheid nie meer bestaan nie, dan het ons hier - soos in die geval van die roman *Vatmaar* (1995) deur A.H.M. Scholtz - 'n uiters "lewendagge"<sup>3</sup> vertelling van 'n verbygegane wêreld. Die verteller, Poon, is die een wat die vrae vra, en daarom juis stuit op die realiteit wat nié met die rede verklaar kan word nie. En die vraag na die numineuse - mitisiteit - bly 'n immer aanwesige probleem. Gould (1982:260) kan nogeens in hierdie verband aangehaal word: "For the numinous to remain a useful term, it

---

<sup>3</sup>Die volledige titel is *Vatmaar - 'n Lewendagge verhaal van 'n tyd wat nie meer is nie*.

must remain problematic." Die verhale van die Waterbul en die Waternooi, soos vertel deur Poon se ma, skep hul eie logika, hul eie realiteit. Vanuit die mities-numineuse ingesteldheid, soos *in Witwater se mense* geïllustreer, is dit paradoksaal gesproke 'n heel begryplike en eenvoudige logika, maar dan vanuit 'n begrip wat veel meer as net die redelike vermoëns van die mens veronderstel.

In hierdie roman word die paradoks van mitisiteit geïllustreer aan die hand van die verhouding tussen die numineuse problematiek en die harmonieuse saambestaan van mense binne heel duidelik gedefinieerde hiërargieë. Daar is sekere dinge wat die verstand te bowe gaan waaroor daar nie vrae gevra word nie; terselfdertyd bied hierdie ervaring van numinositeit 'n bepaalde sekuriteit. 'n Mens sou kon sê dat die skrywer goed daarin slaag om die balans tussen numineuse en narratiewe dimensies te handhaaf. Die verhaal word nié in diens gestel van moralistiese beskouinge aangaande die Christendom soos met van die ouer tekste die geval was nie. Deur die doelbewuste verswyging van onderliggende rasseverhoudinge word die ideologiese dimensies van die teks onderbeklemtoon. Dit is juis in hierdie verband dat 'n kritiese vraag gestel kan word. Sou die gemeenskap van Poon en haar mense dieselfde harmonie getoon het indien die politieke realiteite van die laat-sewentigerjare, toe die roman geskryf is, in groter mate in ag geneem gewees het? Indien die skrywer wel met 'n groter politieke bewussyn geskryf het, sou die mitisiteit van die teks moontlik daardeur benadeel kon word. *Witwater se mense* illustreer in hierdie opsig hoe moeilik dit is om 'n fyn balans tussen mitisiteit en sosiaal-politieke relevansie te handhaaf, 'n kwessie wat by uitstek ter sake is vir die volgende teks wat bespreek word.

### 5.2.2 *Die eerste lewe van Adamastor* deur André P. Brink (1988)

Hierdie novelle van 78 bladsye, deur een van die produktiefste skrywers in Afrikaans, is van al die tekste wat in hierdie hoofstuk bespreek word, verreweg die een wat tot dusver die meeste interpretasies uitgelok het. Die hooffiguur is ene T'kama van Khoe-afkoms, wat hier voorgehou word as die eerste inkarnasie van Adamastor. Die Adamastorfiguur is op sy beurt die Renaissance-skepping van die Portugese skrywer Luis Vaz de Camões<sup>4</sup> wat in 1572 die epos *Os Lusíadas* geskryf het. Hierin word Adamastor voorgestel as een van die Titaanse reuse wat teen die gode van Olympus gerebelleer het. 'n Verdere misdryf is sy liefde vir die seenimf Thetis, 'n vrou ver verhewe bo sy eie stand. As straf word hy verander in 'n skurwe berg aan

---

<sup>4</sup>Brink gee die spelling aan as "Camoens". In die publikasie *Adamastor, gees van die Stormkuap*, bied O.J.O. Ferreira (1995) interessante inligting aangaande die skrywer en gee hy 'n vry volledige bespreking van die mite. Hy verwys ook na verwante kontekste, byvoorbeeld "Adamastor in die beeldende kunste". 'n Afrikaanse verwerking van die Adamastor-gedeelte uit *Os Lusíadas* deur D.P.M. Botes maak deel uit van die publikasie.

die suidpunt van Afrika. As verwoede reus met 'n donker gelaatskleur word hy deur Camões uitgebeeld as simbool van "donker Afrika", wat deur Portugese helde soos Bartolomeus Dias en Vasco da Gama oorwin moes word ten einde 'n Westerse beskawing in Afrika te vestig. Brink wil juis 'n korrektyf bring op dié Westerse supremasie, en kombineer elemente uit die Griekse mitologie - soos geherinterpreteer vanuit Portugese konteks - met die inheemse Afrika-mitologie van die Khoekhoen.

### Intensies

Die novelle bestaan uit kort genommerde hoofstukke wat aan die verhaal 'n redelik vinnige verloop gee. Elke hoofstuk het boonop 'n opskrif wat 'n soort samevatting van die gebeure in daardie hoofstuk gee. In hoofstuk een is 'n implisiete outeur aan die woord, met die opskrif: "Waarin met duidelike onbehae verwys word na vroeë Franse en Portugese vertolkings van Adamastor en die aard van die leser se kontrak met die verteller omskryf word" (1).<sup>5</sup> Die intensie van hierdie skrywer - wat in 'n groot mate met Brink gelyk gestel kan word<sup>6</sup> - word aan die einde van die inleidende hoofstuk eksplisiet aangegee:

Dit is my opgaaf vir hierdie geskrif. Met ander woorde: gestel daar was 'n Adamastor, 'n model vir Adamastor, en gestel hy het deur die eeue in baie verskillende, opeenvolgende gedaantes bly voortbestaan om die lotgevalle van die Kaap van Goeie Hoop (of van Storms, om 't ewe) waar te neem, selfs mee te maak, te beliggaam: hoe sou hy dan, vanuit die perspektief van hierdie jaar van Onse Here, Negentien-soveel-en-tagtig, terugkyk na die moontlike begin en/of dit probeer rekonstrueer? (4)

In die res van die hoofstukke wat volg - behalwe vir een, naamlik hoofstuk 13, waar die vertelling tydelik sonder "die verteller" voortgaan - is nie die implisiete skrywer nie, maar T'Kama, die verteller, aan die woord. Die opskrifte word wel vanuit die perspektief van die skrywer gegee. Hoofstuk 23 se opskrif is 'n goeie voorbeeld van dié wisseling in fokalisering: "Waarin die manlike hooffiguur kortliks probeer om iets van die vrou te verstaan en hom daarna (op kenmerkende wyse) opnuut in sy eie visie verdiep." (72) Die relevansie van hierdie voortdurende wisseling in perspektief vir die potensiële mitositeit van die novelle is daarin

---

<sup>5</sup>Bladsynommers tussen hakies in hierdie onderafdeling (5.2.2) verwys na Brink, A.P. 1988. *Die eerste lewe van Adamastor*. Kaapstad : Saayman en Weber.

<sup>6</sup>In 'n artikel oor *Die eerste lewe van Adamastor* onderskei Alida van der Merwe (1990:68-9) tussen 'n konkrete-outeursintensie en 'n implisiete-outeursintensie. Die term konkrete-outeursintensie verwys na uitsprake deur die konkrete outeur oor sy werk, wat van toepassing gemaak kan word op 'n bepaalde teks. Van der Merwe betrek algemene uitsprake van Brink oor byvoorbeeld seks en religie by haar ontleding van *Adamastor*.

geleë dat "intensie" direk met "visie" te make het. Die verhouding tussen die intensie van die skrywer en die visie van die verteller (T'Kama) is bepalend vir die werking van mitisiteit - al dan nie - in hierdie novelle.

### **Teksontleding**

Die mitisiteit van hierdie verhaal sou onder meer gewaarborg kon word deur die besef aan die kant van die skrywer van die vele moontlike manifestasies van die Adamastor-mite deur die eeue heen. (Terselfdertyd moet in gedagte gehou word dat dié manifestasies tydens die skryf van die verhaal nog maar slegs as moontlikhede bestaan.) 'n Verdere rede, wat bogenoemde ondersteun, is die moontlike assimilasië van Westerse mitologieë en dié uit Afrika, waardeur die oopheid en dinamiek van argetipes geïllustreer sou kon word. Die Afrika-mitologie wat hier spesifiek ontgin word, is naamlik dié van die Khoekhoen, wat vry uitvoering in skriftelike vorm geboekstaaf is, onder andere deur die Duitse sendeling Theophilus Hahn (1881).

Hoewel die waterslang as sodanig nie 'n sentrale simbool in *Die eerste lewe van Adamastor* uitmaak nie en slegs kursories vermeld word, is dit belangrik dat die novelle in hierdie ondersoek betrek word, aangesien die mitologiese agtergronde van Brink se verhaal dieselfde is as dié van die Khoesan-waterslangsimboliek, soos uiteengesit in hoofstuk drie. Voorts word die ganse novelle binne dié wêreldbeeld of kosmologie geplaas, wat nie die geval is met baie van die ander verhale wat in hierdie hoofstuk ter sprake kom nie.

'n Derde aanduiding van die potensieële mitisiteit van Brink se novelle is naamlik die vele interpretasies waartoe dit aanleiding gegee het. Mitisiteit word trouens gewaarborg deur die hernude interpretasie van die argetipiese simboliek. Dit geskied in die eerste plek deur kreatiewe narratiwiteit - by uitstek romans en kortverhale - maar ook deur middel van literêre-kritiese ontleding (waarvan hierdie ondersoek 'n voorbeeld is). In die hieropvolgende paragrafe word aangesluit by drie beskouinge oor *Die eerste lewe van Adamastor*, naamlik dié van Alida van der Merwe (1990), Luc Renders (1996) en Godfrey Meintjes (1998). Meintjes verwys in sy artikel na 'n hele aantal internasionale reaksies. Hier word gefokus op drie interpretasies wat in eerste instansie vir 'n Suider-Afrikaanse publiek geskryf is, omdat die novelle ook in eerste instansie tot dié gehoor gerig is.

In al drie artikels word die allegoriese aard van die novelle beklemtoon, wat daartoe lei dat feitlik al die strukturelemente deurlopend op 'n simboliese vlak geïnterpreteer moet word. Die mees prominente voorbeeld hiervan is ongetwyfeld T'Kama se geslagsorgaan oftewel sy enorme "voël" of "ding", soos hyself daarna verwys. Van der Merwe (1990:75) bring hierdie uitbeelding in verband met die belangrikheid van falliese simboliek soos dit reeds by die

vroegste kulture na vore getree het. Voorts word die aanvanklike mislukte seksuele omgang tussen T'Kama en die wit vrou volgens haar ook tekenend van kommunikasie as sodanig. Dit suggereer dat daar ander voorwaardes is, soos talige kommunikasie, waaraan eers voldoen moet word, voordat daar met die liggaam gekommunikeer kan word (Van der Merwe, 1990:75). Sy wys ook op die verband tussen die geslagsorgaan en die kruis wat deur die wit kolonialiseerders geplant word (Van der Merwe, 1990:76). Hierdeur word die seksuele en die religieuse met mekaar in verband gebring, 'n belangrike assosiasie ten opsigte van die mitisiteit van die novelle, waarna later weer teruggekeer sal word.

Meintjes intepreter T'Kama se uitsonderlike toebedeeldheid vanuit postkoloniale perspektief. Deur die enorme proporsies wat die penis aanneem, word daar gespot met wanopvattinge aangaande Afrika en die mense van Afrika (Meintjes, 1998:177): "This novel explores the very roots of racism and satirises and allegorises colonial Eurocentric conceptions of Africa. The very fact that myths related to the idea of Africa begin a mysterious land inhabited by males of exceptional sexual prowess, are narrated from a black perspective, deconstructs the Eurocentric myths in this regard." Volgens Meintjes (1998:177) maak hierdie spotelement deel uit van 'n humoristiese benadering, wat uniek is binne die ganse Brink-oeuvre van politieke verset teen die apartheidsregime, en hou dit spesifiek verband met die postkoloniale ingesteldheid.

Ook Renders (1996:78) beklemtoon die postkoloniale perspektief van die novelle; hy wys op Camões as by uitstek 'n verteenwoordiger van die Eurosentryse paradigma. Juis hierop lewer Brink kritiek. Volgens Renders (1996:78) erken Brink die invloed van die Europese beskawing in Afrika en suggereer hy dat die pad vorentoe lê in die vermenging van Europese en Afrikaanse kulture. T'Kama sterf en Khois, die vrou, word weggeneem na Europa, maar hul kind bly in Afrika. Afgesien van die politieke interpretasie, simboliseer die verhaal ook die meer algemeen-persoonlike man-vrou-verhouding waar kulturele verskille nie primêr op die voorgrond is nie (vergelyk die uitspraak op p.15: "Vrou bly vrou"). Van der Merwe (1990:77) wys juis op die belangrikheid van die integrasie van die twee vlakke van simboliek: "n Harmonieuse verhouding tussen teenoorgesteldes op die persoonlike vlak word dus hier, volgens die intensie van die werk, gestel as voorwaarde tot 'n voorspoedige lewe op 'n wyer (nasionale) vlak."

Dit is naamlik hierdie wisselwerking tussen die persoonlike en die politieke wat daartoe lei dat Van der Merwe en Meintjes tot uiteenlopende interpretasies met betrekking tot die politieke intensie van die novelle kom. Die politieke "boodskap" of visie het op sy beurt implikasies vir die duiding van die numineuse - en dus ook mitisiteit. Van der Merwe plaas die skuld van die apartheidsgeskiedenis in Suid-Afrika volledig op die rekening van die blanke Suid-Afrikaners, waartoe die vrou (Khois) as wit voorsaak ook gereken kan word. Met verwysing na 'n uit-

spraak van Brink self oor die verband tussen seks en religie, kom sy (Van der Merwe, 1990:79) tot die gevolgtrekking: "Die boodskap van *Adamastor* is egter in die besonder 'n ontmaskering van en 'n vingerwysing na die blanke Suid-Afrikaner van alle tye. Die volk wat, soos in die verlede, vandag nog 'van godsdienste heelwat weet, maar van religie min ken; wat weet van vry . . . maar van die bevrydende ekstase van seks baie min."

Meintjes (1998:177) oordeel minder fel oor die rol van die Europeër: "In this text there are no scapegoats and no one is absolutely blameless. In this respect *The First Life of Adamastor* . . . demonstrates the ambiguity of the postcolonial text." Hy het waarskynlik hierin gedagte die feit dat T'Kama die witvrou teen haar sin by hom gehou het toe haar mense, ná die eerste konflik met die Khoekhoen, weer voorlopig teruggekeer het na hul land van oorsprong. Die belangrikste rede vir die verskil in interpretasie is waarskynlik daarin geleë dat Van der Merwe uiteindelik die fokus plaas op die politieke intensie van die novelle, met inagneming van Brink se ander geskrifte - ook nie-fiktief - waarin kritiek en verset teen die apartheidsbeleid heel eksplisiet gestel word. Meintjes, daarenteen, ondanks sy postkoloniale duidinge, betrek in groter mate die simboliek op persoonlike vlak, dit wil sê die man-vrou-verhouding. Ten opsigte van hierdie verhouding is daar veel meer ambiguïteit aan te dui as wat met die politieke intensie die geval is.

Wat die numineuse dimensies in *Die eerste lewe van Adamastor* betref, blyk dit dat daar ook intenser vraagstelling en problematisering ten opsigte van die verhouding tussen man en vrou na vore tree, as wat in die verhouding tot die gode die geval is. Nogeens met verwysing na die artikel wat André Brink oor seks en religie geskryf het, wys Alida van der Merwe op die intieme wisselwerking tussen hierdie twee aspekte, soos dit in die skrywer se werk na vore tree. Spesifiek van *Adamastor* sê sy (Van der Merwe, 1990:76): "Deurdat seksuele aspekte beskryf word in terme van die religieuse, en omgekeerd, word gestalte gegee aan hierdie heel persoonlike visie, maar word ook veral die ideaal van 'n diep geestelike vereniging en kommunikasie, op 'n persoonlike en kollektiewe vlak, beklemtoon."

Ondanks Brink se intensie tot 'n ewewigtige uitwisseling tussen hierdie belewinge, blyk dit - in ieder geval in *Adamastor* - dat die religieuse belewing nie met dieselfde mate van kompleksiteit as dié van die seksualiteit omskryf word nie. In 'n gesprek met Khamab gee T'Kama met groot sekerheid te kenne dat die wit vrou deur sy God vir hom voortbestem is:

Dis 'n vreeslike ding wat gebeur het, Khamab. Maar ek moet haar hê. Tsui-Goab het haar gestuur.  
Wie is jy om Tsui-Goab se naam sommer so op jou lippe te neem?  
Ek weet dis Hy. (18)

Wanneer hy haar red van die aanval van 'n krokodil deur middel van sy groot geslagsorgaan, wat in die proses afgebyt word, sê hy: "Dit was toe dat ek agtergekom het daar is 'n betekenis in alles wat Tsui-Goab laat gebeur, en niks is verniet nie." (64) Hy kom tot hierdie gevolgtrekking, want deurdat hy op dié manier van sy ontsaglik groot voël ontslae geraak het, kon hy uiteindelik gemeenskap hê met Khois, wat 'n einde bring aan die swaarkry van sy mense.

In T'Kama se verhouding tot die vrou is daar veel meer sprake van onsekerheid, ook in die talige kommunikasie. Toe sy tydens hul lang omswerwinge van die groep weggegaan het omdat sy gevoel het dat sy nooit sou kon inpas nie, en T'Kama haar uiteindelik weer vind, beken hulle vir die eerste keer hul wedersydse liefde vir mekaar. Sy gewaarwordinge word in terme van die natuur en taal gegee, nie religie nie. Die "ander môre" waarna hy in die onderstaande aanhaling verwys, was voor hulle die lang reis begin het, toe hy by die graf van Heitsi-Eibib gestaan het en die woorde veel makliker gekom het:

Ons het so bly staan in die lig van dié dag. En so sien ek ons nou nog as ek onthou: man en vrou en die begin van die wêreld, maar 'n wanhopige wêreld. Naby mekaar, maar sonder dat ons raak. Nie 'n hand wat roer nie, niks wind nie, nie eens 'n luggie nie, net die woorde. Ek dink woorde. Ek onthou 'n ander môre toe ek woorde gestaan en dink het, maar toe was dit op 'n manier nog maklik. Nou dink ek: liefde. Ek dink: angs. Opstand. Wanhoop. En ek dink: dis alles geluid wat uit 'n mond en keel kom en wegdraak in die stilte. Hoekom dié klanke en nie ander nie? Ek sou ewe goed kon dink: Lammers. Ons. Oltka. Hangboom. Grlstm. Agter elke geluid gaan afgronde oop. Nuwe wêreld wat begin. Sonder einde. En ek weet, soos sy, van niks meer nie. Ek is bang. En ek het lief. (59)

Die kernreëls in hierdie gedeelte, vanuit die oogpunt van numinositeit, is naamlik "En ek weet, soos sy, van niks meer nie". Nader aan die einde van die verhaal, wanneer die vrou se mense weer teruggekeer het met hul skepe, en daar die sterk suggestie is dat sy tog na hulle wil teruggaan, dink T'Kama na oor hul situasie. Sy wil nie vir hom sê wat sy dink nie en daarom besluit hy om nie weer te vra nie:

Dié dat ek nou nog, en vir goed, sonder die weet is. Dis al wat ek weet. Dat ek nie weet nie.

En ek het gedag ek ken haar.

In my: 'n afgrond van vrees en pyn, ongeneeslike pyn. Omdat niks so erg is as dat die mens wat jy liefhet sonder skuld of rede van jou af weggeneem word nie. Selfs sonder dat jy eers kon sê: Onthou my, onthou my, onthou my. (73)

Aan die einde van die aanhaling is daar die suggestie dat dit 'n soort noodlot is wat die geliefde van hom wegneem. Dit word egter op geen manier geskakel met die religieuse wêreld wat

T'Kama vroeër gereeld opgeroep het nie, naamlik dié van Tsui-Goab en Gaunab. Sy nie-wete, wat die numineuse dimensies van die verhaal oproep, word dus nie met enige religieuse ervaring in verband gebring nie. Die onbegrip ten opsigte van die vrou is die primêre oorsaak daarvan.

Die verhaal eindig nie met hierdie verlies van sekerheid nie. In die slotparagraaf, nadat Khois hom verlaat en hy deur haar mense gemartel is, is daar die verwysing na haar en T'Kama se kind. Die kind simboliseer nuwe hoop en versoening, 'n interpretasie wat ook deur Renders en Meintjes ondersteun word. T'Kama, as die eerste verteenwoordiger van Adamastor, vertel van sy einde:

Alles wat ek gehad het, het uit my leë hande geloop.  
Alles. Net: êrens in die land, agter die bosse, veilig, het ek geweet, was die kind. Hy sou lewe. Doodkry sou hulle my nie.

Hoe gevaarlik is dit om lief te hê.

En toe is ek dood, my eerste dood sover ek kan onthou.

(78)

Die verteller spreek die laaste woord. Tog gaan dit nie net hier oor "onthou"nie; die verteller skeep ook 'n verhaal, 'n nuwe Adamastor-mite. 'n Stelling van die verteller redelik vroeg in die verhaal is in hierdie opsig belangrik. Die wit vrou, nadat sy vir T'Kama geskrik het, swem terug na haar mense se boot, maar kan dit nie bereik nie. Sy verdwyn dus nie "vir goed" nie, en die verteller vervolg:

Nee, darem nie vir goed nie, en ook nie heeltemal see-in nie, want wat sou daar dan oorgebly het om te vertel? Ter wille van die storie dan, ter wille van die hele geskiedenis wat nog voorlê, bring ons haar terug land toe. Dit kan die wind gewees het; dit kan ook wees dat sy net nie mans genoeg was om teen die deining van die inkomende water in te bly roei nie. Maar selfs al sou sy dit kon gedoen gekry het, dan nog sou ek haar vandag hier teruggeskryf het strand toe, verdomp.

(15)

"Ter wille van die storie" skryf die verteller die vrou terug in die verhaal in. Dit is opvallend dat dit die verteller is wat dit doen en nie die implisiete skrywer nie. As gevolg hiervan word die verteller dus eintlik ook skrywer. Hierdie verwarring van perspektiewe bring die mitiese karakter van die novelle in gedrang. Sowel die implisiete skrywer as die verteller neem deel aan die skryfproses, sodat die "storie" - die narratiewe dimensie - heeltemal oorneem. Dit gebeur ten koste van die numineuse dimensies wat, soos vroeër aangedui, in ieder geval eerder skakel met die seksuele as die religieuse simboliek. Van die fyn balans tussen narratiewe en numinositeit, as belangrike voorwaarde vir mitisiteit, is daar in laaste instansie nie

veel sprake nie. Die spanning tussen die "skep" van 'n nuwe mite en die "onthou" van mitologiese tradisies waarvan hierdie nuwe mite deel uitmaak, word nie voldoende volgehou nie. Die simboliek van die man-vrou-verhouding in diens van die eksplisiete politieke boodskap word so ver gevoer dat die potensie tot numineuse vraagstelling - die meerwaarde van die mite wat daarvan meer as net "storie" maak - uiteindelik skade ly.

Hierdie verlies van die argetipiese potensiaal van mitologiese simbole word duidelik geïllustreer aan die hand van die waterslangverwysings wat verspreid in die novelle voorkom.<sup>7</sup> Die eerste verwysing na 'n verwante verskynsel kom voor waar T'Kama, op die oggend van sy besluit dat sy mense die land sal moet intrek, in 'n soort ekstase die wêreld om hom begin benoem: "ek vat my land aan, ek sing hom, in my mond en in my tong kry hy geluid, ek gee hom naam" (25). As deel van 'n soort visioen "sê" hy onder meer: "slange met vuurstene op die voorkop", asook "waterslange wat hulleself opvreet" (25). Die verwysing na die "vuursteen" hou nie direk verband met die waterslang van die Khoekhoen nie, wat gewoonlik òf 'n blink steen soos 'n diamant op die voorkop het òf 'n sag-blinkende slangsteen met oorwegend 'n vaalgroen kleur. Die waterslange wat hulleself opvreet, assosieer eerder met die Ouro-bouros (vergelyk hoofstuk drie, 3.5), wat binne 'n ander konteks figureer as die mitologiese wêreld van Heitsi-Eibib, Tsui-Goab en Gaunab.

Die enigste verwysing na die Waterslang soos dit langs die Oranjerivier bekend geword het, kom voor wanneer dit in verband gebring word met die medisyneman Khamab se slaaploosheid. Hy sou die Waterslang gesien het: "So lank as wat ons hom geken het, al die jare, het hy nooit geslaap nie: oor hy in sy jongste dae mos alleen in die veld by 'n watergat die Groot Slang met die blink klip op sy kop in die oë gekyk het." (33) Daar word nêrens weer melding gemaak van hierdie spesifieke slang nie. Verderaan in die verhaal, wanneer T'Kama se mense baie swaarkry as gevolg van die bese Gaunab wat "oop en bloot" (52) onder hulle beweeg, maak ander vreemde slange hul verskyning. Hierdie slange herinner aan die Veldslang wat as verwante kreatuur in hoofstuk drie (vergelyk 3.2.2) bespreek is: "Slange wat oor ons pad verbyseil en dan skielik vlerke kry en tussen die droëhoutbome deur wegvlieg en in die wit lig verdwyn." (52) Die laaste vermelding van die waterslang kom voor wanneer 'n krokodil die vrou Khois in 'n rivier wil vang. T'Kama gooi sy lang geslagsorgaan soos 'n reddings-tou na haar toe uit. In die bisarre proses trap hy in 'n gat, slaan agteroor en "die onmoontlike voël kom soos 'n waterslang agter my aan" (64). Brink se fantasie in die skep van nuwe assosiasies rondom bestaande mitologiese simbole is inderdaad merkwaardig. Tog ontkom hy nie

---

<sup>7</sup>In Brink se later roman *Sandkastele* (1995) is daar ook enkele waterslangverwysings, byvoorbeeld op p. 228 waar die hoofkarakter Kristien se ouma haar van vroeë historiese oorspronge vertel.

aan wat Jung tipeer as die argetipe wat té "oop" is nie, en gevolglik 'n kwantitatiewe hoeveelheid assosierende betekenis verloor waardeur die numineuse dimensies verlore gaan.

### **Gevolgtrekkings**

Wanneer daar gekyk word na die gevarieerde wyse waarop Brink die waterslangsimbool hanteer, ontstaan die vraag of hy die mondelinge tradisie van die Khoekhoen werklik so ernstig geneem het as wat die meeste kritici van *Die eerste lewe van Adamastor* wil voorhou. Die breë konteks van die verhaal spruit uiteraard voort uit die Khoe-mitologie, maar wanneer dit kom by detail rondom byvoorbeeld waterslanggegewens, wil dit voorkom of dié gegewens eerder voortspruit uit die skrywer se ryk verbeelding as uit 'n bepaalde mitologiese tradisie. In die mondelinge tradisie kom variasies rondom 'n bepaalde simbool of verskynsel uiteraard voor, maar die soort uiteenlopende wisselinge wat Brink rondom die waterslangsimbool opgebou het, maak waarskynlik eerder deel uit van sy eie verbeelding.

Een van die bronne wat Brink waarskynlik sou gebruik het as grondstof vir sy novelle is die baanbrekende studie van die Duitse linguïst Theophilus Hahn, wat reeds in 1881 verskyn het onder die titel *Tsuni-//Goam, the Supreme Being of the Khoi-Khoi*. Hy gebruik deurgaans in sy boek die naam Tsui-//Goab vir hierdie hoofgod van die Khoekhoen. Hahn (1881:31) verduidelik in 'n voetnoot waarom hy 'n ander naam in die titel gebruik het: "On the title page I have written Tsuni-//Goam, because this is the reconstructed original form." Hahn (1881:38) skryf ook oor //Gaunab, as hoofvyand van Tsui-//Goab; hy verteenwoordig duisternis, siekte en dood teenoor Tsui-//Goab wat son en reën simboliseer. Nog meer aandag word aan die verering van Heitsi-Eibib geskenk; Hahn (1881:46) verwys onder meer na die grafte in die vorm van klipstapels, wat ook in *Adamastor* 'n belangrike rol speel. 'n Interessante punt is dat Hahn geen melding maak van die Grootlang met die blink steen op die voorkop nie. Hy skenk wel vry uitvoering aandag aan die feit dat in Groot Namakwaland geglo word dat daar in elke fontein 'n fonteinlang woon. Die naam wat Hahn (1881:77) vir dié slang vermeld, is "‡Gabeb, the one who lives in a hole." Voorts maak hy melding van 'n "poisonous fiery snake" (Hahn, 1881:79), en noem nog twee soorte wonderbaarlike slange by naam, die "!Ganin-!Gub" en die "//Huitsibis" (Hahn, 1881:81). Eersgenoemde sou geslagsdele ("genitals") hê en probeer om met vroue gemeenskap te hê; die ander sou woon in die voorkop van 'n eland. Dit wil dus voorkom asof Brink in 'n sekere sin op dieselfde wyse as Hahn met die slangmotief omgaan, met ander woorde deur middel van die bybring van talle soorte slange sonder om assosiasies rondom die "hoofslang" binne die Khoe-mitologie werklik te ontgin. 'n Belangrike verskil is egter dat Hahn vanuit antropologiese perspektief werk, en Brink as kreatiewe skrywer.

'n Verdere kwessie wat verband hou met die mitisiteit van *Die eerste lewe van Adamastor* is die wisselwerking van die verskillende style van mondelinge en skriftelike ekspressie. In Brink se novelle is daar nie veel afwisseling van toon en styl nie, ondanks die verskillende "stemme" van onderskeidelik die implisiete outeur en die verteller. Godfrey Meintjes (1998:176) beskou dit as 'n postmoderne teks, en dit is inderdaad so dat die metafiksionele aard van die hoofstukopskrifte wat deurgaans voorkom, in 'n groot mate die tekstuur of toon van die werk bepaal. Deur middel van dié opskrifte en die verteller wat homself in eerste instansie as skrywer (eerder as verteller) voorhou, word die spanning tussen die mondelinge en die skriftelike opgehef, met duidelike voorkeur aan die skriftelike ekspressie.

'n Soortgelyke gebrek aan spanning of dialektiek is ook ten opsigte van die intensie van die novelle aantoonbaar. In die inleiding tot hierdie hoofstuk is daarop gewys dat die dinamiek van mitiese verhale dikwels geleë is in die ironisering van die skywersintensie. Die ironisering het te make met die paradoks inherent aan taal en mitisiteit. Taal is ontoereikend om die onpeilbare te peil; terselfdertyd beskik die mens - veral vir sover dit literêre ekspressie aangaan - oor weinig ander middele om dit mee te doen. 'n Bepaalde spanning tussen die intensie van die skywer en die teksintensie is dus eintlik noodsaaklik vir die werking van mitisiteit. Die skrywer se bydrae tot die voortsetting van mitisiteit word tot op groot hoogte bepaal deur die mate van kreatiwiteit waarmee dié inherente ambiguïteit gehanteer word. Deurdát sowel die intensie van die implisiete skrywer van *Die eerste lewe van Adamastor* as die "visie" (vergelyk hoofstuk 23) van die verteller van die verhaal albei in laaste instansie herlei kan word tot dieselfde ideologiese "boodskap", word die potensiële mitiese intensie van die novelle grootliks verskraal.

Ter wille van die duidelikheid is dit gepas om 'n gedeelte van die implisiete outeur se intensie nogeens aan te haal: "Dit is my opgaaf vir hierdie geskrif. Met ander woorde: gestel daar was 'n Adamastor, 'n model vir Adamastor, en gestel hy het deur die eeue in baie verskillende, opeenvolgende gedaantes bly voortbestaan" (4). Hoewel hier sprake is van "baie verskillende, opeenvolgende gedaantes" - 'n goeie formulering vir mitisiteit - gaan dit hier uiteindelik slegs om twee perspektiewe op Adamastor; dié van Camões en dié van Brink. Die intensie van die novelle, naamlik die verset teen die rassistiese beskouing van die Portugese skrywer, word as alternatiewe en korrekte "model" aangegee. Dit gaan dus hier eerder om 'n òf-òf-keuse tussen 'n Westerse en 'n Afrika-beskouing, eerder as 'n werklike assimilasie van mitologieë en wêreldbeelde. Die keuse vir 'n definitiewe politieke oplossing aan die einde van die novelle, gesimboliseer deur die kind van T'Kama en Khois, word 'n te gemaklike verteltruuk wat die dinamiese werking van mitisiteit teëwerk. Hierdeur ontkom Brink nie aan die gevaar om die mite opnuut te oorvereenvoudig en te ideologiseer nie - presies dit waarvan hy Camões beskuldig.

In die lig van dergelike oorvereenvoudiging ontstaan die vraag of wat Meintjes (1998:177) as die unieke humor van die novelle tipeer, in werklikheid humor is. Humor het inherent met die ironiese instelling te make; om die teleurstelling van die gefnuikte verwagting eerder met 'n lag as met negatiwiteit of sinisme te benader. Is daar in Brink se dualistiese siening van die Adamastor-mite - Weste teenoor Afrika - nie eerder sprake van "spot" as "humor" nie? Alida van der Merwe (1990:78) skryf soos volg oor een van die komiese tonele, naamlik waar T'Kama hom op 'n buitensporige manier aantrek met die bedoeling om soos een van Khois se mense te lyk en haar daarmee te beïndruk: "Wanneer T'Kama homself 'veer' vir die pronk (hoofstuk 8) en uitgelag word hieroor, is dit nie die primêre doel van die implisiete outeur om hóm bespotlik te maak nie, maar wel die blankes." Daar word dus in hoofsaak gespot met waarskynlik die oorgrote hoeveelheid konkrete lesers van die teks, eerder as dat die onderlinge ironieë wat sowel karakters as lesers moet hanteer, met humor aangespreek word.

Indien die groot hoeveelheid interpretasies wat *Die eerste lewe van Adamastor* uitgelok het, nie in eerste instansie met die ironie en humor van mitisiteit te make het nie, waaraan kan hulle toegeskryf word? Waarskynlik aan wat die implisiete outeur self aan die begin formuleer as "wat met die werklikheid gebeur wanneer skrywers dit beetkry" (3). As resultaat van 'n uitermate kreatiewe verbeelding is hierdie verhaal merkwaardig. Daarby kan gevoeg word die bepaalde standpunt wat Brink teen apartheid ingeneem het, juis op 'n tyd - sou 'n mens kon sê - toe dit noodsaakliker as ooit was. Vanuit die oogpunt van mitisiteit is *Die eerste lewe van Adamastor* egter eerder geslaag as die narratiewe weergawe van 'n bepaalde politieke visie, as wat dit as die voortsetting en ontginning van 'n lang mitologiese tradisie beskou kan word.

### 5.2.3 *Meraai van Rolbos* deur Charlotte de Beer (1989)

In 'n uitgewersnota reg voor in die boek word *Meraai van Rolbos* getipeer as 'n "onthouboek". Die hoofkarakters in hierdie verhaal is die klein Griekwa-gemeenskap op die plaas Rolbos in die Vrystaat. Die boek word verder soos volg omskryf:

Die leefwyse van hierdie groepie plaasmense word treffend gebeeld. Daar is die kostelike liegstories, geloof in die waterslang, die Jaarliks en die !njabasas wanneer 'n jong meisie volwasse status verkry. Die skryfster slaag daarin om hiermee 'n mistiese kwaliteit aan die verhaal te verleen.

Maar dit is die onskuldige Meraai met haar kinderlike naiwiteit wat as hooffiguur in die gegewe uitstaan. Haar ontluikende vroulikheid, haar vrees vir die legendariese waterslang en haar kommer oor haar gesins- en familieleden boei en bekoor.

## Intensies

Die inligting deur die uitgewer word gevolg deur die titelbladsy, met daarna 'n skrywersopdrag ("Vir hulle wat steeds aan my bly glo het."), 'n erkenning (dank aan professionele hulp met navorsing oor die Griekwas) en "Enkele verduidelikings", waar sekere gebruike (byvoorbeeld die !njabasas as inisiasie-ritueel) en sekere woorde verklaar word. Uit die "Erkenning" blyk dat die skrywer nie oor eerstehandse kennis van die Griekwas beskik het toe sy die boek begin skryf het nie. Sy bedank byvoorbeeld vir L.T. du Plessis vir boeke en bandopnames "waaruit ek veel van Griekwa-Afrikaans sowel as die Griekwas se leefwyse kon leer." Ten opsigte van die verduidelikings is dit ook interessant om daarop te let dat die "hok", as afsonderingsruimte tydens die inisiëring, redelik uitvoerig bespreek word, maar oor die belangrike rol van die Waterslang tydens dié seremonie word geen addisionele inligting gegee nie. Voordat hoofstuk een begin, is daar ook 'n motto, naamlik 'n teksgedeelte wat later in die roman weer voorkom: "As daar nie Iemand was nie, wie annerste hou die wolke bo in die lug vas? Wie laat die son loop slaap en wie druk hom smoors by die rantjies uit? Hè, oompie Karools?"

Hoewel daar in al hierdie vooraf-gegewens geen eksplisiete aanduiding is dat dit vir die skrywer gaan om die uitbeelding van 'n leefwyse wat besig is om verlore te gaan nie, is dié intensie van die roman heel duidelik uit die teks afleibaar. Van die heel belangrikste tradisionele gebruike van die Griekwas word uitgebeeld: (a) die Jaarliks, die godsdienstige fees van die Independent Kerk van die Griekwas wat elke jaar in Kokstad gehou word (22)<sup>8</sup>, 'n tipiese Griekwa-bruilof met heuningbier en die stapdans (72-73) en waarskynlik die belangrikste tradisie binne die konteks van die verhaal, naamlik die sogenaamde !njabasas, die inisiëeringsritueel, waardeur die hoofkarakter, Meraai, ook moet gaan (135-144). Voorts is daar aanduidings van wat as "bygeloof" getipeer word (rondom uile, p. 43; ou lappe, p. 47; ou kalenders, p. 123), en van "bossies en towermiddels" (46) as geneesmiddels.<sup>9</sup> Deurgaans word stories in 'n mondelinge vertelstyl as ingebedde verhale weergegee, veral vertel deur Meraai se oupa, Arrie, en haar seunsvriend Kleinjan se pa, Saul. Oupa Arrie gee ook weer-gawes van sy eie persoonlike geskiedenis (113-4), asook dié van die Griekwa-bevolking (69-70).<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup>Bladsynommers tussen hakies in hierdie onderafdeling (5.2.3) verwys na De Beer, Charlotte. 1989. *Meraai van Rolbos*. Pretoria : J.P. van der Walt.

<sup>9</sup>Daar word ook na genesingsgebruike van "die Swartmense" (159) verwys. Die tokkelossie, aan wie swartmense sou glo, word terloops genoem (90). Die tradisionele geloof van "die Swartmense" vorm nie 'n sentrale deel van die religieuse problematiek van die roman nie.

<sup>10</sup>Oupa Arrie vertel hier van 'n oom van hom wat betrokke was by 'n skermutseling tussen enersyds die Basoeto's en andersyds die Boere en die Griekwas. Hierdie noue kontak tussen Boer, Griekwa en Basoeto bied interessante agtergrond vir die gegewe in Thomas Deacon se roman *Rooigrond*.

Die duiding van *Meraai van Rolbos* as "onthou-boek" en daarmee saam die aanvaarding dat dit hier gaan om 'n leefwyse wat aan die uitsterf is, blyk heel eksplisiet uit Meraai se ervaring van die !njabasas:

Daar stoot 'n rebelsheid in Meraai op. Sy hou niks daarvan dat mense vir haar moet staan en kyk nie, veral nou met die nare goed wat so aan haar lyf vaskleef. Al die Griekwas wat hier bly en ook die klompie op die naburige plase staan op die wal van die rivier en bekyk haar met openlike nuuskierigheid. Dis mos nie aldag dat daar 'n meisiekind uit die !njabasas uitkom nie! Dit is 'n gebruik wat stadig maar seker besig is om uit te sterf, want die meeste meisies bly op die dorpe en hulle verseg eenvoudig om op hulle ouers se wens hok toe te gaan.

Ja, die dae van die !njabasas is vinnig besig om sy laaste loop te loop. Maar Meraai besef dat haar ouma en oupa Arrie en ook haar ma graag wil hê dat sy ter wille van die tradisie 'n ware hokmeisie moet wees soos hulle al die jare daaraan gewoond was. En alhoewel sy diep skaam voel omdat almal daarvan bewus is oor wat die afgelope paar dae met haar gebeur het, doen sy maar mee aan al die gedoentes en probeer sy maak of sy die nuuskieriges op die wal nie raaksien nie. (140)

Hoewel die skrywer dus nie sêlf in 'n voorwoord stel dat sy skryf vanuit die besef dat die Griekwa-gebruike besig is om te verdwyn nie, kan dit wel as deel van die teksintensie afgelei word.<sup>11</sup> Anders as in *Witwater se mense* word die nostalgie eksplisiet deel van die diskoers van die roman; Meraai se tipiese Griekwa-ervaringe simboliseer 'n werklikheid wat aan die verbygaan is. Die sterk Griekwa-dimensie van die teks, waarby verwysings na die Waterslang uiteraard ingesluit is, kan beskou word as die mite-diskoers van die roman. Dit is die gemeenskapsgeskiedenis waarvan Meraai se persoonlike geskiedenis deel uitmaak. Meraai se verhaal, in haar ontwikkeling van jongmeisie tot "grootvrou" (164), is 'n verhaal soos dit hoofsaaklik in die verbeelding van die skrywer tot stand gekom het. Dit maak dus hoofsaaklik deel uit van die outeurdiskoers.

---

<sup>11</sup>Bevestiging hiervoor kom voor in 'n brief ontvang van die skrywer (De Beer, 1994). Sy skryf oor haar skryfloopbaan en die ontstaan van die roman: "Kortverhale het gevolg, maar ek is nie baie lief om hulle te skryf nie . . . Ek wou egter iets groter aanpak, en hoewel ek geen opleiding of ondervinding gehad het nie, pak ek MERAAI aan. Nog minder het ek veel kennis van die Griekwas gehad, behalwe dat ek wel deeglik daarvan bewus was dat die ou volkie besig is om uit te sterf. Die feit dat so baie van hulle tradisionele gebruike en gewoontes aan die verdwyn is, het my geweldig aangegryp en ek het 'n deernis vir hulle begin ontwikkel. Die !njabasas wat absoluut uniek is, die waterslang met sy geheimsinnigheid raak so stadigaan vergete, deurdat so vele van hulle 'mieksters' geword het. Daarom dat ek gevoel het dat iets gedoen behoort te word om hierdie ou tradisies behoue te laat bly - al is dit dan ook net dmv 'n verhaal. En net daar is MERAAI gebore, en het ek met intensiewe navorsing ten opsigte van die taal van die Griekwas van die tagtigerjare begin."

## Teksontleding

Soos Poon in *Witwater se mense* word Meraai uitgebeeld as iemand van besondere temperament. Haar toekomstige skoonma sê van haar: "daai Meraai van Siena, sy's nie 'n boorling van hierdie sterflike wêreld nie. Daar's nie 'n tienie se lelikheit in daai skoon hart van haar nie." (39) Sy is egter nie nét goed nie. Sy kom in verset teen haar ma en haar pa. Tog ondersteun sy haar pa, wanneer hy in die tronk beland, op 'n besondere manier deur alleen die lang pad dorp toe aan te durf en met die magistraat te praat (118 e.v.). Die roman gee as 't ware 'n stap-vir-stap uitbeelding van haar karakterontwikkeling, vanaf jongmeisie tot "grootvrou" (164). Die mitologiese onderbou van die roman, met verwysing na Griekwa-gebruike en rituele, ondersteun uiteraard die persoonlik-individuele ontwikkelinge by Meraai.

Die oorgang van die een lewensfase na 'n ander geskied by Meraai nie sonder probleme nie, en dit is juis die konflikte wat as gevolg van hierdie probleme na vore tree, wat die basiese intrige van die roman vorm. Daar is veral drie probleem-areas wat sy bewustelik ervaar. Al drie hang saam in die rol wat hul speel ten opsigte van Meraai se grootwordproses. In die eerste plek is sy intens bewus van die veranderinge wat haar liggaam ondergaan as deel van haar puberteit. Die fisiese veranderinge gaan gepaard met gevoelens wat sy moet leer ken ten opsigte van die jongmans, veral Kleinjan. Die verhouding met haar ouers en ander grootmense word problematies namate sy al hoe meer bewus word van 'n groot ongeluk in haar ma se hart, wat te make het met 'n ander man as Meraai se pa, vir wie sy vroeër in haar lewe lief was. Dit is veral die karakter Karools wat hier 'n belangrike rol speel. 'n Derde aspek wat voortdurend vrae in Meraai se gemoed na vore bring, is haar godsdienstebeewing. Sy bring dit veral in verband met die voortdurende struwelinge tussen haar pa en sy broer Sampie. Meraai glo dat as hulle net tot bekering wil kom, dit die einde van hul rusies sal beteken. Haar ongelukkigheid en onrus bring sy in verband met "al die baie dinge wat haar in die laaste tyd so bang maak, al die dinge wat haar eers nooit gepla het nie wat nou soos 'n groot berg voor haar lê" (14).

Al hierdie vrese hou op een of ander manier verband met die Waterslang. Sy is bang dat as haar pa en oom Sampie nie ophou baklei nie, dat die Waterslang hulle in die rivier sal intrek. Haar oupa Arrie, wat die slang met sy "eie oghe" (13) gesien het, bevestig boonop haar vrese as hy sê dat die kans goed is dat hulle ingetrek sal word, mits die slang 'n wyfie-Waterslang is. Dit is egter veral die veranderinge wat sy by haar eie liggaam gewaar wat sy assosieer met haar vrees vir die Waterslang:

Haar blik dwaal in die rigting van die Grootrivier waar die waterslang sy geheimsinnige woning in die diepte van die waterkuil het. Dit is vir daardie waterslang dat sy 'n heilige ontsag en 'n ongekende vrees koester.

"As dit 'n mannetjieslang is, sal hy my nog in die water intrek! Is dit 'n wyfie, is my tata weer in die moeilikheid!"

Sy is bang om groot te word; bang om !njabasas toe te gaan. Sy het op 'n dag al haar moed bymekaargeskraap en haar ma van haar vrees vertel.

"Hoekom raak al die meisies met die lyf net 'n klein rukkie na hulle uit die !njabasas gekom het, Ma? Ek is so bang vir die !njabasas, want ek weet dit gaan nog met my ok gebeur. Hoe kom dit lat 'n mens met die lyf raak, Ma?"  
(14-5)

Siena besweer geensins haar dogter se vrese nie, maar bevestig hulle eerder met die teenvraag: "Waar kom jy aan daai lelike goete, Meraai?" (15) Die vrees vir die Waterslang kom opnuut in Meraai se gedagtes op pas nadat haar onderwyseres met haar die moontlikheid om verder te studeer bespreek het (58). Meraai is enersyds verheug oor die vertrouwe wat die juffrou in haar stel en die vooruitsig om aan haar "saai lewensbestaan" (59) te ontkom, maar terselfdertyd dink sy weer aan die dinge wat haar met vrees vervul - "soos die waterslang" (59). Soos sy vanaf die skool huis toe loop en dink oor 'n Waterslang-verhaal wat haar oupa vertel het, is sy so ingedagte dat sy nie vir Kleinjan sien aankom het nie. Hy vertel haar meer van die slang: hoe die likkewane sy huis oppas, hoe sy ouma-grootjie 'n keer die spieël van die slang met beesmis toegemaak het. Meraai besef dat sy teenwoordigheid haar nie meer so bang vir die Waterslang laat voel nie, 'n vooruitwysing na 'n reeks van oplossings wat gaan intree ten einde haar te verlos van al haar vrese.

Die wending in die verhaal kom met Meraai se "maandsiekte" (134) wat begin. Saam met haar ouma Kaatjie gaan sy in afsondering in die hok en die ouma praat met haar oor "babatjie kry" op 'n manier wat dit mooi laat klink. Sy besef dat dit deel is van haar liggaam se grootword as tempel van God (137-8). Daarmee saam word haar vrees vir die Waterslang besweer. As deel van die inisiasie word sy eers goed skoon gewas. Dan gaan sy saam met ouma Kaatjie af na die rivier waar boegoe oor die water gestrooi word en met die kiere op die water geslaan word sodat dit oor Meraai spat. So word die water stil en die Waterslang tevrede: "Die mense op die wal weet dat hy nou stil-stil na sy huis onder die water sal verdwyn." (142) Ná hierdie frase is daar geen verdere verwysing na die Waterslang in die res van die verhaal nie. Kleinjan dans Meraai uit die hok uit, wat beteken dat hy eerste aanspraak op haar het. Hy kondig aan dat hy vir 'n tyd weggaan, maar dat hy sal terugkeer om haar finaal saam met hom weg te neem see toe, weg van "Rolbos met al sy ellendes" (196).

Feitlik onmiddellik nadat die !njabasas afgehandel is, kom dit so dat Meraai die siek oompie Karools na die hok toe neem en haar ouma vra om hom daar te versorg. Deur sy siekte kom hy tot bekering en Meraai ontdek voorts dat hy nie 'n misdadiger is nie. Dit blyk dat hy al die tyd die man is op wie Siena as jongmeisie verlief was. Siena beleef 'n tyd lank 'n innerlike stryd om saam met hom weg te gaan, maar Meraai spreek haar aan oor haar verantwoordelikheid teenoor haar man en kinders (192). As Hendrik kla oor die droogte, wys Meraai

hom "vreesloos" (171) daarop dat 'n mens nie net kan bid as dit goed gaan nie: "dis mos swaarkry wat ons naby aan die Here bring en wat ons liever maak vir Hom!" (170). In die laaste hoofstuk sak die reën uit en die Grootrivier kom af. Dit is insiggewend dat nòg die reën nòg die waters wat in die rivierloop afkom, met die Waterslang in verband gebring word. Die seuntjie Samjel, wat vroeër in die verhaal in die berg geval het, verkeer in gevaar in die rivier. Harmaans, oftewel Karools, is die enigste een wat kan swem. Hy is egter te bang en Hendrik, wat nie kan swem nie, red op wonderbaarlike wyse die kind. Siena besef dat Harmaans in vergelyking met Hendrik eintlik 'n lafaard is. Sampie en Hendrik kom in die proses tot bekering, soos Meraai steeds bly wens het. Op die laaste bladsy sê Hendrik vir sy broer Sampie, wie se kind hy gered het: "Daai Here van Siena en Meraai, Hy is nou my Here ok! Dis Hy wat ons daar uitgehaal het." (208) So word al Meraai se probleme die een na die ander opgelos en het die verhaal, vanuit haar perspektief, 'n besonder gelukkige einde.

Die gelukkige einde bied egter nie 'n oplossing vir vroeë ten opsigte van uitbeelding van die numineuse wat deur die teks self opgeroep word nie. Enersyds word daar in die mite-diskoers uitvoerig aandag gegee aan Griekwa-tradisies, waarby die Waterslang ingesluit is. Andersyds word dié tradisies binne Meraai se verhaal, dit wil sê die outeurstekes wat as "oorspronklike" gegewe met die mite-diskoers gekombineer word, as van verbygaande aard uitgebeeld. Dit wil voorkom asof die abstrakte outeur die rol van die mite-diskoers onderskat; asof daar nie geskryf word vanuit die besef dat die skryfhandeling self ook mitiese implikasies mag inhou nie. Hierdie evaluering word gedoen in aansluiting by uitgangspunte soos dié van Gould, naamlik dat enige intensionele skryfhandeling - veral dan wanneer religieuse of numineuse dimensies betrek word - oor die potensiaal beskik om mitiese dimensies te verkry (vgl. Gould, 1981:134). Deur oor die Waterslang binne 'n nuwe konteks te skryf (in hierdie geval die verhaal van Meraai), ontstaan die moontlikheid om daarvan opnuut 'n "lewende" argetipiese simbool te maak, sodat dit nie sonder meer afgeskryf kan word as behorende tot die verlede nie. Die diskrepansie binne die teksintensie tree soveel duideliker na vore omdat volgens die skrywersintensie daar tog 'n behoefte is om oor verskynsels soos die Waterslang te skryf.

'n Verklaring vir hierdie soort teenstrydighede lê waarskynlik daarin dat die Waterslang nie as religieuse of numineuse verskynsel gesien word nie. Dit word wel betrek ten opsigte van die inisiëringsritueel, maar spesifiek hier word dit letterlik uit die teks "weggeskryf". Nadat die Waterslang onder die water verdwyn het omdat dit tevrede sou wees met die water wat op Meraai gespat het (142), is daar geen verdere verwysings na die slang nie. Die rede hiervoor is waarskynlik dat alle karakters wat tot nog toe nie die bestaan van God in hul lewens wou erken nie - Hendrik, Sampie en Karools - die een na die ander tot bekering kom. In aansluiting hierby kan Karools se genesing deur middel van die "medisyne van die dorp se dokter" (174), in diens van die "Groot Dokter" ("Die Here daar in die hemel"), ook as 'n "oorwinning" van die Westerse tradisie teenoor die meer inheemse medisinale gebruike gesien

word. Hierby kan voorts genoem word dat Meraai nooit self die saambestaan van haar Christelike geloof en haar vrees vir die Waterslang as spesifiek 'n religieuse probleem ervaar het nie. Die Waterslang is eerder in verband gebring met liggaamlik-seksuele gewaarwordinge. Tog is dit insiggewend - maar ook vreemd - dat haar oupa Arrie, 'n gelowige Christen, die Waterslang met sy eie oë gesien het (13), maar dit geensins vanuit 'n religieuse oogpunt problematiseer nie.

Hierdie teenstrydigheid of onuitgesorteertheid ten opsigte van die teksintensie kan ook geïllustreer word aan die hand van 'n stilistiese analise. Daar is veral twee style wat in die roman na vore tree: Griekwa-Afrikaans en standaard-Afrikaans. Dit is by uitstek oupa Arrie en Saul wat in hul vertellings duidelike illustrasies van eersgenoemde gee. Oupa Arrie verduidelik hoe dit met sy gesondheid gaan: "Nee, Saul, dit gaan darem nie hoe nie, nie goed nie, ok nie te sleg nie. Maar ek is die laaste tyd baie bankliek. Die verkoue brand maar derentyd in my bors en die arteritis en die hoghe bloed keil my maar lelik op ... Ja!" (66) Ook Meraai praat 'n vorm van Griekwa-Afrikaans, maar haar taalgebruik is reeds nader aan dié van die standaardvorm. Die oorgrote deel van die vertellergedeeltes word in Standaardafrikaans weergegee. Meraai se ervaring van Kleinjan word soos volg beskryf: "n Strelende gevoel van tevredenheid vervul haar hele wese wanneer sy aan hom dink en wanneer sy jeugdige gestalte met die spiere wat onder sy hempsmoue uitbult, in haar gedagtes opkom." (52) In sommige gevalle waar die fokalisering aan 'n spesifieke karakter oorgedra word, word die gedagtes in die styl van die betrokke karakter weergegee: "Ma was nooit so nie, dink Meraai. Dis oor Ma haar so worry lat Pa moet tronk toe gaan. Daaroor lat Ma so kwaai worre. Frenk en Hendrie het onmoontlik geworre toe Pas weg was. Hulle weet mos lat daar niemand is om hulle met die platriem by te kom nie." (53) Hierdie drie variasies binne die twee hoofstyle kan goed vanuit die karakterisering gemotiveer word, maar wat wel stilisties vreemd aandoen, is wanneer die verteller óók soms in die styl van die Griekwa-Afrikaans begin vertel. Twee voorbeelde: "Dit begin al sterk skemer word. Die son het hoeka al sy kop skaam getrek agter die rantjies in." (30); "So beland Sampie en Katryn se laatbolletjie in die groot hospitaal op die dorp." (47) As sodanig kan geen beswaar teen hierdie skryfstyl ingebring word nie; dit dui trouens op 'n identifikasie met die leefruimte van die karakters. Wat wel vreemd aandoen, is dat dieselfde vertelinstantie, oënskynlik sonder motivering, op ander plekke weer in 'n veel formeler, byna cliché-agtige styl vertel.

Dit is veral by die heel laaste verwysings na spesifiek die Waterslang dat die dubbelslagtige posisie van die verteller - heel letterlik in die sin van fokaliseringsposisie - na vore tree. Tydens die Injabasas slaan Ouma Kaatjie op die water, sodat die Waterslang tevrede gestel kan word. As die water met 'n boog oor Meraai spat, is daar die volgende beskrywing:

Plotseling is die water stil. Die water kloof oop, die boegoe verdwyn onder die water en die slang is uiteindelik tevrede. Dit is al waarvoor hy gewag het. Die mense op die wal weet dat hy nou stil-stil na sy huis onder die water sal verdwyn. (142)

Vir die duur van die eerste drie sinne is die verteller ook die fokaliseerder; daar word geïdentifiseer met die Waterslang sou dit 'n werklik bestaande realiteit wees (dit wil sê binne die werklikheid van die verhaal). In die laaste sin, egter, word die vertelinstantie in sekere sin veilig gestel ten opsigte van die realiteit van die Waterslang: die perspektief word ingeperk tot dié van "Die mense op die wal".<sup>12</sup> Daarmee verdwyn die waterslang om geheel-en-al ruimte te maak vir die reeks Christelike bekerings wat volg.

### **Gevolgtrekkings**

Dit wil voorkom asof die Waterslang in *Meraai van Rolbos* eerder as antropologiese kuriositeit hanteer word, as wat dit as werklike deel van die Griekwas se godsdienstervaring uitgebeeld word. Selfs vanuit oorwegend antropologiese perspektief is dit voorts opvallend dat die skrywer op geen manier die werklik numineuse dimensies van die Waterslang betrek, soos hulle naamlik uiteengesit is in hoofstuk drie (3.3.1) nie. Die Waterslang word hier op moralistiese wyse slegs as 'n gefikseerde mitologiese motief hanteer, en nie as "oop" argetipe met nuwe mitiese betekenismoontlikhede nie.

Verwysings na die Waterslang word oënskynlik slegs gedoen ter wille van die "mistiese kwaliteit" van die verhaal waarvan daar in die uitgewersnota sprake is. Dit laat die leser onbevredig, omdat die potensiaal van 'n simbiose tussen die Waterslang en ander verwante argetipiese simbole nie doelbewus ontgin is nie (vergelyk in dié verband die terloopse verwysing na die Genesis-slang op p. 88). Indien daar in groter mate rekening gehou is met die Waterslang as lewende argetipe binne die religieuse tradisies van Afrika - hier spesifiek die Khoe-tradisie - dan sou *Meraai van Rolbos* 'n veel wesenliker bydrae tot die diskussie rondom interkulturele verhoudinge binne die huidige Suider-Afrikaanse konteks kon lewer. Soos dit hier gehanteer is, lei dit eerder tot 'n lees-ervaring van onbevredigende teenstrydighede of diskrepansies binne die logika van die teksintensie.

---

<sup>12</sup>Dit is voorts insiggewend dat geeneen van die wit karakters in die verhaal enige kennis van die Waterslang toon nie.

#### 5.2.4 *Die dagstêrwals* deur Johnita le Roux (1994)

Daar is relatief min direkte verwysings na die waterslang in die roman *Die dagstêrwals* deur Johnita le Roux. Die verwysings na die waterslang moet ook gelees word binne die konteks van die verhouding tussen mite en geskiedenis, eerder as deel van 'n mitiese of numineuse intensie. Dit beteken nie dat daar geen aandag aan religieuse kwessies in die roman gegee word nie.

#### Intensies

Die motto voor in die roman, voor die begin van hoofstuk een, introduceer reeds religieuse temas: "*Maar jonge man, vergeet dit nooit: de mensch is haastig, want zijn leven is beperkt. Maar God kan wachten, want God is eeuwig.* Nicolaas Beets aan die man van Allesverloren, dr. D.F. Malan". Regdeur die verhaal, wat hom afspeel binne 'n veelbewoë tydperk binne die Suid-Afrikaanse geskiedenis, 1940-1994, word dié historiese konteks deur middel van aanhalings uit hoofsaaklik koerante en politieke toesprake toegelig. Die twee aanhalings waarmee die roman eindig, kom egter direk uit die Bybel, onderskeidelik Jeremia 12:4 en Romeine 8:19 (laasgenoemde lui: "Want die skepping wag met reikhalsende verlange op die openbaarmaking van die kinders van God."; p. 224).<sup>13</sup> Hiermee word die religieuse inslag van die roman bevestig.

Die skrywer, Johnita le Roux, word op die agterflap van die roman bekendgestel as "een van die ontheemde Louws van die Hantam". Sy het dus verbintnisse met dieselfde wêreld as waarin haar hoofkarakter gebore is en grootgeword het. Die boek word opgedra aan "Koos - wat altyd reg is vir die wals", die skrywer se man. Die titel van die roman word reeds in die bekendstelling op die flapteks verklaar, met daarby 'n simboliese toepassing op die kontemporêre politieke situasie in Suid-Afrika: "Volgens ou gebruik in Eeden se kontrei het mense met die uitkoms van die eerste môrester van die nuwe jaar gedans - die dagstêrwals gedans. 'n Dans in die hoop op beter dae. Wanneer 1994 aanbreek, dans Miriam en miljoene ander 'n nuwe dagstêrwals." Die optimistiese toon soos hier gereflekteer, vorm enigszins 'n teenstrydigheid met die motto's aan die begin en die einde van die verhaal, waarin die beperktheid en die onvolmaaktheid van die skepping voorop gestel word.

---

<sup>13</sup>Bladsynommers tussen hakies in hierdie onderafdeling (5.2.4) verwys na Le Roux, Johnita. 1994. *Die dagstêrwals*. Kaapstad : Human en Rousseau.

## Teksontleding

Die hoofkarakter is ene Miriam, wat as bruinmeisie met blou oë grootword op Eeden, familieplaas van die Verburgs, geleë in die Calvinia-distrik van die Hantamstreek. Haar rol as 'n tussenin-figuur word bevestig as daar tussen haar en die jong erfgenaam van Eeden, Braam Verburg, 'n besondere verhouding ontwikkel. Miriam vertrek egter as jongmeisie Kaapstad toe, waar sy, onder toenemende druk van die apartheidsbewing, as bruin geklassifiseer word. Sy trou 'n swartman by wie sy 'n seuntjie het, kort voordat hy tydens rasse-onluste sterf. Twee keer in die loop van haar lewe keer sy terug na die geboorteplaas in die Hantam. Die eerste keer is vir die begrafnis van Braam se oom Hercule, wat reg aan die einde van die verhaal haar vader blyk te wees. Die tweede keer is vir die begrafnis van Marrie Verburg, Hercule se moeder, in wie se kombuis Miriam as 't ware grootgeword het. Ter wille van die toekoms van haar kind keer sy terug na die Kaap, waar sy einde ten laaste as 'n vereensaamde vrou sterf.

Daar is drie uitdruklike verwysings na die waterslang in hierdie roman. Die eerste geval is binne die raamwerk van Miriam se "aanneming" deur die wit huishouding op Eeden nadat sy tot op vyf jaar deur haar oumagrootjie, die Khoi-vrou Sara Eland, grootgemaak is. Braam se sussie, Franci, wat net so oud was soos Miriam, het vir haar 'n maatjie geword:

Met eindelose geduld het Franci haar ingelyf in die dogtertjielewe op Eeden, maar in haar vyfjarige wysheid ook geweet om nog nie vir Miriam te vertel van die waterslang in die kuil wat 'n blink steen op sy voorkop het nie. Want as jy dáárdie slang sou sien en die steen blink in jou oë, slaan jy op die plek dood neer, en vir sulke kennis was die nuwe maatjie se hart nog te seer en haar gemoed té broos. (27)

Die tweede instansie is 'n voorbeeld van waar die waterslang met seksualiteit geskakel word, veral dan in die puberteitsfase. Miriam kom onverwags op die jong seuns van die plaas af waar hulle waterbomme in die rivier maak: "Hulle spring van 'n hoë klip op die ander in die water af, die bene hoog opgetrek tussen hulle arms, en die geslagsdele baldadig uitgedy en vol jong hare. Toentertyd se waterslang met die edelsteen op sy kop is nou 'n mooi een om voor bang te wees, dink Miriam vervaard." (41)

Die derde en laaste verwysing na die waterslang het wel weer direk met vrees te make. Reg teen die einde van die roman bring Miriam haar onsekerheid en vrese rondom die verkiesing van 27 April 1994 in verband met die vrees wat sy as kind vir die waterslang gehad het. Sy lees van vure en halssnoermoorde en "'n Stukkie van dieselfde vrees toe sy die dag as kleuter op die klip in die middel van die Hantamsrivier gesit en gil het vir die likkewane en waterslang wat haar miskien sou bykom, het teruggekeer" (216). Met hierdie voorbeeld word die allegoriese inslag van die roman bevestig. Reeds vroeër word politieke onrus met vloedwaters

vergelyk. Op die dag wat Miriam se man Andries tydens betogings gesterf het, ervaar sy die skare soos volg: "Soos die donkerte in haar, het die skare aangekom. Net soos die Hantamsrivier in vloed was dit, wanneer groot klippe in die nag stampend met die andersins vreedsame lopies afgebulder het. Dit was onvermydelik dat dele van die mensebrander ook in systrate sou invloei." (140) Die volgende aansluitende voorbeeld is 'n goeie illustrasie van hoe die allegoriese inslag eerder verband hou met polities-historiese dimensies as met die intensie om die numineuse te peil. Miriam dink nogeens terug aan die insident toe sy op 'n klip in die middel van die Hantamsrivier gesit en die "watergoeters"<sup>14</sup> gevrees het. Sy het om hulp geskree en Braam het ingespring om haar te help. Terwyl sy terugdink, identifiseer sy terselfdertyd met die Khoe-vrou Eva van wie haar grootjie haar vertel het:

Die laaste vyf jaar van haar lewe was Eva 'n banneling op Robbeneiland. Vir Miriam het die naam van hierdie onbekende eiland herinner aan die beklemming toe sy self kleintyd beangs op 'n groot klip in die Hantamsrivier gesit en skreeu het om gehelp te word, nadat die water skielik diep geword en sy die klip net-net gehaal het. Hendrik Basson het nog gekoggel van likkewane en otters wat haar tone gaan kom afvreet, toe het Braam reeds uit die water opgekom, 'n lang straal gespoeg en met gemaakte inspanning op die rots geklim.

• • • • •  
Ook die Khoi-Eva is soms vasteland toe gebring, onthou Miriam terwyl sy meewarig glimlag by die gedagte aan haar eie patetiese vertoning op die Hantamsriviereiland. Die wit mense aan die Kaap het min van daardie Eva gedink. Sy sterf in 1674 en as Christen word sy toe tog wel in die nuwe kasteel begrawe. (89)

Dit is spesifiek aan die hand van hierdie Eva se geskiedenis dat die sterk historiese dimensies van die roman na vore tree. Volgens Miriam se oumagrootjie is hulle nog van hierdie Eva se mense; sy vertel Miriam uitvoerig van hoe Eva vir Jan van Riebeeck gaan werk het en die eerste Khoe-Christen geword het (38-39; 45). Wanneer Miriam die plaasskool begin bywoon, word die geskiedenis van Eva aangevul deur "Miss Koch", wat later deur die ouers gevra is om haar werk te laat vaar weens haar vrysinnige idees. Na aanleiding van dié juffrou se uitvoeriger weergawes van die Khoi-geskiedenis besef Miriam dat die "hele storie van Eva" nie aan haar vertel is nie (88). Tog bly dit 'n "alternatiewe" geskiedenis wat voorts deur Miriam se eie ervaring aangevul word wanneer sy met verdere dimensies van haar familie-geskiedenis in die Kaap kennis maak. Sy kry groter insig in die Slamse bloed wat deur haar ma se man, Appie Windvogel, in die familie ingebring is (45; 104). Verdere aspekte van hierdie soort versweë geskiedenis wat nie in die geskiedenis-handboeke opgeteken is nie, word aan Miriam deurgegee deur die Tswanaman met wie sy uiteindelik trou. Hy vertel haar veral van sy kontak met die Griekwas van Kimberley wat ook as afstammeling van die Khoekhoen

---

<sup>14</sup>n Gepaste benaming uit *Witwater se mense*.

beskou kan word (129-30). Verwysings na die waterslang in *Die dagstêrwals* kan in die verlengstuk van hierdie alternatiewe geskiedenis gelees word; mite as deel van 'n bepaalde historiese duiding.

Reeds vroeg in haar lewe word Miriam ook bewus gemaak van 'n "ander" geskiedenis waarvan haar grootjie haar niks sou kon vertel nie. Tydens die sonsverduistering van 1940 sing Miriam vir die skare Vera Lynn se oorlogsliedjies, waarvoor sy streng tereggewys word deur "mies" Marrie. Sy word daarop gewys dat in die Verburgs se huis deelname aan die Tweede Wêreldoorlog as verraad beskou word. 'n Volgende keer wat Miriam as jong kind met die kwessie van "verraad" te make kry, is wanneer sy per ongeluk 'n geheime vergadering - vermoedelik van die Broederbond - dophou en dié woord op 'n laken geborduur is. Hier reeds begin sy kennis maak met die historiese mite van die Afrikaner as uitverkore volk, maar mite dan hier in die sin van "valse waarheid" of ideologie. Die verhouding tussen Miriam en Braam het geen toekoms nie, as gevolg van "die een apartheidswet na die ander" (116). Die volgende aanhaling is een van die vele wat die mite van Godgegewe opdrag van die Afrikaner verwoord:

*Die Afrikaner is in hierdie tydperk besig om ter volbrenging van sy kerstenende taak in Afrika stelling in te neem teenoor Russiese en Chinese kommunisme, Indiese imperialisme, Oosterse, Midde-Oosterse en Noord-Afrikaanse Mohammedanisme, Wes-Europese liberalisme, Amerikaanse kapitalistiese sentimentalisme en opgeruide antiblanke Bantoe-animisme in Afrika, in die wete dat God hom vir die volbrenging van sy roeping in Afrika staande sal hou solank dit Hom behaag. In hierdie tyd, hoe kort of hoe lank dit ook al mag duur, sal die Afrikaner sy Godgestelde opdrag in Afrika uitvoer.*

Dr. Piet Meyer, *Trek verder*, 1959 (133)

Ná haar aanvanklike kennismaking met die Christendom ervaar Miriam iets van 'n innerlike tweestryd: "Wanneer ouma Sara ook van die bese wese Gaunab vertel het, was Miriam op twee gedagtes: voor haar geestesoog was dan ook die Gereformeerde duiwel met sy vurk, waarmee sy op Eeden bang gepraat word." (46) Van hierdie religieuse konflik word verder aan in die roman nie veel gemaak nie. Die hoofkonflikte in Miriam se lewe sentreer eerder rondom die een geskiedenis - dié van haar ouma - wat al hoe meer en al hoe vinniger deur dié van die Afrikaner-ideologie vervang word, met as 'n soort hoogtepunt wanneer haar poging om as blank geklassifiseer te word, nie slaag nie. Die potensiële religieuse konflik, met numineuse vrae wat daarmee sou kon saamgaan, word relatief gou opgelos as gevolg van Miriam se aanvaarding van die Christelike geloof. Dié geloofsuiting vind in sekere sin sy hoogtepunt by die sterfbed van Marrie Verburg, waar Miriam vir haar - in die ou Nederlands - gedeeltes uit die Bybel voorlees.

Die eintlike versoening - die samekoms van die twee uiteenlopende historiese weergawes - vind egter op hoofsaaklik politieke vlak plaas, en wel in die persoon van Nelson Mandela. Naby die einde van die roman word daar enersyds vertel van Mandela se ontvangs van die Nobelvredeprys en andersyds van Miriam, nou reeds met grys hare, se voorneme om sy eerste openbare verskyning as Suid-Afrika se nuwe Staatspresident mee te maak (220). Mandela het na afloop van die ontvangs van die Vredeprys gesê: "I am a Christian" (220). Voorts word sy politieke en religieuse versoening in verband gebring met die Khoe-vrou Eva se geskiedenis:

Vandag ry Miriam van Elsiesrivier tot in Kaapstad. Sy voel om spesifiek in Kaapstad op die Parade te wees vandag - daar waar die eerste Khoi-Eva met die beskawingspolitiek kennis gemaak het, en waar president Nelson Mandela ook sy eie kring vandag voltooi, na sy vrylating vier jaar gelede. Die skande van Eva se einde word uitgewis en haar eie hartseerpad miskien sinvol gemaak. Bowendien het mnr. Mandela iets van ouma Sara Eland se mense in sy wydgeplaaste gelaatstrekke en in sy kleur, al is hy lank van gestalte. (220-1)

Wat betref religieuse en politieke kwessies word daar dus na die einde van die roman toe oplossings gevind. Dit is in ooreenstemming met die verklaring van die titel op die flapteks as "'n dans in hoop op beter dae". Hiermee word die mities-numineuse aard van die verhaal ondergeskik gestel aan 'n vry optimistiese ervaring van die geskiedenis. Die hoop dat die geskiedenis nie weer tot ideologie gedegradeer sal word nie, soos tydens die hoogty van apartheid, wil seëvier.

Die oorwegend bevestigende eerder as vraagstellende toon en styl van *Die dagstêrwals* vind verdere neerslag in die duiding van die realistiese slang, tydens die episode van Miriam se slangbyt teen die hang van Tafelberg. Op die dag dat sy van Braam se suster verneem dat hy gaan trou, ervaar sy 'n diep droefheid wat haar die veld in die omgewing van Tafelberg laat opsoek. Sy word gebyt deur die giftige Kaapse kobra en dit is slegs deur haar eiehandige uitsny van 'n stuk van haar hak met die knipmes wat Braam nog vir haar gegee het, dat haar lewe gered is. Haar voet sal lewenslank geskend wees. As gevolg van die apartheids-wetgewing wat haar verbied om met Braam te trou, word sy finaal ontnem van 'n lewe op die plaas Eeden. Die definitiewe duiding van die slang as bose - in ooreenstemming met die Genesisverhaal - word bevestig deur die simboliese naam van die plaas, verwysende na die paradys.

### **Gevolgtrekkings**

Sowel die bekende slang van Genesis as die waterslang word hoofsaaklik met boosheid en vrees in verband gebring. Hulle is verwante argetipiese simbole binne 'n vry bekende para-

digma, soos byvoorbeeld deur die Bybel aangegee. Gevolglik is daar nie soseer "nuwe" allegoriese dimensies nie. Die twee soorte slang word nie ge-problematiseer as komende uit verskillende religieuse tradisies nie. As argetipes word hulle nie soseer ontgin as dinamiese "working propositions" (Gould se term) in terme waarvan die leser opnuut gekonfronteer word in 'n soeke na antwoorde op numineuse vrae nie. Die simboliese duiding van die slang as hoofsaaklik "boos" is in ooreenstemming met die optimistiese duiding van die resente geskiedenis.

Tog het die roman, anders as byvoorbeeld *Rooigrond*, asook *Witwater se mense* en *Meraai van Rolbos*, geen gelukkige einde nie. Miriam sterf as vereensaamde vrou; die slotwoord is die "reikhalsende verlange op die openbaarmaking van die kinders van God" (224). Dit sou as 'n soort mities-numineuse slot beskou kon word, maar weer eens gaan dit nie om 'n vraagstelling en die doelbewuste intensie om tóg op 'n manier met onbeantwoordbare vrae om te gaan nie. Soos wat die hoop as 'n gegewe deur middel van die titel en die historiese duiding gestel word, so word die verlange en die beperktheid van die lewe ook op stellige wyse geformuleer. Daar word ook nie doelbewus probeer om dié twee kontrasterende instellings deur middel van byvoorbeeld 'n paradoks te versoen nie. 'n Definitiewe keuse vir 'n bepaalde duiding van die geskiedenis word gedoen, veral dan in die ongeproblematiseerde bevestiging van die Christenskap van 'n Staatspresident. Vir 'n werklik mities-numineuse ontginning van die geskiedenis is dergelike oplossings waarskynlik te maklik.

*Die dagstêrwals* bied 'n goeie illustrasie van die noue wisselwerking tussen mite en geskiedenis. Wanneer die geskiedenis só gedui word dat een groep mense bo 'n ander bevoordeel word - byvoorbeeld die wit Afrikaners tydens die apartheidsbewind - dan word die geskiedenis gedegradeer tot "mite"; tot ideologie in die negatiewe sin van die woord. Die Khoe-Eva se verhaal is op sy beurt op eensydige wyse deur Miriam se grootjie vertel, wat dus ook 'n soort ideologie daarvan gemaak het. "Miss Koch" vertel 'n vollediger verhaal, meer getrou dus aan die geskiedenis as "verhaal" en daarom minder ideologie. Op so 'n wyse kan die geskiedenis as ideologie "bevry" word deur middel van nuwe verhale en nuwe mites. So word die narratiwiteit - of mitiesiteit - van die geskiedenis as vrymakende gebeure opnuut bevestig. Tog sal die geskiedenis steeds gevaar loop om deur 'n bepaalde groep vir eie gewin uitgebuit te word. Miss Koch se meer gebalanseerde weergawe van die Eva-verhaal is byvoorbeeld deur blanke kolonialiseerders misbruik ten einde oor 'n lang tydperk 'n apartheidsideologie te vestig. Dan vra dit weer verhale soos dié van Miriam om die voorafgaande geskiedenis as ideologie te ontmasker.

Wat betref die voortdurende wisseling tussen mite en geskiedenis, ontstaan die vraag: sou die bedoeling met die "ongelukkige" einde van die verhaal wees om as waarskuwing te dien dat die "nuwe" geskiedenis, met mnr. Mandela as Christen-president, ook die gevaar loop om tot

ideologie te verval? Daar is nie aanduidings in die teksintensie dat dit die geval sou wees nie. Daarom eindig die roman in eerste instansie nie met 'n vraag nie, maar met 'n antwoord. 'n Bepaalde soort Christenskap sou politieke en religieuse versoening kon waarborg. Daarom moet die verwysings na die waterslang ook eerder gelees word as deel van die een geskiedenis wat deur 'n ander vervang is. Die waterslang, en so ook die ander religieuse kwessies wat aan die orde gestel word, konfronteer nié die leser in eerste instansie met vrae rondom die numineuse onpeilbaarheid nie.

### **5.2.5 Die donker melk van daeraad deur George Weideman (1994)**

Hierdie kortverhaalbundel van Weideman verteenwoordig die uitvoerigste en indringendste ontginning van die waterslangsimbool van al die tekste wat in hierdie hoofstuk - trouens in die hele proefskrif - bespreek word. Dié ontginning geskied op 'n verskeidenheid maniere. Die ondertitel van die bundel is "Oustories<sup>15</sup> en nuwe stories". Elf van die altesaam 32 verhale is gebaseer op mondeling oorgelewerde vertellings, en by sommige van dié oorleweringe gee die skrywer uitdruklik inligting aangaande die oorsprong van die verhale. Die "nuwe stories" is tot op groot hoogte oorspronklike skeppings, maar raakpunte met die vertellinge kan deurlopend aangetoon word. Telkens in sowel die "oustories" as die "nuwe" verhale speel die waterslang, veral die Waterslang van die Oranjerivier, asook aanverwante verskynsels, 'n baie belangrike rol.

#### **Intensies**

Een van die intensies van hierdie bundel kortverhale het direk te make met die optekening van die mondelinge vertellinge. Aan die einde van 'n soort voorwoord<sup>16</sup>, wat die inhoudsopgawe voorafgaan, staan daar: "Ons het die stiltes en die oneindige variasies van ou, ou stories prysgegee" . (Daar sal in 'n later stadium nader ingegaan word op die funksie van die opvallende afwesigheid van die punt aan die einde van hierdie sin.) Die implikasie is vry duidelik dat dit vir die skrywer daarom gaan om weer iets van hierdie "stiltes" en "variasies" terug te vind en weer te gee. Die plasing van 'n foto, ná die titelbladsy en die erkennings, van twee vertellers

---

<sup>15</sup>Pieter W. Grobbelaar (1981:552) skryf oor hierdie term: "Interessant is die benaming oustories vir sprokies, veral diersprokies. Vroeër was dit moontlik meer algemeen bekend, want in 1923-1924 bied *Die Huisgenoot* . . . enkele sprokies as 'ou stories' aan. Vandag is die term blykbaar het in die Noordweste gangbaar."

<sup>16</sup>Die voorwoord word aangebied as 'n fragment uit "'n onvoltooide anonieme opstel oor die verskil tussen die dag en die nag", opgeteken deur die Italiaanse geleerde Giordano Bruno, wat van 1548 tot 1600 geleef het.

uit Weideman se jeug saam met 'n foto van sy moeder, bevestig dié intensie. Die boek word opgedra aan die moeder, met die toevoeging "ter nagedagtenis aan Elsie en Ruiter van Onseepkans".

Daar is 'n hele aantal "pre-tekste" wat, soos die foto's en die voorwoord, die verhale voorafgaan en 'n belangrike onderdeel van die skrywer se intensie uitmaak. In die flapteks staan die waterslang en die wonderbaarlike steen sentraal. Op die voorblad is 'n illustrasie van 'n helder-kleurige skarabee, een van die belangrikste simbole uit die Egiptiese mitologie. Dit vervul 'n eenheidskeppende funksie in die bundel, onder meer omdat dit direk met die steen van die waterslang in verband gebring word. Verder volg 'n viertal motto's wat elkeen definitiewe motiewe en temas aan die orde stel. Die eerste is 'n verwysing na 'n "One-eyed Man" uit *The Country of the Blind* deur H.G. Wells, die tweede 'n aanhaling uit 'n moderne verwerking van die paddaprins-sprokie deur Anne Sexton. Die vierde en laaste motto sluit aan by die titel van die bundel. Dit is 'n aanhaling uit die Afrikaanse vertaling, deur Gunther Pakendorf, van die Duitse digter Paul Celan se gedig "Fuga van die dood". Dit begin met die frase "Swart melk van die oggend". Die doodsmotief word veral in die volgende reëls beklemtoon: "ons grawe 'n graf in die lug/ daar lê 'n mens nie styf bymekaar nie". In die res van die bundel sal die dood veral verband hou met aanduidings van "donker" of "swart", wat onlosmaaklik verbonde is aan die lig van die "daeraad".

Die derde motto, "Al wat sin maak van die lewe is stories", kom van ene Wefrik Eriwetsky, wie se naam nie opspoorbaar is in ensiklopedieë of biblioteek katalogusse nie. Die vermoede ontstaan dus dat dié naam - en die uitspraak wat daarmee saamgaan - 'n skepping van die skrywer is.<sup>17</sup> Dergelike metafiksionele uitsprake oor die vertelkuns kom in bykans elk van die verhale in die bundel voor. 'n Voorbeeld vroeg in die bundel lui: "Skrywers (hoe matig ek my aan!) kry dit altyd reg om stories te skend. Nie deur wat hul wegneem nie, maar deur wat hul aanlap." (17) In die verhaal "Meer of min die waarheid" word die vertel van stories spesifiek met die aard van 'n bepaalde streek in verband gebring: "Soos dit maar met stories gaan, en veral in hierdie afgeleë streek, waar storiemaak 'n manier van oorleef is, kry hulle lyf en arms en soms selfs baard." (62)

Die frase "waar storiemaak 'n manier van oorleef is" sou die indruk kon skep dat die vertel van stories - dus ook die opteken van mondelinge oorleweringe - 'n doel op sigself word. Dit sou kon dui daarop dat dit by die vertel of skryf van verhale slegs om 'n bepaalde soort "oorle-

---

<sup>17</sup>Tydens 'n persoonlike gesprek het Weideman gesuggereer dat daar 'n anagram by die motto's voorkom. Die naam "Wefrik Eriwetsky" kan herlei word tot die Afrikaanse naam Kiewiet F. Skrywer. Hierdie soort maskeringstegnieke dui op 'n spel met die leser.

wing" gaan<sup>18</sup> - 'n "survival of the fittest" deur middel van narratiewe, waardeur metafisiese of numineuse dimensies ondergeskik gestel word. Die skryfproses sou byvoorbeeld in diens gestel word van 'n berekende, rasionele doelstelling wat verband kon hou met die ideologiese beskerming van belange. In terme van die spanningsvolle wisselwerking tussen die numineuse en die narratiewe, wat kenmerkend is van mitiese verhale, lei dergelike oorheersing van narratiewe tot 'n verskraling van potensiële mitisiteit. Met die oorvertel en verwerking van die verhale van "hierdie afgeleë streek", ontstaan die vraag watter vorme van "oorlewing" uit Weideman se verhale sal blyk en watter mate van balans hy tussen narratiewe en numineuse aspekte kan bly handhaaf.

In hierdie verband kan 'n verdere belangrike aspek van die teksintensie ter sprake gebring word, naamlik die kommentaar by 'n aantal van die mondelinge weergawes. In die twee inleidingsparagrafe tot die beginverhaal "(Matrys)", gee die implisiete skrywer<sup>19</sup> 'n algemene duiding van die huidige waarde wat vertellings soos dié van Elsie en Ruiters vir hom het. Omdat hierdie gedeeltes direk met die mitisiteit van die bundel te make het, word hulle in hul geheel hier aangehaal:

Soos met die stories van Blinde Harry en Marta en al die ander wat hier versamel is - wonderverhale, grilstories, liegstories, reste van vertellings - het ek as losklosklonk ook nie wêrelik aandag gegee aan dit wat ek by Ruiters en Elsie gehoor het nie. Of miskien moet ek liever sê: ek het die storie agter die stories dalk nie verstaan nie.

Op 'n manier tog - dalk intuitief - want soos ek ouer word, kom die vertellings en oorvertellings stuk-stuk na my toe terug, word hulle deel van my eie vertelprosesse, word hulle opgeneem in die bloedstroom van my stories. Destyds het ek oopmond gesit en luister, en soos 'n kind. Agter die verwondering aan. Nou dat ek ouer is, soek ek formules en patrone,<sup>20</sup> maar hoe meer ek weet, hoe minder verstaan ek. (1)<sup>21</sup>

Twee frases, onderskeidelik (a) "ek het die storie agter die stories dalk nie verstaan nie." en (b) "Nou dat ek ouer is, soek ek formules en patrone, maar hoe meer ek weet, hoe minder verstaan ek.", suggereer dat dit by die optekening van verhale - en hul verwerking uiteraard - om méér gaan as net die narratiewe "verwondering". Die "storie agter die stories" sowel as die "formu-

<sup>18</sup>Die linguïstiese ooreenkoms tussen "oorlewering" en "oorlewing" is opvallend.

<sup>19</sup>Daar is talle aanduidings van outobiografiese elemente in die bundel. Die verhaal "Tarantella" is die duidelikste voorbeeld hiervan.

<sup>20</sup>In sy baanbrekerswerk oor orale vertelling, *The singer of tales* (1960), beklemtoon Albert Lord deurgaans die herhaling van temas en formules as opvallende struktuurkenmerk van die mondelinge vertelling.

<sup>21</sup>Bladsynommers tussen hakies in hierdie onderafdeling (5.2.5) verwys na Weideman, George. 1994. *Die donker melk van daeraad*. Kaapstad : Tafelberg.

les en patrone" sou op numineuse dimensies kon dui. "Formules en patrone" sou byvoorbeeld verband kon hou met Jung se beskouinge aangaande argetipiese simboliek en die kollektiewe aard daarvan. Hoe Weideman met die spanning tussen narratiewiteit en numinositeit omgaan, sal in die eersvolgende paragrawe aan die hand van noukeurige teksontleding gedoen word.

Die fokus is in eerste instansie op waterslangverhale, maar talle verwante verskynsels kom in die verhale voor; hulle maak deel uit van die mitiese of argetipiese patrone. Die wonderbaarlike steen van die waterslang verkry besondere simboliese betekenis, sodat dit in 'n sekere sin die Afrika-ekwivalent van die Heilige Graal word.<sup>22</sup> 'n Merkwaardige netwerk van assosiasies en parallele<sup>23</sup> word in die proses opgebou, waarin bykans alle motiewe en simbole met mekaar verband hou. Hennie Aucamp (1994:1) sê in sy radiobespreking van die bundel: "By my wete is daar geen kortverhaalbundel in Afrikaans waar verhale so meedoënloos op mekaar inspeel nie as *Die donker melk van daeraad*." Dit sal trouens blyk dat die "fokus" op waterslangverhale eintlik 'n onmoontlikheid word. In die verhaal "Die wonderslang" sê een van die karakters uitdruklik: "Die ou mites is almal verwant." (22) Die vraag bly egter: waarom soveel klem op die waterslang, by name die waterslang van die Grootvivierv?

### Teksontleding

'n Besonder opvallende aspek van die waterslangsimboliek in hierdie bundel is dat dit in eerste instansie heel konkreet in 'n kenbare realiteit gegrond is. Dit gaan om die Waterslang van 'n spesifieke rivier - die Oranje of Gariep of Grootrivier - wat op sy beurt deur 'n heel bepaalde streek vloei. Weideman gee besondere aandag in sy hele oeuvre aan die gebied van die Noordwes-Kaap, onderverdeel in streke soos die Noordweste, Boesmanland en Namaqualand.

Daar is talle verwysings na die Oranjerivier in die bundel, en een van die noukeurigste beskrywings kom voor in die verhaal "Die paddas". Die hooffiguur is tante Marta, 'n Hongaarsgebore Sigeuner, wat ná die Hongaarse Rewolusie van 1956 via Duitsland in Suid-Afrika geland het. Sy trou met 'n Afrikaner-boer, Herklaas, en kom woon langs die Grootrivier. As die rivier 'n keer in vloed is, word haar ervaringe soos volg weergegee (sy het ook in 'n brief daarvoor geskryf):

---

<sup>22</sup>Dié insig het ek te danke aan 'n gesprek met Hélène de Villiers van Stellenbosch.

<sup>23</sup>In sy boek *African Oral Literature* sonder Isidore Okpewho (1992) die stilistiese eienskappe van herhaling, parallisme en assosiasie uit as van die opvallendste kenmerke van die orale vertelling.

Dit het gelyk of haar tweede vaderland se grootste rivier al die water van die Sondvloed versamel: die Caledon s'n, die Vaal s'n, die Molopo s'n, die Sak en die Hartbees s'n. Dit het dae en nagte aaneen gereën en oom Herklaas het dit 'n landsreën genoem. En die waters het versamel en saamgevloei en oor saaiwalle en landerye en om fundamente opgestoot en onkeerbaar land-af begin skuif - 'n massa malende kakao waarin jy beeste, skape, bokke en boomstompe kon sien dryf. Selfs 'n hele hooimied, asof 'n Vaster Hand dit netjies met 'n koekskoppie opgeskep het.

. . . . .  
 Sy het geskryf wat sy dié middag kon sien: hoedat die rivier tot tien keer sy normale grootte uitswel en gelyk lê met die kanaal, 'n breed aanrollende stuk bruin deeg, gespikkel met opdrifsels wat lyk soos paprika en naeltjies; hoedat die werkers se rietstrooise soos vermicelli-klonte op die bruin bry verbyskuif. (29-30)

In 'n bespreking van die bundel deur Weideman self, gehou voor die Welgelegen-leeskring in die Wes-Kaap, sonder hy hierdie gedeelte uit as 'n sleutel tot baie van die ander verhale. Dit het trouens ook direk te make met die ontstaan van die bundel. Weideman (1995:4) gee die volgende agtergrondsinligting: "die gedagte vir die verhaal (dalk selfs die kristalliseringspunt van die bundel) is 'n brief wat my moeder in 1966 aan my geskryf het van Onseepkans af, toe die rivier in vloed was. Van ons huis se voorstoep kon sy met groeiende ang sien hoe die rivier walle en landerye oorstroom".

Verdere toeligting oor hoe Weideman (1995:6-7) hierdie spesifieke ruimte dui, is van besondere belang vir die ontstaan van waterslangverhale: "Dis eintlik 'n wêreld waarin alles op 'n manier groter was as die werklikheid. Ons hoef nie eens van die reuse-skerpioene, die baie jaagspinnkoppe (haarskeerders of romans, rooi mannetjies) of die talle giftige slange te praat nie. Al die plaes van Egipte, by wyse van spreke, is hier saamgetrek." Weideman praat hier in eerste instansie oor reële, bestaande slange, maar hulle maak deel uit van "'n wêreld waar alles op 'n manier groter was as die werklikheid." Dit is dus 'n soort wêreld wat aanleiding gee tot die ontstaan van mitologiese verhale; waar die onderskeid tussen reële slange en reusagtige waterslange nie aldag duidelik aantoonbaar is nie. Dit sou dan ook in 'n streek soos hierdie kon gebeur dat waterslange 'n inherente deel uitmaak van die Afrikaanse volksgeloof, soos aangedui in hoofstuk twee. Dit is voorts interessant dat Weideman sy verduideliking verder toelig met Bybelse verwysings, naamlik na die Sondvloed en die tien plaes in Egipte. Dié gedeeltes is bekende voorbeelde ter illustrasie van die sterk mitologiese inslag van veral die Ou Testament, 'n aspek wat deurlopende aandag verdien in die res van die bundel.

Dat Weideman die verhale van 'n spesifieke streek nie los sien van die konkrete aarde van daardie streek nie, blyk uit 'n artikel van hom wat in *Tydskrif vir Letterkunde* verskyn het, met die titel "Van halfmense en volmense" (1993). Dit gaan hier in die algemeen oor die verhou-

ding mens en natuur - soos ook in die Afrikaanse letterkunde uitgebeeld - maar Weideman lig sy beskouing toe met spesifieke verwysing na die streek van die Noordwes-Kaap. Hy skryf oor die Richtersvelders en die Riemvasmakers, twee gemarginaliseerde groepe wat onder 'n apartheidsregering uiteenlopende ervarings ten opsigte van onteiening van grond langs die Grootrivier moes deurmaak. Die Richtersvelders was naamlik suksesvol in hul stryd om die behoud van hul grond, die Riemvasmakers nie.<sup>24</sup> Weideman kom tot die gevolgtrekking dat daar 'n noue samehang bestaan tussen eensyds die behandeling van mense as rondskuifbare objekte en andersyds 'n gebrek aan ekologiese visie. Die argument word deurgevoer na die Afrikaanse letterkunde (Weideman, 1993:9):

So lank as wat mense geneig is om aan hulself 'n bepaalde historiese ruimte toe te ken ten koste van of téénor ander mense, so lank sal ook die Afrikaanse letterkunde - as één van die kulturele uitdrukkingswyses - verhinder word om werklik te groei en organies deel te word van die groter geheel.

So tree vervreemding in tussen ras-, taal-, en kultuurgroepe terwyl hulle in werklikheid gepredisponeer is om aanvullings vir mekaar te wees. Belangriker nog: terwyl dit so beskik is dat hulle dieselfde stukkie van die aardbol deel. Daarby is baie verstedelikes verwyderd van die aarde, vasgevang tussen vibracrete en sinkplaat.

Hierteenoor pleit Weideman vir 'n holistiese visie. Die motto aan die begin van die hoofstuk, aangehaal uit Weideman se artikel, moet in samehang met hierdie visie gelees word.

Weideman (1993:9) is van mening dat die ouer Afrikaanse roman of 'n stryd met die natuur of 'n eensydige natuurverheerliking beklemtoon: "Daar is selde sprake van 'n soort lotsverbondenheid, van 'n werklik simbiotiese bestaan." Die heel vroeë Afrikaanse skrywers - 'n mens sou kon aanneem Von Wielligh - en reisbeskrywers en sendelinge het 'n fyner aanvoeling vir dié saambestaan gehad (Weideman, 1993:13). Daar is egter ook belangrike wegwysers in die hedendaagse Afrikaanse letterkunde aan te toon wat verder ontgin kan word ten einde by 'n meer holistiese visie uit te kom.

Wanneer Weideman (1993:14) in hierdie verband 'n heel duidelike morele standpunt inneem, dan neem hy aan die einde van sy artikel juis weer die Noordwes-Kaap en die skrywers van dié streek as sentrale gegewe in sy argumentasie:

Wat nodig is, is 'n holistiese benadering by almal wat enigsins in die bewaring van die natuur en die (verbandhoudende) kultuur belangstel. Ek pleit vir 'n erkenning van historiese en regionale entiteite - iets wat in hierdie tye in die

---

<sup>24</sup>'n Groep Riemvasmakers het onlangs vanuit Namibië teruggekeer na hul oorspronklike grondgebied langs die Oranjerivier.

land self skromelik ontbreek. Ek pleit vir die "ontginning" van die wesensaard van die streek, iets wat M.I. Murray (*Witwater se mense*), A.A.J. van Niekerk en Theuns Kotzé in hul beste "kontreiverhale", Thomas Deacon en Donald Riekert in hul poësie en - in die jongste tyd, E. Kotze in haar kortprosa reeds gedoen het. Ongelukkig is "streekskuns" of "kontreikuns" vanself marginaliserende terme.

In 'n hele aantal van die verhale in *Die donker melk van daeraad* staan ekologiese kwessies voorop, byvoorbeeld "Die boom", "Die kraak" en "By Isak-se-kuil". Die oproep tot 'n holistiese visie, wat in die artikel in *Tydskrif vir Letterkunde* op polemiese wyse uiteengesit word, kan weliswaar ook beskou word as deel van die teksintensie van Weideman se kortverhale. Die waterslangmotief sluit ten nouste aan by die kwessie van die onderlinge verhoudinge tussen mens, natuur en literatuur.

Daar is drie verhale in hierdie bundel wat by uitstek as "waterslangverhale" getipeer kan word.<sup>25</sup> Hulle het die prominente posisie van die eerste drie verhale, met onderskeidelik die titels "(Matrys)", "Die waternôientjie" en "Die wonderslang". Die eerste verhaal kan inderdaad, in terme van die algemene Afrikaanse woordeboekbetekenis van "matrys", as 'n soort "gietvorm" of "model" vir die res van die bundel beskou word. Nie net waterslangsimbole nie, maar ook baie ander deurlopende motiewe - wat trouens saamhang met dié van die waterslang - word aan die orde gestel. Met die Griekse betekenis van "baarmoeder" word assosiasies rondom "begin" en "geboorte" opgeroep; ook die getal "nege" wat ook in die bundel, bestaande uit nege onderafdelings, resoneer.<sup>26</sup> Die titel "(Matrys)" staan voorts tussen hakies, met die suggestie dat dié "sleutel" tot die bundel - en dus ook tot die bundelintensie - terselfdertyd gekwalifiseer en selfs geïroniseer word.

Die verhaal "(Matrys)" word in die aanvangsinne getipeer as die storie "van die steen wat weggeraak het" (1). Die Namavrou Elsie, van Onseepkans, is die verteller, met haar man Ruiters wat slegs hier en daar 'n opmerking gemaak het. Die storie word aan "Jorsiegoed" vertel, waarskynlik die aanspreekvorm wat Elsie vir George (Weideman) as jong seun gebruik het. Sy vertel hoofsaaklik twee verhale, die een ingebed in die ander, met nog 'n verwysing na 'n derde een. Dit gaan in die eerste plek oor die jong meidjie, Dairos, en haar eerste kennismaking met die blankes wat met hul skepe oor die see aangekom het: ". . . hullese velle was soos melk, hullese hare soos gras, en hulle het 'n taal geloop en praat wat Dairos nie kon

<sup>25</sup>In Weideman se debuutbundel, *Tuin van klip en vuur* (1983), kom ook reeds 'n waterslangverhaal voor. Dit is 'n inisiasieverhaal met die titel "Akkedil likkedis krockewaan".

<sup>26</sup>Getalle speel deurgaans 'n belangrike rol. Die name van die nege kinders van tante Marta is byvoorbeeld oorwegend Latynse weergawes van die getalle een tot nege. Allerlei verbande met die numerologie, wat op sy beurt weer verband hou met die alchemie, sou verdere insigte rondom die simboliese werking van die getalle na vore kon bring.

verstaan nie. Baie anders as háár mense s'n." (2) Die aand om die vuur wou haar eie mense nie glo wat sy te vertel had nie, maar toe kom twee van die vreemdelinge self daar aan, met "sterkwyn" en 'n "skietding" (3). Die een man sien boonop die eierdop vol rivierklippies van alle soorte: maansteen, rookkwarts, chalcedoon, agaat, tieroog, jaspis, selfs diamant (3). Tussen al die stene was daar veral één wat 'n lang pad saam met Dairos en haar mense gekom het. Dit word soos volg omskryf:

"Maar vir Dairos se mense was daar vernaam één meer as waarde werd. Hulle het die steen genoem 'Kleur van die nag net voor die dag breek', en vir dié steen se behoud het baie mense toe al hullese lewens afgelê.

"Hoekom sê ek so? Party mense weet te vertel dis die Groot Slang se steen wat einste Dairos se oupa in die hande gekry het.

"Wat dié steen éérs wonderlik gemaak het, is dat dit glo lig afgee in die nag. As jy in die stikste, stikste donker in die eierdop kyk, lê dit daar en gloei saggies soos 'n oog. Nee, dit was 'n verwonderlike steen.

"Hoe die steen in die hande gekry is? Die Slang het glo die steen neergesit met die weislag. Toe tel iemand dit op.

". . . Dairos se mense moes geweet het dis paljas-se-steen. Of dalkies was dit net vir hulle mooi." (4)

Die verwysing na "paljas-se-steen" roep die magiese of numineuse dimensies op wat die steen vir Dairos se mense gehad het. Daar was bo-menslike kragte daaraan gekoppel; dit was nie net uitsonderlik mooi nie. Daarom het baie mense hul lewens vir dié steen opgeoffer. Die naam van die steen, "Kleur van die nag net voor die dag breek", assosieer direk met die titel van die bundel, *Die donker melk van daeraad*. Die "donker" van die titel hou egter wel eerder verband met die gebeure wat volg nadat die witman die mooi steen gesien het.

Voordat Elsie dié afloop vertel, noem sy eers van die "ander storie" van die padda en die steen: "Ander het weer gestorie dat 'n padda die steen in sy bek gehad het en toe 'n mooi meisie eendag water drink, het hy glo gepraat en vir haar gesê sy mag die steen kry as sy met hom trou. Maar dis weer 'n ander storie . . ." (4)<sup>27</sup> In hierdie variasie is heel moontlik elemente van onder meer Europese sprokies geassimileer, op die basis van die soort invloed wat Sigrid Schmidt in haar artikel "Ou optekeninge van Europese volksvertellings by die Namas en Damaras" in Suidwes-Afrika" (1982) beskryf het (vergelyk hoofstuk drie, 3.3.2). Vervolgens los Elsie eers ook Dairos se verhaal en verskuif die fokus na Dairos se oupa wat in 'n nog verdere verlede terug 'n keer aangebied het om die steen te loop vra nadat Slang sy

---

<sup>27</sup>In die Nama-verhaal "Die donker bruid" is daar weer sprake van 'n jongvrou met die naam van Dairos. Ook die padda speel 'n belangrike rol in dié verhaal.

steen kom terugvat het. Almal was verbaas dat die oupa aangebied het om dit te doen, want hy was 'n verpotte mannetjie met "knakbeentjies" (4). Wat volg is 'n verhaal, met 'n tipiese sprokiestruktuur. Die oupa moet byvoorbeeld die gebruikelike drie gevare of versoekinge trotseer om die steen in die hande te kry. Die laaste van die versoekinge wat hy moet weerstaan, is 'n baie mooi meisie op 'n krans aan die oorkant van 'n rivier.<sup>28</sup> Sy vra dat hy 'n bietjie van die laaste water wat hy in sy kalbas oor het, vir haar sal gee.

Elsie vervolg met vier moontlike eindes<sup>29</sup> vir hierdie storie. Volgens die eerste einde sou hy net daar op die klipbank van die dors omgekom het. 'n Ander sou wees dat hy deurgeswem het tot by die meisie en dat hulle baie kinders gehad het. Volgens dié weergawe was die Slang - mét sy steen voor die kop - dan eintlik vergete. Die derde variant is die een wat Elsie die graagste glo:

"Dis die een waar hy toe sy kalbas se water bêre, soos die meisiekjind gevra het, en toe maak hy dié op sy kop vas en hy swem deur, en toe hy ander kant kom sit wag sy vir hom en sy sê vir hom: 'Jy het nou net deur Grootkuil geswem.'

"Maar hy slaan amper agteroor van skrik. 'Nee,' sê sy, 'dis die water in jou kalbas - dit het vir Slang so klein gemaak soos tkortemannetjie. En waarlik, daar sit 'n akkedissie op 'n rondekliip onderkant toe en hy blaas van boosheid. En toe sien hy: waar die slang nou gekrimp het, het sy ou knakbeentjies sulke stewige latte geword, en die meisiekjind smaak baie vir hom en so is hulle toe bymekaar, en hy het die tkorteman doodgemaak en die steen teruggevat na sy mense toe.'" (7)

Volgens ander se weergawes het die Groot Slang die oupa doodgemaak. "So verskil mense," voeg Ruiter by.<sup>30</sup> Reg aan die einde van hierdie veelvlakkige "matrys"-verhaal vra die verteller ("Jorsiegoed"), wat dan van Dairos en die mense van die skip geword het. Elsie antwoord:

"Daar is mos nie veel te vertel nie. Maar toe die man die mooi steen sien, het hy sy makkers geloop haal en hulle het die steen met mág gekom vat. Toe vort, al met rivier se loop langes, waarnatoe weet ek nie.

---

<sup>28</sup>Hier word 'n meerminassosiasie binne die Afrika-konteks gelê. Op die rol van die meermin word later uitvoeriger ingegaan.

<sup>29</sup>Die meervoudige einde verteenwoordig 'n ooreenkoms tussen die orale tradisie en post-modernistiese vertelkonvensies. Vergelyk Lombard (1988) oor "Die komplisering van die verhaaleinde as postmodernistiese verskynsel."

<sup>30</sup>Elias P. Nel (1998:iii), wat in sy kortverhaalbundel *Iets goeds uit Verneukpan?* ook stories oor die mense van die Boesmanland skryf, sê in sy voorwoord voordat hy begin vertel: "Kom ontmoet self die mense." Soos Ruiter stel hy stories as 't ware gelyk aan mense.

"En Dairos se mense het hulle nágesit tot kortby Grootkuil. Toe sien hulle: die mense is daar in. En hulle het geweet: uit sal hulle nooit weer daar uitkom nie." (8)

Hierdie slot, wat Elsie argeloos agternavoeg, simboliseer 'n ganse geskiedenis van kolonialisering en dekolonialisering. Die steen van "die Ander" word met mag deur die witman afgevat. So 'n soort optrede - meestal 'n kollektiewe handeling - lei heen tot 'n "Grootkuil" waaruit daar nie uitkomkans is nie: simbool van die wraak deur middel van een of ander vloek of gevaar. Die geweld wat gepaard gaan met hierdie prosesse van magsuitwisseling is een van die maniere waarop die "donker" kant van die daeraad na vore tree.

Op mikrovlak verteenwoordig die ingebedde verhale van hierdie beginverhaal 'n bepaalde soort progressie wat kenmerkend is van die prosesse rondom mitisiteit. Die numineuse dimensies van die steen bly deurgaans die hoofrede waarom Elsie die verhale vertel; dit gaan in eerste instansie om die "paljas-se-steen" wat steeds gevind en behou moet word. Wanneer Elsie vertel van Dairos se oupa wat die steen by die Slang gaan soek, dan word die numineuse in die eerste plek geskakel met die narratiewe. Tipiese narratologiese aspekte tree na vore, soos spanning en konflik wat opgebou word rondom die verskillende gevare wat hy moet trotseer, met uiteindelik een of ander afloop van 'n minder of meer "gelukkige" aard. Met Dairos se verhaal, waar die steen deur die witman gevat word, word hierdie spanning tussen die numineuse en die narratiewe geplaas binne 'n definitiewe historiese konteks, naamlik kolonialiseringprosesse binne die Suider-Afrikaanse geskiedenis. So word die voortdurende werking van die argetipiese simbool binne 'n bepaalde historiese verloop gewaarborg. In hierdie geval gaan dit by uitstek oor die magiese steen van die waterslang eerder as die slang self. Ook in die res van die bundel word die simboliese assosiasies in groter mate rondom die steen opgebou, hoewel die slang ook sy dinamiese werking behou as gevolg van die talle aanverwante verskynsels - byvoorbeeld die tkorteman - waarna verwys word.

In die tweede afdeling, wat volg op die drie waterslangverhale, word duidelike parallels met die slot van die "matrys"-verhaal getrek. Die afdeling begin met "Die paddas", 'n verhaal gebaseer op 'n vertelling van tante Marta, waarna reeds verwys is. Die beskrywing van die aankomende Oranjerivier as 'n Sondvloed, met terselfdertyd verwysings na tante Marta se verzet teen die apartheidsideologie, roep parallels met die eerste verhaal se motiewe van mag en vergelding op. Die res van die afdeling bestaan uit drie verhale wat Weideman (1995:12) self as "militêre" verhale dui. Die spesifieke deel van die Suider-Afrikaanse apartheids-geskiedenis wat hier betrek word, is naamlik "Suidwes se onafhanklikheid" (42) en Suid-Afrika se militêre betrokkenheid in Namibië en Angola. "'n Kwessie van timing" handel oor jong soldate wat vanaf 'n trein, byvoorbeeld op die lyn vanaf De Aar na Windhoek, muntstukke vir jong bruin of swart kinders ("gamsekind", 32) gooi. Die muntstukke word vooraf met 'n sigaretaanstecker vuurwarm gemaak, en dan is dit 'n groot grap wanneer die kinders

hulle hande verbrand in hul gretigheid om die geld in die hande te kry. Maar op 'n dag het daar weerwraak gekom: die kinders het teruggegooi. 'n Kelner op die trein vertel:

Toe kom daai twee bakstene, dis of ek alles nou nog in slow motion sien: die eerste een vang die troep met die lighter vol teen die kant van sy kop. Op die plek, net daar, hulle het my later vertel, morsfokkendood. Maar daar was nie vir my tyd om te dink nie: daai tweede baksteen vang my hier, sien jy dié merk; ek is nou vir my vierde operasie in, en ek sukkel nog altyd om te slaap. (32)

Deur middel van simboliese en allegoriese assosiasies rondom die woord en konsep "steen" toon Weideman aan hoe 'n simbool van skoonheid en numinositeit - die oorspronklike steen van Dairo's se mense, met die "Kleur van die nag net voor die dag breek" - kan verword tot 'n instrument van uitbuiting, spot en uiteindelik selfmoord.<sup>31</sup> In hierdie verhaal vervlak die steen eerstens tot muntstuk, en dan tot die "baksteen" van weerwraak. Weideman (1995:12-3) se eie interpretasie lui soos volg:

Van die verhale - die "nuwe stories" van die ondertitel - handel dus oor aspekte of fasette van hebsug: die reeds genoemde materialistiese gulsigheid, die sug na mag (soos dit veral in die paar "militêre" verhale na vore kom), die wreedheid van een mens teenoor 'n ander, die oorgawe aan of ontkenning van die bonatuurlike, die hebsug van wellus, selfkastydende eensaamheid (maar ook die verskrikkinge daarvan), etniese suiwering of rassisme, die aantasting van die omgewing, skuld en vergifnis, die wreedheid van die werklikheid.

'n Hele aantal van bogenoemde temas kom ook in die volgende twee "militêre" verhale voor. Onderaan "(Die bekering van Simon Shivute)" verskyn 'n nota ter verduideliking dat Simon Shivute - "dis nie sy regte naam nie, maar die van is reg" (40) - 'n student van Weideman in Windhoek was. Uit gesprekke blyk dat hy deur die Suid-Afrikaanse Veiligheidsmagte aangehou en gemartel is. Van vele ander sou soortgelyke verhale vertel kon word. Een van die opvallende insidente in die verhaal "Kamoeflage" is wanneer, tydens 'n Kersparty by 'n militêre kamp in die noorde van die destydse Suidwes, tienrandnote aan 'n Kersboom opgehang word vir die kinders om te kom "pluk". Die waardevolle steen word deur middel van die assosiatiewe werking in die bundel "gekamoefleer" tot afsigtelike omkoopgeld.

In "(Matrys)" is daar 'n enkelreël wat die sfeer en toon van die volgende waterslangverhaal, "Die waternôientjie", oproep. Die meisie op die krans, wat vir Dairo's se oupa om 'n bietjie

---

<sup>31</sup>In die verhaal "(Gewas)" (102) waarin een van tante Marta se seuns, Bertrand, bieg dat hy 'n pedofiel is, word die steenmotief met selfmoord in verband gebring. Van die ou meulhuis op die plaas het net die steen oorgebly. Hy oorweeg om dit te gebruik om 'n einde aan sy lewe te maak, maar weet nie of hy die moed het nie.

van sy water gevra het, draai haar rug op hom as hy sê dat die rivier te sterk loop om by haar uit te kom. As sy omdraai, blink haar rug "soos 'n otter se lyf." (6) "Die waternôientjie" word omskryf as "die halfvoltooide verhaal van die verlamde jong man en Tos en die Water-nôientjie" (10). Tos se liggaam is in die rietbos langs die rivier gekry "met haar oë soos gebreekte albasters en haar jong tetjies vol bytmerke" (9). Volgens haar ma, die lam man Jakob Wieland se "Antie", is dit "Waternôientjie se werk"; volgens haar man is daar 'n "doodmaakding" by die rivier wat hy "Otterbaas" (9) noem. Jakob is verlam omdat hy tydens vrugteplukkery op die plaas van 'n leer afgeval het. Volgens gerugte het die wit voorman opsetlik só gery, omdat hy 'n oog op Tos gehad het, en Tos het, "soos van lankal af", toegelaat dat die verlamde Jakob met die verwoeste onderlyf enigins seksuele bevrediging kry deur onder meer "die boonste knope van haar hemp los te maak." (14) Die enigste ander vorm van bevrediging wat hy uit die lewe kry, is die boeke wat die onderwyser van die plaasgemeenskap vir hom aangedra het. Jakob moet verder toesien hoe die een na die ander jongmens van die plaasomgewing 'n beter lewe in die stad gaan opsoek. Wanneer die verteller van die verhaal, 'n inspekteur, afkom op die los aantekeninge van die onderwyser, waar hy skryf oor Jakob Wieland asook die konneksie van sy naam met die Yslandse Eddas, wonder hy: "Het ek hier op die grens gekom van 'n onbekende, donker domein?" (10)

Die inspekteur oorweeg dit om die verhaal te voltooi, maar besluit daarteen:

Maar niks wat ek geskryf het, of nou kan skryf, sal Mekkie en Frans en Josef en Soes en al die ander (i.e. diégene wat na die stad verhuis het, JL) terugbring nie. Sal hul vrugteplukkersbestaan leefbaarder maak nie. Sal Jakob Wieland op die leer regop hou nie. Sal Tos Wieland uit die rietbos die water laat ingly en haar goddelike lyf soos 'n otter weer blinkbruin oor die sand laat glip nie. (17)

Tos word dus slagoffer van die waternôientjie of otterbaas, maar is ook terselfdertyd 'n verleidelike waternôientjie. Dieselfde soort dubbelslagtigheid kom ook in haar verhouding tot Jakob Wieland na vore; sy troos hom, maar verlei hom ook en onttrek haar dan. Die belangrikste assosiasie rondom die waternôientjie is dié van vroulike seksualiteit. Daar is, binne die konteks van die bundel, duidelike parallele tussen die waterslang, die waternôientjie en die otterbaas. Die vroulike kant van die waterslang, waaraan in hoofstuk twee vry veel aandag geskenk is, is 'n aspek wat nie deur ander skrywers op dieselfde indringende wyse ontgin is nie. Die steen van die waterslang speel weliswaar in hierdie verhaal geen rol nie, wat trouens ook die geval is in *Witwater se mense* deur M.I. Murray.<sup>32</sup> Ander belangrike temas, wat

---

<sup>32</sup>Weideman het in 'n persoonlike gesprek genoem dat hierdie verhaal eintlik langs die Olifantsrivier afspeel. Die moontlikheid van verskillende waterslangtradisies langs onderskeidelik die Oranje- en die Olifantsriviere sou ondersoek kon word.

verder in die bundel uitgewerk word, is die kwessie van verstedeliking (veral die lot van die agtergeblewenes), en voorts die vraag na die rol van die verbeelding - die skryf en vertel van verhale - te midde van 'n leefwêreld waar geweld<sup>33</sup> aan die orde van die dag is.

Dit is veral ten opsigte van die oorsprong van die gewelddadigheid van die mens dat insig-gewende perspektiewe rondom die waterslang na vore tree. Weideman (1995:11-12) is hom terdeë bewus van die rol van die onbewuste in die totstandkoming van die bundel. Ter toelichting sê hy: "Van die oustories in die bundel wil . . . 'n brug slaan tussen die 'donker onbewuste' (wat natuurlik 'n kollektiewe is: daarom is dit juis oustories, sprokies en legendes en oorvertellings en aanlapstories wat hulself telkens 'kamoefleer')." In die verhaal "Die vreemdelingspoeding" word die waterbeeld vir die onbewuste gebruik. Daar word onder meer bespiegel oor die feit dat geweld in elke individu sluimer en wag om toe te slaan: "Soms lê dit net en wag, diep, diep onder die water van die onderbewuste, en dit wag op die geringste plons wat die oppervlak versteur." (85) Die frase "dit wag op die geringste plons wat die oppervlak versteur", suggereer dat die metafoer wat hier vir geweld gebruik word, dié van 'n watermonster of "waterding" is, waaronder byvoorbeeld die watermôientjie, otterbaas of waterslang.

Hoewel die titel van die verhaal "Die wonderslang" kursief gedruk is, wat volgens die patroon van die inhoudsopgawe 'n aanduiding van 'n oorgelewerde vertelling is, kombineer Weideman in hierdie verhaal elemente van sowel 'n "ou storie" as 'n nuwe konteks waarbinne die waterslanggegewe geplaas word. Die vertelling is van ene Johannes Cloete wat, terwyl hy aan die hout ry was vir die myne, vanaf Concordia af Grootrivier toe, op 'n keer die wonderslang gesien het. Hy is vroeg een oggend, "hier by halfvyf-vyfuur in die môre" (24) - dus die tyd van die "daeraad" - wakker gemaak deur 'n blêrgeluid. Op soek na die lam wat blêr, kom hy af op 'n kuil in die rivier. Hoewel dit die tyd van die oggend was wat die voëls veronderstel was om te sing, word dit toe "morsdoodstil" (24). Johannes se storie word weergegee deur een van tante Marta se stiefseuns, oom Quintus, wat dit as "snertstorie" (18) of "lieg storie" (21) tipeer:

"Die geblêr is toe ook stil. Hy (i.e. Johannes, JL) hoor niks. Net die rivier oor die klippe, nè, dié hoor 'n mens mos. Die rivier is daar nouerig, met 'n klipkop-eiland in die middel. En toe: zoeii, soos 'n pyl hier bokant sy kop verby, tussen die krans aan die duskant - dis nou skuins bokant die kamplek - en die klipkoppie op die eiland, 'n blink draad. Net so. Soos 'n spinnekop s'n, sê Johannes, soos 'n spinnekop sy draad gooi, so gooi iets of iemand daai blink draad tussen die krans en die klipkoppie, bo-oor die sloep.

---

<sup>33</sup>Rondom die tema van geweld behoort die ontleding van Weideman se verhale aan die hand van die teorieë van René Girard boeiende insigte op te lewer.

En die volgende oomblik, die ou sê hy skrik so dat sy broek, wat hy aan die loswerskaf was, sommer vanself afsak, die volgende oomblik donder iets hier kort by hom binne-in die water in.

Maak eintlik sulke kabbels op die water hier na sy kant toe. En daar sien hy toe vir die eerste keer in sy lewe die slang. Grootrivier se wonderslang. Met die inspring of die induikslag het hy natuurlik weggeraak; Johannes sê hulle reken hy's skaam, dié slang. Maar toe gooi hy sy lyf 'n slag bokant die water uit in 'n kronkel, maklik so breed soos 'n volgroeide man." Oom Quintus demonstreer.

"Toe sal hy wat Johannes is, agterkom: dis die slang wat so geblêr het, en hy het natuurlik gaan wei, want hy loop mos in die nag rond, en met die loperij het hy op hulle klompie houtmakers afgekom.

"En stink! Die ou sê 'n varkstal is 'n mooi plek teen dié vrot.

"Nou is die vraag - en dié vraag pla hom baie, het Johannes dié dag op Concordia vir ons gesê, en 'n man kon sien dit ry hom soos iemand wat deur 'n visioen gepla is - almal sê die slang dra 'n steen voor sy kop, 'n blinke, sê party, en ander sê dis 'n rooie, 'n ruby, maar 'n reusesteen."

· · · · ·  
"En dié môre, daar by die rivier, toe hy nie 'n mossie of 'n visarend hoor roep het nie . . . dié môre toe die slang so wegkronkel in die water, en sy blink spinnekopdraad agter hom los tussen die kranse, toe kyk die slang om, en toe hy na hom kyk, toe sien Johannes: etse! daar is dan geen steen in die slang se kop nie. Die plek sit daar, ja, die holte waar die steen moet wees, nè, maar die steen self is weg." (24-25)

'n Hele aantal van die tipiese eienskappe van die Grootlang word hier weergegee, waaronder die blink drade, die blêrgeluid en die stank. Die reusesteen - die diamant of robyn<sup>34</sup> - wat weg is van die voorkop van die slang, word binne die kontemporêre konteks van die verhaal as belangrike simbool ontgin. Dit gaan hier naamlik oor nege kinders - eintlik ag stiefseuns en een eie dogter - wat waak by hul moeder se sterfbed en wonder wie 'n baie kosbare erfstuk gaan erf. Tanta Marta, die Sigeunertante in die familie, sou van haar swerwer-voorsate 'n kosbare edelsteen in die vorm van 'n skarabee geërf het. Deur middel van dié juweel, ook "amulet" (161) of "talisman" (voorwoord) genoem, word die blink steen van die Waterslang in verband gebring met die skarabee. In die graftombes van die ou Egiptenare is kosbare juwele in die vorm van die skarabee aangetref, dikwels uit goud gemaak met 'n spesiale juweel tussen die voorpote wat die bol mis moet voorstel. Die voorblad van die bundel toon 'n illustrasie

---

<sup>34</sup>Weideman is die enigste skrywer wat die moontlikheid van die robyn as die steen van die waterslang noem. Dit sou terug herlei kon word na Nederlandse invloede via die Ooste (vergelyk hoofstuk drie, 3.3.3) Dié eienskap word verder in die bundel ontgin, naamlik onder meer in die verhaal "Die vreemdelingspoeding" (84), wat handel oor die moord op 'n mooi rooikopvrou met die naam van Ruby.

van so 'n skarabee-juweel. Binne die Egiptiese mitologie verteenwoordig die skarabee die songod, Ra, heerser oor die duisternis en die dood.

In die voorwoord tot die bundel, wat 'n belangrike funksie ten opsigte van die teksintensie vervul, word die padda en die miskruier eksplisiet met mekaar in verband gebring:

Die nederigste word soms verhef om iets buitengewoons te doen: die lysters om lank voor rooidag al die koms van die son te voorspel, die reënwurm en die termiet en die platanna om te waarsku dat groot water op pad is. Is dit so vreemd dat vir die ou Egiptenare - wie se hele bestaan deur woestyn en Nylrivier bepaal is, net soos die nedersetters langs ons riviere - die miskruier en die padda simbole van herrysenis en 'n lang lewe geword het?

Met die verwysing na "ons riviere" word die waterslang ook implisiet betrek by die simboliek rondom die padda en die skarabee. Oor die steen - hier spesifiek die skarabee s'n - word die volgende geskryf:

Soms is so 'n skarabee - met 'n gloeiende karbonkel in die plek van die nederige bol mis - by die gebalsemdes geplaas om hul op hul ewige reis deur die skemer te vergesel. In die donker tombes gloei die stene steeds.

Hierdie embleem - Ra, die songod wat die magte van die duisternis oorwin deur dag en nag met sy boot oor die hemelse rivier te roei - het in die denke van die mens verword, geslyt tot iets soos 'n muntstuk, tot obool, tot veergeld; tot juweel en halssieraad; tot 'n klein korreltjie brein wat die sentrum van ons mag geword het. Tot, selfs, die donker punt aan die einde van 'n sin.

Hierop volg die sin - sonder punt - wat reeds by die bespreking van die teksintensie aangehaal is: "Ons het die stiltes en die oneindige variasies van ou, ou stories prysgegee". Die punt hou verband met stelligheid en afgehandeldheid, teenoor die onvoltooidheid van die "oustories".

Die verwording tot "muntstuk" is reeds bespreek ten opsigte van die verhale "'n Kwessie van timing" en "Kamoeflage". Die verwording tot "juweel en halssieraad" kom op subtiel wyse reeds na vore in "Die wonderslang", waar aan die einde van die verhaal die hebsug van die kinders slegs gesuggereer word. In die verhaal "Die waak" word dié boosheid - ook direk gekoppel aan die waterslang en die steen - eksplisiet aan die orde gestel en verder gevoer.

In die eerste plek word die landskap as 'n verworde landskap beskryf:

Dis 'n land ver en woës geleë.

Gifgoed gedy. Die skaduwee aan jou regterhand is 'n swart spoegslang wat tussen skraal bosse seil, en dit waaroor

jou voet wankel. is 'n horingsman<sup>35</sup> wat hom opkrul in die vlak sand van 'n voetpad. Net die geoefende oog kan die horingskubbe soos blaartjies op die sand sien staan. Snags hoor jy skerpioene om jou knars, jy kan hulle soms in die maanlig sien dans en paar. Wee hulle wat in 'n onbewaakte oomblik op die grond slaap, want liggaamshitte lok, en voor jy jou kom kry, stap die onheil kromstert teenaan jou verby.

Selfs die rivier is op sy leegste oit; oor sommige kuile hang 'n vlies van verrotting. (162)

Die kinders is traag om by hul sterwende moeder te waak. Die spanning oor wie die juweel gaan erf is voorop. Hulle begin twyfel of dit hoegenaamd bestaan, en indien wel, of dit enig-sins eg is. Die tweeledige simboliek van die skarabee hang saam met hierdie dun grens tussen goed en boos, mooi en verword, werklikheid en illusie. As skitterende juweel is dit aan die bokant - soos op die voorblad - "een en al glans en goud en sieraad" (Weideman, 1995:16), maar daar is ook die donker onderkant.

Dit is die tweelingbroers Quintus en Quartus se beurt om te waak, maar Quintus slaap al en Quartus kla van 'n pitsweer aan sy nek. Anders as die vele aande toe daar stories vertel is - onder meer "Die wonderslang" - sien hulle daardie aand nie vir stories kans nie. Quartus se klag gee wel aanleidinge tot 'n lang, spekulatiewe gesprek waaraan feitlik al nege kinders asook hul eggenotes deelneem. Dié gesprek is sentraal rondom die tema van verwording. Slegs 'n aantal hoofrases, waarin die steensimboliek beklemtoon word, word hier geselekteer. (Die gesprek word oor vier bladsye heen weergegee, bl. 164-167.)

Quartus noem die pitsweer in sy nek 'n "helsteen" wat soos 'n kool vuur brand. Clarissa, die linguis, wys daarop dat "*Carbunculus*" in Latyn "kooltjie vuur" (164) beteken. Thérèse noem dat sy dit as "negeoog" ken. Sextus, die medikus, verduidelik dat die "onderhuidse ontsteking gewoonlik omring word deur nege oë". Bettie wys daarop dat "karbonkel" ook "juweel" (165) beteken. Dan gaan die gesprek oor robyne en granate. Salomé, 'n oudhede- en juweelkenner, noem dat die granaat 'n halfedelsteen is, wat almal in hul gedagtes laat vrees: "Sê nou die erfstuk is maar net 'n waardelose granaat? Met stukkies glas rondom?" (166) Andreas, die teoloog, het dit oor die werklike granate van Deuteronium en Hooglied, wat vir Septimus aanleiding gee om oor seks te praat. Bertrand, die geoloog, praat oor granaatreste in die piramides. Hiermee word die skarabee, maar ook die vloek van die farao's en die kwessie van bygeloof, aan die orde gestel. Bertrand wys ook daarop dat juwele en kosbare gesteentes geestelike waardes verteenwoordig: "hulle is simbole van superieure kennis, van die bo-menslike." (166-7) Clarissa "raai" dat al hierdie dinge "iets met Jung" (167) te make het.

---

<sup>35</sup>Die horingsman, as 'n verwante verskynsel aan die waterslang, word verderop bespreek.

Twee insiggewende formuleringe kom in hierdie verhaal voor wat direk in verband gebring kan word met Jung se teorieë aangaande die numineuse. Hulle is: "Sy klag (i.e. Quintus s'n, JL) sit 'n ketting woorde aan die gang." (164), en "Net die wantroue bly. En die speel met woorde, met oorspronge." (168)<sup>36</sup> In hoofstuk twee is reeds gewys op Jung se beskouinge aangaande die verband tussen die numineuse en die duiding van die argetipe. Volgens Jung (1964:99) kan argetipes op 'n té oop wyse hanteer word, met verlies van numinositeit: "When their numinosity has . . . been banished, the process of limitless substitution begins - in other words, one glides easily from archetype to archetype, with everything meaning erverything" (vergelyk hoofstuk twee, onderafdeling 2.4). Quintus se reaksie op Clarissa se verwysing na Jung is "Nee, fok . . . nou raak julle te geleerd." (167) Weideman (1995:20-21) self bespreek hierdie kwessie van 'n oormaat aan kennis wat die verlies van 'n paradyslike onskuld tot gevolg kan hê. Vandaar die verworping van die landskap tot 'n "land ver en woese geleë" (162).

Die interessante is dat Weideman op die mikrovlak van hierdie enkelverhaal, dit wil sê aan die hand van sy karakters se dialoog, hierdie insig illustreer: dat die mens in sy misbruik van taal - eindelose kettings van woorde - die argetipiese numinositeit wat potensieel tot elke taaluiting behoort, kan laat verword. Die vraag wat ten opsigte van die bundel in sy geheel ontstaan, is of Weideman as implisiete outeur in sy oorkoepelende hantering van die argetipiese simboliek - dus in sy omvattende intensie tot die verwerking daarvan in literêre vorm - wel self aan hierdie gevaar ontkom. Word daar nie afbreuk gedoen aan die numineuse dimensies van die bundel as gevolg van die eindelose hoeveelheid assosiasies en parallele wat rondom die waterslang en sy wonderbaarlike steen opgebou word nie? Ten einde dié vraag so noukeurig as moontlik te probeer beantwoord, word vervolgens gekyk na die assosierende funksie van verwante waterslangverskynsels, asook verdere assosiasies rondom die steen.

Ook wat die verwante verskynsels betref, is die uitgangspunt weer eens 'n bepaalde streek, naamlik die Noord-Kaap. Hierdie Suider-Afrikaanse konteks word dan die basis vir verdere assosiasie en vergelyking, onder meer met die mitologieë van Egipte en Oos-Europa. Aan die begin van afdeling vier van die bundel kom daar 'n konsentrasie van verwante verskynsels voor; die eerste twee verhale het die titels "Die Horingsman" en "Bomeester". In 'n vertelling van 'n ou Velskoendraer word die Horingsman soos volg omskryf:

"Maar toe kom daar 'n Ding aangeseil. Net die kyk van sy één, groot rooi oog was genoeg om 'n rosyntjieboom al sy blare te laat verloor. Net die skroei van sy giftige asem was genoeg om van 'n klipbokkie 'n paar brandsels te laat bly. En waar hy ook al geseil het, het die mos verdor en die varings

---

<sup>36</sup>Dié wantroue het ook te make met kennis, wat die verlies van onskuld kan beteken. (Vergelyk Weideman, 1995:18.)

verskrompel tot bros stingels en die poele gekrimp tot sooltaai stukke modder en die watervoëls - dié wat dit oorleef het - het weggevlieg, vêr, tot waar jy nie eens meer 'n stippel kan sien nie. Bessies het van die struik afgeval en op die sand lê en verrot en verdroog, en die bietjie water wat nog hier en daar oorgebly het, het gal geword . . . tot dit is soos wat jy vandag sien.

"Eers tóé het die verskriklike slang rus gevind, en stadigaan het 'n horing al oor die oog gegroei. Maar wee die lewende ding wat op hom afkom . . .

"Dit was die koms van die Horingsman, en met sy koms het die aarde verander voor sy aangesig." (75)

Wat hier opval, is nogeens die konkrete situering van die buitengewone slang. 'n Verdere belangrike aspek wat aan die orde gestel word, is die "oog", wat in samehang met die steen van die waterslang deurgaans 'n belangrike rol speel. Die verhaal van die horingsman is deur 'n ou Velskoendraer aan Blinde Harry oorvertel. Blinde Harry is 'n sentrale karakter in die bundel. Op die verhaalvlak van die familiesaamtrek rondom tante Marta se sterfbed is hy die ou man wat haar in haar laaste dae versorg. Op 'n ander vlak is hy die bron van baie van die oorgelewerde vertellings wat Weideman weergee.

Ook die verwysing na die basilisk word met Blinde Harry en sy vertelling van die horingsman in verband gebring. Van die horingsmanvertelling word die volgende gesê:

Nou kan dit wees dat hy (i.e. Blinde Harry, JL) bygelas en verander het; blindes leer om binnetoe te kyk en landskappe op te tower wat dalk nie bestaan nie. Maar maak dit saak?

Dis soos die klein eiértjie wat ek by ouma Baai kom aandra het. "Gooi weg!" het sy gesê, "loop was jou hande. Dis 'n haan se eier. Daar broei 'n basilisk uit: as jy hom eerste sien, gaan hy dood; maar wee jou as hy jóú eerste sien, dan dood jy." (76)

Die assosiasie tussen die horingsman en die basilisk word bewerkstellig deur die frase "Dis soos", met wat daarop volg. Dit is nie heeltemal duidelik waarna die "dis" verwys nie. Dan volg 'n aanhaling oor 'n basilisk uit 'n boek van die Argentynse skrywer Borges - "óók 'n blinde!" (76). Dit is asof die skrywer-verteller self oorstelp is van al die assosiasies wat hulle voor doen.

Die basilisk kom nog 'n keer in hierdie afdeling ter sprake, dié keer binne Bybelse konteks. In die verhaal "Spookhuis" kom doen 'n wewenaar-dominee huisbesoek by die jongmeisie Bettie en haar ma. Bettie se ma koester verwagtinge dat die nuwe dominee in Bettie 'n tweede pastoriemoeder sal raaksien. Wanneer hulle saam huisgodsdien hou, word die toneel soos volg beskryf:

Hy praat oor die jongeliede en die gemeenskap van die heiliges en oor die onheile wat soos 'n basilisk voor die jong siel opstaan. Hy lees uit Jeremia van slange en basiliske waarteen daar geen beswering is nie. En hy bid lank en sy gaan maak tee en gaan sit dit voor hulle en fluister iets in haar ma se oor. (83)

Sy verskoon haarself omdat sy, soos haar ma weet, "in haar tyd" is. Die verhaal eindig wanneer sy, in plaas daarvan om na haar kamer te gaan, reguit na die kermis stap wat die dorp besoek, heel spesifiek na die tent waarop "Spookhuis" staan. Die dominee bring geen beswering teen die boosheid nie. Wat voorts opval, is dat die potensiële spanning rondom die basilisk enersyds as Bybelse gegewe en andersyds as deel van 'n Afrikaanse volksgeloof nie hier aangetref word nie.

Die idee van beswering of bygeloof kom na vore ten opsigte van nog 'n soort slang, naamlik die "Bomeester" (76). Daar is geglo dat indien 'n mens met sy gif ingesny sou word, dit as teengif sou dien vir enige ander vorm van gif:

Ek het ook gehoor daar in Upington se wêreld praat hulle van die bomeesterslang. Dis 'n klein, vinnige slangetjie wat baie skaam is met sy lyf.

Hulle sê hy is alle kleure van die reënboog, die bomeesterslang, en sy gif is alle ander giwwe se moses. (78)

Die dassie-adder word uitvoerig betrek in 'n weergawe van die vry bekende Boesmanverhaal "Die boodskap", oor hoe die maan vlekke gekry het en die haas sy haaslip. Dit is terselfdertyd die verhaal van die misverstand oor die dood; indien haas nie sy boodskap van die maan aan die mens verkeerd oorgedra het nie, was die mens vandag dalk onsterflik - soos die maan. In die kommentaargedeele wat die vertellings voorafgaan, word die leser direk aangespreek: "Dis 'n storie wat alombekend is, en dalk het jy dit al gehoor, maar soos ouma Rachel dit vertel het, het dit tog 'n bietjie anders geklink." (171) Haar verwysing na die dassie-adder het ook met "sien" of "kyk" te make:

En weet julle hóé skerp kyk Dassieadder? Laat ek julle vertel: Dassieadder het eenkeer bó in die klipkranse gesit toe die ou rooi bokooi se lammetjie van die ander afgedwaal het. En Dassieadder begin te blêr - net soos die lammetjie se ma. Nog voor jy één-jakkals-het-'n-skewe-agterpoot! kon sê, gryp Dassieadder die rooi bokooi se lam. Net bene bly lê. (172)

'n Gemeenskaplike eienskap tussen die waterslang en Dassieadder word hier ontgin, naamlik die blêrgeluid wat dit maak ten einde mense of ander diere te verwar.

Nog 'n bonatuurlike verskynsel eie aan die wêreld rondom die Oranjerivier, wat boonop verdere assosiasies met "oog" oproep, is die Eenooq van die verhaal "Hoeka" in afdeling sewe. Dis weer 'n oorvertelling van ene Ruiters, wie se foto voor in die bundel verskyn. Hy sê: "Dis nie vandag se dae se storie nie," . . . "dis voortyd se storie. *Hoeka* s'n." (153) Dit handel oor 'n eenooq-monster wat jong meisies vang as hulle veld toe gaan om uittjies te soek. In die verhaal "Die paddas en die kelkiewyne" is daar 'n mooi jong meisie wat stilletjies die waterkinders wat in 'n kuil gewoon het, gevang en opgeëet het. Die waterkinders het in kelkiewyne verander, die meisie in 'n padda (176-8).

'n Laaste verwysing na 'n mitologiese figuur uit die kinderwêreld van die skrywer, wat ooreenkomste met die waterslang vertoon, kom voor byna reg aan die einde van die bundel, in die verhaal "Tarantella". Dit is 'n terloopse verwysing, want die res van die verhaal is grootliks gebaseer op outobiografiese gegewens uit Weideman se Windhoekverblyf tussen die jare 1979 en 1989. Die verteller in die verhaal - na regte één van meerdere vertellers - dink oor sy relasie met Novella, negende en enigste bloedkind van tante Marta. Sy is ook uitgewer van stones. Dis sy wat die skrywer-verteller die eerste keer van "*Baldanders*" vertel het: " na aanleiding van Blinde Harry se storie oor die ding wat voor jou oë verander as jy hom 'n sekere vraag vra: dan otter, dan vis, dan likkewaan, dan . . ." (212). In 'n omvattende bron oor Afrikaanse volksgelowe soos dié van Grobbelaar (1994) is daar geen verwysing na hierdie dier nie. Die assosiasie met "dans" word in die verdere gedagtes oor Novella opgeroep: "En dis sy wat my aan Borges bekend gestel het, en aan Grimmshausen en Njal se saga - ag, te veel om op te noem. Maar dis ook, en veral, sy wat my geleer het om te dans." (212) Die frase "te veel om op te noem" suggereer 'n soort instelling wat inhou dat dit nie moontlik is om al dié soort assosiasies bewustelik na te gaan nie. Dit sou ook 'n reaksie van die leser kon verteenwoordig, byvoorbeeld ten opsigte van die assosiasies tussen waterslange en verwante verskynsels, insluitend die steensimbool.

Die meermin is nog 'n waterwese met definitiewe Europese assosiasies wat in *Die donker melk van daeraad* met die waterslang in verband gebring word. 'n Uitdruklike verwysing na die meermin kom voor in die sirkusverhaal "Jacob en Jessica (& Veronika)". Hier word die illusie wat gewoonlik rondom dié sprokiesfiguur opgebou word, wreed verbreek wanneer die verteller die "werklike" meermin sien: 'n vrou wat in 'n reusevistenk al hoedend sukkel om 'n kostuum oor haar bene vol spatate aangetrek te kry. "Meer of min die waarheid" handel oor 'n vloek wat deur een vrou, Eileen O'Kennedy oor 'n hele geslag van vroue, die Smouse, uitgespreek is. Isak Smous het met 'n ander vrou durf trou terwyl hy al aan Eileen verloof was, en elkeen van die dogters wat uit die huwelik gebore is, het een of ander "aantasting" (65) gehad. Een van hulle, Marja, het vallende siekte gekry. Sy is egter dood toe 'n hangbrug op onverklaarbare wyse onder haar padgegee het. Sy was swanger en het geboorte gegee aan 'n swaksinnige dogter, Drieka. Van dié dogter word vertel hoe sy ure by die rivier kon deur-

bring: "Kyk sy na die Meisieklip en na die stukkende brug of sy hom met haar twee oë wil aanmeekaarsit." (71) Ook sy het 'n dogter gekry, Dina, wat tydens "die vloed" aan dié rots in die rivier vasgeklou het voordat sy onder die water verdwyn het. Na die einde van die verhaal toe staan daar: "Wanneer 'n mens op 'n maanlignag met die brug oor die rivier stap, tot daar in die middel, waar die gemaal van die water die nagstilte insluk en sêlf stilte word, kan jy jou glo verbeel jy sien op die Meisieklip 'n Lorelei-figuurtjie sit en huil." (73)

Deur middel van die Lorelei-verwysing word 'n direkte verbinding met die verhaal "Die water-nôientjie" gelê, waar die naam van die uitgewery waarheen die skrywer sy manuskrip stuur "Uitgewery Loreley" is. 'n Verdere assosiasie volg, naamlik met die meerminfiguurtjie in die hawe van Kopenhagen. Die verteller-skrywer skryf aan die uitgewer: "Ek moet darem sê ek hou van julle logo. Dit laat my aan Andersen dink, natuurlik!" (17) Deur die "Loreleifiguurtjie wat sit en huil" word die Meisieklip van die Afrika-rivier geskakel met sowel die Lorelei-rots van die Rynrivier as die meerminfiguurtjie in die hawe van Kopenhagen, 'n karakter uit 'n sprokie van die Deense skrywer Hans Christian Andersen. Deur hierdie soort assosiering word besondere eise aan die interpretasievermoë van die leser gestel. In die eerste plek moet die funksie van die assimilering van die "Meisieklip" van Europa en van Afrika binne die konteks van die verhaal "Min of meer die waarheid" nagegaan word. Wat "Die water-nôientjie" betref, is die assosiasie tussen die Duitse en die Deense meermin nie heeltemal so "natuurlik" as wat hier voorgelê word nie. Die historiese kontekste waaruit die verhale voortspruit, is waarskynlik heel uiteenlopend - ondanks die ooreenkoms op die basis van die argetipiese simboliek. Dalk was dit die bedoeling van die implisiete outeur om 'n verwarring by die skrywer-verteller (die inspekteur) uit te beeld, maar dan moet ook die funksie daarvan opnuut binne die konteks van die verhaal vasgestel word. Die vraag wat ontstaan, is of dergelike soort interpretasie-eise wat aan die leser gestel word, uiteindelik met die dinamiek van ware mitiesiteit te make het.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup>Dit sou kon wees dat Weideman bloot die meermin van die Lorelei-rots en die "Little mermaid" van Kopenhagen verwar het. Op sigself is dit nie sonder meer problematies nie; dit kan saamhang met die dinamiese werking van die argetipiese simbool of deel uitmaak van wat Said (1985:12) sien as die "imaginative inconsistencies" van 'n teks. Hoe daar met hierdie "inconsistencies" omgegaan word, is uiteraard belangrik. Dit is interessant om in hierdie verband die inskrywing rondom "Lorelei" in *The Women's Encyclopedia of Myths and Secrets* na te gaan. Daar word verwys na die riviergodin van die Ryn (ook moontlik "Water-siren") wat manne na hul dood toe sou gelok het. Voorts staan daar: "Possibly it was once a shrine of the Water-goddess. Early in the 19th century, a German writer transformed the Lorelei into the usual maiden disappointed in love. She threw herself in the rivier, and afterward appeared as a spirit of the rock, singing her fatal songs to passing boatmen." (Walker, 1996:549.) Wat hier geïmpliseer word, is 'n insiggewende punt rondom mitiesiteit, naamlik hoe skrywers, deur hul verwerking van 'n mite in "moderne" verhaalvorm, ook afbreuk kan doen aan die mitiesiteit van 'n argetipiese simbool soos dit in meer oorspronklike vorm bestaan het; met ander woorde, die "Water-goddess" word verskraal tot "usual maiden disappointed in love".

Die kosmiese slang, die Ourobouros, word in die verhaal "Ter wille van die suiwerheid" in verband gebring met 'n spesifiek Roemeense konteks. Die verteller en sy vrou Celién<sup>38</sup> is op toer in Oos-Europa, onder meer op soek na tekens van nalatenskap van tante Marta en haar verwante. Die verteller besoek die kasteel van die graaf Vlad Tepes-Dracula in die Karpatie. Hy besef dat die Dracula-boeke van die Ierse skrywer Stoker 'n "verbeeldingryke voortborduurself" is. En tog, dink hy: "dracul beteken in Roemeens duiwel, en die Ourobouros is ook op dié skild, en Vlad Tepes was bekend vir sy wreedhede, soos om bedelaars, lui diensmeisies, diewe, sigeuners, Turke en rondlopers lewend aan ysterpenne teen die kasteelmure op te hang . . ." (147) Enkele paragrawe hoërop is daar 'n verwysing na 'n ander familieskild, naamlik dié van 'n welgestelde aristokratiese familie, die Báthorys, op wie se skild 'n draak voorkom wat sy stert insluk (147).

Die verwysing na die Ourobouros hou verband met resente sosiaal-politieke ontwikkelinge in Europa. Tydens die Europese toer bly die verteller en sy vrou by 'n Duitse familie in Beiere by wie sterk anti-Sigeuner sentimente voorkom. Die titel van die verhaal, "Ter wille van die suiwerheid", is dus in eerste instansie van toepassing op 'n konteks waar Sigeuners as 'n bedreiging vir die "suiwerheid" beskou word. Parallele tussen die Sigeuners en ander agtergestelde groepe in Suider-Afrika word voorts bewerkstelling in 'n ander verhaal waar tante Marta ter sprake is, naamlik "Die paddas". Sy het met haar aankoms in Suid-Afrika "die hele Afrikanerdom" die stryd aangesê: "Want sy het onthou hoe die Duitsers Hongaarse Jode en sigeuners vervolg het; en sy het onthou hoe haar sigeuner-voorsate onder die Habsburgers deurgeloop het." Soortgelyke soort rasse-vooroordele as dié ten opsigte van die Sigeuners in Oos-Europa word in die apartheidsgeskiedenis van Suider-Afrika herhaal.<sup>39</sup>

In aansluiting by verwante verskynsels aan die waterslang word vervolgens 'n aantal assosiasies rondom die steen bespreek. In die verhaal "Bedelaar" gee Weideman kennelik 'n heel eiesoortige en oorspronklike betekenis aan die steen. Die klem val dus op die eie, narratiewe skepping sonder inagneming van die tradisionele steen- en waterslangsimboliek. Die hoofkarakter in hierdie verhaal is 'n veertigjarige, geskeide vrou. Ten einde die eensaamheid te besweer wat sy veral rondom Kerstyd ervaar, nooi sy 'n aantal dorpskennisse uit vir 'n ete waarvoor sy besonder baie moeite doen. Dit loop uit op 'n fiasko en gevolglik 'n groot teleurstelling vir haar. Twee gedeeltes in hierdie verhaal het direk te make met die steen-

<sup>38</sup>Dit is die naam van Weideman se vrou in die werklike lewe buite die teks. Die naam van sy dogter, Melita, kom voor in die verhaal "Die boom" (133).

<sup>39</sup>In sy bekende publikasie van 1881, *Tsuni-//Goam, the Supreme Being of the Khoi-Khoi*, stel Theophilus Hahn (1881:151) die verwagte doelstelling met sy boek soos volg: "The greatest satisfaction to me, however, would be if this little book will induce my countrymen to look with a different eye at the natives, especially at the unjustly cried-down Hottentots, the gipsies of South Africa."

simboliek. In eerste instansie word die dorp waar Thérèse<sup>40</sup> woon, in terme van 'n skaamspleet en 'n juweel omskryf. Die hoofkarakter is die fokaliseerder:

Die dorp lê aan die bopunt van 'n diep vallei wat net met twee bergpasse bereik kan word, die kruine aan weerskante soos twee heupbene rondom die kom wat die berge vorm. Die bougainvillea- en wingerdblare laat die dorp, vër ondertoe, soos 'n juweel lyk. Bloedsteen, dink sy, en later granaat, en nog later robyn, want die jaargety bepaal die keuse van die steen wat in die verbeelding geset word. Die son wat nou, 'n paar weke voor Kersfees, feitlik reg wes ondergaan, laat blink die gras op die sagte voue van die berge soos fyn haartjies, en met 'n weeige gevoel dink sy dat die vallei hier van bo af nogal soos 'n skaamspleet lyk, met die dorp aan die bopunt die juweel wat die falliese setting voltooi. Ba! Ek lees te veel prulle, dink sy. (122)

Die uitroep en die slotsin is interessant, in dié sin dat die outeur eintlik hiermee die kritiek vooruitloop wat hy as 't ware voorsien het lesers sou hê. Hennie Aucamp (1994:5) noem dié verhaal "bra tydskrifmatig", en Ena Jansen (1994:54) kla dat die verhale plek-plek "soetsappig" word. Veral die slot sou as soetsappig of sentimenteel gedui kon word, maar weer eens sou 'n mens kon vermoed dat die skrywer dié oorvereenvoudiging wou teëwerk met die feit dat die gebeure in die slot veronderstel word en nie werklik plaasvind nie:

Veronderstel sy maak die deur oop. Veronderstel dis sy verskraalde gesig wat sy sien, sy hol oë, sy baardstoppels, die litteken wat sy mondhoek laat afsak het tot 'n permanente gryns, die been wat hy agter hom aansleep. Die sere.

Veronderstel sy hurk oor hom, en sy stuur sy trillende hand sekuur oor die spleet tussen die twee helftes, totdat die vlesige knikkertjie tussen sy dom vingers peul. (132)

Die sterk seksualiteit van hierdie gedeeltes sluit aan by vroulike dimensies van die waterslang, soos onder meer uitgebeeld in "Die waternôientjie". Die direkte skakeling tussen die vroulike geslagsorgane en die steen - via die simboliek van die juweel of skarabee - is 'n nuutskepping van die skrywer.

Die twee laaste verwysings na die steen wat hier bespreek word, kom voor in die slotverhaal "(Talisman)" en die verhaal "Tarantella", wat dit voorafgaan. In "Tarantella" word die jongste dogter van tante Marta, Novella die uitgewer, vermoor. Die moord vind plaas waarskynlik vanweë haar betrokkenheid by die publikasie van hoogs sensitiewe materiaal uit die Suid-Afrikaanse politieke geskiedenis. Wanneer die verteller haar lyk ontdek, lê sy met haar linkerarm uitgestrek: ". . . asof sy iets, soos 'n waardevolle ring of halsjuweel, tussen die straatvuil

---

<sup>40</sup>As Septimus se vrou kom sy ook voor in die verhaal "Die wonderslang".

wil uithaal." (215) Die slotverhaal bring in 'n sekere sin 'n korrekatief op die geweld - die "donker" - wat in "Tarantella" oorheers. "(Talisman)" is weer eens een van tante Marta se stories; oor die jong man wat die dringende begeerte gehad het om ryk en beroemd te word. Hy vra eers 'n houtkapper, wat hom na 'n boer verwys, waarna hy onderskeidelik na 'n herbergier en 'n handelaar verwys word. Die handelaar sê weer dat hy die koning moet vra, maar dié is nie te bereik nie. Buite die kasteel gee 'n verslonste meisie, "bedelaar" (218), hom 'n stuk hout in die hand en sê hy moet dit na die sjamaan anderkant die bos neem. By hom aangekom, sê die sjamaan dat hy nie sy vraag kan beantwoord nie, want hy vra die verkeerde vrae. Hy moet teruggaan na die nederige huisie in die middel van die bos en "met 'n duisend oë sal jy sien" (219). Die jong man doen toe so, en intussen het die stuk hout begin gloei en 'n kraai se vlerkveer het in sy hare bly steek. Toe hy by die huisie kom, het hy in opdrag van die sjamaan oor die put gebuig en 'n stukkie van die hout daarin afgegooi. Die kortverhaalbundel eindig met die volgende twee paragrawe wat, gelyksoortig aan die matriksverhaal wat die bundel ingelei het, 'n afsluiting van al die gebeure van die verhaal maar ook van talle van die deurlopende motiewe van die bundel verteenwoordig:

Die volgende oggend, toe mossiegetjilp hom wakker maak, was die stuk hout 'n boekrol en die kraaiveer 'n pen en die afkyk in die put die inkyk in 'n donker oog waarin die nuwe dag gedemp soos maansteen glimmer.

En 'n mag, wat hy nie geken het nie, het van hom besit geneem, en hy het begin skryf - oor die houtkapper, oor die boer, oor die herbergier, oor die handelaar, oor die wag, oor die meisie, oor die opstandige horde, oor die sjamaan, en oor sy reis. (220)

Die geweld van die voorlaaste verhaal spreek dus nie die laaste woord nie. Dit wil voorkom asof die spreekwoordelike pen tóg magtiger is as die swaard. Skryfwerk kan inderdaad nie die gevolge van geweld omkeer nie - soos dit gestel is aan die einde van "Die waternôientjie" - maar dit kan wél 'n rol speel in die keuse van die soort vrae wat gevra word.

Met die kwessie van vraagstelling word die numineuse dimensies van *Die donker melk van daeraad* opnuut aan die orde gestel. Eric Gould (1981:178) se omskrywing van mitisiteit kan nogeens in herinnering geroep word: "the intention especially to confront the unanswerable". Die voortdurende vraagstelling by Weideman hang saam met die feit dat verhale selde of ooit werklik voltooi word. Die slotverhaal "(Talisman)" eindig met 'n nuwe storie wat begin skryf word. Die subtitel van "Die waternôientjie" heet gedeeltelik "Gedagtes rondom 'n manuskrip", 'n manuskrip wat nooit voltooi word nie. Die meervoudige eindes van die oupa se verhaal in "(Matrys)" sluit aan by hierdie idee van onvoltooidheid. In "Tarantella", waarin meer as een onvoltooid teks op verskillende verhaalniveaus figureer, word die kwessie van die "Groot Onvoltooides" - verwysende na letterkunde en musiek - uitdruklik genoem in die gesprek tussen die skrywer-verteller en die uitgewer. Dit is ook in hierdie verhaal wat die verteller sê:

"Ek is vandag meer as ooit daarvan oortuig dat dit makliker is om Magjaars aan te leer as om te bid. Of om 'n roman te skryf." (207)

Tog is daar ook gedeeltes in hierdie bundel waar heel uitvoerig geskryf word oor iets so onuitspreekliks en onverklaarbaars as die numineuse. In die verhaal "Meer of min die waarheid" word aangesluit by die Russiese skrywer Solzjenitsin se duiding van "the Inaccessible":

Die Mag van die Rede is sterk, maar selfs die hardnekkigste rasionaliste moes, teen die einde van die vorige eeu, toegee dat radium, anders as lig en elektrisiteit, self energie verskaf, en boonop déúr objekte gaan.

Nee, mens moet seker maar erken, soos Solzjenitsin in sy Nobelprystoespraak gesê het: "Some things lead into the realm beyond words . . . it is like that small mirror in fairy tales - you glance in it and what you see is not yourself; for an instant you glimpse the Inaccessible . . . and the soul cries out for it." Jy soek jou komplement, en soms, net soms, word jy bewus van 'n Energie en Teenwoordigheid wat jy nie met woorde kan omskryf nie.

Nee, jy kan verklaar en uitlê soos jy wil, maar dan sit Yin nog sonder Yang, en dis in die Onbegryplike Ontoeganklike dat jy, soos van 'n gesig agter matglas, instinktief wéét hoe naby jy was. En sidder. (63)

Hierdie paradoks - die skryf en vertel oor die onuitspreeklike - is die kern van mitisiteit. Om weer Gould se basiese uitgangpunt by te haal: die ontstaan van die mite en verdere verwerking daarvan kan uiteindelik herlei word tot die gaping tussen gebeurtenis en singewing, soos dit neerslag vind in die talige ekspressie.

Voordat in die slotafdeling van hierdie hoofstuk oorgegaan word tot 'n evaluering van die mitisiteit in *Die donker melk van daeraad*, word ten slotte ten opsigte van die teksontleding gekyk na die rol van religie en godsdiens. Soos reeds aangetoon, hou die numineuse vraagstelling binne spesifieke historiese kontekste meestal direk verband met die wyse waarop dié vraagstelling in bepaalde religieuse belevinge of godsdienstige instellings aan die orde gestel word. Vandaar dan ook dat mitiese tekste dikwels ook diskussies rondom die verhoudings tussen verskillende religieë oproep. In waterslangverhale gaan dit by uitstek oor die verhouding tussen Afrika- en Westers-geöriënteerde religieë, met die waterslang as primêr 'n Afrika-simbool, in sy of haar verhouding tot byvoorbeeld die Genesislang soos geïnterpreteer binne Westerse konteks.

Wat opvallend is van Weideman se kortverhaalbundel is dat daar geen doelbewuste problematisering van die verhouding tussen godsdienste voorkom nie, soos byvoorbeeld die geval is in *Meraai van Rolbos* deur Charolotte de Beer en *Rooigrond* deur Thomas Deacon. Elemente uit waterslangverhale en Bybelse verhale word byvoorbeeld met groot vanselfsprekendheid

binne verhale en by die verhale onderling gekombineer. Hiermee word erkenning gegee aan die mitologiese oorspronge van baie Bybelverhale, byvoorbeeld dié van Noag<sup>41</sup>. 'n Goeie voorbeeld ter illustrasie hiervan is die gedeelte "Drieka se klaaglied", 'n onderafdeling van die verhaal "Meer of min die waarheid". (71-2) Terselfdertyd word die inherent-religieuse en numineuse dimensies van verskynsels soos die waterslang erken. Die spanning wat by G.R. von Wielligh voorgekom het, naamlik dat hy enersyds die religieuse waarde van die waterslang aangevoel het maar dit tog uiteindelik as "bygeloof" afgemaak het, kom dus geensins by Weideman voor nie.

Een van die mooiste voorbeelde van die eerlike integrasie van religieuse tradisies kom voor in die verhaal "Isak-se-kuil". 'n Ou Nama-man, Kiewiet, word deur sy wit "kleinbasie" geneem na Isak-se-kuil waar hy wil sterf. Ná 'n uiters vermoeiende tog waartydens hulle byna van die dors omkom, bereik hulle 'n rivier. Die volgende gesprek vind plaas, met Kiewiet wat sê:

"Ek is bly jy het gekom. Ek is vrede."  
 Hy druk die skubbige vingers, wat vaster om syne klou.  
 "Dis nie meer so vêr nie. Net verby die berg."  
 "Koa re !Khuba." Wanneer hy die ou man vraend aankyk,  
 is daar amper 'n glinstering in sy oë. "Loof die Here!" (199)

"Khuba" verwys na die skeppergod van die Khoekhoen.<sup>42</sup> As die witman nie mooi verstaan nie, "vertaal" die ou man deur te sê "Loof die Here".<sup>43</sup>

### **Gevolgtrekkings**

Op die basis van die teksanalise van *Die donker melk van daeraad* kan 'n mens met groot stelligheid tot die gevolgtrekking kom dat die holistiese visie wat Weideman in die *Tydskrif vir Letterkunde*-artikel voorhou - vir lewe sowel as literatuur - op bewonderenswaardige wyse in hierdie verhale vergestalt word. Vanuit strukturele oogpunt word dié visie of intensie gekonspieer deur veral die groot verskeidenheid verhaalvlakke en vertelstyle wat onlosmaaklik met mekaar geïntegreer word. Oor die kwessie van verhaalniveau's en narratiewe inbedding, met daarby die boeiende aspek van verskillende tegnieke van outentifisering<sup>44</sup> - wat saamhang met

<sup>41</sup>Die verhaal van Noag het vroeë parallele in die bekende Gilgamesh- en ander voor-Bybelse eposse (vgl. Pritchard, 1958 en Winton Thomas, 1958).

<sup>42</sup>Vergelyk Hahn (1881: 38,39,44) en Jones (1998:83).

<sup>43</sup>Die slot van die verhaal, waar die verteller afduik, "af en af in die koel water van die groot kuil" (203), roep assosiasies met onderwaterse ervaringe en sjamanisme op, waarvan daar in hoofstuk twee sprake was.

<sup>44</sup>Riana Barnard (1995:6) gebruik dié term in haar resensie van die bundel.

'n skrywer George Weideman as karakter binne die verhale - sou 'n afsonderlike studie gedoen kon word. Daar is in die analise aangetoon dat nie net mondelinge en skriftelike vertelstyle afgewissel word nie. Verskillende sosiolekte, wat ook reeds in Weideman se debuutbundel *Tuin van klip en vuur* (1983) voorkom, word opnuut ontgin. Hierdeur word die kompleksiteit van die Suider-Afrikaanse samelewing, en dit alleen maar binne die Afrikaanse spraakgemeenskap, weerspieël.

Sowel die verskillende vlakke van vertelling as die verskeidenheid style word geïllustreer aan die hand van die waterslangverhale. In al drie die prominente waterslangverhale (i.e. die drie beginverhale) kan binne die een verhaal verskillende vertellers of ingebedde verhale onderskei word. Ook wat inhoud betref, sentreer die eenheidsvisie van die skrywer rondom die waterslangsimbool. Waterslangverhale word in verband gebring met sosiaal-politieke kwessies (die rol van mag en geweld), seksualiteit en vrugbaarheid, ekologiese problematiek en uiteraard ook religieuse temas. Die gebrek aan problematisering van verskillende religieuse belewinge, byvoorbeeld Westerse tradisies en gelowe vanuit oorwegend Afrika-oorspronge, kan gesien word as 'n tot op groot hoogte geslaagde poging om die wêreld van die Ander - dié van Elsie en Ruiters - vanuit die perspektief van die wit skrywer te benader. Ook die slang as Ander word indringend ontgin; nie net as fassinerende, kuriose waterslangfiguur of gefikseerde, cliché-agtige simbool van die bose soos by die Genesislang nie. Die kombinasie van die wonderbaarlikheid van die steen, in assosiasie met die skarabee - met terselfdertyd die "donker" kant van albei hierdie entiteite - bring nuwe dimensies rondom die ineengestremeldheid van goed en boos na vore. *Die donker melk van daeraad* is inderdaad 'n uitsonderlike werk in die Afrikaanse taal, onder meer vanweë die sterk bevestiging van die slang as kragtige, universele simbool.

Die verwikkelde geheel van vertelniveaus, vertelstyle, assosiasies, parallele en wat nog meer - Aucamp (1994:4) praat van 'n spinneweb waarvan die trillings gevoel word in die ganse bundelstruktuur - het in eerste en laaste instansie te make met die werkinge van metafoor, simbool en allegorie. In sy beskouing oor mitisiteit lê Eric Gould (1981:210) 'n duidelike verband tussen allegorie en wat hy noem "divided consciousness". Die "allegory of intent" wat ten grondslag lê aan die mitiese intensie, het sy oorsprong in die breuk tussen bewuste en onbewuste beleving. Allegorie, as uitbreiding op die metafoor en die simbool, is 'n manier om deur middel van taal 'n poging aan te wend ten einde dié breuk te oorkom. Hierin lê die verband tussen mite, religie en literatuur. Die ontdekking van die numineuse deur middel van die literêre ekspressie is wesenlik "an act of intending to unify consciousness" (Gould, 1981:210). By die bespreking van "Die waternôientjie" is aangetoon hoe deeglik Weideman bewus is van die werkinge van die onbewuste in die totstandkoming van sy verhale, en hoe hy hierdie werking op allegoriese wyse juis in terme van waterbeelding omskryf.

'n Begrip van dergelike allegoriese werkinge is afhanklik van interpretasie. Dié interpretasie moet deur sowel skrywer as leser gedoen word, want geen enkele individu is in staat om enersyds 'n taaluiting en andersyds die betekenis daarvan volledig te laat saamval nie, om Gould se uitgangspunt van die gaping tussen "event" en "meaning" nogeens ter sprake te bring. Dit is as gevolg van hierdie gaping dat die rol van die leser so belangrik word: "There can be no allegory without reading." (Gould, 1981:211.) Die totstandkoming van mitiesiteit - as 'n literêre "event" - is 'n gesamentlike handeling van skrywer én leser (Gould, 1981:252): "But art only authenticates the numinous insofar as it reveals that illumination is lived through - even as writing - as well as being a visionary event: a moment for the reader and writer to progress toward. It is therefore all a question of interpretation."

Uit die teksanalise het geblyk dat Weideman sy leser voor besondere uitdaginge stel. Daar is by wyse van spreke oneindige estetiese plesier te haal uit die nagaan van die talle verwysings rondom sowel die slang as die steen. Die nagaan van alle assosiasies binne byvoorbeeld die Egiptiese en Hongaarse mitologieë sou 'n volledige ondersoek op sigself verg. Die vraag wat probeer met betrekking tot die meerminfiguur gestel is, is hier opnuut relevant, naamlik of die nagaan van al dié mitologiese motiewe inderdaad met mitiesiteit te make het. In hoofstuk twee is gestel dat dit belangrik is om die beginne van 'n mitologiese motief te probeer nagaan ten einde die historiese konteks of kontekste waarbinne dit funksioneer goed te begryp. Verder bevestig nuwe assosiasies wat 'n skrywer tot stand bring juis die dinamiese werking van mitiesiteit. Tog moet steeds beklemtoon word dat dit naas die narratiewe ontginning terselfdertyd ook gaan om 'n peiling of benadering van die numineuse. Hoewel dit belangrik is om die betekenis van mitologiese motiewe in, byvoorbeeld, ensiklopediese bronne na te gaan ten einde die werking daarvan binne 'n nuwe konteks beter te begryp, is die naspur van die ontstaan en verspreiding van 'n bepaalde mitologiese motief nie 'n doel op sigself wanneer dit gaan oor mitiesiteit as basis vir vergelyking nie. Die narratiewe verwerkinge van die motief moet steeds in hul verhouding tot die die numineuse dimensies van die teks geïnterpreteer en geëvalueer word. Dít is die eintlike rol van die leser.

Nou gebeur dit van tyd tot tyd in *Die donker melk van daeraad* dat die leser se aandag weggelei word van die spannende wisselwerking tussen narratiewe en numineuse dimensies. Drie voorbeelde uit die teksanalise word weer in die herinnering geroep. Eerstens die meerminvoorbeeld. In die vasstelling van die betekenis van die assimilasie van die Lorelei, die Meisieklip en die Kopenhaagse meerminfiguur, met daarby nog die vraag of skrywer-verteller of selfs die konkrete skrywer dalk gewoon deurmekaar geraak het, word die leser op interpretasieweë gelei wat nie veel met mitiesiteit te make het nie. Dit word 'n soort intellektuele spel as doel op sigself.

'n Verdere voorbeeld is die direkte assosiasie van die steen met die vroulike geslagsorgaan in die verhaal "Bedelaar". Daar is gewys op die kritiek van Hennie Aucamp en Ena Jansen wat waarsku teen "tydskrifmatigheid" en "soetsappigheid". Die sentimentaliteit van die verhaal, veral die slot, kan onder meer toegeskryf word aan 'n té direkte verbandlegging tussen die twee komponente van die metafoer. Daarby kan ook gevoeg word die gebrek aan inagneming van die historiese konteks van die simbool: die steen word hier heeltemal los gesien van haar allegoriese "bron", naamlik die simbool van die waterslang binne 'n lang voorafgaande tradisie van ander waterslangverhale.

'n Derde voorbeeld van hoe die potensie tot mitisiteit verskraal word as gevolg van die rol van die leser wat geminimaliseer word, hang naamlik saam met die uitdruklike wyse waarop die numineuse dimensies van die teks uitgespel word. Dit gaan hier oor die aanwending van Solzjenitsin se uitspraak oor "the Inaccessible" en hoe daarop uitgebrei word. Dergelike soort eksplisitering verhoed dat die leser die peiling van die numineuse sêlf as 'n onmiddellike gebeurtenis ("event") deur middel van die intepretasie van die verhaalgebeure ervaar. Van die "stiltes" van die ou stories, waarvan daar in die voorwoord sprake is, kom dan helaas nie soveel tereg nie. Die feit dat die numineuse dimensies ook nie binne die bepaalde Suider-Afrikaanse konteks in terme van religieuse spanninge gekonkretiseer word nie, lei ook daartoe dat die leser self nie met dergelike spanninge gekonfronteer word nie.

'n Paradoks tree hier na vore, wat saamhang met die verhouding metonimiese en metaforiese betekenisprosesse (vergelyk hoofstuk twee, 2.4). Die meerminvoorbeeld illustreer aan die een kant dat daar te veel insette van die leser gevra word. Die leser moet te veel kettingagtige voortsettinge van betekenisassosiasie doen, dit wil sê intepretasie langs die metonimiese as van die intepretasieproses. Dit hou hoofsaaklik verband met die narratiewe aaneenskakeling van assosiasies binne die verskillende verhale. Aan die ander kant word weer te weinig insette gevra, byvoorbeeld ten opsigte van die peiling van die numineuse wat betrekking het op die metaforiese stollingsmoment, waar sowel skrywer as leser as 't ware tot stilte gebring word deur die numineuse dimensies van die literêre gebeure.

'n Insiggewende aspek rondom die verhouding tussen die verteller, wat dikwels ook 'n skrywer is, en die leser, is naamlik dat moontlike kritiek wat die leser teen 'n karakter of verhaal sou kon inbring, uitdruklik ondervang word. Daar is reeds gewys op die hoofkarakter in "Bedelaar" wat self besef dat sy te veel "prulle" lees. Die skrywer-verteller in "Tarantella" onderbreek sy storie en sê: "Jy sal sien, ek is nog net so sentimenteel soos altyd. Melodramaties. En ek het te veel bestanddele vir my resep." (206) Hierdie tegniek van ingeboude kritiek kan lei tot wat William Righter (1975:84), in sy boek *Myth and Literature*, tipeer as 'n "excessive tidiness": Hy skryf: "the built-in 'meaning', consciously planted by the author, stands in a perfectly easy relationship with the story. Yet we feel the encroaching danger of an excessive

tidiness, a readiness to tie up the richness and complexity of things in a neat well-labelled package". Righter maak trouens hierdie stelling in meer algemene sin van toepassing op skrywers wat, in hul verwerking van mitologiese verhale, grootliks oorgaan tot die skep van "eie" mites.

Hoewel in die voorafgaande paragrawe slegs enkele voorbeelde aangeraak is waar die verhouding tussen die skrywer, verteller en leser problematies word, beïnvloed dit die bundel in sy geheel. In haar bespreking van die vlak van die tekstekstuur van 'n verhalende teks, wys Heilna du Plooy op die belangrike rol wat die vertelinstansie in dié verband speel. Sy wys op aspekte soos die "gesprekston" en die "gesprekstrant", asook "die band wat tussen verteller en leser as gespreksgenote groei" (Du Plooy, 1986:369). Die sterk invloed van die mondelinge vertelling in Weideman se verhale maak hierdie aspekte des te meer relevant vir *Die donker melk van daeraad*.<sup>45</sup> Die tegnieke van outentifisering, verwysende na die verskillende maniere waarop die skrywer George Weideman self die verhale binnetree, het voorts direk met die tekstuurvlak van die bundel te make.

Die "skrywer" van hierdie eenheidsbundel is een wat talle verskillende gedaantes aanneem. Slegs ten opsigte van die eerste drie waterslangverhale kan daar al drie verskillende rolle onderskei word. In die "(Matrys)"-verhaal is die afstand tot die konkrete skrywer buite die teks die geringste, waar die verteller aan die begin byvoorbeeld sê: "Noudat ek ouer is, soek ek formules en patrone, maar hoe meer ek weet, hoe minder verstaan ek." In die verhaal self word hy - toe nog kind - aangespreek as "Jorsiegoed". In "Die waternôientjie" gaan dit oor 'n inspekteur wat verhale aanhoor en skryf. In "Die wonderslang" is die verteller, wat vanweë sy relasie tot die Blinde Harry-karakter tóg ook met "Weideman" geassosieer kan word, 'n weeskind wat slegs vakansies die familieplaas besoek. Die wisselende posisies van "die skrywer", onder meer deur sy vele gedaantes as skrywer-verteller, dra waarskynlik ook daartoe by dat die rol van die leser vaag en onseker word. Die leser word dus nie primêr 'n deelgenoot in die totstandkoming van mitisiteit nie.

Die paradoks van terselfdertyd te veel en te weinig interpretasiemomente kan helaas ook op die werking van die waterslangsimbool van toepassing gemaak word. Wanneer Weideman wel 'n baie groot hoeveelheid assosiasies uitdruklik en bewustelik rondom die Waterslang van die Oranjerivier uitspel, dan wil dit tog voorkom asof dit té veel word in dié sin dat dit afbreuk doen aan die impak van die spesifieke simbool. Aucamp (1994:4-5) noem as kritiek teen die bundel dat verhale "vereenders" as gevolg van al die toe- en inspelings van die onderlinge

---

<sup>45</sup>Mary C. Bill (1996:74; sy haal J. Opland aan) bring tekstekstuur direk in verband met orale aspekte gekoppel aan die "performance" van die vertelling: "'texture' is used more broadly to mean those 'non-verbal aspects audible and visible to audiences'".

verhale. Vanweë al die assosiasies en parallele wat rondom dié Waterslang, verwante verskynsels en die steen opgebou word - deur middel van aanverwante verskynsels maar ook "internasionale" waterslange - gebeur dit dat die Waterslang van die Oranjerivier in sekere sin sy unieke aard - en belangriker nog - dié van sy streek prysgee. Een van die belangrikste intensies van die bundel, naamlik die ontginning van 'n spesifieke historiese streek en sy mense, word hierdeur in gedrang gebring. Daarteenoor is dit opvallend dat die waterslang - as hoofsimbool van die bundel - nie ter sprake kom in die voorwoord nie, 'n teksgedeelte wat 'n sentrale funksie ten opsigte van die teksintensie vervul. Die waterslang is ook opvallend afwesig in die aangrypende gedeelte "Drieka se klaaglied" (71-2), waar die naasmekaarstelling van simbole uit verskillende religieuse tradisies voorop staan.

Ook ten opsigte van hierdie ambivalente uitbeelding van die waterslang is daar weer eens sprake van 'n paradoks. Die voordeel van die universalisering van die waterslangmotief is dat Weideman daarmee grootliks voorkom het dat sy verhale primêr in diens van spesifieke ideologiese belange gelees sal word, al spruit hulle in eerste instansie voort uit 'n bepaalde historiese konteks. By die bespreking van die teksintensie is die vraag gestel of hierdie verhale nie uiteindelik gaan oor 'n "narratiewe oorlewing" ten koste van numineuse dimensies nie. Die feit dat die waterslang by die onderlinge verhale in 'n vergelykingsperspektief met ander belangrike religieuse simbole in verband gebring word, waarborg dat die mitisiteit van hierdie simbool nie deur ideologiese oorweginge verskraal word, soos wat byvoorbeeld by *Die eerste lewe van Adamastor* gebeur nie. Die nadeel van die oordrewe universalisering van die waterslangsimbool is egter dat die potensiaal van spanninge wat op religieuse vlak binne 'n bepaalde konteks rondom die simbool ontgin kon word, nie werklik benut is nie. Dit hang saam met die feit dat "die numineuse" vry gemaklik gedefinieer of uitgesê word, soos aangedui deur die voorbeeld van "The Inaccessible".

'n Uitspraak uit die verhaal "Die wonderslang", naamlik dat alle mites verwant is, verdien hier weer aandag. Met die waterslangsimbool as uitgangspunt en die verbande wat tussen verskillende wêreldmitologieë gelê word, is *Die donker melk van daeraad* inderdaad 'n illustrasie van die universele werking van die argetipe - in ieder geval wat betref die manifestasie daarvan in terme van die slangsimboliek. Wanneer spesifieke historiese kontekste egter in ag geneem word, as die konkrete plek waar die argetipes bewustelike vorme aanneem, kan die "beginne" van spesifieke mitologiese verhale en hul bepaalde voortsettinge nie buite rekening gelaat word nie. Dan tree verskille tussen mitologiese motiewe wel deeglik na vore. Gevolglik kan verhale oor die waterslang - hetsy met die blink steen op die voorkop of daarsonder - inderdaad verskillende historiese gebeure en kontekste verteenwoordig, waarmee deeglik rekening gehou moet word vir 'n beter begrip daarvan.

In die voorafgaande paragrawe het hierdie leser wél as 'n soort meta-leser - 'n leser oor die rol van die leser - kritiek te lewer gehad. Dié kritiek moet egter nie afbreuk doen aan die merkwaardige bydrae van *Die donker melk van daeraad* tot die Afrikaanse letterkunde nie. Die bundel verteenwoordig 'n ontginning van mitisiteit binne 'n spesifiek Suider-Afrikaanse konteks, wat nuwe idees rondom die konsep van mitisiteit as sodanig na vore bring. Die twee belangrikste intensies waarom dit in *Die donker melk van daeraad* gaan, is naamlik (a) 'n herwaardering van die orale ekspressie en (b) die oproep tot 'n holistiese visie wat die intrinsieke verhouding tussen mens en natuur opnuut wil bevestig. Die noue samehang tussen dié twee hoofintensies van Weideman word beklemtoon deur Stanley Frielick (1991) in 'n artikel getiteld "Orality and Ecology: Steps to a new paradigm of Knowledge".

Frielick (1991:42) haal Bateson aan wat onderskei tussen enersyds digitale, Westerse denkwyses en andersyds orale strategieë. Volgens Frielick (1991:420) kan die huidige ekologiese krisis in die Westerse wêreld toegeskryf word aan Westerse vorme van denke: "the dominance of a digital/left brain/reductionistic mode of thought in Western culture, along with its self-assertive value system based on the principles of competition/exploitation/individualism, is one of the main roots of ecological crisis". Daarteenoor open die denksisteme binne orale tradisies, byvoorbeeld dié van Afrika, nuwe moontlikhede vir 'n opgeskerpte ekologiese bewussyn (Frielick, 1991:421): "The epistemologies and cosmologies of oral cultures can contribute significantly to the emergence of a new paradigm of knowledge, which in turn can provide the foundation for a sustainable society and biosphere." Volgens Frielick (1991:421) word die orale tradisie in groter mate gekenmerk deur "the language of wholeness" as wat met skriftelike vorme die geval is. Frielick (1991:424) siteer Collard se term "holophrase" as kenmerkend van meer holistiese vorme van kommunikasie: "A holophrase verbalises . . . the way a healthy mind perceives experience and expresses it without separating emotion and reason, feeling and thought, self and non-self."

Sou hierdie ideale vorme van kommunikasie inderdaad bereik kon word, dan sou die gaping tussen gebeure en betekenis, wat Gould as die uiteindelige basis vir mitisiteit aangee (vergelyk hoofstuk twee), in 'n sekere sin wegval. Tog kan Gould se teorieë oor mitisiteit wel baat deur elemente van die orale tradisie by te bring. Binne Suider-Afrikaanse konteks hang mitisiteit ten nouste saam met orale ekspressie, soos geïllustreer deur Weideman se verhale. Die verband tussen mitisiteit en orale ekspressie sou wel ook te make hê met 'n meer omvattende, holistiese visie op die werklikheid (vergelyk die aanhaling deur Weideman aan die begin van hierdie hoofstuk). Dié visie het op sy beurt implikasies vir hoe daar oor mitisiteit binne die verhouding Modernisme en postmodernisme gedink word. Dit is by uitstek ten opsigte van Weideman se bundel wat hierdie verwickelde kwessies ter sake is. Weideman skryf heel duidelik met 'n besef van postmodernistiese konvensies, maar benut terselfdertyd verteltegnieke uit 'n orale tradisie wat ver in die verlede teruggaan. In die samevatting van hierdie

hoofstuk word weer teruggekeer na die kwessie van verwerking van die mite binne die Afrikaanse letterkunde, in terme van 'n vergelyking tussen Modernistiese en postmodernistiese periodekodes.

### 5.2.6 *In die omtes van die hart* deur Petra Müller (1995)

Die waterslange wat in hierdie kortverhaalbundel 'n belangrike rol speel, is in die eerste plek realistiese slange. Dit gaan hier nie oor 'n wonderslang van buitengewone grootte met 'n blink steen op die voorkop nie. Tog verkry die slange in Müller se bundel mitiese dimensies, vanweë die numineuse inslag van die bundel in sy geheel.

#### **Intensies**

Die mitologiese temas wat in hierdie bundel na vore kom, word reg voor in die boek deur 'n soort uitgewersnota aan die orde gestel:

'n Boek vol "rustelose" stories wat Petra Müller opdra aan haar kleinkinders - om eendag te lees, wanneer sy deel sal word van hulle stories. Met die hulp van haar "verflinterde" muse Memorie, wat sekere dinge openbaar terwyl sy ander verborge hou, loop sy op haar eie spore terug na die plekke, gebeurtenisse en stories van haar kindertyd. Na die mitiese gestaltes wat daaruit na vore kom. Vertellings wissel van outobiografies tot half-fiktief tot wilde verbeeldings. Enkeles spring terug na die kindertyd van die mensdom, na mitologiese wesens soos Odusseus en Eenoog, en self verder terug na die prosesse van die skepping self.

Afgesien van mitologiese temas word die mitiese ingesteldheid of mitisiteit van die bundel veral na vore gebring deur 'n uitspraak soos die volgende, ook in die uitgewersnota. Die boek word getipeer as: "'n Reis 'in die omtes van die hart' - wat jou soms verruk, soms ontstel, en jou meermale te staan bring voor dit wat diep en eindeloos is en 'waaraan daar nooit met 'n woord geraak word nie, nou of in die laaste uur.'" Dit is veral in die heel laaste sinsnede dat die moontlikheid tot die numineuse opgesluit lê: die verwysing na die onverklaarbare of die onuitspreeklike.

In die bundel kom hierdie aanhaling voor aan die einde van die verhaal "Tydings", wat handel oor die verskillende wyses waarop die skrywer berig ontvang oor die dood van onderskeidelik haar vader en haar moeder. Nadat sy gehoor het haar moeder is dood, sit sy in haar berghuis tussen haar vriende: "Ek kyk na hulle en dink: Hoe lief het ek julle nie. En die aand in die ou

huisie dy meteens die nag in, en word diep en eindeloos soos die ewigheid in elke hart waaraan daar nooit met 'n woord geraak word nie, nou of in die laaste uur." (194)<sup>46</sup> In hierdie geval is dit die dood wat aanleiding gee tot die ervaring van die numineuse.

Die uitgewersnota word gevolg deur die titelbladsy; daarna word biografiese inligting gegee, met die vier name van die kleinkinders aan wie die bundel opgedra word. Voor die inhoudsopgawe is die skrywer self aan die woord in wat 'n mens 'n voorwoord sou kon noem. Dit omvat drie onderafdelings, wat telkens geskei word deur asteriske. In die eerste onderafdeling noem die skrywer haar kleinkinders se versoek as *primêre rede vir die skryf van die verhale*. Dit word gevolg deur die opnoem van 'n verdere aantal ontstaansbronne, waaronder "Poluphemos Eenoog", die Joodse invloed van die Kabbaliste en die Hassidim, asook uiteenlopende figure soos Leonardo da Vinci en die skrywer se ouers. Die derde onderafdeling is 'n kort aanhaling uit die anatomiese studies van Leonardo da Vinci: "Met watter woorde sal jy hierdie hart beskryf sonder om 'n hele boek te vul?" Hiermee word die skrywersintensie by uitstek aangegee, naamlik die "beskryf van die eie hart". Vanweë die outobiografiese aard van die bundel, soos aangegee deur die skrywersvoorwoord, kan die visie van die ek-verteller grootliks gelykgestel word aan dié van die abstrakte outeur.<sup>47</sup>

Die numineuse ingesteldheid word weerspieël in die vraagvorm: "Met watter woorde. . ." Hiermee word die paradoks van die poging om die numineuse in taal weer te gee kernagtig geïmpliseer: woorde is ontoereikend, maar die mens beskik helaas oor niks anders as woorde om die onverklaarbare dieptes van sy bestaan te peil nie. Soms is dit volgens die verteller gewoon beter om sekere dinge nie onder woorde te bring nie, aangesien "daar dinge is wat donkerder word deur definisie" (183).

### **Teksontleding**

In talle verhale in die bundel kan die numineuse ingesteldheid nagegaan word. Een van die beste voorbeelde is die verhaal "Koendoes" oor die seuntjie Secundus Boje wat "tot in die ewigheid toe" (20) kon tel. Sy probleem is egter dat as hy eers begin het, dan kan hy nie weer ophou nie. Sy toestand sou waarskynlik as outisties gedui kon word; dié term word self nie in die verhaal gebruik nie, omdat daar vanuit 'n kinderperspektief vertel word, naamlik dié van

---

<sup>46</sup>Bladsynommers tussen hakies in hierdie onderafdeling (5.2.6) verwys na Müller, Petra. 1995. *In die omtes van die hart*. Kaapstad : Tafelberg.

<sup>47</sup>Vergelyk Du Plooy (1996) vir 'n uitvoerige uiteensetting van hoe fokalisering kan dien as meganisme om die visie van die abstrakte outeur met perspektiewe binne die teks in verband te bring.

die skrywer as jong dogter. Sy word op haar beurt deur haar ma getipeer as een wie se vrae nie ophou nie. Tog het sy 'n besonder kalmerende invloed op Koendoes. Sy ontdek eerstens dat hy na sy eie hart luister as hy so tel; hy tel saam met sy hartslag. Verder ontdek sy ook dat ligflikkerings op water vir Koendoes kan laat ophou tel.

Kort nadat sy deur Koendoes se pa uitgenooi is om by hul huis te kom besoek aflê, vra sy haar ma wat ontelbaarheid is. Haar ma antwoord en die gesprek verloop soos volg:

"Ontelbaarheid is waar jy nie meer kan tel nie," sê sy, "en dit maak nie saak waar dit is nie. Moenie vir jou slim probeer hou nie." My ma het 'n afgryse in slimhouery. "En is," sê ek hard, "ontelbaarheid dieselfde as oneindigheid?"

Daardie aand word ek, wat altyd die voorlesing uit die Bybel moet doen by huisgodsdienste, gevra om te lees uit daardie Psalm waar Dawid praat van die onmeetlikheid van God se genade. En die sand van die see. (25)

Sy vra dieselfde vraag aan Koendoes se pa, verder ook of ontelbaarheid dieselfde is as die ewigheid. Hy antwoord dat die ewigheid maklik is: "Enigiets wat jy baie lief het sonder om dit te verstaan - dit is die ewigheid." (26) Ontelbaarheid is moeiliker, en hy antwoord eers die volgende dag: "Ontelbaarheid," sê hy, "is waar jou hart gaan staan." (27)

Meer direk in aansluiting by die waterslangmotief word die mitiese vraag na die numineuse deurlopend in die bundel met water, slang en blink goed in verband gebring, al is daar nêrens sprake van die reuseslang met die steen op die voorkop nie. Vroeg in die bundel word die fisiese voorkoms van die slang met water in verband gebring: "Agter die inlegskubbe moet daar bloed wees, miskien 'n lang derm, en beslis die slim spiere wat die slang soos water laat voortvloei terwyl dit leef." (8) Daar is ook sprake van 'n kosmiese waterslang. Ene Jakob die tuinier vertel aan die verteller, as jong dogtertjie, dat een van die dorpstrome sy oorsprong by die sewe oë in die Tierkloof het. In 'n mondelinge vertelstyl word die dialoog weergegee: "Oë? Wateroë, sê Jakob. Water het mos ook 'n oog, hy kyk vir jou. En waaruit kom hy op? Hy kom uit die aarde uit op. Is daar dan water onder die aarde? Baie water. Swart riviere - dis mos waarom ons water so bruin is, dis maar net die swart rivier wat uitdun as hy in die son kom." (4) Hy vertel ook van die rivier sonder einde: "Daar loop 'n slang om die aarde, sê hy, wat eintlik 'n rivier sonder einde is. Plek-plek kom hy bo die aarde uit, soos by daardie dorp wat naam is Riviersonderend." (4) Waternooientjies, verduidelik Jakob, is al die dogtertjies wat van al die tye af daar waar die rivier wegraak in die rietelande ingesuij is. Hy verduidelik dat sy nie ingesuij sal word nie: "Jy moet net leer om die regte present vir die waterslang te stuur. . . . Jy moet vir hom 'n rooi ding stuur, hy soek die rooi." (6)

Die verhaal, "Kirke, die raaf" begin so: "Daar was 'n tyd toe ek elke man kon verander in die vorm van sy begeerte - sy diepste, dit wat nooit op ander tye sigbaar is nie." (79) Dit word afgesluit met Kirke se eie soeke: "Ek keer die klippers om. Iewers is 'n blink ding. Iets kosbaars. My begeerte, waarvoor alles feil was. Ek moet net nooit moeg word van soek nie. As ek net kan onthou wat dit was." (80) Hierdie frases resoneer met die slot van die waterslangverhaal "'n Ietsie vir die waterslang" (177). So ook die slot van die verhaal "Oupa se aalwyn" (147), 'n verhaal waarin die mitiese en die numineuse direk met groeiprosesse in die natuur in verband gebring word. Die verteller probeer ten alle koste 'n aalwyn laat aard op haar bergplasia. Nadat sy al jare lank daarvan vergeet het, blom dit skielik een jaar. Tog is haar vreugde vertroebel:

Memorie hou te veel op daardie plek, nes by alle kruispaaie, verflinterde ou skepsel wat sy is. Ek moet vir haar 'n ding gee, het ek besluit, en die verroeste ou graaf daar neergesit. En mettertyd het die graaf daar weggeraak, soos ek bedoel het. Maar ook dit het nie gehelp nie. Ek hoor haar soms in die ongetemde deel van die boskloof. Daar sing sy 'n ysere, deurgeroeste ou liedjie, iets wat onnoembaar en wild, is, en nie meer van hierdie wêreld nie. (148)

Die verhaal "'n Ietsie vir die waterslang" begin met die eksplisiete stelling dat stories ontstaan uit die wisselwerking tussen die mens en bepaalde plekke in die natuur: "Daar's altyd stories by die skepplek, seker maar omdat dit een van die vernaamste plekke is waar jou behoeftes en die voorsienigheid van die natuur mekaar móét tref." (177) Die ontstaan van die stories het ook met die vorm van die menslike liggaam te make: "Geen mens kan staan en skep nie. Jy knak die knie . . . Jy kyk wat jy daar doen. En so beleef jy dan 'n oomblik van aandag en stilte." (177-8) Juis hierdie oomblik van aandag en stilte is voorwaarde vir die ontstaan van die storie. Die beginreël, waar daar sprake is van menslike behoeftes en die voorsienigheid van die natuur wat mekaar "móét tref", roep assosiasies met Gould se beskouing op, aangesien volgens hom die verhaal - by uitstek die mitiese verhaal, in 'n poging om die numineuse te peil - juis ontstaan vanweë die steeds aanwesige gaping tussen innerlike behoefte en uiterlike gegewe, die sogenaamde "gap between meaning and event". Die beklemtoonde "móét tref" illustreer die intensiteit van dié poging.

Die verteller se seun sien die waterslang nadat dit 'n goeie ag jaar nie gesien is nie. Die gesin is besig om die bergplasia op te bou nadat feitlik alles afgebrand het. Hulle woon in 'n verlate soort murasie-huisie, maar "dis genoeg vir hulle". Maar die vrede word versteur. As die seun terugkom nadat hy laataand in die poel se water gaan was het, vertel hy van die "vergalste waterslang" wat vir hom geloer het terwyl hy "kaal daar staan"; hy kon nie "eens in vrede was nie". (181) Hy vertel hoe hy die slang met 'n emmer water gegooi het. Dié emmer het nog wel water in en die verteller sien 'n godsnaampie, die klein "swartblink" gogga uit haar kinder-

tyd, daarin swem. Sy stap na die stroom om die water daarin terug te gooi. Die verhaal word afgesluit met die reëls "Dis die eerste keer dat ek met 'n vol emmer terugkom na die stroom. . . Ek sit vir jou 'n ietsie neer hier, waterslang" (181). Sy wil die waterslang daar hê en hom tevrede hou. Hierdie slotgedeelte sluit direk aan by die motto van die verhaal, 'n aanhaling van Heraklitus: "Alles vloei. Jy kan nie twee maal in dieselfde stroom instap nie." (177)

Die verhaal gee nie net 'n uiteensetting van hoe stories ontstaan nie; daar word ook verskillende ingebedde stories oor waterslange vertel. In eerste instansie gaan dit oor reële slange, maar dan wel op so 'n manier ervaar dat dit kennelik nie net gaan oor feitelike ontmoetings met slange nie. Die stories verkry numineuse dimensies, soos onder meer geïllustreer in die aangehaalde slot. Dit gaan hier veral oor twee soorte waterslange: die onskadelike, bruin waterslang vir wie die "ietsie" neergesit is, en die gevaarlike spoegslang, waarvan die wetenskaplike naam "Naja nigricollis" in die verhaal aangegee word. Toe die bruin waterslang die eerste keer by die plaasstroom gesien is, kon die verteller, as volwassene, aan die kinders verduidelik dat dit nie giftig is nie: "Ek kon beduie dat hy lui is, en goedwillig, en een van die stroom se einste dinge." (179) Die kinders het hom daarna dikwels gekry as hulle kom water skep, en "dan met nog 'n storie in die wateremmer tuis gekom" (179).

Vandat die gevaarlike spoegslang ook sy opwagting by die waterstroom gemaak het, was dit nie meer moontlik om kinders alleen soontoe te stuur nie. Die slang bepaal die gesin se bewegings, maar dit is ook nie vir die verteller moontlik om hom te laat vang deur 'n slangvanger nie. Hy is tog "'n prinselike ding" en mooi, "soos net die boosheid self kan mooi wees" (179). In veel groter mate as die bruin waterslang verteenwoordig hierdie slang dus die fyn grense tussen mooi en lelik, tussen boos en goed. Want 'n kenner, ene David Slang, verduidelik dat dié slang 'n "jintelman" is; op rituele wyse gee hy jou vyf waarskuwings om van hom weg te kom, en as jy op enige stadium van die ontmoeting wegkyk van hom, dan sal hy self die kans gebruik om weg te kom. Die verteller stem nie saam nie: "Hy kyk 'n mens bra vas in die oë." (180) David antwoord: "Van julle twee . . . is jy die mens. Probeer dit." Dit werk en daarmee "was sy spel gebreek" - "spel" met die dubbele betekenis van speletjie en betowering. Dié ingebedde verhaal van die swart spoegslang eindig met die verteller se stelling: "En ons het hom gemis." (180)

Ook die onskadelike waterslang het lang tye weggeraak. Die verteller ontmoet 'n ou mank vrou wat besemgoed bymekaarmaak in die vlei, vir wie sy vra hoekom sy nie meer die waterslange gewaar nie. As die ou vrou sê "Jy is seker vir hom bang", dan antwoord die verteller ontkennend: "Ek soek hom." (180) Die ou vrou sê: "Hy bring geluk. . . Sit 'n ietsie vir hom neer. Dit sê nie wat nie. Maar 'n blink ding sal hom roep." (180). Die blink ding word onbedoeld "neergesit" as die verteller se man sy hande in die poel was en 'n waardevolle, goue seëlring in die water weggly. Die verteller vertel aan haar kinders dat die slang

nie meer water toe kom nie, want hy pas die ring op; hy het niks meer nodig nie. Ag jaar gaan verby voordat die waterslang weer sy opwagting maak, soos beskryf in die gedeelte waar een van die seuns in die maanlig gaan was en die verteller die "swartblink" godsnaampie by die nuwe skepplek gaan neersit om die waterslang terug te lok.

### **Gevolgtrekkings**

So word die verhouding tussen mens en waterslang in mistieke, byna religieuse terme beskryf. Tog word daar geen direkte parallel getrek tussen die boosheid van die spoegslang en byvoorbeeld die verleiding van die Genesisslang nie, hoewel dergelike implisiete assosiasies nie uitgesluit is binne die argetipiese werkinge van die slangsimbool nie. In 'n ander verhaal oor 'n slang, dié keer oor 'n geelslang, is daar in aansluiting by die Genesis-gegewe sprake van die jong kinders se vrees vir die slang, maar ook groot fassinerendheid daarmee, selfs nadat die verteller se pa hom doodgemaak het. Weer eens is daar geen eksplisiete religieuse ontginning binne byvoorbeeld die Christelike paradigma nie. In albei hierdie verhale, "n Ietsie vir die waterslang" en "Die slang wat skaduwee gesoek het", gaan dit nie soseer om onbeantwoorbare vrae binne 'n spesifieke religieuse konteks nie. Dit gaan eerder oor 'n bewus-wees van en 'n rekening-hou met die waterslang - primêr as natuurverskynsel - maar juis daarom nie minder misterieus en fassinerend nie.

Samevattend kan ten opsigte van die verwoording van die numineuse in *In die omtes van die hart* gesê word dat die spanning tussen die mens se ervaring en sy ironiese onbegrip daarvan hoofsaaklik na vore kom rondom twee verbandhoudende aspekte. Eerstens is daar die verhouding tussen mens en mens (byvoorbeeld die verteller se kennismaking met Koendoes en sy tellery) en tweedens die verhouding tussen mens en natuur (die slangverhale). Deur middel van die numineuse dimensies word religieuse aspekte wel betrek. Daar is egter nie veel sprake van 'n spanning tussen tradisionele godsdienstbeleving en Christelike tradisies nie. Die waterslang bly in hoofsaak natuurverskynsel; dit word nie in verband gebring met die rituele gebruike van sekere bevolkingsgroepe nie.

Afgesien van sporadiese verwysings na die Bybel, kom verwysings na Christus en Christendom weinig voor<sup>48</sup>. Die skrywer vertel wel van die Joodse oupa uit Rusland (haar man se vader) wat die Christelike geloof aangeneem het en sendeling in Suid-Afrika kom word het.

---

<sup>48</sup>Daar is wel drie verhale met duidelik Christelike motiewe ("Christina", "Tannhäuser" en "Voëlvry", pp. 173-176) wat, opvallend buite die patroon van die bundel om, deur middel van die syfers 1, 2 en 3 met mekaar in verband gebring word.

Die Judaïstiese tradisie, as oerbron van die Christendom, word in 'n sekere sin meer uitvoerig ontgin. 'n Teks soos "Brief uit die ooptes" (141) kan selfs gesien word as 'n poging om die begrip "Jesus" ook in 'n mate "oop" te skryf: "Ek sê 'n dankie-here oor 'n blou galjoen op en ek streef hom tot hy doodstil lê. Wat weet 'n vis van vrede? Jesus is 'n ding wat nog moet kom." Mite-verhaal en skrywersverhaal loop in baie opsigte in mekaar oor, aangesien die skrywer ook talle nuwe mites in haar verhale skep. Enkele voorbeelde hiervan is verhale oor vuur- en klipgode. Die vraag sou gevra kon word of die meer filosofiese gedeeltes, waar daar eksplisiet oor die numineuse bespiegel en die onsekerheid rondom die menslike ervaring beklemtoon word, nie in teenstelling is met grote verskeidenheid gode - veral dan nuwes - wat hulle in die verhale voordoen nie. Soos in die geval van Weideman se verhale wil dit voorkom of die numinositeit van hierdie bundel verhale tog afgeskaal word as gevolg van narratiewe assosïeringe wat oorheersend word.

Ten slotte kan gesê word dat dit in hierdie bundel gaan oor dié ervarings en begrippe wat eie is aan alle menslike ervaring, ongeag godsdienstige denominasie: dinge soos "liefde" en "waarheid". In die verhaal "Tydings", waarin die skrywer tyding ontvang van haar vader en moeder se dood, dink sy terug:

Ek is 'n ouma. Begryp my ma dat sy 'n oumagrootjie van twee seuntjies is? Ek weet nie. Ek kyk in haar oë waardeur die wolkighede dryf. Haar lewe het opgehou toe haar lieflingskind om sy laaste asem onder seewater gestoei het. So lyk die waarheid. Dit is soos daardie liefde wat sterk is soos die dood, en dit slyp jou met die koudheid van yster. (193)

In laaste instansie kan oor dood, waarheid en liefde slegs op twee maniere gepraat word: op metonimiese wyse in terme van mekaar - soos in die aanhaling geïllustreer - of danksy die metafoor: "dit slyp jou met die koudheid van yster". Dit bring ons terug by uitgangspunte soos deur Gould geformuleer. Die mens se onuitwisbare drang om die numineuse te peil, geskied hoofsaaklik deur middel van die taal.<sup>49</sup> Verhale is by uitstek die soort taaluitinge wat die mens 'n begrip gee van die oneindig-onverklaarbare dimensies van sy bestaan.

---

<sup>49</sup>Gould se strukturalistiese sieninge rondom die werking van taal, naamlik die voortdurende wisselwerking tussen die prosesse van metonimie en metafoor, word hier goed geïllustreer. Die metonimiese aaneenskakeling van waarheid en liefde en dood word - tydelik - tot stilstand gebring deur die metafoor aan die einde van die sin.

### 5.2.7 *Rooigrond* deur Thomas Deacon (1995)

Op die agterblad van die roman word die ontstaan daarvan verduidelik: "Thomas Deacon, digter van *Sand uit die son* en *Die predikasies van Jacob Oerson*<sup>50</sup>, het sy debuutroman gebaseer op onderhoue wat hy met 'Alfred Mokgotsi' gevoer het. Die stof van 'n lewe het hy verwerk tot 'n boek vol wysheid en magiese oomblikke, tot 'n roman waarin Afrikaans op 'n besondere wyse ontgin word - Afrikaans uit die mond van 'n Sotho." Weens die dokumentêre inslag van die roman - die feit dat dit op onderhoue gebaseer is - vertoon dit ooreenkoms met *Witwater se mense* en ook in mindere mate met *Meraai van Rolbos*.

#### Intensies

Benewens 'n kort opdrag (die boek word opgedra aan twee vriende of kennisse) gee die skrywer nie veel vooraf-inligting aangaande die ontstaan van die roman of sy intensies met die skryf daarvan nie. Hy gee wel 'n "Nota aan die leser" en 'n "Erkenning", wat albei direk verband hou met die taalgebruik van die roman. In 'n uitgewersnota word die taal getipeer as "Sotho-geïnspireerde Afrikaans". Voorts word gemeld van 'n lys van verduidelikende Suid-Sotho woorde aan die einde van die boek. Alfred Mokgotsi is die verteller vir die grootste gedeelte van die roman. Slegs die twee slothoofstukke, "Die uitpraat van oompie Johannes Lekau" en "Die binnepraat van ta' Mëggie Lekau", word uit die perspektief van twee ander karakters vertel, want Alfred is dan reeds dood. Daar is dus geen vertelinstantie buite die verhaaldebeure wie se perspektief nader aan dié van 'n abstrakte outeur sou kon beweeg nie, soos wat byvoorbeeld by baie van die verhale van Weideman en Müller gebeur. Dit wil voorkom asof die skrywer ten alle koste wil vermy om 'n eie "boodskap" saam met Alfred se verhaal oor te dra.

#### Teksontleding

Die waterslang kom reeds in die heel eerste hoofstuk "Kleintyd" ter sprake. Alfred is sy ma se "wensheentjie" (3)<sup>51</sup> en sy wil net die heel beste vir hom hê. Binne die gesinsverhoudinge - hy het ook nog 'n ouer broer wat reeds getroud is - is Alfred is pa, sy broer en dié se vrou - van mening dat sy hom te veel bederf en "vir die sawwe dinge van die lewe" (2) grootmaak. Tog

<sup>50</sup>In hierdie bundel is daar ook talle verwysings na die waterslang.

<sup>51</sup>Bladsynommers tussen hakies in hierdie onderafdeling (2.5.7) verwys na Deacon, Thomas. 1995. *Rooigrond*. Kaapstad : Tafelberg.

laat sy nie toe dat hy kanse vat as hy vir haar werkies moet doen nie. Dit is in hierdie verband dat sy vir hom van die waterslang vertel.

Een middag, teen sononder, moet die kinders gaan hout kap en water haal by die skepplek. Alfred is moeg gespeel en maak of sy kop seer is. Sy ma gee vir hom medisyne. Soos hy lê, hoor hy weer die kinders in die halfdonker speel. Hy vra sy ma om weer buite te gaan speel. Sy sê eers hy mag maar, maar toe hy by haar verbygaan, gryp sy hom aan die arm en gee hom twee emmers aan 'n drastok om water te gaan haal. Hy is bang vir "al daai kwaai goete wat in die nag op die waterpaadjie en in die veld ronddwaal", veral vir die "salamanners": "Dourie diertjie is mos nie mannetjie- of vrouentjiekeend nie." (10) As hy terugkom, raas sy ma met hom: "Jy mors met die water! Kyk hoe nat is jou lyf en jou bene! Hoor hoe jaag jou asem! Jy's 'n regte klein moerskont! Ek wens die lelike goete van die nag het jou langes die waterpaadjie vasgedruk; dan sou jy seker met leë emmers hier aangekom het!" (11) Sy laat hom belowe dat hy nie weer vir haar sal lieg as hy 'n werkie moet doen nie. Dan lyk dit vir hom "of Mama lus het om my met haar woorde te tere" (11). Wat hierop volg, is die verhale van die waterslang.

Sy vertel dat daar waar hy die water gaan haal, 'n lelike slang diep onder in die kuile bly: "Vir daai slang moet jy versigtig wees; hy't so 'n groot blink klip voor sy kop; as hy jou eerste raaksien, vang hy jou en sleep jou tot diep, diép onner in die rivier." (11) Sy vertel van stout kinders wat 'n keer so gevang is; hulle werk nou vir die slang se langhaarvrou diep onder die waters. Volgens die oumense moet 'n mens ekstra versigtig wees as jy 'n knipmes in die sand sien lê. As jy buk om dit op te tel, verander dit skielik in die waterslang en dan is dit klaarpraat met jou. Sy vertel ook vir Alfred die verhaal van "die dapper jongman" (12) wat 'n keer daarin geslaag het om die blink klip van die slang in die hande te kry. Hy het dit saamgeneem na sy huis toe. Die volgende oggend was die klip in 'n mooi klein knipmessie verander. Toe hy wens vir 'n stuk dryfhout om aan te sny, toe het hy skielik 'n stuk hout in sy hand. Hy besef dat die messie 'n wensmessie is, waarmee hy vir enigiets kan wens: "Maar toe maak hy 'n groot fout; hy wens lat hy weer die mooi blink steen in sy hanne kan vashou." (12) Hy het skaars klaar gewens, of die slang is by hom, neem hom na die rivier waar hulle saam in die diep waters verdwyn: "Dit was die laaste sien van daai jongman." (12)

Onmiddellik ná hierdie verhaal vertel Alfred se ma ook van die tokkelossie: "Dis ook dour by die rivier waar Thokolosi nes geskop het. Al die mense in onse stat is bang vir daai klein mannetjie met die baie hare. Die een helfte van sy lyf lyk soos dié van 'n jong seuntjie, maar die anner helfte is so harig soos dié van 'n hond. Sy kop is dié van 'n bobbejaan en aan die punt van sy gesig is 'n lang wit baard wat soos 'n wolkie langes hom in die lug hang as hy vinnig hardloop." (12) Hy soek veral die jong meisietjies en die jong seuntjies as hulle alleen met die beespaadjie of die waterpaadjie langs loop. Alfred sluit sy herinnering af: "Toe Mama

my klaar met haar woorde getêre het, sê sy: 'Jy sal seker nie weer alleen op die walle van onse rivier gaan speel nie.'" (13) Hy belowe: "Ek sal baie mooi op daai waterpaadjie trap, Mama. Ek sal ook nie buk as ek iets blinks in die sand sien lê nie, want ek wil altyd my mama se houtmakertjie wees. Ek wil ook altyd die enetjie wees wat met sakson wegdrawwe om onse water by die skepplek te gaan haal.'" (13)

Twee belangrike aspekte van die res van die verhaal word in hierdie aanhaling na vore gebring. Verskeie spanninge en verwickelinge binne die intrige kom in die volgende hoofstukke na vore wat daartoe lei dat Alfred, om 'n verskeidenheid van redes, nie sy belofte kan nakom nie. Die stelling gee dus ook aanleiding tot 'n sterk ironiese, selfs tragiese, inslag. Verder bring sy belofte om "mooi op daai waterpaadjie" te trap, die definitiewe allegoriese aard van die roman na vore, wat vir die res van die verhaal op volgehoue wyse uitgebou word. Die "waterpaadjie" word beeld van die lewenspad, en die waterslang simbool van slegs maar één van die vele gevare wat Alfred se lewe sou bedreig. Met humor - deur hom te "têre" - waarsku sy moeder hom, waarskynlik omdat hy nog maar kind is en weinig kan begryp van die werklike gevare wat op hom wag.

In hierdie gedeelte oor Alfred se poging om sy verantwoordelikhede te ontduik, word die waterslang in verband gebring met verskillende "kwaai goete" wat op die waterpaadjie voorkom, waaronder die tokkelossie en ook die salamander. Al hierdie bonatuurlike dinge vervul die rol van "bangmaakgoeters" om die kinders bewus te maak van hul verantwoordelikhede. Die verhale vervul dus in eerste instansie 'n morele funksie. Wat wel interessant is spesifiek met betrekking tot *Rooigrond*, is naamlik dat die waterslang as sodanig weinig verdere aandag in die roman geniet. Daar is wel een uitstaande verwysing na die waterslang wat die verloop van die gebeure beïnvloed, naamlik waar Alfred 'n jongmeisie saam met hom wil laat wegloop. Hy wil dan voorstel dat sy deur die waterslang ontvoer is. Na die einde van die verhaal toe, wanneer Alfred in Kuruman in die asbesmyne werk, is daar sprake van die stof wat hom "soos 'n skelm dier" bekrui (127). Hierdie frase herinner aan die soort gevaar wat die waterslang mag inhou, maar dit word nie as sodanig gespesifiseer nie. Wat wel uit die aanhaling blyk, is dat die allegorie van die lewe as 'n pad waarop daar gestap moet word, steeds volgehou word. Dit is juis binne die geheelkonteks van die roman as allegorie dat die verwysings na die waterslang en ander verwante verskynsels gelees moet word.

Die leuen aangaande die ontvoering van die meisie deur 'n waterslang is die een defintiewe "fout" wat Alfred begaan, binne die morele kode wat deur die romankonteks uitgespel word. Dit gebeur wanneer hy aspekte van die waterslangverhaal só direk by sy eie lewe wil betrek, dat hy daarvan 'n uitdruklike leuen maak. As hy die heel eerste keer verlief raak, is dit op die dogter van 'n hoofman wat reeds aan 'n ander man belowe is. Hulle beplan saam dat hy haar tydelik by sy ouma sal wegsteek, waarna hulle in die geheim sal weggaan. Alfred sal dan

vertel dat die meisie deur die waterslang in die rivier ingesleep is. Sy ouma keur die plan af, en vertel dit aan Alfred se broer wat op sy beurt die hoofman in kennis stel. Boonop word Alfred wreed ontnugter as die meisie hom in die loop van sake summier verwerp. Die morele implikasies van Alfred se hantering van die mitologiese verskynsels waarmee hy te make kry, word dus met die verloop van die intrige uitgebeeld. Dit word nie, soos in die geval van *Meraai van Rolbos*, "van buite af" deur 'n eksterne vertelinstansie as 'n definitiewe - en daarom moralistiese - interpretasie van die gebeure aan die leser voorgehou nie.

Hierdie implisiete hantering van morele kwessies word veral duidelik ten opsigte van die uitbeelding van religieuse of numineuse vraagstellinge. In hierdie roman, anders as in enige van die ander waterslangverhale wat tot dusver bespreek is, word die saambestaan van 'n Afrika-geloofsisteem en dié van oorwegend Christelike oorsprong eksplisiet geïntegreer. Dit hang saam met die feit dat Alfred as volwassene voortdurend voor die keuse gestel word om te kies tussen enersyds die geloof van sy grootmoeder, waarin die voorvaders, die "badimo", so 'n belangrike rol speel, en andersyds die Christelike geloof soos verkondig deur die "moruti" oftewel die predikant of leraar. Die konflik wat hy as volwassene ervaar, dui op 'n belangrike verskil ten opsigte van die vorige twee romans wat bespreek is, waar die jongmeisieperspektief in 'n sekere sin die konflik stuit. Tot aan die einde van sy lewe word hy gekonfronteer met hierdie twee wêrelde, wat vir hom as onversoenbaar voorgehou word.

Binne die eiesoortige logika van die roman, wat ook as die teksintensie beskou kan word, word dié problematiek in allegoriese terme aangespreek. Telkens wanneer Alfred 'n krisis in sy lewe beleef, probeer hy verklarings daarvoor soek vanuit hierdie twee geloofstelsels. Elke krisis wat hy ervaar, beleef hy asof dit verband sou hou met 'n plan of voorsienigheid in sy lewe. Hierdie plan of voorsienigheid word in allegoriese terme omskryf as - om maar een voorbeeld vroeg in die roman aan te haal - "die voetpaadjie van die lewe" (27). Die verloop van dié plan maak meestal vir Alfred geen sin nie; daarvoor kry hy te swaar. Dit is veral in sy pogings tot sinmaking van die onverklaarbare lyding in sy lewe dat die numinositeit van *Rooigrond* na vore tree.

Soos die hoofkarakters in *Witwater se mense* en *Meraai van Rolbos* is Alfred ook 'n uitsonderlike karakter. Die fisiologiese verklaring hiervoor is dat hy met die helm gebore is. Toe hy nog kind was, het sy pa dit vir hom verduidelik en terselfdertyd sy besorgdheid uitgespreek:

"Sawens sit jy saam met ons om die vuur, maar jy luister nie as ons oor die rooigrond en die beeste en skape en bokke gesels nie, want jy's 'n annerster soort maakseltjie wie se gedagtes altyd na die verkeerde kant toe neuk.

Dis omlaai jy met die vlies om die kop hierie wêreld binnegekom het lat jou voete so verkeerd trap. Die dag toe jy

op die velle uitgeskud is, het die vangvrou langes jou mama se bethê gestaan. Sy't die vlies gesien; sy't haar kop weggedraai. Sy't gesê: 'Dis 'n sleg ding om te sien hierie! Die engel van die dood maak maats met hierie soort mannetjie se skaduwee. Eers trap hy vérlanges; dan kom hy suutjies nader; hy vat daai mannetjie om die lyf. Dan, skierlik, klap die vlerke. Dan's dit moer toe met hom!'" (26)

Vir Alfred gaan die vraag dieper, naamlik waarom juis hy dan op dié wyse uitverkies is om so na aan die boosheid te lewe. As hy as volwassene oor sy lewe nadink, dan val sy pa se woorde hom by: "Ek wonder: wat vir 'n ding dit is wat my aan die broek se gat vasvat, wat my weg-hou van al die goeie dinge in die lewe? Toe onthou ek Tata se woorde van lank gelede: 'Dis omlat jy met die vlies om die kop hierie wêreld binnegekomp het lat jy so verkeerdvoet deur die lewe gaan.'" (83) Dit is wanneer hy antwoorde op hierdie onbeantwoordbare vrae begin soek, dat sy innerlike stryd werklik na vore tree. Hy soek - kenmerkend van die mities-numineuse proses - sy antwoorde in eerste instansie by die religie. Hy soek hulle by sy grootmoeder, wat vir hom antwoorde vanuit die tradisionele godsdiens probeer gee, asook by sy predikant, Mortui Bidvlerke<sup>52</sup>, wat antwoorde in terme van die Christelike dogma probeer formuleer.

Van hulle argumente word hier saamgevat, ook ter illustrasie van die allegoriese aard van die antwoorde. Die lewe word in albei gevalle telkens vergelyk met 'n pad waarlangs Alfred moet loop. Volgens sy grootmoeder word die vlies deur sommige mense die "vlies van die donker-te" genoem: "Daai ding hardloop diep in onse voorgeslagte; dit het my lewe ook vasgevat. Maar ek vra elke dag vir die badimo om te keer lat die ongeluk nie op my pad moet broek losmaak nie, want as jy eers met jou voet in daai masepa (verklaar as "ontlasting", JL) getrap het, is jou pad vorentoe net een strontstreep." (83) Sy bring die vlies direk in verband met die bose: "Maar omlat jy met die hêlê mê gebore is, sal die boosheid al op jou voetspoor bly, ál op jou voetspoor loop en ruik. Jy sal dinge sien en hoor en voel wat nie op anner mannetjies se pad langes kom nie. Baie kere sal dit voel asof die lewe jou soos 'n stuk dryfhout op die vérwalle van die rivier uitspoe. Jy sal weet as die engel van die dood hom klaarmaak om iemand se lewe stil te maak. Jou lyf en jou verstand sal baklei, maar jy sal niks daaraan kan doen nie, want onse badimo sit met die dolos van die lewe in hulle se hanne. As hulle eers gegooi het, kan jy rondtrap soos jy wil, jy kan niks veranner nie." (84) As Alfred vra of hy dan tog iets kan doen "om ook die soetmelk van die lewe te suie", antwoord sy ouma: "Jy moet die reguit paadjie loop, en praat met die badimo as die klippers jou voete stukkend steek, praat met hulle

---

<sup>52</sup>Op p. 46 word 'n verklaring vir dié naam gegee: "Hy't (die predikant, JL) 'n swart jas aan, sy arms lyk soos die vlerke van 'n swarkraai wat afklits grond toe om 'n diertjie te vang. Wann'er hy daai swart jas aanhet, en hy swaai sy arms wild bokant sy kop, noem die kinnere hom Moruti Bidvlerke."

as die nagbobbejaan<sup>53</sup> sy vingers om jou keelgat wil toedruk. Praat met hulle as die lewe 'n verkeerde tepel na jou kant toe uitsteek." (83-84)

Alfred bly steeds wonder oor "die saak met die vlies" (85). Hy raadpleeg die predikant wat die "stories van die bygeloof" afwys en hom op Christus beroep: "Nee, as jy die regte paadjie loop, sal die Een met die stukkende hanne sôre lat die klippe nie jou voete seermaak nie. Aan die einde van jou pad sal jy na jou voetsole kyk, jy sal sien: niks dorings! G'n stukkende plekke nie!" (85) 'n Interessante punt is dat die predikant verder uitbrei deur te verwys na Alfred se pa se godsdienst wat 'n soort simbiose tussen die tradisionele en die Christelike godsdienst verteenwoordig: "Jou tata het sy godsdienst van die voorgeslag oorgeërwe, maar daai mense (i.e. die mense van die bygeloof, JL) het niks geweet van die groot Modimo wat sy Seuntjie vir ons gegee het nie. Jou grootmoeder se hart wil nie hierie dinge verstaan nie; daarom praat sy nog elke dag met die badimo, daarom vertel sy vir jou al hierie dinge van die bygeloof. Jou tata se geloof was bietjie anders. Hy't iets van die groot Modimo geweet, maar daar't baie dinge van die bygeloof in hom oorgebly, dis hoekom die vlies vir hom 'n waarheid van die lewe gebly het." (85)

Wat in hierdie gedeeltes opval, is dat in albei gevalle - in die grootmoeder en die predikant se antwoorde - Alfred se lewe vergelyk word met 'n pad waarlangs hy moet loop. Hoewel dit die metafoor is wat verreweg met die hoogste frekwensie gebruik word (trouens in elke hoofstuk), word ook ander simbole of metafore<sup>54</sup> gebruik om "die lewe" voor te stel. Wanneer Alfred praat van die "soetmelk van die lewe", is dit 'n uitbreiding op wat hy vroeër as "die tiete van die lewe" gedui het: "Ek beginne wonner hoekom die tiete van die lewe net ammekaar bittermelk in my keelgat afskiet." (83) By 'n ander geleentheid het sy ouma dit oor die lewe as iemand wat aan 'n lekker, 'n "nikkerbôl", suig (66). Soms is daar heel terloopse verwysings soos "die kraalmuur van die lewe" (38), 'n metafoor wat nie verder gevoer word nie. Hierdie voorbeelde dien ter illustrasie van 'n mities-numineuse ingesteldheid by Alfred en sy mense wat deel vorm van hul totale lewensinstelling en daarom ook inherent deel uitmaak van die taal-

---

<sup>53</sup>Die ooreenkoms met die waterbobbejaan wat reeds in hoofstuk twee ter sprake gekom het, is opvallend.

<sup>54</sup>By Gould (1981:189) is daar sprake van "the mythic model . . . tied to language as endless metaphor". Hierdie opeenstapeling van metafore, wat trouens deurgaans 'n stilistiese kenmerk van *Rooigrond* is, is een van die opvallende illustrasies van die mitiese ingesteldheid wat in die teks na vore tree. In terme van Gould se eie strukturalistiese teorieë sou dit waarskynlik meer korrek wees om hierdie opeenstapeling as deel van die metonimiese betekenisproses te dui (vgl. Gould, 1982:52-3). Alfred se soeke na die mees gepaste antwoorde op sy numineuse vrae en die pogings tot antwoorde wat binne bepaalde religieuse dogmas aan hom verskaf word, kan dan eerder as die metaforiese betekenisduiding beskou word.

gebruik waarmee hulle die werklikheid dui. Dit kan in die eerste plek herlei word tot 'n lewe ná aan die natuur.

Die allegoriese kyk na die lewe het heel duidelik 'n realistiese basis. Reeds aan die begin, wanneer Alfred aan sy ma belowe dat hy mooi op "daai waterpaadjie (sal) trap" (13), is daar die suggestie dat die "paadjie" simboliese betekenis verkry. Dit word bevestig met 'n metafoor soos "die voetpaadjie van die lewe" (27). Die fyn oorgange tussen realiteit en simbool of metafoor kom deurgaans voor, spesifiek ten opsigte van die pad-beeld. Twee van die beste voorbeelde ter illustrasie kan gesitêr word rondom Alfred se ervaring van vroue. Hy raak die eerste keer verlief op 'n meisie wat hy by die kraal sien verbystap: "So sien ek eendag enetjie wat saam met die anner jongmeisies van onse stat al met die waterpaadjie langes verbystap na die watergat." (74-5) Wanneer sy hom in die steek laat en hy wreed ontnugter word, verwyf sy ouer broer hom. Die werklike "paadjie" word beskryf in allegoriese terme: "Dis die engel van die duiwel wat daai dogter van Semate op jou pad langes gestuur het. Dis daai engel wat vir jou vertel het hoe lekker dit is om met die voetsole op 'n verkeerde paadjie te trap. Maar net toe jy lekker loop en sing en dans, het daai paadjie voor jou oopgeskeur, toe moer jy kop en gat die donker dieptes in." (79) Hierdie soort humor, wat reeds vroeg in die verhaal na vore getree het toe Alfred se ma hom met die waterslangstorie sou "têre", bly deurgaans 'n opvallende kenmerk van die roman.

Wanneer Alfred sy geboorteplek verlaat en by ene mevrou Minnaar op Roosfontein gaan werk, raak hy verlief op Liza wat saam met hom werk. Een middag wanneer sy water by die rivier gaan skep, lê hy haar voor. Hy kuier by haar en 'n verhouding ontwikkel. Sy is wel ouer as hy; haar eerste man is dood. Op 'n dag kom "'n Vreemde mannetjie" (95) met die tyding dat Liza van die krans afgesprong het. Hy vertel van haar laaste oomblikke; hoe sy nog vir hom 'n boodskap vir mevrou Minnaar gegee het. Weer eens is daar die allegoriese formulering as die man verslag doen: "'Loop sê vir mmê Minnaar van Roosfontein dat ek na my voorvaders toe gaan. Loop sê vir haar lat ek nie meer kans sien om met die alleenpad van die lewe aan te sokkel nie.' Toe't sy haar oge toegemaak, toe't die dood met haar weggehardloop." (95)

In die hoofstuk "Swartslang" word daar vertel van 'n noue ontkoming wat Alfred met 'n mamba gehad het; dus 'n werklike slang. Danksy sy pa se sterk geneesmiddels herstel hy van die pik van dié giftige slang. Vele jare later in sy lewe, as hy op die goudmyne van Gauteng werk en die eerste keer in 'n bioskoop kom, bring hy dié insident in verband met Liza se dood. Hy sien in 'n film hoe 'n vrou van 'n krans spring en hy voel hom skuldig aan Liza se selfmoord:

'n Stem wat soos die geraas van baie waters klink, sê vir my: "Dis jou skuld lat Liza Qwabi oor die krans gespring het! Jy't die droefnis in haar wakker gemaak toe jy van die liefde gepraat het. Sy't vir haar 'n paadjie loop ooptrap dour by mmê Minnaar."

Ek dink: Nee, dis swartslang. Grootmoeder het gesê lat die duiwel uit daai slang se lyf losgeraak het toe ek hom doodgemaak het; toe't daai duiwel saam met my op die pad van die lewe beginne loop. Dis hoekom die dood al in my voetspore trap, ál in my voetspore trap. (103-4)

Alfred se vrae oor sy eie lewe word dus hier uitgebrei vanaf die vraag na sy swaarkry tot na watter rol skuld daarin sou speel.

Die fyn onderskeid tussen realistiese en allegoriese duiding, wat dikwels in die taalgebruik nie eens meer gehandhaaf word nie - vergelyk 'n stelling soos "My tata was die grootste ngaka (dokter, JL) wat onse stofpaadjies snuifgetrap het" (14) - dui op 'n baie noue saambestaan van mens en natuur. Dié fyn ingesteldheid op die natuur is die basis van die allegoriese duiding. Op grond hiervan word op doelbewuste wyse aan alledaagse gebeure betekenis toegeken in terme van numineuse kragte wat die lewe beheer. Alfred se grootmoeder koppel haar religieuse oortuiginge in die eerste plek aan die tradisie van mondelinge oorlewering: Wanneer Alfred aan haar vertel wat Moruti Bidvlerke se kommentaar op die "vlies" is, sê sy: "Moruti Bidvlerke weet niks. Al daai dinge wat hy vir jou in die kêrêkê vertel, lees hy in die witmense se boeke. Maar onse geloof kom nie van pampiere af nie. Nee, onse vaders se vaders se vaders het dit in hulle se lywe saamgedra toe die wêreld nog jonk was, toe die groot berg hier agter jou nog net 'n klippertjie was." (85) Deur die frase "in hulle se lywe saamgedra" word die intuïtiewe internalisering van die orale beleving beklemtoon.

Telkens wanneer Alfred voor 'n krisis in sy lewe te staan kom, tree die numineuse vraagstelling weer na vore. Reeds as kind, voordat hy self die vrae gestel het, het sy ouma die onbegryplikheid van sy swaarkry voorspel: "Hoe ouer jy worre, hoe meer sal die swaar van die lewe soos klippers op jou skouers beginne opstapel, totdat jy rooigrond toe gedruk worre." (35) Al die belangrike fases in Alfred se lewe gaan gepaard met hierdie vraagstelling, met daarmee saam die konflik oor waar hy antwoorde op die vrae sal kan vind. Telkens word die sieninge van die tradisionele godsdiens en dié vanuit sy Christelike opvoeding teenoor mekaar gestel. Wanneer sy ma sterf, is hy nog te jonk om die omstandighede rondom haar dood goed te begryp. Dit is wanneer sy pa sterf, dat hy doelbewus begin probeer om te verstaan presies wat dit vir hom beteken om met die helm, oftewel "die vlies", gebore te gewees het. Dit is ná sy pa se dood en die besef dat hy nie gaan erf soos wat sy pa mondeling belowe het nie, dat hy die eerste keer uitdruklik die vrae rondom die rol van die boosheid in sy lewe stel en die uiteenlopende antwoorde van sy grootmoeder en die predikant ontvang.

Op die myne van Gauteng kom hierdie konflik weer uitdruklik na vore as hy tydens 'n filmvertoning herinner word aan Liza Qwabi se dood, die vrou vir wie hy op die plaas Roosfontein liefgeword het. Hierdie keer word die konflik wel gedramatiseer in die vorm van twee stemme binne Alfred se gedagtes. Dit is wel steeds twee stemme wat aan dié van Grootmoeder en Moruti Bidvlerke herinner, wat steeds die woorde van die "badimo" teenoor dié van "die Man met die stukkende hanne" stel (104-5).

Die verinnerliking van die konflik dien wel as voorbereiding vir die volgende keer, wanneer hy terug is by die familie en nogeens met sy ouer broer se onversetlikheid en gierigheid te make kry. Hy moet besluit of hy finaal sal weggaan of nie. Sy broer probeer hom oortuig om te bly soos wat die familietradisie bepaal. Die Magistraat sê vir Alfred: "Jy moet die saak met jou gedagte uitbakei." (117) As hy besluit om inderdaad weg te gaan, wil dit voorkom asof hy kies vir die tradisionele godsdienst as riglyn vir sy optrede: "Maar ek weet lat die badimo my sal dra. As ek oor die berg moet gaan, sal hulle my aan die hanne vat, hulle sal my óórtel. As ek deur 'n diep rivier moet swem, sal hulle die arm wees wat my onner die ken vasvat en my deurhelp na die oorkantste wal toe." (117) Tog moet hier in gedagte gehou word dat hy ook teen die familietradisie ingaan; dat hy teen die wens van sy grootmoeder optree deur weg te gaan (118-9). Die innerlike konflik rondom religieuse tradisies as riglyne vir optrede word dus hier terselfdertyd 'n saak van die eie gewete, wat besluite gegrond op redelikheid nie uitsluit nie.

Tog bly die religieuse konflik in Alfred se gemoed tot aan sy dood. Hy vertrek, op aanbeveling van sy ouma, na familie by Kuruman, waar hy by die asbesmyne begin werk. Dié keer word nie sy gehoor aangetas weens die dinamiet nie (soos by Gauteng); die asbestof tas sy longe aan. Sy oompie Johannes Lekau neem hom na 'n waarsêer wat sy dood voorspel deur te sê dat die badimo vir hom wag (130). Wanneer hy in die hospitaal beland, kom die ou vrae terug: "Hoekom veg die lewe ammekaar met my?" (133) Hy vertel die moruti van sy ouma se geloof aan die voorvaders; ook hierdie moruti sê hy moet hom losmaak van die bygeloof. 'n Tydjie los die hoes hom, en op heel gevorderde leeftyd ervaar Alfred die eerste keer die liefde. 'n Vroutjie met krom vingers, ene Lefina, begin sorg vir hom. Een namiddag is hulle by die spruit waar hulle klippies in die water gooi: "Ons lag. Ek druk haar teen my vas. Sy spartel niks; sy maak haar liggaam slap. Haar oge gaan toe; sy wág. Ek wat nie die lyf se dinge ken nie, maak my sterkte vir haar oop, haar liggaam sluk my in." (134)

Dit is opvallend dat hierdie toneel onmiddellik volg op die gesprek wat Alfred met die predikant in die hospitaal gehad het. Soos in alle ander gevalle waar die religieuse konflik ter sprake gekom het, word dit net so in die midde gelaat. Binne die gesprek kom daar geen oplossing vir die konflik nie. Hier wil dit dan voorkom of die liggaam in 'n sekere sin oorneem; of die seksualiteit as 'n soort alternatief gestel word. By die religieuse sisteme vind

Alfred geen antwoorde op sy vrae nie. By Lefina vind hy wel 'n vreugde in sy lewe waarvan hy vroeër baie weinig ervaar het.

Tot op Alfred se sterfbed duur sy innerlike konflik oor enersyds die geloof aan die badimo en andersyds die geloof aan "die Een met die stukkende hanne". As hy die heel laaste keer in die hospitaal is, sê sy oompie vir hom: "Vergeet van die badimo. Soek die Een met die stukkende hanne!" (137). Van die heel laaste dinge wat Alfred vertel het, was van sy droom. Sy grootmoeder het langs hom kom staan en vir hom gesê: "Wag vir my dour annerkant by die badimo, Alfred. Hou my sitplekkie warm. Een van die dae is ek ook daar." (138) Hoewel Alfred deur die moruti begrawe is, moet sy oompie se woorde in die hospitaal eintlik die laaste woorde ten opsigte van Alfred se stryd met die numineuse wees: "Ek wat Johannes Lekau is, het net gesit, nie geweet wat om te sê nie." (138)

Die roman eindig met die hoofstuk "Die binnepraat van ta' Mëggie Lekau". Sy vertel van Alfred se begrafnis, maar ook van die terugkeer van sy "houvroutjie", Lefina. Sy kom terug met Alfred se seuntjie. Ta' Mëggie sien die kleintjie as "'n mannetjie van die rooigrond." (142) Hulle besluit om hom "Letsôkú" te noem, na "Daai rooikleu wat die mooigheid van die gesig nóg mooier maak." (142) In 'n sekere sin is dit die rooigrond wat by wyse van spreke die laaste woord spreek: die kind van die rooigrond wat die lewe voortsit.

Die idee van die mens wat uit die grond geskape is, is eie aan sowel die Bybelse skeppingsverhaal van Genesis as die tradisionele skeppingsverhaal soos wat Alfred se grootmoeder dit vertel. Op Alfred se vraag hoekom die mense so lief is vir die "rooibeese", vertel sy hoedat die groot Mmopi - in die woordelys verklaar as "Skepper" - die bees heel eerste uit die rooikleu gemaak het. Die mens het eers gevolg nadat ander diere ook gemaak is. Daar is 'n spesiale verbintenis tussen die mens en die rooibeese, wat die grootmoeder nie net met die grond in verband bring nie, maar ook met "lyflikheid":

As ons hulle so met die paadjie langes sien afstap  
watergat se kant toe, práát hulle se lywe met ons; dit vertel  
vir ons van die rooigrond waaruit die lewe gebore is. Dit sê  
vir ons: jy wat mens is, sal t'rug; as jy klaar met die lewe  
baklei het, sal jy weggevat worre na jou voorvaders toe, maar  
jou lyf sal ingespit worre in die lêgat, dit sal weer  
rooigrond worre. (40)

Die numineuse vrae aangaande die oorsprong van lewe en dit wat op die dood volg, beantwoord die grootmoeder dus deur middel van verwysings na die rooigrond.

Veral in sy kindertyd ervaar Alfred 'n werklikheid saamgestel uit 'n verskeidenheid verhale. Op sy vraag waar die swaarkry van die lewe vandaan kom, vertel die ouma 'n verhaal wat

groot ooreenkoms met die Genesisverhaal toon. Dit handel ook oor 'n man en 'n vrou wat in 'n tuin gebly het en deur 'n slang verlei is. Dié keer word die vrou verlei om van "die aartappels op die ploegland" (35) te eet. Alfred se pa bring hierdie verhaal direk in verband met die Bybelverhaal as hy vir Alfred verduidelik dat die mens gemaak is om te werk: "Toe daai twee aartappel-ertjies in die paradeisi kwaad gedoen het, is daar vir hulle gesê: 'Werk en sweet sal julle van vandag af, want julle het verkeerd gedoen toe die oge vir die hanne gevra het om daai tappeltjies te loop grou.'" (20) By die grootmoeder is daar waarskynlik geen besef dat haar skeppingsverhaal nie so heel verskillend is van dié van die Bybel wat die moruti aan die mense voorhou nie.

### **Gevolgtrekkings**

Dit wil voorkom asof dit as deel van die teksintensie gesien moet word dat die saambestaan van verhale uit verskillende religieuse tradisies, wat antwoorde op numineuse vrae probeer bied, as 'n onafwendbare en vanselfsprekende gegewe aanvaar moet word. Soos wat Alfred met sy eie verstand moes besluit watter aspekte van die tradisionele leefwyse hy gaan aanvaar en watter nie, so moet daar opnuut besluit word op watter wyse mitiese verhale naas mekaar gaan bestaan en watter hiërargieë ten opsigte van die inbedding van die verhale gevolg gaan word. In hierdie verband kan die hiërargiese plasing van verhale oor die Waterbul, die Waterbaas en die Waternooi in verhouding tot vrae oor God en die duiwel, soos hulle in *Witwater se mense* aan die orde gestel is, weer in gedagte geroep word. Volgens die teksintensie van die roman *Rooigrond* is die vraag na die verhouding tussen Skepper (hier in Christelike sin) en Mmopi (Skepper binne die konteks van die meer tradisionele Afrika-geloof) 'n vraag waarop daar geen finale antwoord is nie. Elke lewensfase en elke krisis wat Alfred beleef het, het hom opnuut daarmee gekonfronteer. Sou hy selfs 'n keuse kon doen met betrekking tot een bepaalde godsdiens om die swaarkry van sy lewe te verklaar, dan sou dié keuse nie noodwendig 'n antwoord beteken het nie.

Alfred se omgaan met die naasmekaar-bestaan van mitiese verhale kan in laaste instansie herlei word tot die abstrakte outeur se hantering van dié verhale. Die hantering geskied in samehang met die sogenaamde outeurdiskoers, naamlik die weergawe van Alfred se lewensverhaal waarby die mitologiese verhale op allegoriese wyse ingebed is. Een van die belangrikste gebeure wat die intrige van Alfred se lewensverhaal bepaal, is naamlik die dood van sy moeder. Alfred leer eers relatief laat in sy lewe van sy grootmoeder dat sy ma deur die toedoen van sy pa vergiftig is. Dié inligting word aan hom deurgegee net voordat hy Kuruman toe vertrek, met ander woorde in 'n laat stadium van die verteltekst (pp. 121-2; die roman eindig op p. 142). Twee keer vroeër in die verhaal (43-4; 70-1) is daar verwysings na medisyne wat die wit dokter aan Alfred se ma sou gegee het, maar wat deur sy pa weggegooi is. Hierdie drie

bewysplaats kom relatief ver van mekaar in die verhaal voor, wat dit vir die leser moeilik maak om verbande te lê. Die volle tragiek rondom die ma se dood kom in so 'n laat stadium na vore, dat dit as 'n onderbenutte konflik in die intrige beskou kan word.

'n Verdere punt van kritiek sou kon wees dat daar oormatige mitologiese assosiering rondom die duiding van die negatiewe magte in Alfred se lewe plaasvind. In sy grootmoeder se verklaringe rondom die vlies, bring sy dit in verband met sy ervaring met die swartslang asook die weerlig - 'n voël wat dodelik pik - wat 'n ander kind wat met die helm gebore was, doodgeslaan het (84-5). Wanneer Alfred in Gauteng op die myne gaan werk, dan word die slag van die dinamiet met die weerlig en die donderweer in verband gebring, wat weer op hul beurt met die reënbul geskakel word. Daar is dus 'n konsekwentheid binne die logika van die *Rooigrond*-teks deurdat al hierdie verskynsels as negatiewe magte met mekaar geskakel word. Wat egter binne die teksintensie gebeur, is dat "reënbul" en "waterslang" op geen manier met mekaar in verband gebring word nie, terwyl daar ten opsigte van die mitologiese oorsprong van die waterslang 'n baie definitiewe verband tussen die twee bestaan (soos aangedui in hoofstuk drie, 3.2.2). Die reënbul het boonop oorwegend positiewe assosiasies binne die Boesman-mitologie.

Hierdie enkele kritiese waarneminge rondom die balans tussen outeurdiskoers en mite-diskoers is egter van minder belang in vergelyking met die belangrike bydrae rondom mitositeit wat 'n teks soos *Rooigrond* lewer. Dit is juis die plasing van 'n mitologiese simbool soos die waterslang binne kontemporêre Suider-Afrikaanse konteks, waar verskillende religieuse tradisies naas mekaar bestaan, wat van hierdie roman veel meer as net 'n "life story" of taaleksperiment maak. Een van die konstante maniere - moontlik die heel belangrikste - om sin van die numineuse te maak, is om verhale daaroor te vertel. Wat *Rooigrond* besonder goed illustreer, is hoe hierdie verhale in 'n multikulturele konteks saam kan bestaan, maar juis daarom ook konflik by 'n individu (dus by implikasie ook 'n gemeenskap) na vore kan laat tree oor hoe om met die verskillende verhale om te gaan. Die leser word opnuut met hierdie problematiek gekonfronteer, soos wat Alfred daarmee gekonfronteer was. Soos wat Alfred met sy verstand steeds pogings moes aanwend om 'n sinmakende hiërargie met betrekking tot die verskillende verhale te vind, so word die leser wat die numineuse ernstig neem, ook voor soortgelyke uitdagings gestel. Van Alfred se wyse grootmoeder word daar gesê: "Sy kyk tot dour waar die oog nie kan sien nie; sy sê: "Water word nooit moeg nie." (115) Vanweë die nimmereindigende werkinge van sowel water- as slangs simboliek sal die verhale waarin dit voorkom, steeds om interpretasie vra.

### 5.2.8 *Iets goeds uit Verneukpan?* deur Elias P. Nel (1998)

Die kortverhaalbundel met die vraag as titel, *Iets goeds uit Verneukpan?*, is die laaste teks wat in hierdie hoofstuk bespreek gaan word. Afgesien van die feit dat dit vanuit chronologiese oogpunt die mees onlangse Afrikaanse publikasie van waterslangverhale is, verskil dit van die vorige tekste, in dié sin dat die skrywer, Elias P. Nel, 'n bruinman<sup>55</sup> is. Die skrywers van die voorafgaande ag romans of kortverhaalbundels wat bespreek is, is almal "wit" Afrikaanse skrywers. Nel se bundel kan beskou word as deel van wat Wium van Zyl (1997:1) noem "die literêre wonder van die jare negentig", naamlik "die opeense verskyning van die een pragtige Afrikaanse prosawerk na die ander uit die gemarginaliseerde gemeenskappe". Van Zyl verwys na onder meer die werk van Abraham Phillips, A.H.M. Scholtz en Karel Benjamin.

Van Zyl (1997:1) skryf die oplewing in die bruin Afrikaanse letterkunde in die eerste plek toe aan 'n algemene oplewing in 'n besef van eiewaarde, omdat bruinmense hulself nie meer as tweedeklas burgers in die taalgemeenskap voel nie. In 'n inleiding tot sy verhalebundel skryf Nel (1998:ii-iii)<sup>56</sup> soos volg oor die ontstaan daarvan:

Vir baie van julle gaan dit vreemd wees dat dit my so lank geneem het om met my skryfwerk die plek bekend te stel. En laat ek dit maar vandag ruitelik erken: Daar was 'n stadium in my lewe toe ek skaam was om die "dorp" van my oorsprong bekend te maak. Verneukpan is die soort plek wat mense laat wonder: Kan daar ooit iets goeds uit kom? Dis eers nadat my ma, die eerste beeld wat ek hier aanskou het, vir ewig huis toe is, dat ek weer begin onthou en terugverlang het. Die delwing in my geheue het my tot die besef gebring: hier leef wonderlike en unieke mense wie se stories oorvertel moet word.

Maar dis nou eers genoeg hiervan. Kom ontmoet self die mense.

---

<sup>55</sup>Vir oorsigtelike besprekings van die kwessie "bruin" of "swart" Afrikaanse skrywer, sien veral hoofstuk twee in *Die Reis na Paternoster. 'n Verslag van die tweede swart Afrikaanse skrywersimposium gehou op Paternoster vanaf 29 September tot 1 Oktober 1995* (Willemsse et al., 1997), asook 'n *Literator*-artikel oor identiteitswroeging by swart Afrikaanse skrywers deur S. van Wyk (1997). Nel word hier 'n "bruin" Afrikaanse skrywer genoem, omdat daar in die bundel self talle verwysings is na gebruike van die Khoekhoen en die Boesmans, wat die skrywer sien as deel van sy "moerland". Wanneer Nel (1998:173) in die slotverhaal oor die geskiedenis van verskillende groepe Griekwas skryf, vertel hy van 'n tyd toe konflik met die "donkermante", verwysende na swart groepe, ingetree het. Nel self verdeel dus oënskynlik nie die verskillende Suider-Afrikaanse bevolkingsgroepe in slegs twee hoofgroepe, naamlik "wit" en "swart" nie.

<sup>56</sup>Bladsynommers tussen hakies in hierdie onderafdeling (5.2.8) verwys na Nel, Elias P. 1998. *Iets goeds uit Verneukpan?*. Kaapstad : Tafelberg.

## Intensies

Die dood van die skrywer se ma het direk aanleiding gegee tot 'n besef van die unieke waarde van die mense van Verneukpan en hul stories. Wat in hierdie aanhaling opval, is dat dit vir die skrywer nie in die heel eerste plek gaan om 'n optekening van stories nie. Dit gaan primêr om die ontmoeting van "die mense" - medemenslikheid dus.

Uit die inleiding is ook afleibaar dat Nel identifiseer met sy Khoesanvoorgeslagte. Hy skryf oor Verneukpan as "soutwêreld", waar mense swaarkry in die dorheid. Sang en musiek was nog altyd die uitlaatklep (i). Oor vroeëre tradisies - 'n mens sou ook kon sê religieuse belewinge - skryf hy:

Dis ook 'n wêreld waar ou-ou waardes wat van die Koikoi en San oorgeërf is, nog steeds leef. Respek vir die weer en die glo aan spoke en tokkelossies word selfs vandag nog plek-plek aangetref. Respek en eerbiedigheid teenoor jou ouers en ander is 'n moet. 'n Gebrek daaraan maak van jou 'n uitgeworpene. Net soos ons voorouers, glo vandag se mense nog steeds aan die medisyne van die veld. Daar is bykans nie 'n huis waar daar nie 'n versameling kruie aangetref word nie.  
(ii)

'n Mens wil vermoed dat dit veral ten opsigte van waterslangverhale van besondere belang is dat skrywers soos Nel, wie se voorgeslagte meer direk tot die Khoesan herlei kan word, oor hierdie mitologiese tradisie sal skryf. Vir die wit skrywer kan die waterslang, as numineuse verskynsel, in 'n seker sin gesien word as dubbele Ander: die Ander van die Ander. Vir Nel behoort dit ten opsigte van die waterslang te gaan oor 'n Ander wat in 'n sekere sin tog meer bekend is. In die opdrag voor in die bundel noem Nel uitdruklik dat hy nie kan bestaan sonder die "opvoeding, liedjies, wysies en stories wat ek gister en eergister in my moerland geleer en ervaar het". Waterslangverhale maak deel uit van hierdie tradisie; in die aanvangsverhaal en in die slotverhaal speel dit 'n prominente rol.

Die vraag wat nou ontstaan, is of Nel - as "bruin" Afrikaanse skrywer - anders oor die waterslang skryf as sy "wit" medeskrywer. Is daar duidelike verskille in intensie aanduibaar, met definitiewe implikasies vir die verhaalstruktuur? Wat hierdie vraag grootliks kompliseer, is naamlik dat juis die ontstaan van waterslangverhale, binne die konteks van die ontstaan van Afrikaans, meehelp om te illustreer dat die verskil tussen "wit" en "bruin" onder Afrikaanssprekendes 'n baie arbitrêre verskil is. Vanuit religieuse perspektief is dit voorts duidelik dat Nel die Christelike godsdiens ewe belangrik (indien nie belangriker nie) ag as die "ou-ou waardes" (ii) van die Khoesan. Op die voorblad is daar die afbeelding van 'n kerk naas dié van 'n bruinman. Die verhaal "In en om die kerk" is die eerste van 'n sestal verhale in die bundel wat almal kerklike anekdotes as boustof het. As bruin skrywer kies Nel dus definitief nie vir 'n

terugkeer na vroeëre religieuse tradisies van die Khoesan ten koste van Christelike waardes nie.<sup>57</sup>

Aan die begin van die "Inleiding" tot Elias P. Nel se kortverhaalbundel word die skrywers-intensie as 'n direkte aanbod na die leser toe geformuleer: "Ek wil graag as jou toergids optree vir ons reis na my gister. Ons bestemming: Verneukpan in die Boesmanland. Nee, niemand gaan op dié reis verneuk word nie; intendeel, die bedoeling is dat dit vermaaklik sal wees en tot stigting sal dien." (i) In terme van die twee hoofaspekte van mitisiteit, naamlik narratiewiteit en numinositeit, val die klem hier op die narratiewe doelstelling: die vertel van stories wat sal stig en vermaak. Indien die numineuse - in die sin van die vraagstelling na die gans Andere, die onuitspreeklike en onverklaarbare - nie uitdruklik deur die skrywer aan die orde gestel word nie, kan daar dan wel sprake wees van mitisiteit? Daar is reeds genoem dat waterslang-verhale voorkom en dat ander religieuse kwessie pertinent aan die orde gestel word, maar bepalend vir die numineuse bly steeds hóé dit gedoen word. Nogeens in Gould (1981:260) se formulering: "For the numinous to remain a useful term, it must remain problematic."

Uit voorafgaande teksontledings het telkens geblyk hoe dat die numineuse dimensies van 'n verhaal direk saamhang met die geïroniseerde intensie van die skrywer; met ander woorde, hoe dat die peiling deur middel van die verhaal steeds méér - of ten minste anders - word as wat aanvanklik die skrywer se bedoeling was. Ironisering het met "verneuk" te make: die skep van 'n verwagting dat iets só gaan gebeur, maar dan verloop sake anders. Wanneer Nel aan sy leser sê dat niemand op "dié reis" verneuk gaan word nie, dan verwys hy inderdaad na stories wat sterk ondersteun word deur 'n mondelinge tradisie waarvolgens die verteller direk teenwoordig (en verantwoordelik!) is aan sy leser. Hier is weliswaar weinig aansluiting by die maskerende verteltruuks van die postmodernisme, waarvan byvoorbeeld George Weideman grootliks gebruik maak in *Die donker melk van daeraad*.

Tog is daar nie heeltemal te ontkom aan die "verneuk"-element nie, soos wat die skrywer ook vaagweg suggereer met sy beklemtoning van "dié reis". Daar is ook ander reise as net die narratiewe reise. Daar is reële plekke soos Verneukpan; dié verneuk het met "water" te make:

---

<sup>57</sup>Dit is ironies dat die rol van die kerke in Suider-Afrika, spesifiek die drie takke van die N.G. Kerk wat die apartheidsgeskiedenis so uitermate tragies reflekteer, in die resente Afrikaanse letterkunde eerder vanuit die bruin en swart beleving aan die orde gestel word. 'n Treffende boek, naas die verhale van Nel, is die kort roman *So lief as wat daardie hoender vir 'n skoot is* (1996), deur Ina le Roux, oor die veelbewoë lewe van 'n swart N.G. predikant in Venda. 'n Mens vra jouself die vraag af watter Afrikaanse skrywer die taak gaan aandurf om die nodige nuansering ten opsigte van onder andere André P. Brink se stereotiepe uitbeelding van die wit N.G. predikant te bring.

Die pan het sy naam gekry omdat mense hulle hier so lelik misgis het. Die soutkristalle wat bo-op die pan gevorm word, weerkaats wanneer die son daarop skyn en skep die illusie dat dit water is. Menige dorstige het al agter die water aangeloop, net om uit te vind dat die water al verder verskuif, hoe nader jy kom. Baie mense het al so aan hul einde gekom. (i)

Hoewel die skrywer so direk as moontlik aan sy leser gaan vertel, is daar ander illusies waaroor hy nie beheer het nie, byvoorbeeld dié wat die natuur aan die mens voorhou. Hy sal ook moet vertel hoe die karakters in sy verhale mekaar onderling bedrieg en verneuk. Voordat oorgegaan word tot 'n indringende ontleding van die verhale waarin die waterslang voorkom, word vervolgens 'n samevattende oorsig van die bundel in sy geheel gegee. Hierdeur word geïllustreer hoedat definitiewe numineuse dimensies na vore tree, ondanks die skrywer se eksplisiete intensies van alleen maar stigting en vermaak. Die waterslangverhale sal dan binne die konteks van hierdie meer algemene numinositeit bespreek word.

### **Teksontleding**

Die eerste verhaal in die bundel handel oor onder meer 'n grote waterslang, in die tweede verhaal gaan dit oor spoke, en die derde verhaal het die titel "Die Ding?". In talle verhale word sekere vertellers via raamvertellings deur die skrywer aan die woord gestel, maar hier is die skrywer-verteller self aan die woord. Die spelling word ook nie aangepas om 'n spreektaalvariant te verteenwoordig nie, soos wat by die oorgrote meerderheid van die verhale die geval is nie. Die verteller se gesin is bykans twee jaar lank bedreig deur 'n geheimsinnige Ding wat snags oor die rietdak van hul roukleisteenhuisie heen en weer gehardloop het. Dit is deur sommige mense 'n tokkelossie genoem, maar geen raad wat gewoonlik vir 'n tokkelossie of een of ander soortgelyke verskynsel gehelp het, het enige effek op dié geheimsinnige Ding gehad nie. Al wat enigins gehelp het, was wanneer daar Sionsgesange gesing is; maar sodra die gesing opgehou het, het die Ding weer gekom. Totdat dit skielik een aand nie weer opgedaag het nie:

Nadat die Ding verdwyn het, het die vrae gekom. Vrae wat tot vandag, bykans dertig jaar later, nog steeds onbeantwoord is. Wat het die Ding gesoek? Het dit bereik waarvoor dit gestuur was? Indien die Ding se sending suksesvol was, wat was die sending? Het die gebeure van die donker twee jaar ons ongeskonde gelaat? (30)

Die verskillende rate en verskynsels wat tydens die Ding se skrikbewind daarmee geassosieer is, roep die vrae op. Die verteller vra byvoorbeeld of die gestrooide sout - as teenvoeter vir 'n tokkelossie - 'n heenwysing sou wees na die vele trane wat later die gesin se gesigte sou be-

vlek. Sou die stank van gebrande middels verband hou met die stank van skandes en verne-  
dering wat hulle oor hulself sou bring? Die verhaal eindig met vrae:

Is ons werklik ontslae van die Ding? Of sit dit nou sy  
vernietigingswerk aan die deure en vensters van ons lewens in  
stilte voort?

Kan 'n mens werklik volkome van die Ding ontslae word?  
(30)

Die implikasie is dat dit nie kan gebeur nie; dat die Ding altyd met ons sal wees.

Met hierdie soort formulering - juis ook deur die veralgemening van die "ons" - tree die voort-  
setting van die mitiese ingesteldheid na vore. Die verskyning van die Ding is onverklaarbaar.  
Wanneer dit eenmaal verdwyn, kom die numineuse vraagstelling op paradoksale wyse in die  
plek daarvan - vrae wat nooit sal weggaan nie. Die vaagheid van die naam - die Ding -  
bevestig die mitiese aard daarvan. Dit word wel in verband gebring met die tokkelossie. In  
hoofstuk twee is gewys op ooreenkomste tussen die waterslang en die tokkelossie. 'n Verdere  
raat teen die Ding was om oop skêre en spieëls neer te sit wanneer dit gehoor word. Dit  
assosieer met die blink voorwerpe wat aan die waterslang "geoffer" moet word. Binne die  
verteller se wêreld sal daar altyd oor hierdie Ding bly vertel word. Dit roep selfs  
skuldgevoelens en selfverwyty op. So funksioneer dit as argetipiese verskynsel wat nie sal  
verdwyn nie.

Die volgende verhaal, "Ingesny vir luck", handel oor die bygeloof om met paljas ingesny te  
word om gelukkig te wees in jou huwelik, huis, werk of besigheid. Die verteller, oom Vaatjie  
Slingers, glo vas dat sy insnyery gewerk het. Definitiewe twyfel tree in by "Sê Booi lieg?".  
Lya besoek 'n toordokter, Booi, wat haar 'n klomp geld vra om van haar moeilikhede verlos te  
word. Soos hy sy voorspellings doen, vra hy: "Sê Booi lieg?" Wanneer Lya se swaarkry  
eerder toeneem as afneem, begin sy twyfel of Booi nie dalk tog vir haar gelieg het nie. By die  
leser kan daar geen twyfel wees dat sy inderdaad "verneuk" is nie. In die volgende verhaal -  
"n Aantreklike mens" - "aantreklik" verwysende na "oor-sensitief" - tree die verneukery op 'n  
baie ironiese wyse na vore. Els Storm, wat soos Alfred Mokgotsi in *Rooigrond* met die helm  
gebore is, kry 'n voorbode dat iemand gaan sterf, maar sy kan op geen manier agterkom wie  
dit gaan wees nie. Haar man Piet, wat ook nie aldag te geduldig met haar "aantreklikheid" is  
nie, dink so oor haar soort ervaring van die numineuse: "Dit moet ôk seker ma' hel om so  
goed te wagte te wees en jy weettie wattie." (57) Aan die einde van die verhaal is dit Els self  
wat sterf. Hier gaan dit nie soseer om karakters wat mekaar 'n rat voor die oë draai nie, maar  
oor God, met mag oor lewe en dood, wat optree as die groot Ironis en Verneuker.

Daar is reeds verwys na die relatief groot aantal verhale wat almal sou kon ressorteer onder  
die titel "In en om die kerk". Dié verhale verkry 'n mate van eenselwigheid vanweë die een

grappige anekdote na die ander, maar dan kom daar wel die nodige afwisseling met verhale soos "Sampie se skoene" en "Jan Dos", waar humor en tragiek onlosmaaklik verbonde is. Volgens hierdie leser se oordeel tree 'n vervlakking weer in by die voorlaaste verhaal, wat handel oor die verteller se lus vir kerrie-afval. Hoewel dit gestil word by die herinnering aan ander se swaarkry, het die verhaal te weinig mitiese assosiasies om daarvan 'n waardige oorgangsverhaal te maak tot die treffende Griekwa-verhaal aan die einde van die bundel. Die slotverhaal resoneer heel duidelik met die aanvangsverhaal, wat die noukeurige strukturering van die bundel in sy geheel bevestig, asook die numinositeit opnuut na vore laat tree. Juis die vergelyking van hierdie twee verhale bring interessante insigte rondom die numineuse dimensies van spesifiek die waterslang aan die lig.

Die beginverhaal het die titel "Oupa Siepie se heuninglus". Deur middel van 'n inleidingsparagraaf stel die skrywer sy verteller bekend, asook die soort stories wat hy vertel: "As ek aan storievertellers in die Boesmanland dink, kom die naam van oupa Siepie gewoonlik heel eerste by my op. Hy was dié storieverteller van Swartkop (i.e. die ander naam vir Verneukpan, JL). Grootliegstories, bangmaakstories, gewone stories en hartseerstories was sy tydverdryf. Maar dis veral vir sy grootliegstories dat hy onthou word. So oortuigend het hy sy stories vertel dat ons soms nie tussen versinsel en die waarheid kon onderskei nie." (1) Hoewel die waterslang 'n prominente rol in hierdie beginverhaal speel, gaan dit hier eerder oor oupa Siepie se heuninglus: "Een van sy minder bekende half-waar-en-half-liegstories was die een oor sy liefde vir heuning." (1)

Wanneer oupa Siepie self aan die woord kom, verander die styl heeltemal. Hy vertel dat hy as kind al 'n heuniglus gehad het. Op 'n dag gewaar hy in die veld 'n swerm bye:

Tjêrels, ma' dis sommer vir jou groot bye, amper so groot soos twee van my dyme saam en nog langer ôk. Vreeslik groot is hulle, perty nogge bietjie groter. Groot. Assie swerm so oor jou kop vlie, da' lykit kompleet of daar 'n wolk voorie son is, so donker maak hulle. (1-2)

Die herhaling van die verskillende vorme van "groot" is hier opvallend. Herhaling word oor die algemeen as een van die belangrikste tegnieke beskou wat die mondelinge vertelstyl reflekteer. Wat ook in hierdie verhaal opval, is hoe daar dikwels aan die begin van 'n paragraaf 'n bepaalde woord of frase staan wat die vertelling verder voer. Voorbeelde hiervan is: "En wee julle", "Ma' mense", of nét "Julle" en "Mense"; ook "Nou", "Hoe!", en verskillende vorme van "en" soos in "Ennie annerdag môre".

Reeds uit hierdie begingedeeltes is dit duidelik dat Nel as *skrywer* die afwisseling tussen mondelinge en skriftelike vertelstyle goed hanteer. Daar is vroeër gewys op die verhaal "Die Ding" waarvan 'n mens sou kon sê dat dit in Standaardafrikaans geskryf is. Dié soort fyn

afwisselinge en oorgange tussen die verskillende style kom deurgaans in die bundel voor, ook binne dieselfde verhaal (vergelyk die begin van "Splinters en balke in die oog", p. 67). 'n Interessante voorbeeld is dat die slotverhaal - 'n verhaal "uit die voortyd" waarin 'n Watergees ter sprake kom - nie in 'n spreektaalvariant neergeskryf is nie, hoewel dit meer as enige van die ander verhale uit 'n tyd van mondelinge ekspressie dateer. Hierdie twee verskillende maniere waarop daar oor die waterslang en die Watergees vertel word, sal later weer aandag geniet.

Ek volstaan met nog een voorbeeld uit oupa Siepse se vertelling wat die wisselwerking tussen "vertel" en "skryf" mooi illustreer. Een van die hoogtepunte van die verhaal, as Siepse uiteindelik die heuningnes sien, word só vertel:

Toe ek so innie groot gang van die grot afloop, hoor ek net zoem-zoem, zoem-zoem, smaak soose paar trekkers wat stane dreun. En daai zoem vannie bye lat daai grot ôk so rittel. En issie lankie, toe sien ek daai nes. Sukke groot heuningkoeke sit daar in daai nes ennie heuning drup-drup so yt daai koeke yt. Mense, dissie soos ek hier vir julle sitte vertellie, dis so mooi rooibruingeel heuning soos wat ek in my lewe noggie gesien hettie. (11)

Volgens oupa Siepse kan sy vertelling nie reg laat geskied aan die mooiheid van die heuning nie. As lesers besef ons dat die skryfproses eintlik nog 'n verdere verwydering meebring - en tog ook nie, want in 'n sekere sin bring dit die vertelling "nader".

Wat Russell H. Kaschula (1991) ten opsigte van die Xhosa-*imbongi* waargeneem het, is ook op Nel se skryfwerk van toepassing. Volgens Kaschula (1991:120) moet die "great divide" tussen orale en skriftelike ekspressie, waarop bekende teoretici soos Albert Lord en Walter Ong indringend gewys het, nie oorbeklemtoon word nie. Op grond van sy navorsing oor Xhosa-tekste maak Kaschula (1991:131) 'n saak uit vir wat hy noem "a transitional technique", waarvolgens die Xhosa-digter binne die *geskrewe tradisie* op doelbewuste wyse tegnieke van mondelinge oorsprong - dikwels "formules" genoem - in sy skryfwerk opneem. Hy doen dit nie in die eerste plek om die mondelinge vertelstyl te imiteer nie, maar om 'n spesifieke soort skryfstyl te skep. Die belangrike verskil tussen Nel se skryfwerk en dié van Von Wielligh, selfs Postma, is dat hy nie probeer om 'n direkte weergawe van die mondelinge vertelling deur middel van 'n soort transkripsie weer te gee nie. Dit gaan doelbewus in die eerste plek om die skriftelike ekspressie, om vanuit dié vertrekpunt moontlike illusies van mondelinge vertelling te skep. Daar word hier vry uitvoerig aandag aan hierdie punt geskenk, omdat dit belangrike implikasies het vir mitisiteit. Hoewel die mitologiese simbool soos die waterslang sy oorsprong in mondeling oorgelewerde mites het, is die voortsetting daarvan - mitisiteit dus - grootliks afhanklik van die doelbewuste vormgewing deur middel van skriftelike ekspressie.

Nadat oupa Siepie die grote bye gesien het, sit hy hulle agterna maar hulle ontglim hom. Hy kan hulle en hulle lekker heuning nie uit sy gedagtes kry nie, en as hy 'n heuningvoëltjie sien, volg hy dié ten alle koste tot by die die "Boesmanbêrre" (2). Dié berge het hulle eie storie wat teruggaan tot die tyd van die Anglo-Boereoorlog. Die bruinmense het aan die kant van die Engelse geveg.<sup>58</sup> Toe hulle dus hoor van 'n Boerekommando wat optrek, steek hulle al hul wapens in 'n grot in die Boesmanberge weg. Toe hulle egter die wapens weer wil gaan terugkry, ontdek hulle dat daar 'n yslike waterslang in die grot woon. Dié slang was so kwaai dat die mense nooit weer naby hul wapens gekom het nie.

Met die woorde "Nou julle weet mos hoe werk 'n waterslang se ding" (3) gee oupa Siepie 'n samevatting van die belangrikste eienskappe van die slang soos hulle ook in hoofstuk twee uiteengesit is: sy besondere grootte, die "mannetjiesmense" wat gevang en opgeëet word, die "meisiemens" wat vir 'n vrou gevat word. 'n Warrelwind is 'n aanduiding dat die waterslang van die een plek na 'n ander trek. Die slang van die Boesmanberge was so groot dat die blink klip op sy voorkop glo groter as 'n man se kop was. Later in die verhaal, toe oupa Siepie van aangesig tot aangesig met die slang kom, blyk dit nog groter te wees:

Ma' toe ek nou so loer, toe skrik ek vir my morsdood. Dissie waterslang wat daar innie lig lê ennie lig kom vannie blinkklip op sy kop vanaaf. Mense, ma' daai slang is yslik tamaai groot, sy lyf is twee keer so dik soos my lyf. En hy's so lank, seker goed oorie tien jaarts. En daai klip is so groot soos drie ytgegroeide manne se koppe saam. En hy blink. Ek kanie vir lank in daai lig kykkie, so hëller blink hy. Maarie gluk is aan my kant. Ek kyk so en ek sien lattie waterslang vas anie slaap is. Julle! So iets het ek in my dag des lewens nog nooit gesien nie. Daai waterslang snork so, lattie hele grot so rittel ennie sand en klippertjies so yttie grot se dak en mure ytval. (9-10)

Terwyl hy nog net aan die waterslang dink, gaan staan hy skielik stil van vrees. Die lus vir heuning wen wel en hy volg weer die voëltjie. Toe dit by die grot invlieg waar hy weet die wapens weggesteek is, draai hy liever om en gaan huis toe. Hy gaan seek selfs heuning op 'n ander plek. As hy op 'n dag egter weer die groot bye sien, kom die "diep lus" (5) vir hulle heuning weer. Teen sy eie logika in besluit hy net daar: "ek ga' daai bynes innie grot ythaal. Ek vergeet skoon lat ek net bietjie dag annderster gebeslytit." (5)

Hy begin uitvoerig voorbereidings tref wat later in die verhaal weer 'n rol speel, met allerlei komiese effekte. Op sy reis kom hy allerhande gevare soos 'n muskeljaatkat en twee ratels teë,

---

<sup>58</sup>Johnita le Roux verwys ook na die geskiedenis van Abraham Esau in die roman *Die dagstêrwals*, wat onder punt 5.2.4 bespreek is.

wat aan die verhaal die soort sprokie-struktuur gee wat Vladimir Propp en ander strukturelistiese teoretici geïdentifiseer het. By die grot aangekom, sien hy eers 'n lig wat uit 'n tunnel in die grot inskyn. Hy moet dadelik sy oë toekny as hy in die skerp lig kyk: "Daai lig is te skerp, en raai, van daai tyd af het ek mossie prebleem met my oë saam. Hulle willie lekker kykkie." (9) So sien hy toe die waterslang en onthou dat die oumense gesê het dat jy nie sal bly lewe nadat jy dit eenmaal gesien het nie: "Ek stane wonner toe maar of ek nou sommer net daar sal omval en doodgaan of wat." (10) Toe niks gebeur nie, kom hy weer tot sy sinne en besluit om "oppie daat" (10) huis toe te gaan. Dan gebeur 'n vreemde ding. Hy kry dit nie reg om om te draai nie; hy bly met sy rug na die grot se bek toe. Toe hy probeer "rievirs" (10), gee hy een tree agteruit en dan weer twee vorentoe. Toe hy besef niks help nie, loop hy verby die slang wat slaap, in die donker grot af op soek na die bynes.

Die ontdekking van die gewere is 'n klein anekdote op sy eie. Die eerste kennismaking met die bye is reeds aangehaal. Soos gebruiklik is, probeer hy die bye verjaag met die rook van nat goiingsakke wat hy saamgebring het. Maar dié besondere bye skrik nie vir rook nie. Dit maak hulle net kwaaiër en hulle begin steek: "Daai angels van hulle is dikker en langer as wat 'n els se punt is. En oe! My mamma, daai steekplekke brand soos wat 'n koolvuur nooit sal ka' brandtie." (12) Hy het geen keuse as om so vinnig as wat hy kan na die grot se bek te hardloop, en "so ver soos wat ek hol, so skrou ek." (12) Die skreëry laat toe die waterslang wakker word: "Voor issie waterslang en agter issie bye en ek ka' gewaar lat hulle almal baie kwaad is." (12) Dié dilemma noodsaak oupa Siepke tot besondere vindingrykheid. Hy swaai die stok met die rokende goiingsak al in die rondte, wat die bye so dronk maak dat hulle almal grond toe val. As hy net betyds omdraai om te sien hoe die waterslang sy bek oopmaak om hom in te sluk, skrik hy so groot dat hy die brandende stok in die slang se keelgat afdruk. Hy hol so vinnig as hy kan terug in die grot in om gewere en koeëls te gaan haal. Met die eerste skoot val die groot, blink klip aan duisende stukkie en is dit pikdonker. Hy skiet op gevoel af, maar hoor hy skiet raak, want die waterslang "skrou" elke keer. Hy weet nie hoe dit gebeur het nie, maar hy slaag daarin om verby die slang te kom terwyl hy voel hoe die slang se stinkasem kort-kort in sy nek blaas. Gelukkig begin die buitelug by die tunnel se bek inskyn en kan hy "stryt" (14) hol sonder om te val. Deurentyd skiet hy:

Toe ek innie grot se bek is, toe draai ek om. Mense, ma' toe lyk daai waterslang da'em sleg. Ek woo hom toe so amper half en half jammer kry. Hy's nette gate geskiet en bloed loop so by daai gate yt, smaak soos water wat vanne dak afloop. Jy hoor net gorts! gorts! so bloei die waterslang. Ma' hy's noggie klaar met my nie, hy maak weer sy bek oop om my te vreet. Ek druk sommer al twee gewere so glyk by sy bek in en ek skiet. (14)

Soos wat hy buitekant toe hardloop, sien hy hoe die berg se klippe verby hom vlieg. Die waterslang wriemel in die grot se bek en dis sy stert wat die klippe so slaan. Toe oupa Siepie reken hy is op 'n veilige afstand, kyk hy weer om: "Ma' ek sien net stof, en toe daai dik stuk stof bedaar, toe's daai grot se bek toe. Toe, toe. Dit lyk eers of daar nou net 'n rukkie t'rug 'n opening in daai Boesmanbêrre wassie. En van daai dag is hy so toe, lat niemand weer in hom ka' ingaan nie." (14) Die twee ratels wat hy gedink het dood is, byt nog sy hakskeene stukkend, maar gelukkig nie die senings nie. Toe is hy huis toe, waar die bye se angels met tange uit sy lyf uitgetrek moes word. Sy oë was dae lank toegeswel. Die verhaal eindig: "Soot ek toe ma' hier rond gesit, dikgeswel met poepoë en sonner lat ek my mond aan daai ytsonnerlike heuning gesittit. Ma' wee' julle, na daai slag ka' ekkie heuning voor my oë verdra nie." (15)

Wat opvallend is omtrent hierdie waterslangverhaal is dat dit nie in die eerste plek gaan oor die wonderbaarlike steen wat in die hande gekry moet word nie. Geen besondere simboliese betekenis word aan die steen geheg nie. Dit gaan primêr om 'n konkrete, fisiese lus vir heuning. Verder is die *vertel* van die verhaal as sodanig belangrik; ook die soort taal en styl waarmee dit gedoen word. Die vinnige afwisseling van enersyds gevare en andersyds planne wat gemaak word, word net presies genoeg oordryf om baie snaaks te wees sonder om totaal vergesog of belaglik te word. 'n Verdere punt van uitsondering ten opsigte van voorafgaande waterslangverhale is naamlik dat die uitbeelding van die voos geskiete ou waterslang uniek is. Die wonderbaarlike dier is ook sterflik, sy blinkende klip flenters geskiet. In hoofstuk drie is die sterflikheid van die slang as 'n algemene eienskap aangegee, maar hier word dit met deernis en humor uitgebeeld. Sy dood is half tragies, so ook die lus vir heuning wat heeltemal verdwyn het. Die fyn balans tussen wondermatigheid en humoristiese oordrywing maak van hierdie verhaal 'n baie besondere toevoeging tot die versameling waterslangverhale in Afrikaans.

Die slotverhaal, getiteld "Korhaan en muisvoël", met as subtitel "'n Storie uit die voortyd", klink soos die soort verhaal in Von Wielligh se *Dierestories* van 1917. Tog is dit nie in die eerste plek 'n diereverhaal nie, maar 'n liefdesverhaal. Die hoofkarakter is die jongman Dorah Nonnoqua wat deur sy oom, Gonnoma, die wyse man van die Gariguriqua-stam,<sup>59</sup> as 'n

---

<sup>59</sup>Nel sonder vier Khoi-groepe uit, naamlik die Gariguriqua (die armste van die stamme, waartoe Dorah behoort), die Attaquas, Gonnoquas en die Grigiquas (172). In 'n opstel "Die pre-koloniale en koloniale Khoikhoi" deur H.C. Bredekamp (1986:103), opgeneem in *Nuwe geskiedenis van Suid-Afrika in Woord en Beeld* (Cameron, 1986), word nog veel meer groepe onderskei. Bredekamp se verwysing na die "Attakwa" en die "Gonakwa" stem ooreen met Nel se "Attaquas" en "Gonnoquas". Bredekamp noem ook van "Dorhá" en "Gonnema" as belangrike Khoeliers onder die Kaapse Khoekhoen.

muisvoël beskou word wat nie selftrots het nie. Die rede hiervoor is dat, hoewel Dorah die kaptein se seun is, hul stam die armste van al die Khoe-stamme is wat langs die Garieprivier kom woon het nadat die "donkermanne" (173) hul krale aangeval en hul grond gevat het.

Allerlei konflikte tree na vore wanneer Dorah verlief raak op Grigomaqi, enigste dogter van die kwaai en trotse kaptein van die Grigriquas, die rykste van al die stamme. Sy het sommer net op 'n dag "hier langs die Gariep" voor hom verskyn. Toe hy in haar oë kyk, het hy geweet: "Die Watergees het vir hom sy maat gekies. Hier langs die Gariep het die Watergees wakker geword om vir hom sy maat uit te wys." (173) Dorah het vir Grigomaqi en haar vriende gehelp om 'n skerm te bou, "die mooiste skerm wat al ooit hier langs die Gariep gestaan het" (173). Grigomaqi het met trots vir Dorah aan haar pa voorgestel, maar dié was nie beïndruk nie. Sy het haar nie aan hom gesteur nie en agterna met Dorah gesels. Hy het haar daarop gewys dat hulle nie eintlik alleen mag gesels voordat hulle ouers nie eers gesels het nie. Nadat sy lank gedink het, doen Grigomaqi nog 'n ongewone ding. Sy vra heel eksplisiet vir Dorah of hy wil hê dat hulle hul karosse moet saamgooi. Terwyl hy nog dink dat dit nie vir 'n vrou betaamlik is om die inisiatief so uit sy hande te neem nie, sê sy: "Ek weet ek maak nie reg nie, maar ek vertrap liever ons leringe as om jou te verloor. Iets sê vir my die Geeste het ons vandag bymekaar gebring." (175) Sy verduidelik verder dat as hulle moet wag totdat hy eendag genoeg vee gaan hê om haar pa tevrede te stel, kom 'n ander man om haar vra voordat Dorah dit kan doen. Hy besef dat sy eintlik reg is.

Sy kom met 'n voorstel. Die volgende dag hou haar pa 'n fees vir die Watergees sodat hy nie hoef kwaad te wees nie en jongmans as offers vat by die "Au-grabie, die plek van die groot geraas" (176). Dorah moet die aand sy mense bring sodat hulle met haar pa kan gesels. Die volgende aand vertrek 'n hele afvaardiging na Anorrogri se kraal. Terwyl die ouer mense met mekaar gesels voordat Dorah ingeroep sou word, vra Grigomaqi hom om die uitlokkende dans van die tortelduifies te dans. Ook dit mag eintlik eers nadat haar pa sy seën vir hulle gegee het. Voordat Dorah kans kry om te protesteer, trek Grigomaqi hom in in die kring van dansers. Dié daad van hubris het slegte gevolge. Dorah se oom slaan hom met 'n kerie en sy pa gebied hom om dadelik saam met sy geselskap huis toe te gaan, sonder dat hy kans kon kry om met Grogomaqi se pa te praat. Anorrogri wil in ieder geval nie hê dat Dorah sy dogter geselskap hou nie.

Die gevolg van dié petalje is dat die oudste Gonnoma, Dorah se oom, 'n ernstige gesprek met hom voer. Na aanleiding van die aand se gebeure formuleer die ouer man 'n stuk wysheid as "stigting", wat terugwerkend op talle verhale in die bundel van toepassing gemaak kan word:

Een ding wat jy moet onthou, jong man, moeilikheid kom na 'n mens toe met die spoed van 'n haas, maar dit loop van jou af weg soos 'n skilpad. Stadig, voetjie vir voetjie. En soos

hy van jou af wegloop, so trek hy jou stukkies vir stukkies uitmekaar. Maar jy moet leer om jou kop hoog te hou en nie toe te laat dat die skilpad met jou lewe wegloop nie. As hy die dag van jou af wegloop, moet hy alleen loop, anders so nie is jy tot niet. (179)

Die wyse ou man, as een "wat die donker raaisels van die nag ken" (179), help toe ook vir Dorah wat gekonfronteer word met die dilemma dat as hy weer vir Grigomaqi wil sien, sy pa die kapteinskap van hom sal wegvat. Hy sê nie vir hom uitdruklik wat om te doen nie, maar wys hom daarop om eers soos 'n korhaan - nie 'n nikswerd muisvoël nie - die maat te soek wat die geeste vir hom bepaal het. Hy voeg ook by dat Dorah hom nie moet bekommer oor 'n vrou soos Grigomaqi wat altyd die sê wil hê nie; hy sal kan weet dat 'n "MAN" hom nie deur 'n vrou laat voorsê nie (180).

Kort daarna sien Dorah vir Grigomaqi by die rivier en terwyl hy nog wonder of hy dit sal waag om met haar te praat, kom sy na hom toe aangeloop met die woorde: "As jy 'n man is, sal jy bors teen bors met Ta gaan staan. Dink jy hy wil sy enigste dogter aan 'n bang man gee? Hy toets jou net!" (182) Dorah oorkom sy onsekerheid en doen presies wat sy sê. Na 'n lang stilte praat Anorrgri oor die skerm wat Dorah gebou het: "Net 'n agtermekaar man kan so werk. En nou kom jy nog alleen na my toe; dit wys vir my jy is 'n MAN onder die manne. Gaan haal jou mense dat ons weer kan gesels." (183) Dorah antwoord:

O groot kaptein, ta van die vrou van my drome. Die vrou wat deur my lyf borrel soos wat die Gariep deur die maag van die aarde borrel. Die vrou wat my hart soos die kokkewiet van die veld laat sing. Die vrou wat dit aan 'n man doen, moet die kind van 'n groot en sterk man wees. Net die kind van 'n man so sterk en trots soos die groot kaptein Anorrogri kan dit doen. Ek sweer op die grafte van al my voorvaders, almal groot kapteins van die Gariguriquas, ek sal Grigomaqi met my lewe oppas. Soos die gemsbok sy kleintjies teen die jakkalse oppas, so sal ek haar met my eie lewe oppas. (184)

Soos Dorah in die skerp sonlig huis toe stap, dink hy: "Ek is 'n korhaan! Nie 'n nikswerd ou muisvoël nie. Ek is die korhaan wat uiteindelik sy maat gekry het!" (184)

In hierdie verhaal is daar geen verwysing na die waterslang nie, wel die Watergees (laasgenoemde met 'n hoofletter geskryf). 'n Ooreenkoms tussen die twee, wat onderskeidelik in die begin- en slotverhaal voorkom, is naamlik die vang van jongmanne as offers. Die gewarwording wat Dorah aan die einde van sy verhaal formuleer, dat Grigomaqi deur sy lyf borrel soos wat die Gariep deur die maag van die aarde borrel, herinner aan waterslangeienskappe wat reeds by Von Wielligh (1919:179-183) se verhale na vore getree het. Tydens die groot dors wat die diere gehad het, verdwyn Slang byvoorbeeld in 'n gat onder die aarde in, om te sis en blaas en spuug, totdat lang strale water bokant die grond uitborrel. As gevolg van derge-

like ooreenkomste kan die waterslang en die Watergees as manifestasies en voortsettings van dieselfde soort argetipe beskou word. In Dorah en Grigomaqi se liefdesverhaal kom die assosiasies van seksualiteit en vrugbaarheid ook nog by.

'n Vergelyking van Nel se twee verhale, en die verskil tussen waterslang en Watergees binne die bundelkonteks, bring interessante perspektiewe rondom die numinositeit van hierdie wesens na vore. Die Watergees is die verhewe godfiguur, wat op onverklaarbare wyse die liefde tussen man en vrou laat ontstaan. Daarteenoor is die waterslang 'n soort tussenfiguur. Vanweë sy grootte en die blink steen, is dit steeds 'n wonderbaarlike mitologiese dier, maar dit is ook sterflik en ondergeskik aan menslike oormag. (Of is dit dalk slegs voorlopig so? Die grot wat toegeval het, mag dalk juis onheilspellend tóe wees.) Nel se duiding van 'n bepaalde soort hiërargie tussen die Watergees en die waterslang is in ooreenstemming met wat dikwels in belangrike godsdienste gebeur. Daar is reeds verwys na die rol van die "Supreme Being" in talle Afrika-godsdienste, met onder meer voorvaderlike figure as mediërende instansies (vergelyk hoofstuk drie, 3.4).

Afgesien van die verskil in naamgewing, word daar ook in opvallende verskillende style oor die twee wesens vertel. Uit die aanhalings uit oupa Siepse se verhaal blyk duidelik 'n humoristiese, spreektaal-styl. Die slotverhaal word hoofsaaklik in Standaardafrikaans weergegee, hoewel die name van die karakters en sekere spesifieke woorde en frases 'n definitiewe Khoesfeer oproep. Woorde soos "Ixthorro" vir gesels en 'n waarskuwingsfrase "Hatta kôre" kom deurlopend voor.<sup>60</sup> Die gebeure dateer uit die "voortyd", toe daar nog 'n sterk identifikasie tussen mens en dier bestaan het. Dat Nel juis hierdie gegewe in 'n gevestigde skriftelike tradisie gestalte gee, dien as bewys van die voortsetting van die mitositeit van onder meer die waterslangsimboliek. Die waterslang en die Watergees as "oop", dinamiese argetipes maak die vergelyking van Nel se verhale onderling moontlik, asook dié verhale op hulle beurt weer met ander waterslang- of verwante verhale.

Jack Goody (1987:xv) maak 'n onderskeid tussen "mite" en "volksverhaal" wat van toepassing gemaak kan word op die waterslang- en die Watergeesverhale uit Nel se bundel. Anders as wat dikwels voorgehou word, koppel hy mite aan skriftelike ekspressie; folklore verteenwoordig die orale: "The 'myth' is developed in writing, while folktales continue to have an

---

<sup>60</sup>In die publikasie *Afrikaans in Afrika* (Van Rensburg, 1997) word die stelling gemaak dat verwysings na Oranjerivierafrikaans volop voorkom, maar dit word gewoonlik oppervlakkig gedoen, onder meer omdat die insig in die taalreëls van dié soort Afrikaans gewoonlik baie beperk is. Vanuit taalkundige oogpunt behoort Nel se bundel interessante gegewens op te lewer, wat moontlik bogenoemde stelling sal weerspreek. As gevolg van die unieke sêgoed van die vertellings asook die gebruik van frases uit Griekwa-Afrikaans, skeep hy as 't ware 'n unieke Afrikaanse idioom wat deurgaans in die bundel volgehou word.

oral half-life around the winter hearth; religion is the Church, magic the marginal; Easter services are conducted by the priest, the spring rituals are a matter of parade and display, of jest and irony." By skrywers soos Von Wielligh en Postma, wat doelbewus daarop ingestel is om 'n vry getroue weergawe van die mondelinge vertelling weer te gee, is so 'n duidelike verskil tussen mite en folklore nie aan te toon nie. Ten opsigte van die twee verhale van Nel wat hierbo bespreek is, kan 'n mens wel met redelike sekerheid aflei dat die waterslang deel uitmaak van die "jest and irony" van die volksvertelling, terwyl die Watergees funksioneer op die vlak van die meer formele mite en religie. Die argetipiese verbande tussen waterslang en Watergees verleen aan die wonderbaarlike slang sy mindere of meerdere mate van goddelikheid. Deurdat waterslangverhale toenemend en opnuut weer deel word van 'n skriftelike tradisie - soos in hierdie hoofstuk geïllustreer is - ontstaan die moontlikheid dat verskynsels soos die waterslang steeds meer deel gaan word van die Afrikaanse religieuse denke. Indien dit gebeur, kan die lees en waardeer van waterslangverhale daartoe lei dat Afrikaanse religieuse denke toenemend inskakel by religieuse belevings eie aan die Afrika-kontinent.

Nel se onderskeid tussen waterslang en Watergees roep vergelykingsmoontlikhede op met 'n belangwekkende verhaal in Afrikaans, waarvoor reeds veel geskryf is<sup>61</sup> en wat in verskeie tale vertaal is, naamlik die novelle *Die Kremetartekspedisie* (1981) deur Wilma Stockenström. Dit is die verhaal van 'n slavin uit die vroeë geskiedenis van die Kaap. Daar is nie sprake van 'n waterslang nie, maar sy ervaar die Watergees as 'n intieme "susterwese" (28)<sup>62</sup>: "Ek wat uit die hart van die land kom dra die gemurmur van water subliminaal met my saam, 'n waterkennis in tranes en speeksel bewaar, in die bloed in my are, in al my liggaamsappe." (18) As jongvrou wil sy geen ander goddelike wese - spesifiek nie die boomgees - 'n plek in haar lewe gee nie. Tydens die reis wat sy saam met haar eienaar onderneem, veral na die verre stad van "suiwer rooskwarts" (52), word hul verwagtinge telkens gefnuik. As ou vrou eindig sy heeltemal alleen in die woestyn, waar sy nie 'n keuse het as om die boomgees wat in die reddende kremetart woon, ook te aanbid nie. In die loop van die verhaal word geen eksplisiete verwysings na een of ander vorm van godsdiens (byvoorbeeld die Christendom) gemaak nie. Die saambestaan van Westerse en Afrika-tradisies word as 'n groot vanselfsprekendheid geïmpliseer. Stephen Gray (1991:57) skryf in hierdie verband: "Stockenström sees no border between South Africa and Africa, and brings Africa back to us as a whole experience." Die toon en tekstuur van Nel en Stockenström se verhale verskil grootliks, maar juis 'n vergelyking

---

<sup>61</sup>n Verkennende vergelyking tussen *Die Kremetartekspedisie*, *Die donker melk van daeraad* en *Koms van die hyreën* deur Dolf van Niekerk word gedoen in 'n artikel getiteld "Die verhouding Afrika- en Westerse tradisies, soos uitgebeeld in enkele Afrikaanse verhale oor die watergees" (Lombard, 1997/1998).

<sup>62</sup>Bladsynommers tussen hakies verwys na Stockenström, Wilma. 1988. *Die Kremetartekspedisie*. Kaapstad : Human en Rousseau.

van hierdie verskille - met inherente "Afrika-mitisiteit" as grondslag - behoort allerlei interessante insigte op te lewer.

### **Gevolgtrekkings**

Elias P. Nel skryf met 'n gemaklikheid en gemeensaamheid oor die waterslang, wat sy verhale daarvoor tog anders maak as al die ander wat in die voorafgaande onderafdelings ontleed is. Vanweë sy intieme kennis van die mondelinge tradisie en direkte vereenselwiging met die voorgeskiedenis van hierdie verhale, kan hy - soos in die geval van oupa Siepie se vertelling - oor die waterslang skryf as 'n lewende karakter wat, trouens, "dink soos 'n mens" (3). Hierin verskil sy verhale byvoorbeeld van dié van Brink en Weideman waar die slang en die blink steen op die voorkop in éérste instansie as simboliese, bonatuurlike verskynsels hanteer word. Deur hierdie soort skryfwyse word die waterslang so te sê een van die "mense" van Verneukpan aan wie die skrywer ons as lesers wil voorstel. Deur middel van die leser se lees en interpretasie van die verhale, waar die stryd met die waterslang as 't ware visueel soos in 'n aksiefilm voorgestel word, word die andersheid van die Ander asook die problematisering daarvoor - wat Gould in abstrakte linguistiese terme formuleer as die ontologiese gaping tussen "event" en "meaning" - in 'n sekere sin opgehef.

Hoe meer doelbewus 'n skrywer as *skrywer* die illusie van die mondelinge vertelstyl in geskrewe vorm probeer herskep, hoe beter slaag hy daarin om dié subtiele transformasietegnieke op oortuigende wyse te hanteer. Nel is dus eintlik ook 'n verneuker, met een van die heel moeilikste verneukvorme wat daar bestaan: om die illusie van die mondelinge vertelling in skriftelike vorm weer te gee, op so 'n manier dat sy leser nie altyd tussen "versinsel en waarheid" (vergelyk die Inleiding tot die bundel) kan onderskei nie. Dit is dié tipe verneukery wat Eugène Marais dan ook beter hanteer as Von Wielligh. By Nel is die verneukery wel "eerliker" as by Marais, onder meer omdat hy die historiese konteks en oorsprong van sy verhale op 'n minder misleidende manier as Marais aan die leser mededeel. Hy kan dit ook makliker doen, want as bruinmens is hy in groter mate deel van dié ervaringswêreld as wat Marais was.

Maak hierdie vernuftige hantering van die mondelinge vertelstyl van hom 'n heel andersoortige skrywer as wit skrywers wat mondelinge oorleweringe verwerk? Hierop is die antwoord waarskynlik in die algemeen eerder "nee" as "ja". In die afgelope paragrawe is die ontleding van die waterslangverhaal as beginverhaal binne die geheelkonteks van die bundel gedoen. Dit is eerste instansie vergelyk met die slotverhaal waarin sprake is van die Watergees, maar dit is ook in verband gebring met verhale oor spoke en bygelowe en veral oor 'n onverklarbaarheid soos "die Ding". Binne hierdie geheelkonteks van die bundel word numinositeit, in die sin van

die vraagstelling na die onverklaarbare, nie basies verskillend hanteer as wat by "wit" skrywers die geval is nie. Die gevolgtrekking waartoe Patrick Petersen in sy studie oor swart<sup>63</sup> Afrikaanse poësie in die jare sewentig en daarna gekom het, is tersake ten opsigte van Nel se bundel, veral met betrekking tot verhale soos dié van Jan Dos en Vaatjie Slingers, wat ook as politieke protesverhale gelees kan word. Petersen (1997:36) skryf:

Die deurlopende tema vir alle swart Afrikaanse digters was die vraag na volledige menswees. Dit is die ding waarmee swart skrywers geworstel het en tans nog worstel as gevolg van die lyding en die ongeregtigheid wat hulle aangedoen is. 'n Jaar en 'n paar maande na die verkiesing kon daar nie so gou soveel regstellings plaasgevind het dat daar nie meer lyding en ongeregtigheid is nie. Die waarheid is: daar is pyn en lyding. En die toestand is soos wat hulle voorheen gewees het. Kyk 'n mens na die werke van Titus en Willemse, dan is dit deurspek met hierdie vraag na die sin van die lewe in die Suid-Afrikaanse konteks, die vraag na menslikheid en na God. Clinton du Plessis probeer ook sin soek te midde van 'n sinnelose leefwyse ten einde te oorleef as mens met integriteit, met waardigheid.<sup>64</sup>

Die vraag of Nel, wanneer hy waterslangverhale skryf, anders skryf as sy wit medeskywers, moet dus met 'n "ja" en 'n "nee" beantwoord word. Waar dit spesifiek oor die waterslang gaan, kan verskille aangetoon word. Wanneer die waterslangverhale - en dié oor die Watergees - binne die breër konteks van die algemeen-menslike numineuse vraagstelling gelees word, dan word die verskille van narratiewe vormgewing ondergeskik gestel aan dié groter vraagstelling na die sin van die lewe.

Peter Snyders (1997:143) onderskei tussen bruin en swart ervaring in die nuwe Suid-Afrika, want volgens hom het elke groep of volk sy eie manier om sy lief en leed uit te druk. Hy verduidelik: "Griekse dans en swart groepe sing. Bruinmense lag. As jy 'n Bruin skrywer is, moet jy die mite dat jou groep vir ander en hulself lag, djollie hotnots is, afskud." (Snyders, 1997:143.) Met die frase "djollie hotnots" roep hy besware op wat Jakes Gerwel byvoorbeeld teen die ligsinnig-oppervlakkige uitbeelding van die bruinman in *Jakob Platjie* het. Ligsinnigheid of snaaksigheid moet egter steeds van humor onderskei word. By Elias P. Nel gaan dit

<sup>63</sup>Petersen verkies om die term "swart" Afrikaanse skrywers te gebruik.

<sup>64</sup>Die boek waarin Petersen se bydrae voorkom, naamlik *Die reis na Paternoster* (1997), word aan hom opgedra. Hy sterf op 7 Junie 1997. In 'n bydrae in dieselfde bundel opstelle verwys Hein Willemse (1997:114) ook na Petersen se ondersoek. Hy wys op 'n verdere problematiek wat Petersen aangeraak het, naamlik die verantwoordelikheid van die kerk, waarskynlik die Nederduits Gereformeerde kerkfamilie waartoe as predikant Petersen behoort het en waaroor Nel ook skryf (in laasgenoemde geval spesifiek die destydse Sendingkerk). 'n Mens sou as kritiek teen Nel se politieke duiding kon inbring dat hy die verantwoordelikheid van die kerk - spesifiek die wit Nederduits Gereformeerde kerk - nie genoegsaam in sy verhale wat oor "In en om die kerk" handel, aanspreek nie. Maar dit mag dalk 'n onbillike eis van die leser wees. Dit vra waarskynlik om verhale met 'n gans ander toon en samestelling.

om die humor van die bruin ervaring. In sy "Inleiding" sê hy van die mense van die Boesmanland:

Hulle is die sout van die aarde wat met hul unieke humorsin en raakvat-sêgoed kleur aan hierdie andersins dorre wêreld gee. Wanneer jy met hulle gesels, is die moeilike omstandighede waaronder hulle soms moet leef, nêrens sigbaar nie. Oor die jare heen was sang en musiek die uitlaatklep vir swaarkry, onderdrukking en uitbuiting. (i)

In Nel se verhale gaan die afstand - perspektief - wat humor bring, hand aan hand met die afstand van die ironie. Daar is 'n deeglike besef van die "verneuk" en die toevalligheid van die lewe: God wat verwagtinge fnuik, ook medemense onderling. Die motto voorin kan in hierdie verband in sy geheel aangehaal word:

Ek hoef nie (hier) te wees nie. Tog is ek omdat God is en omdat Verneukpan is. Die opvoeding, liedjies, wysies en stories wat ek gister en eergister in my moerland geleer en ervaar het, leef in my, daarsonder bestaan ek nie.

In die "Inleiding" beklemtoon Nel voorts dat die stories van die Boesmanland dikwels met "byname" te make het.

Dis ook die wêreld waar mense nog weet van mekaar se doen en late. Daarvan getuig die vele byname wat mense hier het. Baie van die byname word natuurlik nie voor die persoon gebruik nie, maar die meeste aanvaar dit sonder enige verzet. Luister 'n bietjie na name soos Ma Grysie, Koos Brood, Holpiet, en jy sal weet agter name soos dié móét daar 'n storie skuil. (ii)

Byname het dus te make met stories wat mense oor mekaar vertel; dikwels oor daardie aspekte van hul bestaan wat hulle liefs sou wou verberg, maar wat juis daarom nie mee te "verneuk" is nie. Ook oor God vertel die mens verhale, maar die intensie is anders. Dié verhale - dikwels mites - word vertel ten einde die onpeilbare God beter te verstaan. Hulle is die by-name van God; anders gestel: by-geloof. Dit skyn dat die mens in sy religiositeit nie anders met die ironieë van God kan omgaan as deur middel van by-geloof nie. Daarom moet ons so oneindig versigtig wees om, vanuit die eie perspektief en geskiedenis, die Ander se godsdienst of religie - waarvan 'n waterslang deel kan uitmaak - nie sonder meer as "bygeloof" af te maak nie. In die fyn uitwisseling tussen waterslang en Watergees, te midde van kontemporêre wêreld van kerk en Christelikheid, toon Elias P. Nel aan hoe belangrik, én terselfdertyd hoe relatief, die onderlinge verhouding tussen al hierdie ervaringe kan wees.

Die titel van die bundel *Iets goeds uit Verneukpan?* het 'n vraagteken. So ook die numineuse verhaal "Die Ding?" Die onverklaarbare ding waardeur die mens steeds verneuk word, is

altyd met ons. Daarom vertel ons stories daaroor; daarom is die antwoord op die vraag van die titel 'n onomwonde ja. Die "iets goeds" is ook méér as net die vermaak en stigting van stories; as blote narratiwiteit. Vir Nel gaan dit in eerste instansie om die mense wie se stories oorvertel moet word. In hul menslikheid - anders gestel: in hul indringende omgaan met die God van Verneukpan - is die numinositeit geleë. Dit is ware mitisiteit: die voortdurende soeke na die gans Andere, by uitstek deur middel van die verhaal.

### 5.3 Samevatting

In hoofstuk twee, oor "Waterslangverhale en mitisiteit", is beklemtoon hoe belangrik dit is om historiese faktore in ag te neem ten opsigte van die funksionering van mitisiteit in 'n literêre teks. Daar is ook gewys - juis in die verhouding tussen mite, literatuur en geskiedenis - hoe daar afbreuk gedoen kan word aan die mitiese dimensies van 'n verhaal wanneer die narratiewe aspekte oormatige aandag kry, ten koste van die numineuse dimensies. Dit kan gebeur wanneer enersyds oormatige assosiering rondom 'n argetipiese simbool soos die waterslang plaasvind, en andersyds wanneer die simbool binne 'n bepaalde ideologiese of moralistiese siening gefikseer word en dit dus van sy dinamiese werking ontnem word. Ter samevatting van hierdie hoofstuk word die ag tekste wat ontleed is, vergelyk en geëvalueer in terme van die mate van mitisiteit wat gerealiseer het al dan nie.

Soos aangetoon, hou die mitiese intensie by uitstek verband met die fyn balans tussen numineuse en narratiewe dimensies, wat op hul beurt weer binne die samehang van mite- en skrywerdiskoerse in die literêre teks na vore tree. Die teks waarin 'n moralistiese boodskap die duidelikste tot uitdrukking kom, is *Meraai van Rolbos* deur Charlotte de Beer. In hierdie opsig vertoon dit ooreenkomste met Von Wielligh se *Jakob Platjie*, waar Jakob se probleme ook ineens tot 'n einde kom wanneer hy hom tot die Christendom bekeer. As gevolg van die definitiewe keuse ten gunste van die Christelike bekering in teenstelling tot gebruike en gelowe rondom die waterslang, word die potensiële mitisiteit van Meraai se verhaal uitermate verskraal. Dit is uiteraard nie die keuse as sodanig waardeur die mitiese dimensies benadeel word nie - moralistiese en ideologiese keuses is onvermydelik - maar dit is die onproblematiese wyse waarop die keuse in die verhaal vergestalt word, wat die inherent-problematiese aard van die vraag na die numineuse teëwerk. Dit is des te meer jammer dat dit in hierdie roman gebeur, want *Meraai van Rolbos* is die enigste waterslangverhaal van al die tekste wat in hierdie proefskrif bespreek word, wat die inisiasierituele van die Griekwas aan die orde stel, as een van die belangrikste oorsprongsituasies van die waterslangsimbool.

Die twee verhale waarin ideologiese oorweginge sterk op die voorgrond tree, is *Die eerste lewe van Adamastor* deur André P. Brink en *Die dagstêrwals* deur Johnita le Roux. 'n

Interessante punt van verskil is dat Brink se novelle as versetliteratuur téén apartheid getipeer kan word, terwyl die gebeure in die veel later teks van Le Roux strek tot by die bewinds-oornam van president Mandela. In albei verhale is daar slegs sporadiese verwysings na die waterslang, hoewel by Brink die hele verhaal teen die agtergrond van die Khoe-belewing en -geskiedenis gelees kan word. Le Roux se verhaal illustreer op sy beurt dat, hoewel waterslangverwysings slegs sporadies voorkom, hulle tog die geheelstruktuur van die teks beïnvloed, onder meer vanweë die samehang met die slangsimboliek van die Genesisverhaal. Hoewel Brink die Khoe-geskiedenis en -kultuur as uitgangspunt neem, blyk dit dat sy verwysings na die waterslang nie eintlik 'n diepgaande ontginning van die tradisie van hierdie belangrike simbool inhou nie. Die verwysings word eerder deel van 'n "nuwe" mite, geskep deur die skrywer, waarin numineuse vraagstellinge - sou hulle verder uitgewerk word - waarskynlik groter verbande met menseverhoudingskwessies soos seksualiteit sal toon, as met die religieuse vraagstellinge wat gewoonlik met mitisiteit binne Suider-Afrikaanse konteks gepaard gaan. Die feit dat sowel Brink as Le Roux se verhale met 'n optimistiese politieke visie eindig wat 'n afskaling in mitisiteit tot gevolg het, illustreer opnuut die problematiese aard van die samehang tussen mitisiteit en politieke relevansie.

Wanneer Petra Müller se verhale in *In die omtes van die hart* met Brink se novelle vergelyk word, tree 'n interessante verskilpunt na vore. Die opvallende aspek van Müller se waterslangverhale is dat hulle in eerste instansie oor werklike, bestaande slange handel wat in bergstrome woon. Dit is op die basis van algemene slangsimboliek dat hulle numineuse dimensies aanneem, nie in die eerste plek vanweë hul verwantskap met die mitologiese Waterslang van die Suider-Afrikaanse riviere nie. Selfs die slangsimboliek van die Bybel kry sekondêre aandag by Müller. Daarteenoor maak Brink grootliks gebruik van grondstof uit die mitologieë van Suider-Afrika wanneer hy die verhaal van T'Kama in *Die eerste lewe van Adamastor* vertel. Tog wil dit voorkom asof Müller se verhale 'n groter mate van numinositeit vertoon as Brink se novelle. 'n Belangrike afleiding rondom mitisiteit in die algemeen kan met betrekking tot hierdie vergelyking gemaak word, naamlik dat die verwysings na 'n argetipiese simbool soos die waterslang, nie noodwendig inhou dat die verhaal waarin die verwysings voorkom, sal deurdring tot wesenlike mitiese vraagstellinge nie. Indien die geheelintensie van die teks nie gelees kan word in die lig van die numineuse vraagstellinge nie, dan word die mitologiese verwysings nie deel van die dinamiese proses van mitisiteit nie. Dit bly 'n mitologiese motief sonder mitiese dinamiek.

Die waarde van 'n verhaal soos *Rooigrond* deur Thomas Deacon is dat die spanninge tussen verskillende religieuse tradisies op 'n nie-moralistiese manier uitgebeeld word. Alfred Mokgotsi se numineuse vraagstellinge rondom die verhouding tussen sy Christelike geloof en die tradisionele godsdiens van sy grootouers, wat waterslangverhale insluit, word tot reg aan die einde van die roman volgehou. Dit beteken nie dat morele dimensies nie aanwesig is nie;

intendeel. Deur middel van veral die volgehoue allegoriese inslag roep die roman deurgaans morele vraagstellinge op. Deel van die besondere moraliteit van hierdie teks is die uitsonderlike verhouding tussen mens en natuur - die lewe as 'n "pad" - en mens en dier as deel van die "rooigrond". 'n Verdere opvallende eienskap van die roman is dat die verskillende religieuse tradisies hoofsaaklik aan die hand van 'n hiërargie van verhale binne die geheel-konteks geplaas word. Binne hierdie verhale vind daar ook interessante assimilasies tussen slangverhale van Afrika en dié van die Bybel plaas. Dit is juis die voortdurende soeke na die prioriteit van plasing van verhale uit verskillende religieuse tradisies wat aan die verhaal sy besondere mities-numineuse inslag verleen.

In *Witwater se mense* is daar ook sprake van 'n duidelike hiërargie. Oor die waterbul en dergelike verskynsels kan daar nog vry gemaklik allerhande verhale vertel word, maar wanneer dit kom by God en die duiwel, dan moet daar eintlik maar geswyg word. Die gedagte van 'n soort hiërargie kom ook na vore in Elias P. Nel se bundel *Iets goeds uit Verneukpan?*, en wel wanneer die beginverhaal oor die waterslang vergelyk word met die slotverhaal oor die Watergees. Dit gaan by Nel nie in die eerste plek oor die belewing van verskillende religieuse tradisies wat in prioriteitsverband geplaas moet word nie. Die hiërargisering ten opsigte van mitologiese en religieuse kwessies vind binne dieselfde tradisie plaas. Sowel die waterslang as die Watergees behoort tot die Khoekhoe-mitologie. Binne Nel se duiding kan daar oor die waterslang allerhande humoristiese verhale vertel word, maar die Watergees verteenwoordig iets veel meer misterieus en numineus. 'n Verskil tussen Nel as enigste "bruin" skrywer en die ander skrywers wat oor die waterslang skryf, is dat Nel die waterslang in sy humoristiese hantering daarvan in 'n sekere sin minder ernstig neem. Ook binne die tradisie van die Khoekhoen kan die waterslang die vorm van "bygeloof" aanneem, maar dan nie in pejoratiewe sin nie. Dit gaan eerder om die humor van by-geloof as ironiese noodsaak, ten einde die geloof aan die Onuitspreeklike en die groot Onkenbare draaglik te maak.

In hierdie verband kan in herinnering geroep word die kort gedeelte oor Afrika-religie aan die einde van die onderafdeling "Die Afrikaanse volksgeloof en Bybelse slange" in hoofstuk drie (3.4). Daar is verwys na die verskynsel van eklektisisme binne Afrika-religieë, wat assimilasie met ander religieuse tradisies grotendeels vergemaklik. Die eklektisisme hang saam met die bestaan van talle mediërende agente tussen God as verhewe "Supreme Being" aan die een kant en die sterflike mens aan die ander kant. In *Rooigrond* is daar deurlopend verwysings na *Modimo* as God, *Mmopi* as Skepper en ook die *badimo* of voorvadergeeste, wat almal hul plek binne 'n bepaalde hiërargie inneem. Gevolgtrekkings aangaande hierdie sake moet uiteraard met groot omsigtigheid gedoen word, want 'n mens begin beweeg binne die komplekse teologiese terreine van die verhouding Afrika- en Christelike religieë. Dit wil wel voorkom asof die Afrikaanse waterslangverhale wat die slangsimbool spesifiek binne religieuse tradisies ontgin, wil suggereer dat daar vanuit Christelike perspektief - spesifiek in Suider-

Afrika - veel te leer is van Afrika-religieë, in die besonder wat betref die hiërgiesse naasmekaarbestaan van mitiese verhale vanuit verskillende tradisies.

In sy kritiese duiding van Suider-Afrikaanse Christelikheid maak J.S. Krüger (1995:131) die opmerking dat dit oënskynlik aan kunstenaars oorgelaat moet word om die essensiële mitiese kwaliteite van die Bybel te ontgin (vergelyk hoofstuk drie, 3.4). Wanneer dit kom by die oopskryf van verbande tussen waterslangverhale en Bybelse mites soos dié van die sondvloed, voldoen George Weideman, in die bundel *Die donker melk van daeraad*, by uitstek aan hierdie duiding van Krüger. Die Bybelse mites word ook in verband gebring met mitologieë van onder andere Egipte en Oos-Europa. Deurdat Weideman sy definitiewe Afrikaansgeöriënteerde verhale binne hierdie ou en omvattende verteltradisies plaas, ontkom hy aan die gevaar om sy verhale in diens te stel van moralistiese en ideologiese doelstellings. Dit geld ook vir sy verhale met 'n definitiewe politieke strekking, soos dié wat handel oor die bevrydingstryd in Namibië. Weideman ontgin nie net die waterslangsimbool binne universeler kontekste nie. Hy gee in eerste instansie aandag aan die Waterslang van die Oranjerivier en -meer as enige ander skrywer - ook aan die verwante verskynsels van die streek, soos die dassie-adder, die horingsman en die basilisk. Hiermee toon hy die belangrikheid van hierdie verskynsels aan, soos hulle in die eerste plek binne die Afrikaanse volksgeloof ontwikkel het. Hy gaan egter ook verder deurdat hy hulle binne nuwe, kontemporêre kontekste plaas en daarmee hul voortdurende mitiese werking bevestig.

Die kritiek wat teen Weideman ingebring is, naamlik dat hy soms eise - en versoekings - aan sy leser stel wat nie in eerste instansie met mitisiteit te make het nie, hou verband met sy bewussyn van die uitgebreide verteltradisies waarvan die waterslang deel vorm en kán vorm. Die probleem van baie van Weideman se verhale is daarin geleë dat hy in so 'n mate eie, mitiese assosiasies skep (byvoorbeeld rondom die skarabee uit die Egiptiese mitologie en die meermin van Europa) dat die spesifieke historiese konteks van die Suider-Afrikaanse waterslang en verwante verskynsels soms heeltemal buite rekening gelaat word. Dit is dan wanneer die numineuse dimensies van dié wonderbaarlike dier ondergeskik gestel word aan die wydlopige narratiewe assosiering. Dieselfde soort kritiek is ook in mindere mate teen Müller se nuutskeppinge en selfs Deacon se spesifieke verbandlegging tussen die waterslang en die reindier ingebring. Wat Weideman betref, moet die kritiek nie afbreuk doen aan die feit dat hy veral in sy verwerking van orale verteltradisies nuwe moontlikhede rondom mitisiteit na vore bring nie. Hierdie nuwe moontlikhede het onder meer te make met die noue samehang tussen oratuur en ekologiese bewussyn.

Hoewel die moralistiese en ideologiese inslag van tekste soos *Meraai van Rolbos* en *Die eerste lewe van Adamastor* afbreuk doen aan die mitiese dimensies van hierdie verhale, kan daar nie gesê word dat die waterslangmotief nie tog ook binne hierdie tekste oor die potensiaal

beskik om die leser tot numineuse vraagstelling te stimuleer nie. Die evaluering op die basis van mitisiteit soos dit ten opsigte van hierdie tekste gedoen is, wil wel impliseer dat die mitiese potensiaal rondom byvoorbeeld die waterslangsimboliek veel indringender ontgin kon word. Die ander waterslangverhale wat ondersoek is, veral tekste soos *In die omtes van die hart*, *Rooigrond*, *Die donker melk van daeraad* en *Iets goeds uit Verneukpan?*, illustreer die werking van mitisiteit op meer geslaagde wyse. Dit gaan dus nie daarom of 'n verhaal sonder meer mities is of nie. Alle tekste wat mitologiese verwerkings bevat, het die *potensiaal tot mitisiteit*, maar dit word nie by almal ewe geslaag gerealiseer nie. 'n Mens sou dus kon sê dat die ag tekste wat in hierdie hoofstuk geanaliseer is, saam met dié van die vorige hoofstuk, almal *grade van mitisiteit* verteenwoordig. Evaluering op die basis van mitisiteit impliseer voorts dat 'n teks aan die hand van ander kriteria anders beoordeel sou kon word. Vanuit die gesigspunt van "betrokke letterkunde" of "koloniale literatuur" sou die evaluering van Brink se *Die eerste lewe van Adamastor* waarskynlik 'n minder negatiewe resultaat na vore gebring het.

Die kwessie van die potensiaal van mitisiteit kom veral na vore in die onderlinge *vergelyking* van tekste wat grotendeels oor dieselfde mitologiese motief soos die waterslang handel. Die moralistiese aard van *Meraai van Rolbos* word duideliker gemaak, wanneer die ooreenkoms met *Jakob Platjie* van Von Wielligh na vore tree. Voorts kan gesê word dat die nie-moralistiese aard van *Rooigrond* beklemtoon word mede as gevolg van die teenstelling met *Meraai van Rolbos*. Die ondersoeksterrein van die vergelykende literatuurstudie omvat gewoonlik tekste vanuit diverse kulturele kontekste, soos in hoofstuk ses aan bod sal kom. Die voormalige voorsitter van die International Comparative Literature Association (ICLA), Gerald E.P. Gillespie (1997:47) waarsku juis teen 'n te eng praktyk van die vergelykende literatuurstudie. Tog blyk uit hierdie hoofstuk dat die onderlinge vergelyking van tekste vanuit één letterkunde binne een literatuurgeskiedenis besonder waardevol kan wees. Selfs die vergelyking van tekste binne een bundel kan boeiende insigte oplewer, soos in die geval van die onderskeid tussen die waterslang en die Watergees in Elias P. Nel se kortverhaalbundel.

Dit is op die basis van hierdie soort vergelyking dat die kritiese *evaluering* van die tekste geskied. Spesifiek wat mitisiteit betref, is die wisselwerking tussen die teks en sy historiese konteks van sentrale belang. Wanneer hierdie konteks vir die betrokke tekste tot op groot hoogte dieselfde historiese situasie omvat, lei dit tot 'n soort evaluering wat nie "in abstraksie" geskied ten einde vas te stel of dit 'n "goeie" of "swak" verhaal is nie. Die waarde van mitisiteit as basis vir vergelykende literatuurstudie is daarin geleë dat dit kan bydra tot evaluering wat meer omvat as die subjektiewe mening van 'n individuele leser. Die vraag wat hieruit voortvloei, is of dieselfde wyse van *evaluerende vergelyking* ook moontlik is ten opsigte van mitiese tekste uit diverse kontekste. Hierdie vraag word in die volgende hoofstuk ondersoek.

Die laaste kwessie wat in hierdie samevatting rondom resente Afrikaanse waterslangverhale ter sprake gebring word, is die funksionering van hierdie tekste binne Modernistiese en postmodernistiese periodecodes. Dit hang saam met die kernvraag wat in hoofstuk een gestel is, naamlik waarom mitologiese verskynsels soos die waterslang in die huidige tyd - dit wil sê binne postmodernistiese konteks - hernude aandag ontvang. In 'n artikel getitel "Op pad na 2000: Afrikaans in 'n (post)koloniale situasie" wys André P. Brink (1991:7) op die toenemende besef onder skrywers en kritici dat die postmodernisme besig is om sy einde te bereik. Die artikel is gepubliseer kort voor die ingrypende politieke omwenteling in Suid-Afrika wat die einde van die apartheidsera sou beteken. Op die basis van 'n literêr-historiese ontleding identifiseer Brink (1991:9), "met groot omsigtigheid", ses tendense wat 'n mens in die onmiddellike toekoms in die Afrikaanse letterkunde sou kon verwag. Die eerste van hierdie tendense is die herwaardering van "die gegewe Ek/Ander . . . nie soseer die afbaken van die 'ek' *teenoor* 'ander' nie as die herkenning van die self *in* die ander, en omgekeerd" (Brink, 1991:9). Hierdie ontginning van interkulturele relasies hang voorts saam met 'n "herontginning van die geskiedenis deur die oë en die lewe van wat tradisioneel die Ander was"; met ander woorde "Herbesoeke aan ons geskiedenis" (Brink, 1991:10-11).

Brink (1991:7) tipeer hierdie soort dekoloniseringsprosesse, wat reeds voor die hoogty van die postmodernisme by skrywers soos Elsa Joubert en Jan Rabie aanwesig was, met die woord "empatie": "vanuit 'n situasie van sosio-politieke bevoorregting word hier aktief empatie met die gekoloniseerde gedemonstreer". 'n Verskynsel soos empatie is in kontras met die houding van relativering, ironisering, parodie en satire wat gewoonlik met postmodernistiese skrywers geassosieer word. Heilna du Plooy (1997:78) plaas 'n resente teks soos *Vatmaar* (1995) deur A.H.M. Scholtz heeltemal buite die tradisies van die Modernisme en postmodernisme. Wanneer die Afrikaanse letterkunde egter binne breër vergelykingsraamwerke bespreek word, soos in hoofstuk ses gebeur, dan kan die kritikus as 't ware nie anders as om die samehang van hierdie tradisies met die Afrika-konteks in verband te bring nie.

Brink maak in sy vooruitskouing van die Afrikaanse letterkunde van die jaar 2000 slegs sydelingse verwysings na die mondelinge tradisie of oratuur; in sy indentifikasie van die ses tendense word dit nie spesifiek ter sprake gebring nie. In 'n artikel wat ten nouste by dié van Brink aansluit, "Op weg na Afrika: Afrikaanse literatuur as Afrikaliteratuur", bring Etienne van Heerden (1992:14) dié aspek wel pertinent ter sprake in die sin van oratuur as "die oerbasis; as 'n vertrekpunt vir die vestiging van 'n kontemporêre literatuur". In aansluiting by die orale tradisie stel Van Heerden (1992:15) die volgende "eis" aan die Afrikaanse letterkunde: "dit lyk asof die Afrikaanse literatuur, as dit breër status in die oë van Afrika wil verwerf as Afrikaliteratuur, bewys sal moet lewer van 'n bepaalde ménsgerigtheid; 'n gemeenskapsingesteldheid". Helize van Vuuren (1996:51) sien die belangstelling van die

---

Afrikaanse skrywer vir reste van die Boesmankultuur as manifestasie van 'n wêreldwye "terughunkering na die mitiese, die magiese en die storievertellers van autochtone kulture".

Van Heerden gaan in sy artikel voorts oor tot die soort formulering wat direk ingaan teen 'n postmodernistiese impasse en skeptisisme. Hy (Van Heerden, 1992:15) spreek die wens uit dat die Afrikaanse letterkunde "met energie 'n geloof sal bely in alle vorme van bevryding - bevryding van politieke oorheersers, bevryding van fallokrasie, bevryding van al die simptome wat Tagtig as literêre dekade gedemonstreer het en wat myns insiens bewys dat ons swak toegerus is vir die eise van Afrika". Hoewel nòg Brink nòg Van Heerden die kwessie van religie of mite uitdruklik ter sprake bring, suggereer hierdie soort formulering van Van Heerden (vergelyk "met energie 'n geloof sal bely") moontlike aspekte wat met 'n mitologiese verskynsel soos die waterslang in verband gebring sou kon word, naamlik metafisiese of numineuse dimensies. Sy optimisme word direk gekoppel aan 'n Afrika-belewing. Van Heerden (1992:16) sluit sy artikel af met die volgende stelling: "En ek dink dat ons veral bemoediging moet put uit die wete dat ons klaar in Afrika is, dat ons geseën is met 'n ratse Afrikataal, dat ons swart mede-Afrikane ons as Afrikane beskou, en dat hulle net een ding van ons vra: en dit is identifisering met die mense van Afrika, die gemeenskap van Afrika, die stryd van Afrika."

'n Mens sou kon beweer dat Van Heerden, as idealistiese skrywer, ietwat hoog opgee oor die moontlikhede van Afrikaanse mede-skrywers om die kompleksiteit van 'n multikulturele Suid-Afrikaanse samelewing uit te beeld en te help "oplos". Dit gaan hier wel om die illustrasie van 'n soort optimisme, wat aandui dat binne die Afrikaanse letterkunde daar reeds aan die begin van die negentigerjare 'n duidelike wegbeweeg van 'n oorwegend postmodernistiese pessimisme was.<sup>65</sup> Van Heerden self tipeer die Tagtiger-dekade as "tien onverkwiklike jare" (1991: 15). Hierdie standpunt word bevestig deur J.P. Smuts (1991:22) in sy artikel "Die prosa van tagtig: oorsig en tendens": "Tagtig beweeg reeds bewustelik af op die eeu- en millenniumwending wat as verhewigde *fin de siècle*-ervaring meer pessimsime as ekstase genereer. Dié neerdrukkendheid word binne die Suid-Afrikaanse konteks versterk omdat tagtig ook 'n periode van politieke neerslagtigheid in Suid-Afrika is."

Spesifiek wat die verwerking van die mite in die Afrikaanse letterkunde betref, vind die postmodernistiese ingesteldheid waarskynlik die sterkste neerslag in die latere werk van Etienne Leroux. Charles Malan (1992:314 e.v.), in die gedeelte "Mite in die moderne roman", opgeneem in die naslaanwerk *Literêre terme en teorieë* (Cloete, 1992), betrek in sy bespreking van

---

<sup>65</sup>Die bedoeling is nie hier om die postmodernisme sonder meer as negatief te evalueer nie. Binne die dialektiese gang van die geskiedenis - spesifiek die Suid-Afrikaanse literatuurgeskiedenis - sou 'n mens juis 'n saak vir die noodsaaklikheid van 'n fase van relativering en ironisering kon uitmaak.

modernistiese en postmodernistiese tendense ook voorbeelde uit die Afrikaanse letterkunde. Die Sestigers, met name André P. Brink en Etienne Leroux, word uitgesonder vir hul verwerking van mitologieë en aanverwante sisteme, 'n faktor wat grootliks bygedra het tot die vernuwing van Sestig. Etienne Leroux, wat in aansluiting by die beskouinge van Jung, waarskynlik die intensiefste met mites omgegaan het, beklee volgens Malan (1992:316) 'n besondere posisie. Hy tipeer hom aanvanklik as Modernis, maar toon voorts aan dat hy in sy later werk (byvoorbeeld *Onse Hymie*) sover gaan "om die hele 'mite' van sy eie oeuvre te parodieer" (Malan, 1992:315). Leroux se besondere hantering van satire en parodie, asook sy vermoë tot "pervertering en travestie" van klassieke mitologiese sisteme (vgl. Kannemeyer, 1983:347) kan as karakteriserend van 'n postmodernistiese fragmentering van die mite beskou word.

Volgens Malan (1992:315) het die modernistiese skrywer - in aansluiting by die Romantiek - steeds die behoefte aan 'n integrerende mite aangevoel. Die verhouding tussen mite en literatuur het talle vorme aangeneem, maar steeds met die mite as 'n soort oorkoepelende betekenisgewende prinsiep: "Romanskrywers uit die periodes van die Romantiek en Modernisme het die mite veral betrek vir die opstel van verhaalaamwerke, verwysingswêrelde, prefigurasies en motiewe, epiëse substrata en die tydruimtelike uitheffing van die verhaal." (Malan, 1992:315.) Malan noem as voorbeelde skrywers soos Thomas Mann en James Joyce. Binne die Afrikaanse letterkunde verteenwoordig die werk van André P. Brink - as Sestiger - 'n modernistiese wyse van mite-verwerking. Dit is insiggewend dat Brink, na afloop van die eksperimenteringsfase van die Modernisme, in sy eie oeuvre nie tot die postmodernistiese skryfwyse oorgegaan het nie. Sedert die begin van die sewentigerjare word sy werk eerder gekenmerk deur 'n oorwegend realistiese inslag, wat Coetzee (1990:42) tipeer as "'n terugkeer na die geskiedenis", 'n doelbewuste herskryf van die tradisionele Afrikaner-geskiedenis.

In aansluiting by die beskouinge van die filosoof Johan Degenaar (1995) kan die mite binne modernistiese konteks as 'n soort meesterverhaal beskou word. Degenaar se veel breër tipering van die Modernisme as 'n bepaalde filosofiese diskoers sluit op sekere punte tog aan by manifestasies van die mite binne die Modernisme as literêre periodekode. Hoewel volgens Degenaar die modernistiese diskoers vanuit filosofiese oogpunt grootliks gekenmerk word deur 'n skeptisisme ten opsigte van die mite, is dit juis insiggewend dat die mite tog wel binne dié diskoers op subtile wyses na vore getree het. Een van hierdie uitingsvorme tipeer Degenaar (1995:45) as "the metaphysical and scientific search for a Grand Theory which would delineate a global system". Politieke ideologieë is een van die wyses waarop hierdie "Grand Theory" - 'n mens sou ook kon sê meesterverhaal - in die geskiedenis gestalte kry. As voorbeelde noem Degenaar (1995:45): "the myth that God creates nations (nationalism), the myth that Nature ordains human rights (liberalism) and the myth that History determines the class struggle (Marxism)."

Malan (1992:316) tipeer die funksionering van die mite binne postmodernistiese konteks soos volg: " mites as tekensisteme in romans (het) in 'n toenemende mate hulle verband met religie, misterie en 'n bo-wetenskaplike 'waarheid' verloor . . . Hier is nog slegs in sekondêre sin van mite sprake, omdat die konteks dikwels gesekulariseer is". Mitologiese dimensies word op veel meer implisiete wyse betrek as wat in die modernistiese verhaal die geval is. Volgens Malan (1992:315) moet die leser self argetipiese patrone kan identifiseer; die mite word in toenemende mate vir ironie, satire en parodie benut. Loriggio (1996:237) wys egter daarop dat, ondanks die agteruitgang van die meesterverhaal, narratiwiteit steeds behoue gebly het: "the decline of the great macronarratives, be they the Bible or Marx's eschatology, has left untouched narrativity *per se*: in actual everyday practice stories are created and deciphered through the mediation of other stories, and not of the symbolic notation of the logician". Hoewel die mite dus binne die postmodernistiese diskoers nie meer as meesterverhaal funksioneer nie, bly dit steeds potensieel relevant oral waar narratiwiteit in een of ander vorm gestalte kry. In hierdie verband kan Barthes se duiding van die mite in moderne vorm wat in hoofstuk twee (2.5) ter sprake gekom het, ook weer bygebring word.

Volgens hierdie beskouinge behoort postmodernistiese eksperimentering en relativering nie 'n sinvolle verwerking van die mite uit te sluit nie.<sup>66</sup> Spesifiek met betrekking tot die verwerking van mitologiese en orale tradisies word die postmodernistiese tradisie in Afrikaans voortgesit deur skrywers soos Alexander Strachan, John Miles, Etienne van Heerden en Riana Scheepers. Twee tendense kan kortliks aangedui word, naamlik (a) dat daar by hierdie skrywers 'n groter toegeneentheid tot die mites van Afrika is as wat byvoorbeeld by Leroux en Brink die geval was, en (b) dat, ondanks frekwente metafiksionele bespiegeling en selfs ver twyfel, daar wel veel minder sprake is van "geperverteerde" mites. Die tendense van parodiëring en satirisering kom veel minder voor as wat byvoorbeeld by Leroux die geval was. Dit wil voorkom asof die postmodernistiese twyfel en relativering vervang word deur meer definitiewe pogings tot die ontginning van interkulturele dimensies.

Die literêre ontginning van waterslangverhale sou in aansluiting hierby 'n tendens verteenwoordig wat denk- en geloofswêrelde so uiteenlopend soos dié van die Khoesan, die Sotho, die Afrikaner en ander op verrassende wyses by mekaar laat aansluit. As gevolg van die hernude aandag wat die verwerking van orale tradisies in die Afrikaanse literatuur kry, gebeur dit dat tekste wat gewoonlik tot die gemarginaliseerde subgenres behoort het - waaronder streeks- en herinneringsliteratuur - binne die hoofstroom van die literêre tradisie opgeneem

---

<sup>66</sup>Selfs by 'n tipiese Afrikaanse postmodernistiese skrywer soos Koos Prinsloo, wat die "leegheid" van die Suid-Afrikaanse bestel tot by sy uiterstes uitgebeeld het, tree daar nooit 'n volledig geïroniseerde ingesteldheid in nie, hoofsaaklik vanweë 'n fyn balans tussen meta-fiksionaliteit en sosiale relevansie (vgl. Lombard, 1988).

word (vgl. Smuts, 1997). Binne die oorwegend gesekulariseerde konteks van die post-modernisme wil dit tog voorkom asof daar in die Afrikaanse letterkunde 'n besef is van die noodsaak van groter interkulturele begrip rondom religieuse en numineuse kwessies. Dié noodsaak hang in groot mate saam met religieuse belevinge binne 'n spesifiek Suider-Afrikaanse konteks.

Dit is nie net die oproep van die skrywers self, soos Brink en Van Heerden en ander voor hulle, wat tot 'n groter inagneming van die sosiale konteks - in hierdie geval spesifiek "Afrika" - by die literêre produksie in Afrikaans gelei het nie. 'n Tweede faktor wat 'n rol speel by groter erkenning aan sosiaal-politieke dimensies is naamlik die literatuurteorie as reaksie op, maar selfs ook moontlike stimulant, vir die literêre produksie. Literatuurteorie op sy beurt oefen ook weer invloed uit op die literêre kritiek. Die Amerikaner Noel Stahle (1997:22) is byvoorbeeld van mening dat die "Afrika-heid van die Afrikaanse letterkunde" deels deur die formalistiese inslag van die Afrikaanse literatuurgeskiedskrywing "verberg" is.

Die Dekonstruksie word oor die algemeen aanvaar as een van die heel belangrikste teoretiese rigtings van die postmodernistiese periode, met direkte relevansie vir sowel algemeen-filosofiese denke as literatuurteorie. 'n Punt van kritiek wat dikwels teen die Dekonstruksie geopper word, is dat dit nie die historiese konteks van 'n teks voldoende in ag neem nie. Vanweë 'n beklemtoning van die historiese konteks open teoretiese rigtinge soos die Nuwe Historisisme nuwe moontlikhede vir die bestudering van die mite, juis in moderne, verwerkte vorm (vgl. Lombard, 1995). Hoewel nie in direkte aansluiting by een of ander teorie nie, gee resente voorbeelde van mite-kritiek in Afrikaans ook 'n aanduiding van nuwe aksente wat na vore tree. Voorbeeldartikels is dié van Martie Muller (1996) oor *Triomf* deur Marlene van Niekerk, en Heilna du Plooy oor verhale van Henriette Grové (Du Plooy, 1996) en A.H.M. Scholtz (Du Plooy, 1997) onderskeidelik. In al drie gevalle is daar eerder klem op die bepaalde rol wat 'n mitiese ingesteldheid ten opsigte van die tekste in hul geheel speel, as op die nagaan van spesifieke mitologiese motiewe en hul buite-tekstuele mitologiese agtergronde.

✓ Hierdie hoofstuk word afgesluit met 'n laaste paar opmerkinge spesifiek weer oor die ag waterslangtekste wat ontleed is. 'n Hele reeks redes kan vir die oplewing van waterslangverhale in die Afrikaanse letterkunde opgenoem word. Hulle sal kan wissel van angste en vrese rondom politieke veranderinge en selfs die aanbreek van 'n nuwe millennium, tot nostalgiese hunkeringe na verbygegane tye. By die Afrikaanse skrywers wie se werk in hierdie hoofstuk bespreek is, gaan dit heel duidelik om die twee hoofaspekte van mitisiteit, naamlik narratiewe konvensies en numineuse dimensies. Die skrywers voel hulself in die meeste gevalle deel van 'n lang, orale tradisie wat inherent deel is van die Afrika-kultuur.

Die ontginning van die orale tradisie sou gewoon as opportunistiese "politieke korrektheid" beskou kon word. By dié skrywers waar die mitiese intensie daadwerklik gerealiseer het, gaan dit egter om veel meer as net die benutting van oer-oue verteltradisies. Die verwerking van 'n mitologiese motief soos die waterslang hou terselfdertyd in 'n omgaan met die wesenlike vrae van die menslike bestaan. In die eerste plek gaan dit oor hierdie vraagstellinge binne Suider-Afrikaanse konteks, maar dié vrae geld ook binne breër verbande vanweë die algemeen-menslike ervaring van religiositeit, soos uiteengesit in hoofstuk twee (2.2).

Vanweë hul besondere verwerking van verskillende religieuse en mitologiese tradisies behoort tekste soos *Rooigrond*, *Die donker melk van daeraad* en *Iets goeds uit Verneukpan?* as daadwerklike gebeurtenisse ("events") beskou te word, in dié sin dat hulle veranderinge in mense se denke teweeg behoort te kan bring. Dié impak hou direk verband met 'n orale beleving waardeur die samehang van alle dinge intuïtief aangevoel word. Binne postmodernistiese konteks is dit 'n samehang wat wel gekenmerk word deur die ontoereikendheid van taal, maar op paradoksale wyse is dit dieselfde ironiese besef wat aanleiding gee tot die strewe na groter samehang, juis deur middel van taal. Die besondere humor van tekste soos *Rooigrond* en *Iets goeds uit Verneukpan?* sal ook op 'n manier met hierdie ironiese paradoks te make hê. Waterslangverhale word in eerste en laaste instansie vertel ten einde die Ander te benader. In dié mate wat die numinositeit van die Ander tog soms aangevoel en selfs geken kan word, lê die bevryding van mitisiteit.

## HOOFSTUK SES

# 'N VERKENNENDE VERGELYKING VAN WATERSLANGVERHALE UIT DIVERSE KONTEKSTE

Gelezen hebben is gebrek aan onschuld. Alles is referentie, alles verwijst naar iets, naarmate er meer wereld kom groeit de vermenging, de kruisbestuiving.

- Cees Nooteboom, *Vreemd water* (1991)

In die vorige hoofstuk, aan die hand van gedetailleerde ontledings van resente Afrikaanse waterslangverhale, is aangetoon dat tekste met mitiese intensies grade van mitisiteit vertoon. Dit is juis die potensiaal tot mitisiteit, wat in al hierdie tekste aangetoon kon word, wat dit vir die leser moontlik maak om die tekste met mekaar te vergelyk en tot 'n evaluering van die onderskeie tekste te kom. Dit het geblyk dat die kriterium vir die evaluering saamhang met dié mate waarin die mitiese intensie van 'n bepaalde teks gerealiseer word al dan nie. Daar is voorts aangetoon dat binne die een, bepaalde domein van Afrikaanse waterslangverhale ideologiese en morele oorweginge 'n definitiewe rol speel by die evaluering van mitisiteit. Die invloed van hierdie faktore hou verband met die spesifieke Suider-Afrikaanse konteks met sy verwikkelde politieke en ook religieuse geskiedenis. Hierdie soort oorweginge toon aan hoedat vergelyking op die basis van mitisiteit steeds beïnvloed word deur historiese en sosiale faktore.

### 6.1 Mitisiteit as basis vir die vergelyking van tekste

Die vraag wat in hierdie hoofstuk ondersoek gaan word, is naamlik of dieselfde basis van vergelyking ook op tekste uit diverse kulturele en historiese kontekste van toepassing gemaak kan word. Waterslangverhale uit diverse kontekste bring mee dat die argetipiese simbool van die waterslang 'n veel groter verskeidenheid gaan aanneem as wat byvoorbeeld in die Afrikaanse verhale die geval was, waar die gefokus is op Suider-Afrikaanse manifestasies van die waterslangsimbool. Indien diverse tekste, uit byvoorbeeld ander tale, by die vergelyking betrek word, dan word dit trouens nodig om die term "waterslang" opnuut tussen aanhalingstekens te plaas, omdat dit nog meer diverse assosiasies oproep as wat byvoorbeeld die geval was in 'n gevarieerde teks soos George Weideman se *Die donker melk van daeraad*. Tekste uit ander tale - byvoorbeeld Nederlands of Engels - impliseer voorts heel eiesoortige kulturele en

historiese kontekste waarbinne die waterslangsimbool funksioneer. Daar is aangetoon dat vergelyking op die basis van mitisiteit spesifiek ook evaluering inhoud. Is dit moontlik om literêre tekste van heel uiteenlopende oorsprong op dieselfde evaluerende wyse te vergelyk?

In 'n sekere sin sou die tipe ondersoek wat in hoofstuk drie gedoen is voldoende kon wees vir die vergelyking van uiteenlopende waterslangtekste. Die vergelyking sou byvoorbeeld gedoen kon word op die basis van aan die een kant die nagaan van die "beginne" van 'n bepaalde simbool en aan die ander kant assosiasies met die groot verskeidenheid verwante simbole die wêreld oor. Die argumentasie sou kon lui dat vanweë die wye omvang van die slangsimbool - met sy éintlike oorsprong as argetipe in die kollektiewe onbewuste - behoort verhale, as bewuste manifestasies van die simbool, vergelykbaar te wees. Die vergelyking op hierdie basis geskied dan gewoonlik deur die ondersoek na 'n bykans oneindige hoeveelheid inhoudelike en tematiese assosiasies en parallele wat deur die betrokke verhale opgeroep word. Die nadeel verbonde aan hierdie soort hantering van die argetipiese simbool - soos reeds in vorige hoofstukke aangetoon - is naamlik dat enersyds numineuse dimensies van 'n verhaal en andersyds die situering daarvan binne 'n bepaalde historiese konteks verwaarloos word.

'n Vrugbaarder en indringender benutting van die mitologiese simbool as vergelykingsmekanisme is om dit nie in eerste instansie as inhoudelike of tematiese kategorie te hanteer nie, maar as verteenwoordigend van 'n bepaalde soort ingesteldheid. Dié ingesteldheid kan as mitisiteit gedefinieer word, naamlik die doelbewuste intensie van 'n skrywer om die numineuse dimensies van die menslike bestaan deur middel van literêre vormgewing te ontgin. Die inhoudelike, mitologiese assosiasies rondom 'n bepaalde simbool is nie onbelangrik nie - inteendeel - maar dit is nie die begin- of uitgangspunt van die vergelykende oefening nie. Die mate waarin die assosiering gedoen word, word in die eerste plek bepaal deur die mitiese intensie van die skrywer. Die vergelykende taak van die leser vanuit hierdie benadering word omskryf deur wat Eric Gould noem "comparative remythologizing" (1981:251 e.v.). Deurdat die leser die mitiese intensies van verskillende skrywers met mekaar in verband bring, kan hy of sy 'n bydrae lewer tot die totstandkoming van nuwe mitiese dimensies; vandaar die term "remythologizing".

Gould tref sy vergelykings slegs binne die Engelse taalgebied en dan ook nog verder afgebaken tot die literêre produksie van skrywers uit die Britse Eilande en Ierland, naamlik James Joyce, D.H. Lawrence en T.S. Eliot. Die ontginning van breëre vergelykingsmoontlikhede was waarskynlik nie heel relevant binne sy ondersoeksterrein nie, omdat hy sy eie benadering nie in die eerste plek as 'n historiese benadering beskou nie (vergelyk hoofstuk twee, 2.5). Dit gaan primêr vir Gould om die vasstelling en vergelyking van die mitiese intensie by skrywers uit 'n hoofsaaklik homogene taalgebied. In die versamelbundel *Myth and the Making of Modernity. The Problem of Grounding in Early Twentieth-Century Literature* (Bell &

Poellner, 1998), gepubliseer in die reeks *Studies in Comparative Literature*, word daar wel op die basis van ontledingsprinsipes soortgelyk aan dié van Gould oor taal- en landsgrense heen vergelykings getref. Naas die Engelse literatuur word daar ook heelwat aandag aan die werk van byvoorbeeld Duitse skrywers en teoretici gegee. Dit gaan in hierdie bundel om die plasing van "some anglophone modern literature in the light of this broader European history of thought" (Bell & Poellner, 1998:3).

In die inleiding tot die versameling artikels motiveer een van die redakteurs, Michael Bell, waarom die verwerking van die mite in moderne verhaalvorm as basis vir vergelykende studie van tekste uit heel uiteenlopende kontekste kan geld. As uitgangspunt neem hy die belangrike rol wat die mite steeds in ons moderne tyd kan speel, in 'n wêreld wat hy tipeer as "post-religious, even post-metaphysical" (Bell & Poellner, 1998:1). Die krisis van moderniteit, naamlik die aflegging van metafisiese waardes, het tot gevolg dat die mite nuwe relevansie en betekenis kry, wat veel meer inhou as blote nostalgie vir die pre-moderne fases van die menslike bestaan. Dit gaan vir Bell (Bell & Poellner, 1998:2) om die "sense of a philosophical responsibility", wat ook as 'n "conviction" gedui kan word:

Whereas primary, or archaic, myth, is lived as belief, or reality, the self-conscious, modern use of myth focuses an awareness of living as conviction, which is the only way it can be lived, a world of values which cannot be grounded in anything beyond itself. The very term "myth", by combining, in its modern usage, the rival meanings of a grounding narrative and a falsehood, encapsulates this central problem of modernity: how to live, given what we know.

Die term "conviction" kan in verband gebring word met Gould se klem op "intensie". Met die verwysing na "falsehood" word die immer aanwesige verband tussen mitiese verhaal en ideologie weer opgeroep.

Dit is op hierdie vlak van denke oor die mite, nie as inhoudelike entiteit nie maar as intensie of "conviction" - mitiesiteit dus - dat 'n indringende vergelyking tussen uiteenlopende tekste vanuit diverse kontekste gedoen kan word. Bell gebruik as ekwivalent vir "mitiesiteit" die term "mythopoeia", wat in hoofstuk twee ter sprake gekom het en as "mitopoësis" vertaal is. In die samevatting van hierdie hoofstuk word teruggekeer na die verband tussen mitopoësis en mitiesiteit. Dit is insiggewend dat Bell (1998:2) vir Lawrence en Joyce, twee van die skrywers wat Gould vergelyk ten einde sy teorie aangaande mitiesiteit te illustreer, as twee hoogs verskillende tipe skrywers beskou:

Only at this level does myth represent an important continuity of concern between writers, such as Lawrence and Joyce, who are often thought to have little in common; the poet, originally a "maker", now represents the fundamental human activity as a maker of worlds. So too . . . the term

"mythopoeia", or mythmaking, rather than "myth", emphasizes the focus on a continuing and inescapable activity rather than the use of existing contents or structures. The present volume, by rethinking myth on this more philosophical plane, provides both a new appreciation of the relevant literature and the basis for a truly pertinent critique of it."

Hierdie definisie van moderne "mythopoeia" berus op die algemene erkenning van die mite as 'n dinamiese kategorie binne die menslike denkproses - "its being a condition rather than a content" (Bell & Poellner, 1998:6). Deur op so 'n wyse aan mite of mitisiteit te dink, word dit 'n werkbare voorwaarde of basis vir die vergelyking van literêre tekste in relasie tot hul onderskeie historiese kontekste.

'n Mens sou selfs so ver kon gaan as om te sê dat die werkinge van mitisiteit pas regtig interessant word wanneer dit binne uiteenlopende sosiale en historiese omstandighede nagegaan word. Hiermee mag wel nie geïmpliseer word dat die taak van die literêre vergelyking daarmee sonder meer vergemaklik word nie; intendeel. Met die Suider-Afrikaanse konteks as vertrekpunt skryf Ampie Coetzee (1997:49):

Die komparatistiese benadering tot die letterkunde is waarskynlik heel aanvaarbaar binne Europese en Amerikaanse verband. Wat is egter die situasie in Afrika, waar die koloniserende tale die toon aangegee het en die konsep 'letterkunde' klaargemaak oor die see aangekom het (maar weliswaar nog nie as gekanoniseerde diskoers in die 16de eeu nie)? Daaruit, uit die Bybel en uit John Bunyan se *Pilgrim's Progress* moes 'n inheemse letterkunde ontstaan. Baie min kritici en teoretici, in Suid-Afrika in elk geval, kan sê hoe 'gelyk', byvoorbeeld, Mqhayi aan Van Wyk Louw is - en dan word nie na estetiese gehalte verwys nie. Vir vergelykings moet daar immers vergelykbaarhede wees. Chapman<sup>1</sup> kon nie vergelyk nie, omdat hy geen aanduiding gee dat hy 'n Afrikataal (in die konvensionele betekenis van 'swart' taal) so goed ken dat hy gesofistikeerde letterkunde daarin sou kon lees nie. Ook sy toepassing van die komparatisme faal wanneer 'n mens kyk na sommige van sy verwysings na die Afrikaanse letterkunde.

Coetzee betrek hier ten minste drie problematiese aspekte met betrekking tot vergelykende literatuurstudie in die algemeen, asook binne spesifiek die Suider-Afrikaanse konteks met sy komplekse kulturele en etniese groeperinge. Sy bevraagtekening van "vergelykbaarhede" sluit in die kwessie van verskillende soorte diskoerse binne die literêre produksie, waaronder mondelinge en skriftelike vorme van literatuur. Verder betrek hy die kennis - of gebrek daaraan - van verskillende tale. Die verwysing na Chapman se hantering van die Afrikaanse

---

<sup>1</sup>Coetzee verwys na Chapman se omvattende publikasie van 1996, *Southern African Literatures*. Helize van Vuuren (1997:190 e.v.) gee 'n kritiese beskouing van die publikasie, veral ten opsigte van die oppervlakkige wyse waarop die Afrikaanse letterkunde bespreek word.

letterkunde sou kon dui op die probleem van ideologiese vooropgesteldheid ten opsigte van 'n bepaalde taal. Al drie hierdie problematiese aspekte sou ewe goed op mitiese literatuur en spesifiek waterslangverhale van toepassing gemaak kon word.<sup>2</sup> Deur middel van die oorsigtelike ontledings van 'n aantal verhale uit heel uiteenlopende kulture sal in die res van die hoofstuk nagegaan word in watter mate mitisiteit as vergelykingsbasis moontlikhede bied ten einde hierdie probleme te oorkom.

Bogenoemde probleme rondom vergelyking binne die literatuur hou almal verband met die breër, nog meer problematiese, terrein van multikulturalisme. Spesifiek met betrekking tot literatuurstudie binne Suider-Afrikaanse konteks betrek Marlene van Niekerk (1996:20 e.v.) die problematiese aard van die konsep "kultuur" in haar voorbehoude ten opsigte van 'n vergelykende benadering. Sy maak 'n saak daarvoor uit dat 'n definitiewe standpunt met betrekking tot "multikulturalisme" eers duidelik gestel moet word voordat tekste uit verskillende kulture met mekaar vergelyk kan word (Van Niekerk, 1996:21). Met verwysing na die uitvoerige debatvoering rondom dergelike aangeleenthede,<sup>3</sup> beklemtoon sy dat konsepte soos "kultuur" en "multikulturalisme" geen waardevrye, neutrale begrippe met 'n voor-die-hand- liggende gebruikswaarde is nie. Dit is veral nie die geval binne die Suider-Afrikaanse konteks met sy verwickelde apartheidsgeskiedenis nie (Van Niekerk, 1996:25).<sup>4</sup> Die relevansie van die kompleksiteit rondom multikulturalisme vir die bestudering van mitiese verhale word deur Marc Manganaro (1998:155) in sy bydrae tot *Myth and the Making of Modernity* kernagtig saamgevat: "Any theorizing on myth or mythic texts in this century stakes out a position, often quite complex, on the meaning, cogency, and value of culture; itself a highly fluid and powerful term." Manganaro (1998:154) grond sy waarneming op die feit dat enige beskouing oor die mite gesien kan word as "historically situated and ideologically driven".

Teenoor hierdie uiteensettings van die groot aantal problematiese aspekte van literatuurstudie oor verskillende historiese kontekste en kulture heen, kan beskouinge ingebring word wat op hul beurt waarsku teen 'n oormatige beklemtoning van kulturele relativisme en die gepaard-

---

<sup>2</sup>Ntuli en Swanepoel (1993:5) wys ook nog op die probleme van "the paucity of sources" en "the problem of region". Laasgenoemde hou verband met die feit dat die verskillende letterkundes van die swart tale van Suid-Afrika ook aangtrek word in gebiede soos Lesotho, Botswana en Swaziland.

<sup>3</sup>Daar word hier nie in detail ingegaan op 'n omvattende debat wat steeds voortduur nie. 'n Boek wat in Suid-Afrika aandag geniet het onder meer vanweë die Nederlandse konneksie is *Literatuurwetenskap en Cultuuroverdracht* deur Douwe Fokkema en Elrud Ibsch (1992). 'n Relatief onlangse Amerikaanse bydrae is dié van Geoffrey H. Hartman (1997), getiteld *The fateful question of culture*. Kwasi Wiredu (1996) gee 'n perspektief vanuit die Afrika-konteks: *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*.

<sup>4</sup>Van Niekerk (1996:23) noem in haar artikel dat sy multikulturalisme - soos apartheid - ook as 'n skadelike ideologie beskou, maar sit nie duidelik uiteen waarom nie.

gaande klem op die verskille tussen rasse en kulture. In 'n artikel gepubliseer in *Tydskrif vir Literatuurwetenskap* stel Virgil Nemoianu (1995:14 e.v.) hom ten doel om dergelike kulturele relativisme te relativeer. Hy wys in eerste instansie op Noord-Amerikaanse en Wes-Europese invloede wat aanleiding tot dié relativisme gegee het, en vervolg met Afro-Amerikaanse en Oos-Europese voorbeelde om op andersoortige perspektiewe te wys. Nemoianu (1995:37) kom tot die gevolgtrekking:

We thus begin to outline the bare sketches of a new kind of humanism, based on the admission that while cultural relativism has true validity, it is itself no less relative than other realities relativized by it. Precisely the idioms of literature and of religion are among the best instruments that can emerge (almost by default) as we concede the shortcomings of cultural relativism.

In die voorbeelde wat hy selekteer ten einde sy standpunt te ondersteun, word literatuur en religie as twee afsonderlike terreine hanteer. Die waarde van mitisiteit as vergelykingsbasis is onder meer daarin geleë dat hierdie twee terreine - weliswaar met die letterkunde as uitgangspunt - geïntegreer word. Al is die seleksie van tekste vir vergelyking ook hoe uiteenlopend, die vergelyking op die basis van mitisiteit geskied steeds vanuit die dinamiese verhouding tussen numeuse en narratiewe aspekte binne die mitiese verhaal.

Vervolgens (6.2.1) word eers tekste uit die Nederlandse taalgebied aan die orde gestel, wat oorsigtelik met mekaar vergelyk word. Die bespreking word vanuit drie perspektiewe gedoen: (a) tekste wat die belangrikheid van "water" as tema in die Nederlandse letterkunde beklemtoon; (b) die Indiese konneksie, met spesiale aandag aan die verhale van Maria Dermoût; (c) ander Nederlandse tekste met mitiese intensies, met Cees Nooteboom as hoofverteenwoordiger. Vergelykingsmoontlikhede met waterslangverhale uit die Afrikaanse letterkunde word ook gesuggereer. 'n Soortgelyke werkwyse word gevolg met tekste uit die Suider-Afrikaanse letterkunde (6.2.2). 'n Roman wat spesiale aandag verdien, is die biografiese verwerking van die Zulu-leier Tjhaka se lewensverhaal, deur die Sotho-skrywer Thomas Mofolo. Die ontmoeting met 'n waterslang neem 'n sentrale plek in die roman in. Ook in Afrikaans kom verwerkings van die Tjhaka-gegewe voor. Vervolgens word verdere vergelykingsmoontlikhede met Mofolo se roman en die ander Tjhaka-verhale ondersoek. In dié verband word spesiale aandag aan Namibiese tekste gegee. In 'n derde onderafdeling (6.2.3) word 'n nog wyer ondersoeksgebied betrek, wanneer tekste uit die Afrikaanse letterkunde en die Engelse letterkundes van onderskeidelik Brittanje en Afrika (spesifiek Nigerië) met mekaar in verband gebring word. Die inhoudelike basis vir die vergelyking bly steeds verhale met slang- of waterslangsimboliek as prominente motief. In alle gevalle word die sentrale vraagstelling van die ondersoek aan die orde gestel, naamlik in watter mate mitisiteit - die intensie tot die peiling van die numeuse - nuwe insigte tot die vergelyking toevoeg. In die same-

vatting (6.3) word 'n aantal verdere gevolgtrekkings aangaande mitisiteit as vergelykingsbasis gedoen, asook indringender gekyk na die verhouding mitepoësis en mitisiteit.

## 6.2 Die vergelyking van waterslangverhale uit diverse literature en kontekste

In ag genome die historiese ontwikkeling van die taal Afrikaans is daar twee voor-die-hand-liggende literêre sisteme<sup>5</sup> waarmee byvoorbeeld Afrikaanse waterslangverhale in verband gebring en vergelyk kan word. Hulle is naamlik enersyds die letterkunde van die Vlaams-Nederlandse taalgebied en andersyds die verskillende letterkundes van Suider-Afrika. Beide hierdie twee terreine kan uiteraard op hul beurt weer in verskillende kleiner sisteme onderverdeel word. Die Nederlandse taalgebied verteenwoordig die ontstaansbron van Afrikaans, terwyl dit in Suider-Afrika as 'n selfstandige taal ten opsigte van Nederlands sy beslag gekry het.<sup>6</sup> Met betrekking tot albei hoofkontekste geld die verwickeldheid rondom multikulturalisme waarvan daar in vorige paragrawe sprake was; miskien veel meer nog so binne suidelike Afrika as gevolg van die sensitiewe politieke geskiedenis rondom apartheid.

Op die vraag watter een van die Afrika- of Europese konteks voorrang behoort te geniet by die vergelyking met Afrikaanse tekste kan geen eenduidige antwoord gegee word nie. Die antwoord sal afhang van die aard en uitgangspunte van die ondersoek. Die keuse sal wel ook ideologiese implikasies inhou.<sup>7</sup> Waterslangverhale kom in sowel die Nederlandse as die Suider-Afrikaanse letterkundes voor. In die volgende onderafdeling word eers na die Nederlandse konteks gekyk, omdat daar - veral in die skrywer Maria Dermoût se werk - nadere verbande aan te toon is met die Suider-Afrikaanse waterslang van die Oranjerivier, die waterslang wat meerdere aandag in hierdie ondersoek geniet. Soos reeds in hoofstuk drie aangetoon, is daar ook talle waterslangverwysings in die letterkundes van die sogenaamde swart tale van Suider-Afrika, maar dié waterslange het weer elk 'n eie, afsonderlike geskiedenis van funksionering binne 'n spesifieke kultuur. Vergelykingsmoontlikhede met verwerkte

---

<sup>5</sup>Vir 'n uiteensetting van die beskouing van die letterkunde as 'n sisteem, asook 'n vergelykende benadering vir Suid-Afrikaanse tekste wat daaruit voortvloei, sien Viljoen (1986).

<sup>6</sup>Die duiding van Afrikaans as enersyds "Afrika"-taal en andersyds Europese taal illustreer hierdie tweeledige posisie.

<sup>7</sup>Die aard van my opleiding wat hierdie studie voorafgegaan het, maak dit in 'n sekere sin "makliker" om die Nederlandse eerder as die Suider-Afrikaanse letterkunde te bestudeer. Vir laasgenoemde het ek net Engels en Afrikaans tot my beskikking; tekste in die swart tale moet dus in vertaalde vorm gelees word. Met Nederlands het ek reeds op skool kennis gemaak, en verder vry uitvoerig in die kursus Afrikaans en Nederlands aan die begin van die sewentigerjare aan die Universiteit van Stellenbosch. 'n Kursus in Literatuurwetenskap aan die Rijksuniversiteit, Utrecht, het gevolg (1981-82), en tans (1999) word die proefskrif in Nederland voltooi.

verhale uit hierdie kulture word wel ondersoek, maar die tekste van Dermoût geniet voorrang vanweë 'n meer direkte historiese verbintenis met die Grootlang van die Oranjerivier.

### 6.2.1 Vergelykingsmoontlikhede binne die Nederlandse literatuur

#### "Nederland Waterland"

Dit is te verwagte dat "water" 'n belangrike tema in die Nederlandse literatuur sal uitmaak. Een vyfde van die land bestaan uit water, waarvan gebiede soos die IJsselmeer en die Waddesee die bekendstes is. Hierby kan nog gevoeg word die groot riviere (soos die Ryn, die Maas en die Waal) met hul omvattende deltas, asook die talryke kanale, strome, mere en moerasagtige "plassen". 'n Onlangse radioprogram, uitgesaai op 25 Julie 1999, met as tema die eeulange stryd teen die water en getiteld "De Erfvijand", het begin met die bekende spreuk: "God schiep de wereld, behalve Holland - want dat hebben de Hollanders zelf gedaan." Vanweë die groot geografiese verskille tussen enersyds 'n waterryke land soos Nederland en andersyds Suidelike Afrika, waarvan groot dele as woestyn en semi-woestyn getipeer word, ontstaan die verwagting dat hierdie verskille ook neerslag sal vind in die onderskeie kulture. Literêre produksie maak op sy beurt deel uit van die kulturele konteks. Spesifiek binne die kaders van hierdie studie sou die vraag ontstaan watter invloed die fisies-geografiese verskille juis op literêre tekste met 'n mitiese inslag sou kon hê, in ag genome die omvattende simboliese waarde van water en waterdiere, soos uiteengesit in hoofstuk drie.

In 'n bundel opstelle met as oorkoepelende tema "Literatuur en kosmos" lewer Arie Jan Gelderblom (1993:124 e.v.) 'n bydrae met die opskrif "Nederland Waterland". Hy begin deur te sê dat om Nederland 'n "waterland" te noem, inderdaad 'n cliché is. Terselfdertyd wys hy op die waarde daarvan. Volgens Gelderblom (1993:125) is cliché's geen inhoudlose of "afgeslete" formuleringe nie, maar juis geskik vir "mentaliteitsonderzoek": "Cliché's vertellen niet hoe de werkelijkheid in elkaar zit, maar hoe mensen er ergens gemakshalve, in het dagelijks leven, over spreken en denken." Gelderblom (1993:125) verwys na 'n uitspraak van Kousbroek oor die ooreenkoms tussen cliché en mite: dit gaan nie om feitlikhede nie, want "de mensen willen helemaal niet weten of 't echt waar is - het geeft betekenis aan hun leven en daarom houden ze eraan vast". Gelderblom (1993:126) ontleed veral die houding van die Nederlanders tydens die sewentiende eeu - die sogenaamde Goue Eeu - toe die Nederlandse selfstandigheid gevestig en 'n groot welvaart opgebou is, wat in eerste instansie berus het op die beheersing van die water. Volgens Gelderblom (1993:128) is die Nederlandse mentaliteit in dié tyd gekenmerk deur die "eeuwige dreiging" van 'n sondvloed en die lewenstaak van "eeuwige landwinning". Dit is egter slegs één perspektief of die keersy van die "medaille". Gelderblom (1993:128) trek die lyn deur na die huidige tyd en konstateer: "Belangrijker in die

'nasionale mythe' is de stralende voorkant: Nederland Waterland". Hierdeur word die siening van die water as natuurlike bondgenoot van die Nederlanders beklemtoon.

In die radioprogram oor "De ervvijand" word - ondanks die titel - hierdie opvatting ook gehuldig, maar dan in die eerste plek vanuit hedendaagse, ekologiese perspektief. In 'n reeks onderhoude met persone uit verskillende beroepe is inderdaad gewys op die lang stryd teen die water, wat aanleiding gegee het tot ambisieuse projekte, veral op tegnologiese gebied. In die vooraf-bespreking van die program, in die televisie- en radiogids van die VPRO, word verwys na sommige van die projekte: die afsluiting van die Suidersee, die Deltawerke waarmee ná die nasionale ramp van 1953 begin is, en die Waterkering (1954-58). Dan volg 'n interessante opmerking wat die verband tussen geografiese aspekte en kulturele duiding illustreer. Ten opsiste van "Waterkering" en "Deltawerke" word daar gesê dat hulle "bijna magiese woorde" geword het (Anon., 1999:32). In die huidige tyd word daar egter vanuit ekologiese perspektief ook kritiek gelewer op die projekte van die regeringsinstansie, die Rijkswaterstaat. Oorspronklike planne om die see na die Wadde-eilande toe, ten noorde van Nederland, droog te lê, is intussen laat vaar as gevolg van die ekologiese ingryp wat dit sou meebring. In die programnotas (Anon., 1999:32) word hierdie mentaliteitsverandering soos volg gedui: "Er vindt kortom een cultuuromslag plaats. Water wordt niet langer beschouwd als volksvijand nummer 1."

Die relevansie vir hierdie studie, van dergelike veranderinge ten opsigte van die "nasionale Nederlandse mite", is geleë in die vraag in watter mate die Nederlandse literatuur hierdie soort wisselinge reflekteer al dan nie. 'n Insiggewende soort barometer is te vind in die katalogus (Salverda & Pos, 1988) van 'n uitstalling wat vanaf 19 Oktober 1988 tot 12 Februarie 1989 in die Letterkundige Museum te Den Haag gehou is, met as onderwerp "Het water als thema in die Nederlandse literatuur tussen 1900 en 1960." Die tentoonstelling was tematies ingedeel in vier hoofafdelings: (a) 'n afdeling oor die mite of sage van die Vlieënde Hollander, wat 'n merkwaardige ontwikkeling in die Engelse, Duitse en Nederlandse letterkunde asook in ander kunsvorme ondergaan het; (b) 'n afdeling oor die seevaart, met besondere aandag aan die werk van Jan de Hartog en ook Arthur van Schendel se *Het fregatschip Johanna Maria* (1930); (c) *De Waterman* (1933) van Van Schendel kry besondere aandag in 'n afdeling oor riviere; (d) 'n slotafdeling oor die neerslag van die werksaamhede van die Rijkswaterstaat in die literatuur, met besondere aandag aan die Wadde-eilande, waterstaatswerke en oorstromings. In die hele katalogus van 77 bladsye, met die titel *Hollands Glorie*, is daar slegs een verwysing na 'n soort waterdier (Salverda & Pos, 1988:30). Marten Toonder sr. publiseer in 1952 'n kortverhaal waarin 'n orkaan in terme van 'n dreigende monster beskryf word. In dié beskrywing is daar egter geen aansluiting by 'n bestaande mitologiese tradisie nie; die monstersimbool is 'n nuutskepping van die skrywer.

Op die basis van hierdie uitstalling kan dus tot die gevolgtrekking geraak word dat water inderdaad 'n belangrike tema in die Nederlandse letterkunde is - in ieder geval tot 1960 - maar dat watermonsters of ander mitologiese waterdiere soos waterslange nie deel uitmaak van die watersimboliek nie. Die motivering vir die afbakening tot die jaar 1960 lewer interessante perspektiewe op. In die inleiding tot die katalogus word gestel dat die voorbereiding so 'n groot hoeveelheid gegewens opgelewer het dat afbakening noodsaaklik was. Daar word gekonstateer dat die water as literêre tema ná 1960 sy relevansie begin verloor: "wellicht een weerspiegeling van de relatieve achteruitgang van de betekenis van het water voor de economie en de werkgelegenheid" (Salverda & Pos, 1988:2). 'n Verdere afbakening geskied ten opsigte van die Nederlands-Indiese literatuur, met die volgende motivering van Salverda en Pos (1988:3): "Eveneens uitgesloten werd de vaart op Indië, een onderwerp waaraan een aparte tentoonstelling gewijd zou kunnen worden." <sup>8</sup> Hierdie uitsluiting blyk nou presies dié terrein van die Nederlandse literatuur te verteenwoordig waar mitologiese waterdiere 'n belangrike rol speel, soos later uit die bespreking sal blyk.

In Augustus 1999 word nog 'n radioprogram oor die sender Nederland I uitgesaai met water as tema, dié keer 'n drieluik "Schrijvers aan boord". Die kritikus Jaap Goedegebuure vertel van sy biografie van die digter Hendrik Marsman wat binnekort verskyn, 'n bevestiging van kritici se voortgesette aandag vir die watertema. Marsman is die digter van bekende reëls uit die gedig "Herinnering aan Holland": "Denkend aan Holland/ zie ik breede rivieren/ traag door oneindig/ laagland gaan." (Marsman, 1945:122.)<sup>9</sup> Voorts is 'n onderhoud gevoer met 'n relatief jong skrywer, H.M. van den Brink, wat in 1998 'n novelle gepubliseer het met die titel *Over het water*. Dit is 'n soort inisiëringsroman oor die veranderinge wat 'n jong seun ondergaan nadat hy by 'n roeivereniging aangesluit en 'n besondere vriendskap tussen hom en 'n ander roeier ontstaan het. In 'n kerngedeelte word die verband tussen die roeisport en vriendskap in mitologiese terme gedui (Van den Brink, 1998:85-86).

Die derde teks wat in die radioreeks ter sprake gekom het, is die outobiografiese roman *De rivier* deur Willem van Toorn (1999). Die rivierlandskap van die skrywer se jeug, die landskap van die Waal, vorm die deurlopende tema van die roman. 'n Meer aktuele gedeelte van die roman handel oor die verset van 'n aantal kunstenaars - waaronder die skrywer - teen die dykverswaringe van die jare tagtig en negentig, vanweë die negatiewe ekologiese invloed wat dit op die gebied sou hê. Die deelname aan die verset word in verband gebring met die dood van die skrywer se ouers, sodat die vraag na die dood saamhang met die vraag na die oor-

---

<sup>8</sup>Guus Houtzager (1991:56) verwys in sy boek oor *De tienduizend dingen* van Maria Dermoût na so 'n uitstalling, getiteld "In Indië geweest", wat in Oktober 1990 in die Letterkundige Museum te Den Haag gehou is.

<sup>9</sup>Die gedig behoort tot Marsman se sogenaamde derde periode, van 1936-37.

lewing van 'n landskap. Watter vorme van mitisiteit in hierdie tipe tekste sou kon voorkom, vra om nader ondersoek. Wat wel blyk, is dat dié moontlikhede tot mitisiteit nie soseer met die numineuse ingesteldheid in terme van bepaalde mitologiese figure of die vergelyking van godsdienste te make het nie. Dit hou eerder verband met basies-menslike ervarings soos adolessensie en vriendskap, of belangriker nog: 'n toekomsvisie gegrond in 'n sterk ekologiese verantwoordelike gevoel.

### Die Indiese konneksie

Dit wil voorkom asof die gekombineerde simboliek van water en mitologiese waterdiere, in Nederlands, in eerste instansie in die Nederlands-Indiese letterkunde gesoek moet word.<sup>10</sup> In 'n onlangse bloemlesing deur Alfred Birney (1998), *Oost-Indische inkt. 400 jaar Indië in de Nederlandse letteren*, kom fragmente voor uit boeke met titels soos *De onschuld van een vis* en *Het vuur van de draak*. Dergelike titels roep duidelik 'n mitiese sfeer op. In die fragment uit *De maan op het water* is daar sprake van "ongedierte, slangen en spoken" (Birney, 1998:209). In 'n versameling Indonesiese dierefabels deur Frank Neijndorff (1999) is dit opvallend dat water dikwels 'n belangrike rol in 'n groot aantal van dié verhale speel. Die eerste teks Neijndorff, 1999:9-19 handel byvoorbeeld oor "De Haai en de Krokodil (Soerabaja)." Verhale rondom haaie en krokodille word in verband gebring met die vestiging van stede en ryke in Indonesië, veral die belangrike hawestad Soerabaja. Daar is ook 'n hoofstuk oor "De Reuzenslang (Ular Sawah)", waarin sowel 'n werklike slang, van om en by tien meter, as mitologiese slang bespreek word (Neijndorff, 1999:147).<sup>11</sup> Die slang kom dikwels voor in Indonesies smee- en weefwerk. Vanuit die Hindoe-Boeddhistiese mitologieë word dit in verband gebring met die liggod Vishnu asook die halfgoddelike wesens, die naga's<sup>12</sup>, met 'n menslike bolyf en die onderlyf van 'n slang (Neijndorff, 1999:150).

Birney (1998:463) sluit ook 'n teksgedeelte in van 'n skrywer uit die tweede generasie van Indiese skrywers, Marion Bloem (gebore 1952), wat in haar skryfwerk dikwels gebruik maak van vertellings van ouer familieledes uit Nederlands-Indië. In die roman *Vaders van betekenis*

---

<sup>10</sup>Hier word slegs volstaan met enkele aanduidings.

<sup>11</sup>Die Britse skrywer Robert Twigger publiseer in 1999 'n boek getiteld *Big Snake. The hunt for the world's longest python*, geskryf na aanleiding van 'n reis na die Maleise en Indonesiese argipels. Twigger het op die ekspedisie gegaan nadat hy op die Internet gelees het van die Roosevelt-prys van \$50 000 vir die vangs van 'n lewendige slang langer as dertig voet. Die prys was onopgeëis sedert 1912. In sy boek verwys hy ook na talle mitologiese verhale rondom slange in die gebied.

<sup>12</sup>Vergelyk hoofstuk drie (3.5).

(1989) is daar byvoorbeeld 'n vertelling oor 'n krokodil, wat 'n sentrale plek in die verloop van die gebeure inneem. Dit word vertel deur oom Tjok, lieflingsoom van die jongmeisie-verteller, Babs. Dit gaan oor twee Hollanders wat in die oorlogstyd in Indonesië in 'n rivier omgekrom het. Die ander Nederlandse soldate gee die Indonesiërs die skuld, terwyl hulle volhou dat die twee deur 'n krokodil - 'n kaaiman<sup>13</sup> - gevang is. Die saak word opgelos deurdat 'n man ('n "doekoen") gehaal word wat met kaaimanne kommunikeer. Dit blyk dat die witmanne inderdaad deur die krokodil doodgemaak is; die krokodil lê die lyke op die kant van die water neer. As Babs dan vra of die dier daarna doodgeskiet is, antwoord oom Tjok van "nee": "De doekoen kan alleen praten met de kaaiman door vertrouwen. Dan mag je ze niet doodschieten, want dan straffen de goden." (Bloem, 1995:30.)

Maria Dermoût (1888-1962), Nederlandse skrywer op Java gebore, word deur vele kritici beskou as een van die heel belangrikste Indiese skrywers; Birney noem haar "de barones van de Indische letteren" (1998:552). Vanaf haar twaalfde jaar ontvang sy skoolopleiding in Nederland, maar keer ná haar huwelik weer terug na Indonesië. Sy begin pas ná die ouderdom van sestig, wanneer sy weer in Nederland woon, in boekvorm publiseer. Haar oeuvre beslaan nie 'n volle 700 bladsye nie<sup>14</sup>, maar dit is juis vanweë die hegtheid van haar werk en die outentieke Indiese aard daarvan (vgl. De Jong, 1990) dat dit so hoog aangeslaan word, ook internasionaal.<sup>15</sup> Dit is boonop in haar verhale dat 'n groot hoeveelheid verwysings na mitologiese slange en waterdiere voorkom. In hoofstuk drie is reeds verwys na onderskeidende rondom verskillende slangstene in Dermoût se tekste, wat belangrike lig werp op moontlike invloede vanuit die Ooste op die ontwikkeling van die waterslangsimboliek in Suider-Afrika.

Dermoût maak grootliks gebruik van inheemse mondelinge vertellings as grondstof vir haar verhale. In 'n samevattende artikel oor haar werk verwys Gerhard Termorshuizen (1990) na haar debuutroman *Nog pas gisteren* (1951), wat as 'n outobiografiese werk oor haar jeugjare in Indonesië beskou kan word. Die invloed van die verhale van die bediendes met wie sy as kind omgegaan het, word deur Termorshuizen (1990:176) beskryf:

Het is hun leefsfeer die haar omgeeft en het is door hun verhalen, altijd weer hun verhalen, dat zij wordt binnengevoerd in hun belevingswereld waarin naast

---

<sup>13</sup>Vergelyk die verwysing na "kaaiman" in hoofstuk drie, by die gedeelte "Aanverwante verskynsels" in onderafdeling 3.2.2) Tydens 'n voorlesing uit haar werk in Utrecht (13 Sept. 1999) vertel Bloem dat van al die skeldname wat die Nederlanders die inheemse inwoners van Nederlands-Indië genoem het, die Indiese mense nie omgee het vir die naam "kaaiman" nie: "want die kaaiman was sterk."

<sup>14</sup>Vergelyk haar *Verzameld werk* (1970).

<sup>15</sup>Die hoogtepunt van Dermoût se oeuvre, die roman *De tienduizend dingen*, is in meer as tien tale vertaal. Veral die Engelse vertaling van Hans Koning was 'n groot sukses; die tydskrif *Time* nomineer dit as een van die beste boeke van die jaar 1958 (Houtzager, 1991:13).

het zichtbare evenzeer het verborgene, het bovennatuurlike werkzaam is, waarin hemelnimfen zich baden in het kratermeer, zielen kunnen huizen in dieren en bome, en occulte krachten worden toegekend aan ringe, krissen en mooie stene; een wereld waarin overlevering en werkelykheid, verleden en heden ineenvloeien.

Die numineuse dimensies wat uit hierdie orale tradisie voortspruit, blyk uit tiperinge soos "het verborgene" en "bovennatuurlike", asook die besieling van diere en bome. Die okkulte kragte verbon le aan stene roep assosiasies met slangstene op.

Die orale tradisie het ook 'n bepalende invloed op Maria Dermoût se skryfstyl gehad. Termorshuizen (1990:183) som die tipiese stilistiese kenmerke op: "het afbreken en het opnuwe beginne van zinnen, de en ... en-opsomminge en vooral de herhalinge die behalve dat zyn accentueren een 'magische' funksie vervullen." In die bespreking van die Engelse vertaling van *De tienduizend dinge* (1955) wys E.M. Beekman (1983:269-70) op die belangrike rol van herhaling ten opsigte van haar hele oeuvre: "Almost everything in her work is reiterated somewhere else; this is true of *Only Yesterday*, and it is also the basic structure of *The Ten Thousand Things*. One way of summing up Dermoût's fiction is to say that she commemorates the Indies in the original meaning of the verb: she calls it to mind in order to celebrate it." Termorshuizen (1990:183) voeg by dat haar oeuvre ook binne die Westerse literêre tradisie pas; sy het trouens 'n Westerse skoolopleiding gehad en veel Westerse literatuur gelees. Hy is van mening dat ondanks die vele inheemse gebruike en verhale wat in *De tienduizen dinge* voorkom, die eksperimentele aard van die struktuur daarvan - veral die wyse waarop die intrige en die spanning opgebou word - by "Westerse" verteltegniese middele aansluit (Termorshuizen, 1990:183). Dermoût se werk word dus gekenmerk deur die wisselwerking tussen orale vertellinge en die skriftelike verwerking daarvan, 'n spanning wat ook telkens by Afrikaanse waterslangverhale voorkom.

Die roman *De tienduizend dinge* word oor die algemeen as die skrywer se mees geslaagde werk beskou. Dit is veral uit hierdie roman wat daar in hoofstuk drie aangehaal is ten einde duideliker lig te werp op die onderskeid tussen die blink steen van die Suider-Afrikaanse waterslang en die slangsteen met genesende krag. Daar word vroeg in die roman verwys na twee afsonderlike stene, naamlik 'n wit slangsteentjie wat teen alle vorme van vergiftiging gebruik sou kon word, en die seldsame "Karbonkelsteen", wat 'n bepaalde slang op die voorop dra en wat 'n rooi gloed in die donker afgee. Nie een van hierdie twee stene behoort aan spesifiek 'n waterslang nie, maar 'n interessante aspek van Dermoût se slangsimboliek is dat dit telkens binne die konteks van water funksioneer. Afgesien van die omringende see word die waters van die Molukse eiland Ambon, waar die hoofgebeure van *De tienduizend*

---

*dingen* afspeel, omskryf as: "Zoveel helder water overal - zoet water!- rivieren, bronnen, beken, watervallen over de rotsen." (15)<sup>16</sup>

'n Verdere opvallende aspek is die talle verwante waterdiere met magiese eienskappe wat deurgaans in haar oeuvre voorkom. Drie voorbeelde uit *De tienduizend ding*en word hier uitgelig, maar daar is ook nog talle ander.<sup>17</sup> Een van die eerste waterdiere wat in die roman vermeld word ten einde 'n soort onheilspellende sfeer te skep, is die reuse-Inkvis:

Onder de kaap, in een holte tussen de rotsen zat de inktvis op wacht (niet zo maar een kleine, zoals er zo ontelbaar vele in de baai rondzwemmen) - de reusachtig grote Inktvis - de Ene -, met alle acht ellenlange rondwriemelende grijparmen vol zuignappen, loerende uit twee zwarte bolle oogjes. Hij zag alles, want hij kon in het licht zien, en hij kon in het donker zien; maar geen mens kon de Inktvis zien. (21)

Verder is daar 'n hele aantal verwysings na die "koralen vrou", 'n figuur wat Dermoût oorgeneem het uit die Duitse herbaris Rumphius se werk. Sy het op Ambon met sy wetenskaplike publikasies kennis gemaak en dit as 'n soort "openbaring" (vgl. Van der Woude, 1973:184) ten opsigte van haar eie kreatiwiteit beskou. Talle van haar manlike hoofkarakters is 'n soort inkarnasie van Rumphius, wat elkeen op unieke wyse met natuur- en waternerskyngsels omgaan. Nog 'n fabelagtige waterdier wat in *De tienduizend ding*en ter sprake kom, is die Bybelse Leviathan, hier "Lewijatan" (32) genoem. Ook dié dier verkry 'n heel besondere aard, want daar word daarvan gesê dat in 'n skulp onder bome by 'n klein rivier sou woon. Van die interessantste slange en waterdiere kom in die kortverhaalbundel "De Sirenen" voor. Die titelverhaal skyn ook op 'n oorvertelling gebaseer te wees, want dit begin met 'n frase wat verduidelik 'n aantal keer herhaal word: "Het verhaal luidt" (437).<sup>18</sup> Die verhaal handel oor 'n vrou en haar minnaar wat op 'n boot ("prauw") rondvaar. Met verloop van tyd bring hy lang ure deur tussen die seekoeie in die vlak water van die weilande. Binne die magiese sfeer van die verhaal word die seekoeie legendariese diere wat liedere sing (Nieuwenhuys, 1972:471). Die minnaar ervaar hulle as vroue: "Begeleid, gedempt, overstemd soms door alle geluiden van zee en golven en wind, was het alsof zij zongen, de swarte vrouwen onder water, de sirenen. Zoals zij genoemd zijn al in de grijze oudheid." (442) Die suggesties van erotiek wat

<sup>16</sup>Bladsynommers tussen hakies verwys na Dermoût, Maria. 1998. *De tienduizend ding*en. Amsterdam : Querido.

<sup>17</sup>'n Afsonderlike studie sou gewy kon word aan die groot verskeidenheid diere en plante in Dermoût se oeuvre wat magiese dimensies aanneem. Hierby sou gevoeg kon word allerlei "dinge", veral juwele en stene.

<sup>18</sup>Bladsynommers tussen hakies verwys na Dermoût, Maria. 1970. *Verzameld werk*. Amsterdam : Querido.

rondom die seekoeie opgebou word, word versterk deurdat die vrou van die boot, saam met haar geel-en-swart kat, wraak neem op die jong minnaar en hom uiteindelik om die lewe bring. Die kat verander dan in 'n "koningstijger" (446), wat vooruit loop met die vrou wat hom volg "naar waar zij heen moesten." (447).

Die bundel bevat drie slangverhale, naamlik "De goede slang", "De kwade slang" en "Kwan Yins slang". "De goede slang" verwys na die Slang met die Karbonkelsteen op die voorkop, van wie die naaister Louisa<sup>19</sup> 'n verhaal vertel tydens 'n besoek aan die dorp Hila. Die verteller en hoofkarakter is 'n vrou wat sterk ooreenkomste met Maria Dermoût self vertoon; haar man is byvoorbeeld ook juris. Louisa vertel van 'n groot duisternis in die wildernis, waartydens die diere een na die ander hul verskyning maak. Hulle loop "o zo voorzichtig", omdat hulle bang is: "bang voor elkaar, bang voor het donker, bang voor honger en pijn en dood, bang voor onnoembare dingen." (455) Maar dan, heel langzaam, kom die Slang met die lig van die Karbonkelsteen, en die diere is nie meer bang nie. Soos Louisa vertel, gebeur iets soortgelyks by die vrou en haar kinders wat aandagtig luister:

En langzaam komt in onze harten ook dat onzegbare iets, een stilte, een goedheid, van alle vrees verlost.

Stil, stil het is alles goed.

Het verhaal is uit en wij gaan slapen op Hila. (455)

Die volgende dag lees die vrou wel vir haar kinders verder voor uit die geskifte van die sendeling Valentyn, wat ook oor die Slang met die Karbonkelsteen geskryf het.<sup>20</sup> Wanneer die moeder verduidelik wie Valentijn was, antwoord een van haar seuns: "'Maar dan,' zegt hij ineens, 'als Louisa het zegt, en dominee Valentijn zegt het ook, allebei, dan bestaat de Slang met de Karbonkelsteen wel degelijk!'" (458) Hierdie uitspraak is een van die talle voorbeelde by Dermoût waar die slang - soos in die geval van Afrikaanse waterslangverhale - gebruik word om verskillende numineuse en religieuse ervarings met mekaar in verband te bring.

Die verhaal "De kwade slang" vorm, soos die titel suggereer, die teenpool van die goeie slang. Kwan Yin se slang is weer 'n goeie een en verwys na die slang van 'n Chinese tempel, waar 'n priester oor die besondere vermoë beskik om met dié slang te kommunikeer. E.M. Beekman gebruik die verhaal ter illustrasie van een van die sentrale temas in Dermoût se werk, naamlik

---

<sup>19</sup>Twee belangrike vroue-vertellers van wie Maria Dermoût die inheemse verhale van Ambon gehoor het, heet albei Louisa. Die een was haar naaister Louisa (vgl. Van der Woude, 1973:103) en die ander was die eienares van 'n hotel, Johanna Louisa van Aart (vgl. De Jong, 1990:18).

<sup>20</sup>Vergelyk hoofstuk drie, die gedeelte oor Dermoût in onderafdeling 3.3.3.

haar duiding van teenoorgesteldes. "n Jong Nederlandse vrou probeer haar vrees vir slange besweer deur die priester op te seek. Sy kom tot die volgende insig:

Toen wist zij het; zoals de slang, links rechts, maar bijna niet, zoals de wijzer van een weegschaal, rechts links bijna in rust. Omdat links en rechts gelijk swaar zijn: rechts links, goed en niet goed . . .

Geluk en ongeluk.

Duisternis licht.

Leven dood.

Kwaad goed, links rechts.

Tegengestelden, zij wegen even zwaar en even licht, er is een evenwicht.

En met dat grote evenwicht als ondergrond raakte haar eigen leven ook in een soort evenwicht, stond alles op eenmaal op zijn plaats:

. . . . .  
En het moest zo zijn! Het stond ook alles met elkaar in verbinding: zij begreep niet goed hoe dat kon, en probeerde ook niet het verder door te denken.

. . . . .  
Op dat ogenblik daar voelde zij zich een eenvoudig mens met een licht hart, en zij had vertrouwen. Het zou zo wel niet blijven, maar het kon dus zo zijn, dat was genoeg.  
(473-4)

Hierdie ervaring kan by uitstek as 'n numineuse moment gesien word. Daar is die aanvoeling van 'n paradoksale sinvolheid te midde van alle teenstrydighede van die lewe. Terselfdertyd is dit 'n aanvoeling wat nie volledig begryp hoef te word nie.

Soortgelyke ervaringe word beskryf in ander verhale van Dermoût. Wanneer Beekman (1983:268) hierdie insig van die vrou ook van toepassing maak op die gebeure in die roman *De tienduizend dingen*, skryf hy:

Contrariness is elevated into union, though without losing separate identities. This sounds paradoxical because it is not a system but, rather, the apprehension of a truth that exceeds the demands of the present. It is a comprehensive vision that is lyrical, wherein all the elements of the tale that came before are once more named, be they great or small, good or evil. It is understandable that when this is achieved, temporal demarcations are ignored, and the past and the present are conjoined as if to announce a kind of immortality.

Wat Beekman hier as "vision" aangee, sou ook beskou kon word 'n skrywersintensie. Hoewel Maria Dermoût self verkies het om nie van die "bedoeling" van 'n werk te praat nie, is dit tog moontlik om, soos by die Afrikaanse skrywers gedoen is, sekere afleidings omtrent die intensies van haar verhale te maak. Hierdie afleidings bied waardevolle insigte in die numineuse en mitiese dimensies van haar werk.

Die motto aan die begin lui: "Wanneer de 'tienduizend dinge' gezien zijn in hun eenheid, keren wij terug tot het begin en blijven waar wij altijd geweest zijn." Die motto is ontleen aan die Chinese digter en Taoïs uit die agste eeu, Ts'ên Shên (Freriks, 1998:250). In aansluiting hierby is daar reeds in die eerste hoofstuk van die roman sprake van 'n ou klaagsang waarin die gestorwene aan 'n honderd dinge uit sy lewe herinner moet word (18). In die slothoofstuk, getiteld "Allerzielen", herdenk die hoofkarakter, Felicia, alle dooies wat gedurende die afge-lope jaar op die eiland gesterf het. Sy doen dit elke jaar as 'n ritueel gedurende die nag van 2 November, sedert die tyd wat haar eie seun gesterf het. Sy kry insig van 'n versoening wat sy nie vantevore geken het nie:

Zij drukte de vingertoppen van haar ene hand tegen het voorhoofd vlak boven haar wenkbrauwen - hoeveel moordenaars ware er! zij werd er duizelig van en tegelijkertijd verbaasde zij zich over iets: terwijl zij aan hen dacht, voelde zij niet de woede, de afschuw van altijd, maar bijna medelijden, niet het groot en brandend gevoel van medelijden zoals met die vermoord waren, een klein gevoel van ongeduld, van verdrietigheid - waarom nu toch, ezels die jullie zijn! zonder wraakgevoelens, zonder haat meer. Alsof zij niet de moordenaars waren, maar ook mee de vermoorden.

En toen waren er niet meer moordenaars en vermoorden.

Het was zo wazig, het liep alles zo door elkaar in haar hoofd, dus toch het-een-én-het-ander, zoals haar zoon het wilde. (242)

Die formulering van "het-een-én het-ander" beklemtoon die paradoksale versoening van teenstrydighede waarvan daar ook in die verhaal "Kwan Yins slang" sprake was.

Die gebeure wat op hierdie insig volg, is dat Felicia 'n hele reeks gedetailleerde dinge begin sien. Almal van hulle het in die voorafgaande hoofstukke, met hul afsonderlike verhale oor die onderskeie mense wat gesterf het, een of ander rol gespeel. Sy dink ook te midde van die vele dinge aan die sieraad wat haar grootmoeder haar gegee het, wat vir haar die Slang met die Karbonkelsteen was. Sy dink aan al hierdie herinneringe - "in de lege baan van licht boven het water van de binnenbaai" (242). Sy kom opnuut tot 'n insig aangaande die verbondenheid van alle dinge, en nogeens word dié kortstondige insig gekoppel aan die teenwoordigheid van water:

Wat gebeurde er met haar, ging zij dood, waren dit haar 'honderd dinge'?

Zij zat rustig in haar stoel, het waren ook geen honderd dinge, veel meer dan honderd dinge, en niet alleen van haar, honderd keer 'honderd dinge', naast elkaar, los van elkaar elkaar rakende, hier en daar in elkaar vervloeiende - zonder ergens enige binding, en tegelijkertijd voor altijd met elkaar verbonden -

Een verbondenheid die zij niet goed begreep: dat hoefde niet, het viel niet te begrijpen, haar voor een ogenblik gegeven om te aanschouwen boven het maanverlichte water. (244)

In die eerste hoofdstuk is die Slang met die Karbonkelsteen as die seldsame een beskryf. Die slangsteen wat die gif uittrek, is 'n andersoortige steen wat ook verband hou met die "gifbordje van Ceram" (38). As daar iets giftigs in die bordjie kom, verkleur die bordjie en kry krake; iets heel erg giftigs sou dit middeldeer kon laat bars. Volgens Felicia se grootmoeder suig die slangsteen "het 'Fenijn'" uit die wond. Dan word daar verder van dié steen vertel:

Later zou de grootmoeder Felicia wel leren hoe de steen gebruikt moest worden, beloofde zij. Nu liet zij haar alleen de steen zien; niet wit, met kleine donkere streepjes en vlekjes. Zij zei dat het de heer Jezus was aan het kruis, 'duidelijk! kijk maar!'

Felicia deed haar best het ook te zien. Zij vond het heel begrijpelijk: de heer Jezus was goed, zij wist wel wie hij was, zij kende hem wel, waarom zou hij niet op een steen staan die een mens genas van 'Fenijn'? zij kon het alleen niet goed zien. (39)

Die stryd teen die "Fenijn" is sentraal in Dermoût se verhale. Beekman (1983:263) skryf: "To stand up straight and face courageously, fearlessly, the evil that in *The Ten Thousand Things* Dermoût comes to call 'Fenijn', borrowing the term and spelling from Rumphius. This 'venom' in a figurative sense is that force that can infect us with moral evil, can vitiate both our lives and the best of our intentions." Die onsentimentele trots en vasberadenheid waarmee veral Dermoût se vrouekarakters hierdie boosheid bestry - onder meer deur hul herkenning en waardering vir die "tienduisend dinge" - kan as 'n sentrale aspek van die skrywer se visie of intensie beskou word.

Verskeie kritici wys op die religieuse onderbou van hierdie visie. Die grootmoeder se interpretasie van die kolletjies op die slangsteen as 'n uitbeelding van Jesus op die kruis bring weer eens die kwessie van die samehang van verskillende religieuse duidinge na vore. Dit het vroeër ook in verband met die slang ter sprake gekom, toe die jong seun in die verhaal "De goede slang" melding gemaak het van sowel die naaister Louisa as die dominee Valentyn wat van die Slang met die Karbonkelsteen vertel het. Guus Houtzager (1991:51) skryf uitvoerig oor die religieuse agtergronde van Dermoût se werk. Hy wys op haar sterk aansluiting by Boeddhistiese en Taoïstiese religieë, asook die Indonesiese volksgeloof, maar voeg dan by (Houtzager, 1991:51): "Het zou onverstandig zijn Maria Dermoûts westerse kant te verontachtzamen." Die Westerse perspektief betrek hy wanneer hy haar siening van die verhouding tussen mens en kosmos bespreek.

---

In 1955 verwoord Maria Dermoût haar opvatting in dié verband in 'n onderhoud met die *Haagse Post*: "De mens dus niet als de middelpunt van die schepping. . . . Hij is niet meer, ook niet minder dan de boom, of de bloem aan zijn zijde, een vogel, of een kwalletje (mooi als een juweel): Ja zelfs niet minder of meer dan wat wij als niet levend, niet bezielde hebben leren beschouwen: een leeg schelpje zonder zijn bewoner, een steentje . . ." (aangehaal deur Freriks, 1998:247.)<sup>21</sup> Sy twyfel egter ook aan hierdie hoofsaaklik Oosterse siening, soos blyk uit 'n dagboekinskrywing aangehaal deur haar biograaf. Met verwysing na "dinge" en karakters (byvoorbeeld die professor) uit *De tienduizend dingen* skryf sy in haar dagboek: "het leven, zomaar het leven is goed, . . . de Harpe Amoret, het dubbele Venushartje, ja de doorzichtige Nautilus en een geheime verte, zij waren zo gaaf en glanzend, en schóner dan de mens eigenlijk. Maar toch, neen! De professor is meer waard dan het besaantje, ons menslijk tekort, ons lijden meer dan een volmaaktheid, hoe glanzend ook. Zie ek 't zo goed? Zag ik 't zo goed?" (Van der Woude, 1973:83-4.) Houtzager (1991:52) sê van die beskouing dat die menslike lyding meer werd is as 'n volmaaktheid: "christeliker kan het niet". Hiermee wil hy dus ook die Westelike perspektief ten opsigte van Dermoût se religieuse sieninge beklemtoon.

Volgens Beekman (1983:293) was Dermoût eklekties in haar religieuse voorkeure, 'n eienskap wat hy as tipies Indonesies dui. Sy het haar aangetrokke gevoel tot die stilte van die Boeddhisme, maar nie met uitsluiting van ander godsdienste nie: "Een werkelijke overtuiging heb ik niet, maar ik tracht 't mooie zoveel mogelijk te vinden in alles wat er is, en te begrijpen al 't goede dat er in elke godsdienst is. Ik kan hier niet makkelijk over schrijven, omdat ik er nooit over spreek." (Van der Woude, 1973:80.) As kenmerkend van haar werk sien Beekman (1983:260) 'n dilemma wat hy soos volg formuleer: "when she felt herself confronted by the choice between a Christian troth of charity and the Buddhist desire for renunciation". Hoe Dermoût se religieuse oortuiging ook al gedui mag word: wat duidelik blyk, is die feit dat die numineuse en die religieuse vir haar 'n uiters gekompliseerde en hoogs persoonlike aangeleentheid was. Dit is waarskynlik aan hierdie voortdurende problematisering toe te skryf dat haar literêre werk sulke besondere dimensies van mitisiteit vertoon.

---

<sup>21</sup>Dermoût se genuanseerde sieninge ten opsigte van mense uit verskillende kulture kan ook herlei word tot haar opvattinge aangaande die basiese gelykwaardigheid van alle dinge. Rondom die publikasie van *Nog pas gisteren* skryf sy in haar dagboek: "Dit kleine boekje is niet geschreven met een strekking, als propaganda, 't was al geschreven voor september 1944, toen de tekst in Arnhem verloren ging en nu is 't weer opgeschreven omdat de kinderen so goed weten dat er in werkelijkheid geen rassescheiding is. . . . Zo dom en blind als het is om de Oosterling voor primitief te verslijten, met een uitzondering hier en daar, evenzo dom en blind is 't de Westering voor te stellen als niet anders dan een materialist, die naar 't oosten komt als geldhaler en koloniale uitbouter." (Van der Woude, 1973:140.)

Ten opsigte van Afrikaanse waterslangverhale roep Dermoût se oeuvre veral vergelykingsmoontlikhede na vore met George Weideman se bundel *Die donker melk van daeraad*. Beide skrywers betuig op eksplisiete wyse hul skatpligtigheid teenoor die vertellers van hul jeug. By albei skrywers is daar 'n spanning tussen die mondelinge verteltradisie en die skriftelike vormgewing, wat aanleiding gee tot definitiewe stilistiese en strukturele kenmerke. Die spanning op vormlike vlak word verder gevoer tot 'n spanning kenmerkend van mitisiteit, naamlik tussen narratiewe en numineuse dimensies. Ten opsigte hiervan tree weer duidelike verskille na vore, met name in die wyse waarop die twee skrywers op narratologiese wyse gestalte gee aan die vraagstellinge rondom die numineuse. By Weideman is daar 'n groter mate van stelligheid as by Dermoût. Die verskillende religieuse en historiese tradisies van waaruit die twee skrywers skryf, sal hierby ook wel 'n beslissende rol speel. Die rol van die slang en die waterslang as fokuspunt binne hierdie tradisies behoort verdere interessante vergelykingsmoontlikhede op te lewer. Uiteraard is daar groot verskille tussen die Indonesiese slange met hul wonderbaarlike stene en die Grootlang van die Oranjerivier, maar daar is voldoende ooreenkomste vir vrugbare vergelyking. Meer nog: die voorwaarde tot mitisiteit is by albei skrywers prominent aanwesig, naamlik die intensie tot die peiling van die numineuse deur middel van die verhaal. Voorts word aan hierdie intensie gestalte gegee deur die aansluiting by definitiewe religieuse tradisies.

Vanuit feministiese perspektief behoort Dermoût se verhale ook interessante vergelykings met die werk van in eerste instansie M.I. Murray en Petra Müller op te lewer, maar selfs verder terug tot by Minnie Postma. In *Nog pas gisteren*, soos in *Witwater se mense* en *In die omtes van die hart*, gaan dit oor die outobiografiese herinneringe van 'n jong dogter. Die verhale van die kindertyd is van deurslaggewende belang, veral ten opsigte van die duiding van die numineuse. In al drie tekste hou die numineuse in groot mate verband met die verhouding van die mens tot die natuur. *Witwater se mense* verskil van die ander twee tekste in dié sin dat die verhouding tussen verskillende etniese groepe doelbewus onderbeklemtoon word. Tog staan politieke aspekte by sowel Dermoût as Müller nie voorop nie. Die verband tussen mitisiteit en politieke aktualiteit by spesifiek vroulike skrywers sou nagegaan kon word, op hul beurt weer te vergelyk met polities-betrokke verhale soos dié van André P. Brink en George Weideman.

### **Nog voorbeelde van "Nederlandse mitisiteit"?**

Uit die sub-afdeling "Nederland Waterland" het geblyk dat watermonsters nie 'n belangrike deel van die mitiese denke rondom "water" in die Nederlandse literatuur uitmaak nie. By die Nederlands-Indiese letterkunde skyn dit wel vry anders gesteld te wees. Interessante vergelykingsmoontlikhede behoort dus na vore te tree in die nagaan van mitisiteit by Nederlandse

skrywers wat hoofsaaklik in Nederland woon en werk, en Nederlandse skrywers wat oor Nederlands-Indië skryf, vanuit watter mate van ervaring ook al. In die voorafgaande paragrafe is veral op slang- en waterdiervershale gekonsentreer, maar 'n vergelykbare ondersoeksterrein sou te make kon hê met mitisiteit wat nie oor hierdie argetipiese simbole handel nie. Hoewel mitisiteit rondom ander mitologiese motiewe as die waterslang en verwante verskynsels buite die raamwerk van hierdie ondersoek val, is daar tog instansies waar die skeidslyn nie so duidelik te trek is nie. Dit sou verband kon hou met die oopheid van die argetipiese aard van die slangsimbool. Soos uit die talle teksontledings tot dusver geblyk het, is dit nie altyd maklik om te bepaal waar begin en eindig die verwantskap met "die waterslang" nie.

Een so 'n skrywer wat binne die algemene duiding van mitisiteit interessante vergelykingsmoontlikhede met byvoorbeeld Dermoût behoort te vertoon, is naamlik Cees Nooteboom. Nooteboom is veral bekend vir sy groot hoeveelheid reisverhale, maar het ook 'n aantal belangwekkende digbundels en romans gepubliseer. Sy roman, met die mitiese titel *Rituelen* (1980), kan waarskynlik as sy mees geslaagde fiktiewe werk beskou word.<sup>22</sup> Op die titel af wil sy jongste roman, *Allerzielen* (1998) direkte assosiasies met Dermoût oproep, vanweë die ooreenkoms met die titel van die slothoofstuk van *De tienduizend dingen*. Meer nog: een van die motto's voorin die roman handel oor "de Sirenen", maar dan wel vanuit 'n teks van Franz Kafka "Het zwijgen der Sirenen". Die roman speel egter hoofsaaklik in Duitsland af, waar die hoofkarakter, 'n reisiger Arthur Daane, 'n aantal vriende ontmoet, onder wie 'n jong Nederlandse Geskiedenisstudent, Elik Oranje. Op die flapteks staan daar: "Zij wordt zijn sirene, een geheimzinnige vrouw die hij wel móet volgen." Hierdie "sirene" sluit waarskynlik aan by die meer tradisionele duiding van die magiese vroue van Cirene, soos Homeros hulle beskryf het (vgl. Walker, 1996:940). Van die vreemde, eiesoortige sfeer waarbinne Maria Dermoût hulle binne Indonesiese konteks geplaas het, is daar by Nooteboom geen sprake nie. Die buitengewone kombinasie van "allerzielen" en "sirenen", in die oeuvres van twee uiteenlopende skrywers soos Nooteboom en Dermoût, illustreer die merkwaardige funksionering van taal in die algemeen en argetipes in die besonder.

Dat Nooteboom hom deurlopend met mitologiese verskynsels besig hou, blyk ook uit 'n ander werk waarin onder meer 'n waterslangfiguur, wat in hoofstuk drie kortliks genoem is, ter sprake kom. Dit is naamlik die legendariese god van die Asteke, Quetzalcoatl (sien hoofstuk drie, 3.5), aan wie D.H. Lawrence ook 'n roman gewy het (meer oor dié roman verderop in die hoofstuk). In sy boek *Vreemd water* (1991) skryf Nooteboom onder meer oor sy reise na Mexico en Australië. Wanneer hy die Antropologiese Museum van Mexico in Mexico-Stad

---

<sup>22</sup>In 1981 word die roman bekroon met die toekenning van die Bordewijkprys van die Haagse Jan Campertstichting, en 'n halwe jaar later met die Pegasusprys van die Amerikaanse Mobil Oil Company (Goedegebuure, 1983:64).

besoek, word hy sterk bewus van die vreemdheid van die kultuur van die "Ander". Van die andersoortige gode en mitiese helde begryp hy nie veel nie; hoe meer hy oor hulle lees, hoe ondeurdringbaarder word hulle wêreld. Die name word nie meer as "poëzie" nie: "Er zit een sluier van exotiek tussen mij en die eenvoudige woorden (i.e. die name van die jaarindeling, soos "konyn" en "riet", JL) . . . het blijft poëzie, zoals ook de namen van goden en mythische helden poëzie zijn, Tezcatlipoca, de Rokende Spiegel, Quetzalcóatl, Gevederde Slang" (25).<sup>23</sup> Nootboom vind geen toegang tot hierdie wêreld nie:

Dicht is deze wereld, ik kan er alleen maar met mijn verbeelding omheen hangen, weigerachtig om toe te geven dat er ooit een heel ander soort mensen bestaan heeft, mensen die deze stenen getuigen achtergelaten hebben om te bewijzen dat er nergens een einde komt aan het fabuleren, het bedenken van namen, goden, en systemen. (25)

Hy spekuleer oor die verband tussen mitologie en geskiedenis, en kom tot die gevolgtrekking dat, omdat die Asteke geglo het aan dinge soos die terugkeer van Quetzalcóatl, hulle so gemaklik die slagoffer van die Spanjaarde kon word (28). Dergelike uitsprake, kan 'n mens aanneem, sou tot veel diskussie onder byvoorbeeld antropoloë en historici aanleiding kon gee.

Wanneer hy in 'n later stadium Monte Alban besoek, hou hy homself weer besig met vrae aangaande die mitiese effekte wat die ou religieuse plekke op hom sou kon hê. Hy redeneer in die eerste plek vanuit die perspektief van die gesekulariseerde Europeër wat die rasionaliteit van die Verligting as deel van sy geestelike gemeengoed meegeneem het:

Natuurlijk dringt de gedachte aan goddelijkheid zich op, maar wij hebben afgeleerd daar iets mee te kunnen, en dus laat ik die gedachte voor wat zij is, een gedachte, een verwijzing naar de maat waar ik niet bij kan, een mateloze afkomst waarover het beter is niet te spreken. Hier hebben de stenen het voor het zeggen, en ook al versta ik ze niet, ik hoor ze toch. (86)

Hier is dus die uitdrukking van 'n heel individualistiese, komplekse ervaring van mitiese dimensies. Die deelname aan 'n spesifieke godsdienstige groepering is afgelê, selfs gedagtes aan "goddelikheid". En tog ervaar hy méér as blote rasionaliteit: ". . . wat mij hier eventueel uit mijn evenwicht had gebracht had was nu juist het buitensporige evenwicht, de rust die zulke absolute trekken vertoonde, de letterlijke uitzonderlijkheid van de plek." (86) Ook in Australië ervaar die skrywer dieselfde dubbelsinnige gevoelens ten opsigte van die mitologiese reste van die inheemse bewoners uit die sogenaamde Droomtyd, toe die ganse natuur deurtrek

---

<sup>23</sup>Bladsynommers tussen hakies verwys na Nootboom, Cees. 1991. *Vreemd water*. Amsterdam : De Arbeiderspers.

was van spiritualiteit: "Zo had elke bron, rivier, boom, vogel in de boom, vis in de rivier, rots op het land zijn naam, en daarmee zijn bestaan gekregen." (210) Ondanks die skeptisisme sluit Nootboom sy reisverhaal af met die volgende sin waarin Westerse rasionaliteit nie die laaste woord spreek nie: "De volgende dag vaar ik in de middag naar het zuiden. Weer zie ik Kaap Beproeving, het gesloten land in regensluiers, een betoverde wereld waarin de bergen wolken worden en de wolken bergen." (256.)

Nootboom is hier as reisverhaalskrywer aan die woord. Binne die konteks van sy oeuvre as geheel behoort dit boeiend te wees om na te gaan hoe die spekulasies oor mitiese dimensies in die reisverhale vergelyk met vorme van mitisiteit in sy romans. 'n Roman wat waarskynlik besonder interessante insigte na vore sal bring, is *In de bergen van Nederland* (1997), oorspronklik gepubliseer onder die titel *In Nederland* (1984). Die gebeure speel af in die fiktiewe verlengde van die bestaande suidelike provinsie Limburg, in 'n landstreek Suid-Nederland genoem, duisende kilometers weg waar die mense wilder en armer is as in Nederland, maar ook vryer. Die hoofkarakters is Kai en Lucia, wat verplig word om as illusioniste 'n bankrot sirkus te verlaat en vertonings in Suid-Nederland te gaan lewer. Kai word gevange geneem deur 'n vrou wat die Sneekoningin genoem word. Die naam van die manlike hoofkarakter in Hans Christian Andersen se sprokie "Die Sneekoningin" is ook Kai. Die verhaal van Kai en Lucia vertoon dus definitiewe intertekstuele relasies met die bekende sprokie. Afsiesien van hierdie implisiete verbande, vertoon die roman ook vele essayistiese kenmerke, met eksplisiete metafiksionele bespiegeling oor die verhouding tussen sprokies, mites en romans. Naby die einde van die verhaal spekulereer die verteller (Nootboom 1997:199):

In romans staat geschreven hoe het leven is, omdat het zo kan zijn. In een mythe wordt een onmogelijk antwoord gegeven op onbeantwoorbare vragen. Daar gebeurt wat er nooit gebeurt. Mythes zijn voorbeelden, romans zijn beelden, sprookjes zijn geliefde leugens die mensen vertellen die het in de mislukte mythe van het leven niet uit kunnen houden.

Uit die klein seleksie van aanhalings uit Maria Dermoût se verhale en 'n nog kleiner seleksie van Nootboom blyk reeds duidelik dat ons hier met heel uiteenlopende vorme van mitisiteit te make het. Vermoedelik vertoon Nootboom se gesekulariseerde en persoonlik-reflektiewe omgaan met mitiese kwessies groter ooreenkoms met byvoorbeeld die werk van 'n skrywer soos Harry Mulisch. Mulisch skryf naamlik indringend oor mitologisering en die skryfkuns in die opstel *Grondslagen van die mythologie van het schrijverschap* (1987), 'n teks wat as belangrike "intensie"-dokument ten opsigte van Mulisch se ander, fiktiewe werk sou kon dien. Tog behoort dit moontlik te wees om Nootboom en Dermoût se tekste met mekaar te vergelyk, vanweë die gemeenskaplike vraagstelling na en omgaan met die onuitspreeklike en die onbegryplike. Wanneer hierdie numineuse vraagstelling in verband gebring kan word met 'n

gemeenskaplike argetipiese simboliek, byvoorbeeld soos dit tot uitdrukking kom in mitologiese slangverhale en slangfigure, dan word die vergelyking uiteraard daardeur vergemaklik.

### 6.2.2 Suider-Afrikaanse vergelykingsmoontlikhede

#### Thomas Mofolo se *Chaka* (1925)

Die bekendste en invloedrykste verhaal in 'n inheemse taal van Suider-Afrika, waarin 'n waterslang 'n belangrike rol speel, is na alle waarskynlikheid die roman *Chaka* deur die Suid-Sotho<sup>24</sup>skrywer Thomas Mofolo. Hierdie weergawe van die roemryke Zulu-leier se lewe is al genoem "the first historical novel in modern African literature and a masterpiece" (Burness, 1976:2). Hoewel die manuskrip volgens resente navorsing reeds teen 1909 voltooi was, is dit eers in Desember 1925 gepubliseer vanweë voorbehoude by die uitgewers (Kunene, 1985). Mofolo se werk, in Suid-Sotho, is gepubliseer deur die Paris Evangelical Mission by Morija in Lesotho, 'n sendingstasie waar die skrywer self ook 'n tyd lank gewerk het. Die voorbehoude het te make gehad met die groot hoeveelheid verwysings na inheemse gelowe en gebruike, waaronder die prominente rol van toordokters. Die roman is in 1931 deur F.H. Dutton in Engels vertaal; in 1981 publiseer D.P. Kunene 'n tweede Engelse vertaling. Dit is ook in Frans en Ibo vertaal. Die hieropvolgende bespreking van die waterslanggegewe in die verhaal word gedoen aan die hand van die Afrikaanse vertaling deur Chris Swanepoel, wat in 1974 onder die titel *Tjhaka*<sup>25</sup> verskyn het. Swanepoel voeg as 'n soort ondertitel op die voorblad by: "S.A. se eerste groot swart roman".

Mofolo begin sy verhaal deur 'n uiteensetting van die drie belangrikse groepe wat in Suid-Afrika voor die tyd van kolonialisering gewoon het: (a) die Boesmans en die Hottentotte, (b) die Basotho en die Batswana, en (c) die Bakone, ook genoem Mazulu (1).<sup>26</sup> Sy verhaal handel oor die mense van die ooste, die Bakone. Een van die eerste dinge wat van dié vroeë gebied meegedeel word, is die belangrikheid van waterslange; maar nie net waterslange nie, ook reptiele soos die rinhals en die pofadder. Slange is nie doodgemaak nie, want as iemand 'n slang gesien het, "het hy 'n groot ding gesien wat geluk kon voorspel of ongeluk wat van die voorvadergeeste kom." (2) In Bakone was 'n slang bekend as 'n boodskapper wat die sake van die gestorwenes aan die nageslag oordra.

<sup>24</sup>Die opvallende verskynsel dat Mofolo as Sotho-skrywer oor die Zulu-leier skryf, word deur talle kritici uitgewys.

<sup>25</sup>"Chaka" is die spelling in Sotho; "Shaka" is die Zulu-spelling. Aangesien die aanhalings hier oorwegend uit die Afrikaanse vertaling kom, word Swanepoel se spelling gebruik.

<sup>26</sup>Bladsynommers tussen hakies verwys na Mofolo, Thomas. 1974. *Tjhaka*. Kaapstad: Tafelberg. Afrikaanse vertaling deur Chris Swanepoel.

Binne die eerste twee hoofstukke is daar nog twee verwysings na slange, wat albei direk met die jong Tjhaka te make het. Terwyl hy nog heel klein was, neem sy moeder hom na 'n toordokter wat aan hom 'n mengsel gee om te dirnk, onder meer gemaak van die galblaas van die Zululandse geelslang - "die een wat die Zulu's so respekteer en waarvan gesê word dat die voorvaders deur hom praat" (6). In 'n later stadium stuur dieselfde toordokter vir hom middele om hom veglustig en dapper te maak. Van daardie tyd af het die lus na geweld by Tjhaka al hoe sterker geword: "As hy klaar geveg het, het hy tevrede en verfris gevoel - net soos wat 'n slang nadat hy 'n mens gepik het, siek word tot daardie mens dood is, en dan vervel en weer begin loop." (11) Die belangrikste gedeelte oor 'n waterslang kom voor in hoofstuk vier, met die opskrif "Tjhaka word besoek deur die koning van die diep waters." (17)

Uit hierdie verwysings blyk reeds duidelik dat ons hier nie te make het met die Grootlang van die Oranjerivier met die blink steen op die voorkop nie. Dit is 'n waterslang uit 'n ander kultuur, met ander historiese agtergronde en ontwikkelinge. In hoofstuk drie het geblyk dat daar tussen 'n groot verskeidenheid soorte waterslange onderskei kan word, en alhoewel die definitiewe oorspronge van hierdie mitologiese figure nie presies na te gaan is nie, dit tog moontlik is om relevante inligting aangaande die "beginne" en ontwikkelinge van die onderskeie slange in te win. So is dit byvoorbeeld moontlik ten opsigte van die Grootlang van die Oranjerivier aan te toon hoedat invloede uit Afrika, Europa en Asië op mekaar ingespeel het, tot so 'n mate dat selfs afleidings op die basis van 'n chronologiese ontwikkeling (byvoorbeeld rondom die belangrikheid van die diamant) gemaak kan word.

Aan die ander kant is dit moontlik om op die basis van die omvattende werkinge van die argetipiese simboliek - in hierdie geval die slang - verhale en gebruike oor uiteenlopende soorte waterslange met mekaar in verband te bring. Die voortsetting van mitositeit - veral soos dit in geskrewe vorme van die letterkunde voorkom - berus juis dikwels op die innovatiewe maniere waarop skrywers waterslange en slange uit verskillende mitologiese kontekste met mekaar in verband bring. Op die basis van hierdie soort funksionering van die argetipiese simboliek rondom die slang is dit ook moontlik - trouens voor-die-hand-liggend - vir die leser en kritikus om afsonderlike verhale oor uiteenlopende slange met mekaar in verband te bring. Wanneer hierdie verhale vanuit hul onderskeie historiese kontekste met mekaar vergelyk word, ontstaan die moontlikheid nie net om groter begrip van die tekste as sodanig te kry nie, maar ook van die omstandighede waaruit hulle voortkom. Vanuit hierdie oorwegings is dit dus belangrik dat Afrikaanse waterslangverhale oor die Grootlang vergelyk sal word met waterslangverhale uit die sogenaamde swart letterkundes. Wanneer daar Afrikaanse vertalings bestaan, soos in die geval van Mofolo se roman, word die vergelyking uiteraard grootliks vergemaklik.

Die ontmoeting van die jongman Tjhaka met die "koning van die diep waters" is 'n sentrale gebeurtenis in Mofolo se interpretasie van die Zulu-leier se persoonlike ontwikkeling. Die

toordokter wat aan hom die slangmengsel gegee het, het voorspel dat so 'n ontmoeting sou plaasvind en voorts beveel dat Tjhaka dan heeltemal alleen moes wees; hy moes nie na sy moeder om hulp roep nie (7). Die hoofstuk begin met die reël "Tjhaka se dag om vroeg te gaan bad, het gekom." (17) Sy moeder het saam met hom gegaan, maar in die omgewing weggekrui. Mofolo voeg by: "Onthou, leser, in Bokone is dit nie 'n skande as 'n vrou haar seun sien ontklee en bad nie." (17) - 'n aanduiding dat hy ook lesers uit ander kulture in gedagte gehad het. Die plek waar Tjhaka gaan bad het, word in onheilspellende terme beskryf, soos die volgende frases aandui: "vol onheil en gevaarlik"; "'n gevaarlike kuil"; 'n groot grot, 'n swart, donker tunnel". Dit was onwys om selfs in die middag daarheen te gaan: "Dit is waar alleen die *tikoloshe* kon gaan. Tjhaka het hom daar gewas, omdat hy Tjhaka was." (17)

Hy was net gereed om uit die water te kom toe daar 'n groot stilte oor die kuil toesak. Slegs in die middel van die poel beweeg die water stadig asof 'n "groot ding" daarin beweeg. Die verskyning van die slang word in detail beskryf:

Terwyl Tjhaka nog kyk hoe die water in die middel van die poel bruis, verskyn die groot kop van 'n reuse-slang skielik vlak by hom. Die ore was lank soos 'n haas s'n, maar hulle vorm was soos dié van 'n veldmuis. Die oë was soos groot, groen slypklippe en vreeslik. Hy lig homself uit die water tot by die skouers en kom na Tjhaka. En Tjhaka, die haastige, ril toe hy sien hoe die slang reguit op hom afpyl. . . . .

Nou staan hy regop en kyk die slang reg in die oë. Hoe vreeslik! Toe kom dit nader, met twee lang tonge reguit op Tjhaka gerig, asof hy hom daarmee in sy mond wil insuig. Want sy mond was groot genoeg dat Tjhaka maklik daarin sou kon gaan. Toe Tjhaka daar die tonge na hom sien kom, skrik hy en bewe. Nog nooit tevore was hy so bang nie. Hy skrik so groot dat hy die loop wil neem. Maar hy onthou die streng bevel: "Jy moenie weghardloop nie, wat ook al mag gebeur."

Van vrees sluit hy sy oë, sodat hy nie moet sien as die slang hom doodmaak nie! (18).

Tjhaka voel dat iets hom aanraak, en toe hy sy oë oopmaak, sien hy dat die slang hom stip in die oë kyk. Hulle kyk mekaar 'n ruk in stilte aan: "Die slang in sy omgewing en die mens wat vir die eerste maal daar kom." (18) Toe kom die slang weer nader:

Hy kom geluidloos, sonder om te plas. Hy gly net voort. Toe kom hy waar hy Tjhaka die eerste keer gekry het, steek sy twee tonge weer na hom uit. Met die een lek hy hom oor die agterwêreld en met die ander teen die agterkop om mekaar weer voor te ontmoet. Toe krul hy om sy lyf, van sy kop tot onder sy voete. Toe hy klaar is, lig hy sy kop en rig homself op sodat sy oë reg teenoor Tjhaka s'n is. Hy bekyk hom van naby en Tjhaka ruik die stinkende, warm asem wat hy oor hom blaas. Hy lek hom weer goed in die oë en oral op die gesig; en gaan agteruit die water in, terwyl hy hom nog so stip in die oë bly kyk. Tjhaka kon glad nie sien hoe lank hy was nie, want hy

het reeds onder die water verdwyn. Toe hy weg is, skommel die water weer hewig; kook en skuim. (18-19)

'n Miswolk styg op uit die kuil en 'n "groot, swaar stem" praat vanuit die riete. 'n Groet<sup>27</sup> word twee maal herhaal, en toe praat daar weer "'n sagte stem" wat sê:

Gegroet! Gegroet!  
 Hierdie aarde behoort aan jou,  
 mensekind van ons huis.  
 Jy sal die nasies en hulle konings regeer.  
 Jy sal baie soorte volke regeer.  
 Jy sal ook die winde en storms van die see regeer,  
 ook die dieptes van groot diep riviere.  
 En almal sal na jou luister met opregte gehoorsaamheid!  
 Laat hulle kniel voor jou voete!  
 Maar o, o, loop tog die regte pad. (19)

Daar bestaan weinig twyfel oor die negatiewe aard van hierdie ontmoeting binne die konteks van die roman, in die sin dat Tjhaka daardeur steeds verdere bevestiging kry om voort te gaan met sy doelbewuste keuses vir heerskappy deur middel van moord en bloedvergieting. Die insident speel 'n beslissende rol in die verloop van Tjhaka se verdere lewe soos Mofolo dit dui. Met verloop van tyd, word vertel, verloor Tjhaka die vermoë om tussen oorlog en moord te onderskei (94).<sup>28</sup> Die skrywer kom tot die eksplisiete gevolgtrekking dat Tjhaka se bewind die begin van die *difaqane* inlui: "Dit was die begin van die *difaqane*, die uitdelgingsoorloë, en die troostelose swerwe oor die land. Tjhaka het dit begin." (99) Die feit dat historici en ander geleerdes in die jongste tyd weer opnuut pogings aanwend ten einde die *difaqane* beter te begryp, is 'n aanduiding van die groot impak van Mofolo se roman.<sup>29</sup>

Dit is in hierdie stadium gepas om kortliks te wys op die enorme invloed wat Tjhaka as historiese en literêre figuur uitgeoefen het; nie net binne Suider-Afrikaanse konteks nie, maar op die hele Afrika-kontinent en verder. Afgesien van skriftelike bronne is daar die onoor-sienbare korpus van inligting in mondelinge vorm, waaronder vertellings en prysliedere oor Tjhaka. Hieroor is trouens reeds veel geskryf, soos wat uit algemene bibliografiese bronne sal blyk. Verder is daar die terrein van die historiese navorsing, waarbinne ten minste vier hoof-benaderings onderskei kan word (Marais, 1990:109-10). Hierby kan gevoeg word die verslae

<sup>27</sup>In die Engelse vertaling van die groet kom die aanspreekvorme "thy" en "thou" voor. Burness (1976:6) wys op die jukstaponering van verskillende style: "Mofolo has succeeded in incorporating both traditional and Christian concepts into one prose song."

<sup>28</sup>Beekman (1983:291) wys in sy bespreking van *De tienduizend dingen* deur Maria Dermoût op die onderskeid tussen "being murdered" ("vermoorden") en "being slain" ("sneuelen"). Die verskillende vorme van geweld wat in Weideman se kortverhaalbundel aan die orde gestel word, met die eksplisiete bespiegeling daarvoor, word ook in herinnering geroep.

<sup>29</sup>Vergelyk Van Wyk (1999).

van reisigers en handelaars wat persoonlik met Tjhaka kennis gemaak het (Marais, 1990:109). Die figuur van Tjhaka illustreer - soos in die geval van vele ander legendariese historiese persoonlikhede - hoe nou literatuur en geskiedenis met mekaar verbonde is, want die korpus literêre verwerkinge van Tjhaka se lewensverhaal en die kritiese besprekings daarvan verteenwoordig waarskynlik net soveel materiaal as die meer "feitelike" historiese navorsing.

In sy boek *Shaka, King of the Zulus in African Literature* (1976) bespreek Donald Burness sewe literêre werke oor die lewe van Tjhaka, waaronder Mofolo se roman, wat in 'n groot mate beskou kan word as aanstigting tot baie van die Tjhaka-tekste wat daarna geskryf is. Mofolo se roman het byvoorbeeld direk aanleiding gegee tot Leopold Sedar Senghor se *Chaka* (1965). Nog twee tekste van dié wat Burness ontleed, het direk met Suider-Afrika te make, naamlik *Chaka* (1938) deur F.T. Prince en *Assegai* (1973) deur Nickie McMenemy. Prince behoort tot 'n groep Suid-Afrikaanse digters wat in die dertigerjare na Europa geïmmigreer het (Burness, 1976:43). McMenemy, gebore in 1925 en joernalis in Durban, was reeds sedert haar kinderjare gefassineer deur Tjhaka en die Zulugeskiedenis (Burness, 1976:91). Hierdie roman sou vergelyk kon word met die jeugverhaal deur Jenny Seed, in Afrikaans vertaal as *Shaka* (1971), om op hul beurt weer met ander tekste vergelyk te word ten einde vas te stel of 'n vroueperspektief op Tjhaka besondere eienskappe vertoon.

Sonder om 'n volledige weergawe te probeer gee van alle literêre werke waarin verwysings na Tjhaka voorkom<sup>30</sup>, bespreek Burness (1976:103 e.v.) nog drie aanvullende tekste, naamlik *A Dance of the Forests* deur die Nigeriese Nobelpryswenner Wole Soyinka, *Wild Conquest* deur Peter Abrahams en "The Birth of Shaka" deur Oswald Mtshali. Isidore Okpewho (1992:319) analiseer Soyinka se *Ogun Abibiman* (1976), waar Tjhaka vergelyk word met Ogun, god van oorlog in die Yoruba-mitologie. In 'n artikel oor die Afrikaanse digter D.J. Opperman se epiese gedig "Shaka" noem Johann Lodewyk Marais (1990:110), afgesien van ander Afrikaanse tekste, ook nog verwerkings van die Tjhaka-verhaal deur Stephen Gray en Cecil Skotnes. Die ander twee Afrikaanse tekste wat Marais (1990:110) ter sprake bring, is Pieter Fourie se drama *Tsjaka* (1976) en P.J. Schoeman se roman *Pampata: Die beminde van koning Tsjaka* (1978).<sup>31</sup>

'n Belangwekkende roman uit die tagtigerjare waarin die geskiedenis van die Zulu's en dus ook Tjhaka bespreek word, is *Buzani kuMkabayi (Ask Mkabayi; 1982)* deur C.T. Msimang (vgl.

<sup>30</sup>Dit is ook nie die bedoeling om dit hier te doen nie. Fragmente uit die roman kom byvoorbeeld ook nog in bloemlesings soos dié van Findlay (1986) voor.

<sup>31</sup>In Schoeman se roman kom twee belangrike gedeeltes met slangverwysings voor. Op p. 10 word vertel van Tsjaka (hier word weer 'n ander spelling gevolg) wat 'n gevaarlike mamba doodmaak. Op p. 65 word die *inkata*-byeenkoms in verband gebring met die simboliek van die opgerolde luislang.

Ntuli & Swanepoel, 1993:99-100). In 'n artikel "Shaka in the Literature of Southern Africa" skryf die vertaler van die Engelse weergawe van 1981, D.P. Kunene (1976:165 e.v.), oor 'n verdere vyf werke oor Tjhaka, gepubliseer tussen 1937 en 1960. Kunene (1985:123) verwys ook na Grenfell Williams se publikasie *Chaka Zulu*, wat in 1949 verskyn het. In 1979 verskyn *Emperor Shaka the Great. A Zulu epic* deur Mazisi Kunene, met 'n voorwoord waarin veel aandag aan die historiese agtergronde van die teks gegee word. Hierdie werk roep uiteraard ook interessante vergelykings met Mofolo se *Chaka* na vore (vgl. Bodunde, 1973); verskille in die hantering van die slangsimboliek is opvallend.<sup>32</sup>

David Attwell (1987:51 e.v.), in sy insiggewende artikel oor "Mofolo's *Chaka* and the Bambata rebellion", wys daarop dat Mofolo se oordele oor Tjhaka en die geskiedenis van die Zuluvolk die duidelikste na vore tree in die hantering van die verskillende slangsimbole wat in die roman voorkom. Wanneer Mofolo reg aan die begin skryf oor die belangrikheid van slange in die Bakone-gebied, dan neem hy volgens Attwell (1987:61) die standpunt in van die "interested cultural anthropologist". Wanneer Tjhaka egter in die tweede hoofstuk geassosieer word met die slang wat pik en doodmaak en dan weer vervel, simboliseer die slang "an unmistakable evil" (Attwell, 1987:61). Hierdie siening vind sy hoogtepunt in Tjhaka se ontmoeting met die reuse-waterslang by die donker, gevaarlike poel: "The place is 'ugly', 'fit to be inhabited only by the *tikoloshe*,' and the monster itself is supremely, unnaturally evil" (Attwell, 1987:61). Met hierdie ontmoeting word die verdere verloop van Tjhaka se lewe - sy "destiny" - en by implikasie ook dié van sy volk beslis.

Hoewel daar geen dubbelsinnigheid bestaan oor die keuse wat Tjhaka doen en die morele implikasies daarvan nie, wys Attwell (1987:62) op 'n opvallende ambiguïteit in die wyse waarop hierdie beslissing uitgebeeld word. Dié dubbelslagtigheid kan in terme van die spanning tussen Afrika- en Christelike kodes omskryf word. Ten opsigte van die Afrika-perspektiewe gaan dit hoofsaaklik om narratiewe konvensies, terwyl die Christelike perspektiewe met veral die morele oordeel in verband gebring kan word (Attwell, 1987:62):

In reaching this point, Mofolo's narrative materials, his characters and events, the literal field of reference, have been recognizably African, based for the most part on what appears to be well-established Nguni lore. But Mofolo's judgments, or the pattern of significance implied within the narrative, have an altogether biblical source. The moral realm of the first four chapters is that of the Fall: the Bakone world is a divine order; a change is signaled in an act of

---

<sup>32</sup>Daar word nie so uitvoerig aandag gegee aan 'n ontmoeting met 'n waterslang nie. In die tweede afdeling "The unwanted heir" is daar wel slangverwysings: "Thus was Shaka named 'The Fearless Young of the Sacred Snake'./ One day, indeed, he did see a snake climb his leg./ He stared at it, eyeball tot eyeball, until it retreated in terror." (Kunene, 1979:31.)

sin, specifically involving carnal knowledge;<sup>33</sup> the visible agent of corruption and the associated imagery are serpentine; the interior life of the principal actor in this mythic drama has been transformed for the worse; the results of this process will affect all humanity, and even nature.

Die dubbelslagtigheid waarop Attwell hier wys, is ook deur verskeie ander kritici uitgelig. D.P. Kunene (1976:179) skryf byvoorbeeld oor 'n soortgelyke ambiguïteit ten opsigte van die uitbeelding van die hoofkarakter:

This is what Mofolo's account consciously strives for, namely to expose the evil of a man who would kill his lover and his mother and have the audacity to compare himself with the might of heaven. But the other half of Mofolo, the one that belongs to the warrior tradition, refuses to stop admiring the leadership and warrior qualities of Shaka, so that, after all the accusations and condemnations, we have, as the final testimony, the eulogues with which Mofolo refers to Shaka towards the end of his book.

Ter verdere komplisering voeg Burness (1976:11) die insiggewende perspektief by dat Mofolo se Christelike siening, op grond waarvan hy Tjhaka veroordeel, nie sonder meer as "Westers" gedui moet word nie: "Certainly Mofolo is a Christian, but he is not a European."

Die dubbelsinnigheid wat hier ter sprake gebring word, naamlik tussen enersyds narratiewe konvensies vanuit 'n Afrika-tradisie en andersyds morele of religieuse oordele vanuit 'n Christelike perspektief, herinner aan soortgelyke dilemmas waarmee skrywers soos G.R. von Wielligh en Minnie Postma te make gehad het. Die kenmerkende oorwegings wat ter sprake gekom het by die evaluering van die mitisiteit van in 'n literêre werk - soos in die vorige twee hoofstukke ten opsigte van Afrikaanse verhale geblyk het - tree dus hier ook weer duidelik na vore: (a) skrywers- en teksintensie; (b) die verband tussen dié intensies en mitologiese simboliek, by name slangsimboliek; en (c) die rol van die konkrete, historiese situasie van waaruit die skrywer skryf.

In sy bespreking van Mofolo se roman skryf Attwell nie in eerste instansie oor die slangsimboliek in die roman nie. Volgens hom het die kritici die sosiopolitieke konteks waaruit die roman ontstaan het en waarop dit reageer verwaarloos (Attwell, 1987:51). Mofolo se intensies moet nie in die eerste plek gelees word teen die agtergrond van die tydperk toe Tjhaka gesterf het nie, maar wel in die lig van die gebeure ten tyde van die ontstaan van die roman. Tjhaka se dood in 1828 het nog nie die einde van die Zuluryk beteken nie. Die ondergang is eerder toe te skryf aan gebeure rondom die einde van die negentiende en gedurende die eerste dekade van die twintigste eeu, waaronder die Bambata-rebellie van

---

<sup>33</sup>Hier word na Tjhaka se buite-egtelike geboorte verwys.

1906-08. Wanneer Mofolo dus aan die einde<sup>34</sup> van sy roman vir Tjhaka aan sy moordenaars laat sê dat hulle hom nodeloos doodmaak in die hoop om self konings te word omdat die witman hulle gaan regeer, dan het die skrywer eerder die eerste dekade van die twintigste eeu in gedagte as die tyd toe Tjhaka gesterf het. Attwell (1987:53) wys op die bepalende gebeure rondom 1909, met die oprigting van die "Native Convention", in reaksie teen die voorbereidings van die stigting van die Unie in 1910 waarby die swart bevolkingsgroepe uitgesluit was. Die Native Convention was die voorloper van die African National Congress.

Mofolo se intensie moet dus in die lig van die historiese gebeure tussen 1900 en 1910 gelees word. Na alle waarskynlikheid is die Tjhaka-manuskrip in 1910 voltooi (Attwell, 1987:53). Na aanleiding van die vele en uiteenlopende reaksies toe dit uiteindelik in 1925 gepubliseer is, sit Mofolo sy doelstelling uiteen. Die vaagheid van sy intensie is opvallend: "I am not writing history, I am writing a tale, or should I rather say I am writing what actually happened" (aangehaal deur Attwell, 1987:59). Hy het dit hier veral teen die kritiek dat die roman vele historiese onjuisthede bevat. Dit wil voorkom asof Mofolo feitelike korrektheid ondergeskik gestel het aan wat Attwell (1987:59) noem "a task of historical and cultural diagnosis." Sommige kritici gaan so ver as om te sê dat dit geen politieke of historiese roman is nie, maar uitsluitlik 'n morele visie. Ntuli en Swanepoel (1993:36) kom byvoorbeeld tot die gevolgtrekking: "This work is not an historical novel as many commentators would have it. History was used only as a point of departure. Chaka shows connections with various oral and modern literary genres, such as folktale, fable, saga, and even fantasy."

Hiermee word die spanning tussen die narratiewe konvensies en die historiese gebeure opnuut aan die orde gestel. Attwell (1987:64) wys voorts op Mofolo se sendingagtergrond, die invloed van die Bybel en moontlik ook die allegoriese struktuur van Bunyan se *Pilgrim's Progress*<sup>35</sup>, wat 'n invloed op Mofolo se skryfwerk sou gehad het. Die samehang van al hierdie konkreet-historiese oorwegings bring Attwell (1987:52) tot 'n tweekledige oortuiging: "(1) that *Chaka* can be read as a response to the form of mobilization embodied in the Bambata rebellion of 1906-08 in Natal and (2) that the novel constitutes a Christian - specifically, a mission-oriented and Protestant - intervention into the ideological domain of emergent black nationalist political life in South Africa." Wat dus in Attwell se artikel opnuut geïllustreer word, is die onlosmaaklike samehang tussen mitologiese of numineuse simboliek, skrywers- en teksintensie en konkrete historiese omstandighede. Die waarde van mitositeit as vergelykingsbasis is daarin geleë dat al hierdie dimensies betrek word by die vergelyking van verhale.

<sup>34</sup>Die einde van 'n verhaal skyn nou saam te hang met die mitiese duiding.

<sup>35</sup>Burness (1976:4) wys daarop dat *Pilgrim's Progress* nog nie in Sotho vertaal was in die tyd wat Mofolo sy roman geskryf het nie. Daar was wel reeds vertalings in Xhosa en Zulu.

Vanweë die belangrikheid van die historiese dimensie tree interessante perspektiewe rondom mitisiteit na vore wanneer verhale uit verskillende sosiaal-politieke kontekste bespreek word. Dit wil voorkom asof daar in Mofolo se roman ook 'n verskraling van mitisiteit intree, vanweë definitiewe morele keuses. Hierdie keuses word veral duidelik aan die hand van die hantering van die slangsimboliek. Omdat hierdie argetipiese simbool op 'n eenduidige en geslote wyse hanteer word - die waterslang sonder meer as boos - bly daar uiteindelik nie veel behoue van die dubbelsinnige duiding wat in die beginfasies van die roman aantoonbaar was nie. Indien hierdie dubbelsinnigheid rondom die vraagstelling na die enigma Tjhaka<sup>36</sup> (vergelyk Ntuli & Swanepoel, 1993:39) volgehou sou kon word, sou die roman 'n groter mate van mitisiteit vertoon het. Mofolo verkies 'n eenduidige morele interpretasie van sy gegewe, in plaas daarvan om die potensiële mitisiteit - die onbeantwoorde vrae rondom die numineuse - so indringend as moontlik te ontgin. Op 'n vreemde manier toon hierdie keuse ooreenstemming met Brink se *Die eerste lewe van Adamastor*, waar daar ook aan die einde van die verhaal vir 'n definitiewe politieke oplossing gekies word.

Die Nigeriese kritikus Kolawole Ogunbesan (1973:198) noem tereg dat die Tjhaka-figuur 'n eenheidskeppende simbool binne die Afrika-letterkundes verteenwoordig. Burness (1976:xii) brei hierop uit:

The Shaka figure in the literatures of Zambia, South Africa, Senegal, Mali, Guinea, and other countries as well, frequently manifests a basic will to a single national or continental community. Whether or not Nkrumah's dream of a unified Pan-African society is possible, there exists a strong conviction, particularly among writers in French-speaking African countries, that Africa must free herself completely from economic and cultural dominance of Europe, and unite. Shaka is used by these writers as a symbol of protest against exploitation and acculturation but in fact it has become more than a symbol; he has become a mythic figure.

Uit die voorafgaande paragrawe het geblyk dat daar talle moontlikhede bestaan waarvolgens waterslangverhale in Afrikaans - in eerste instansie oor die Grootlang van die Oranjerivier maar ook vanuit Sotho-oorspronge - met waterslangverhale uit ander Afrika-kulture vergelyk kan word. Op hierdie wyse kan die Afrikaanse letterkunde deel uitmaak van die soeke na gemeenskaplike simbole - nie net in Suider-Afrika nie, maar ook die res van Afrika en verder.

---

<sup>36</sup>Op p. 73 sê die verteller: "Ek twyfel of daar al 'n mens op aarde was waarvan die lewensloop so onbegryplik was as dié van Tjhaka."

### Tekste ter vergelyking met *Tjhaka*

In die voorafgaande subafdeling is 'n groot hoeveelheid tekste bespreek wat almal op een of ander wyse met die Tjhaka-figuur te make het. Verder bestaan daar uiteraard ook nog ander moontlikhede binne die Suider-Afrikaanse letterkundes wat vergelykbaar is met Mofolo se roman, op die basis van die slangsimboliek. Vervolgens word slegs kortliks 'n paar tekste genoem waar slange en waterslange 'n belangrike rol speel, sonder dat daar enige aandag aan spesifiek Tjhaka gegee word. 'n Relatief onlangs gepubliseerde verhaal is *The Fortune Snake Mamlambo* deur Bheki Maseko (1992). In 1995 verskyn 'n Afrikaanse vertaling deur S.J. Neethling van die bekende Xhosa-roman *Ingqumbo Yeminyanya* (1940) deur A.C. Jordan, met as titel *Die Toorn van die Voorvaders*. 'n Sentrale moment in die roman kom voor wanneer die vroulike hoofkarakter 'n slang doodmaak wat heilig is vir die groep waarbinne sy haar bevind, die amaMpondomise. Hoewel nie in die eerste plek 'n waterslang nie, is daar wel 'n verband met water, aangesien die amaMpondomise tradisioneel hul konings in waterpoele of riviere begrawe het (Neethling, 1998).

In 'n artikel "A.C. Jordan's *Tales from Southern Africa*" vestig Annie Gagiano (1997:68 e.v.) die aandag op Jordan se versameling volksverhale wat hy in 1973 in Engels gepubliseer het. Sy wys daarop dat hierdie versameling nie so bekend is soos Jordan se roman nie, en wil juis aantoon "how wide ranging and socially pertinent the themes of these stories are" (Gagiano, 1997:68). Een van die verhale wat Gagiano (1997:73) uitvoerig bespreek, is die verhaal "The King of the Waters", 'n relatief bekende verhaal wat ook in ander bloemlesings opgeneem is.<sup>37</sup> Die verhaal handel oor 'n jong prins Tfulako, wat aan die koning van die waters sy mooiste suster as vrou belowe. Die "koning" kom ná 'n lang tyd te voorskyn as 'n reuseslang wat homself om die liggaam van die suster krul. Sy gaan op reis met hom na haar moeder se familie, en uitoorlê hom uiteindelik deur haar lyf só glad met olie te smeer dat sy kan vrykom van die slang en die dier doodgemaak kan word. Gagiano (1997:73) wys op die ironiese einde van die verhaal, wanneer die prinses terugkeer na haar eie familie, en haar broer en sy medejagters die oorwinning oor die slang vir hulle toeëien as 'n kommunale prestasie. Sy is van mening dat Jordan nie sonder meer die verhale as bevestiging van tradisionele gebruike dui nie: "my reading discerns both validation and interrogation of (some) customary practices in Jordan's telling of the stories" (Gagiano, 1997:73). Deur hierdie samehang van 'n waardering vir vroeëre konvensies maar ook 'n kritiese ingesteldheid, word die relevansie van Jordan se verhale vir die huidige tyd onderskryf. Gagiano (1997:79) wys ook op Zulu-variante van Jordan se Xhosa-stories, soos opgeteken deur een van die eerste optekenaars van Zuluverhale, biskop Henry Callaway.

---

<sup>37</sup>Dit kom ook voor in Stephen Gray se *The Penguin Book of Southern African Stories* (1985) en *Stories from Central & Southern Africa* (1983), saamgestel deur Paul A. Scanlon.

Soos verwag sou kon word, vind daar ook verwerkings van waterslangverhale in die letterkundes ten noorde van Suid-Afrika en Namibië plaas. Grant Lilford (1998/99:303 e.v.) skryf oor watermonsterverhale wat in die Shona-letterkunde van Zimbabwe voorkom, wat die sogenaamde "njuzu" of manvis as onderwerp neem. Hy verwys na mondelinge vertellings, maar konsentreer veral op verwerkings van njuzu-oorlewings in die werk van die Zimbabwiese skrywer Dambudzo Marechera, met name sy twee romans *The House of Hunger* (1978) en *Scrapiron Blues* (1994). Die njuzu word soos volg beskryf: (Lilford, 1998/99:306) "The njuzu is a water spirit which sometimes has a human head, arms, and torso and a fish tail. Some take the form of snakes. They are usually pale in complexion with long, straight hair. They inhabit pools and seize children. If the parents cry, the njuzu keep or destroy the children, if not, the children return to their families as powerful healers. The njuzu will, however, destroy any such healer who begins to exploit his or her power for selfish reasons." Lilford (1998/99:314) wys op verbande tussen die njuzu en Suid-Afrikaanse verwante kreature: "The njuzu surfaces in parts of South Africa, known as the *nzunzu* in Tsonga or the *MmaMolapo* in Sotho." In haar artikel oor "The Rain Bull of the South African Bushmen", waarin sy ook oor die waterslang van die Oranjerivier skryf, betrek Sigrid Schmidt (1979:213) 'n publikasie van 1931 deur Leo Frobenius waarin verwysings na die "ndusu" voorkom.

### Namibiese vergelykingsmoontlikhede

Uit die ontleding van Afrikaanse waterslangverhale het dit geblyk dat, wanneer dit gaan oor die Grootlang van die Oranjerivier, daar nie altyd duidelike onderskeid tussen Suid-Afrikaanse en Namibiese tekste getref kan word nie. Is Weideman se *Die donker melk van daeraad* byvoorbeeld 'n Suid-Afrikaanse of Namibiese produk?<sup>38</sup> Die grootste hoeveelheid waterslangverhale binne Namibië sal wel nog in mondelinge vorm voorkom, soos bewys deur die navorsing van Sigrid Schmidt en Ansie Hoff. Schmidt het talle van die verhale van die Nama- en Damarabevolkingsgroepe in Duits verwerk en in bloemlesings gepubliseer. Haar omvattendste werk kom voor in die reeks *Afrika erzählt*, bestaande uit sewe dele. Van die titels uit die reeks lui *Als die Tiere noch Menschen waren. Urzeit- und Trickstergeschichten der Damara und Nama in Namibia* (Schmidt, 1995; deel 3) en *Hänsel und Gretel in Afrika. Märchentexte aus Namibia in internationalen Vergleich* (Schmidt, 1999; deel 7). Deel sewe bevat ook talle verwysings na Afrikaanse folklore. Verhale oor waterslange en verwante diere kom ook voor in die versameling *Märchen aus Namibia* (Schmidt, 1980). In samewerking

---

<sup>38</sup>Rondom die kwessie van 'n "eie Namibiese letterkunde" sou lang diskussies gevoer kon word. In die artikel "Die konstruk - Namibiese letterkunde - en Afrikaanse oratuur: 'n voorlopige verkenning" ondersoek Hein Willemse (1995) die moontlikheid van die oratuur as basis vir die ontplooiing van 'n Namibiese Afrikaanse letterkunde.

met V. Eiasen<sup>39</sup> publiseer Schmidt in 1995 'n reeks verhale in Khoekhoegowab, getiteld *Tsi i ge ge hâhe...*; die reeks omvat tien boeke wat as jeugverhale uitgegee is. Nog twee Namibiese jeugboeke wat waterslangverhale bevat, is saamgestel deur Jennifer Davis: *The stolen water and other stories* (1993) en *Tales of the Caprivi* (1994). In *Die Buschhexe. Ein Südwestafrikanisches Märchenbuch* (1996), deur Wilhelm Kellner, is 'n verhaal met die titel "Die Durstschlange" opgeneem, waarin vertel word van 'n reuseslang met horings van wysheid.

Moderne verwerkings van waterslangverhale wat spesifiek die Namibiese konteks - as 'n land onafhanklik van Suid-Afrika - as onderwerp neem, kom naas Weideman se bundel nie eintlik voor nie. Hennie Jones publiseer 'n Engelse teks, *The Moon's on Fire* (1998), waarin geen waterslang gemeld word nie, maar die hele verhaal is gebaseer op die Khoesan-mitologie. Daar is wel sprake van "the feathered snake hanging among the clouds" (Jones, 1998:75). Intekstuele wisselwerking met Bybelse motiewe word gesuggereer aan die hand van 'n figuur op 'n wit perd wat meerdere kere die woorde "In nomine patris" uitspreek, ook reg aan die einde van die verhaal. 'n Namibiese roman waarin weliswaar ook geen waterslang voorkom nie, maar wat wel 'n interessante verwysing na Eugène Marais se "Diep rivier" bevat, is Joseph Diescho se *Troubled waters* (1992). Die verhaal handel oor 'n blanke dienspligtige wat verlief raak op 'n Kwangali-vrou terwyl hy gedurende sy dienspligtyd onderwys gee op Rundu in die noorde van Namibië. Tydens 'n skoolbyeenkoms word 'n volkslied in Rukwangali gesing. Die Afrikaanse weergawe eindig: "O diep rivier, o donker stroom/ Ons het ontwaak, ons vind die lig/ O diep rivier, o wonderstroom." (Diescho, 1992:124.)

'n Bundel kortverhale in Engels waarin die waterslang van die Oranjerivier eksplisiet voorkom, is *A Rip van Winkle of the Kalahari*, deur Fred Cornell, wat as prospekteerder rondom 1914 rondom die Oranjeriviermonding gewerk het. Tim Couzens (1994:18) noem hierdie bundel een van die "early English classics of the Northern Cape", en som die temas op as "mysterious legends as the bottomless pit at Anniesfontein, the Bushman Paradise, and the Great Snake of the Gariep (Orange) River (South Africa's own Loch Ness Monster)" (Couzens, 1994:18). Couzens (1994:18) verwys ook na W.C. Scully se *Lodges in the Wilderness*:

Just as Roy Campbell invented his myth of the Titan Adamastor of the Cape of Storms, Scully created a powerful, if less known, myth for the Northern Cape. Typhon was a monster of a hundred heads of dragon-shape, a hundred pairs of arms, and a hundred pairs of feet. He fought with Zeus and stole his thunderbolts. . . . But for Scully the Bantamberg is the true home of the monster of the desert, Typhon, 'Lord of Evil and autocrat of Desert Places'. Between the disappearing springbok ghosts and the tentacled Typhon there are quite awesome passages in Scully.

---

<sup>39</sup>Die van bevat 'n ortografiese teken vooraf wat hierdie rekenaer nie kan aandui nie.

Wat Couzens hier as mite vir die Noord-Kaap aandui, sou ewegoed van toepassing kon wees op die suide van Namibië. Sowel Scully as Cornell se verhale behoort interessante vergelykingsmateriaal ten opsigte van die Afrikaanse waterslangverhale op te lewer, spesifiek André P. Brink se *Die eerste lewe van Adamastor*.

### 6.2.3 Nog (water)slangverhale ter vergelyking met Afrikaanse tekste

In hierdie laaste subafdeling waarin verwys word na verdere primêre tekste, dit wil sê romans en kortverhale, word slegs enkele kriptiese suggesties vir vergelyking gedoen, as moontlikhede vir verdere ondersoek op die basis van mitiesiteit. Die uitgangspunt bly Afrikaanse tekste wat in mindere of meerdere mate oor waterslange handel. *Rooigrond* en *Die eerste lewe van Adamastor* word weer eens betrek, maar ook die roman *Landskap met vroue en slang* (1996) deur Lettie Viljoen, waar die slang nie primêr 'n waterslang is nie. Die drie Engelse tekste wat onderskeidelik met die Afrikaanse verhale in verband gebring gaan word, is uiteenlopend van aard; so ook die slang- of waterdiersimboliek wat by hulle na vore tree. Die drie tekste is naamlik *The famished road* (1991) deur die Nigeries-gebore skrywer Ben Okri, *The plumed serpent* (1926) deur D.H. Lawrence en 'n kortverhaal deur A.S. Byatt, "A Lamia in the Cévennes", komende uit die bundel *Elementals. Stories of Fire and Ice* (1998).

#### *Rooigrond* (1995) en *The famished road* (1991)

In hoofstuk vyf is die roman *Rooigrond* deur Thomas Deacon bespreek aan die hand van die ervaringe van die hoofkarakter Alfred Mokgotsi, vanaf sy jeug tot aan sy dood. Sy lewensloop is gekenmerk deur 'n groot mate van onbegryplikheid, wat aan die verhaal sy numineuse karakter gee. Hy het uitsonderlike ervaringe meegemaak omdat, soos sy ouma verduidelik het, hy "met die vlies om die kop" gebore was. Daar is voorts in die teksontleding aangetoon dat die roman deurlopend 'n allegoriese inslag vertoon; Alfred se lewe word as 'n pad voorgestel. Die waterslang is een van die talle gevare wat hy op dié lewenspad moet trotseer.

Op die flapteks van Ben Okri se pryswennerroman<sup>40</sup> word die hoofkarakter en die hoofgebeure soos volg omskryf: "Azaro is a spirit child who is born only to live for a short while before returning to the idyllic world of his spirit companions. Now he has chosen to stay in the world of the living. This is his story." Die titel van die roman word verklaar aan die hand van 'n verhaal wat Azaro se pa aan hom vertel; van die reus "The King of the Road" wie se honger

---

<sup>40</sup>Okri se roman is die wenner van die Booker-prys vir 1991.

nooit gestil kan word nie (258-261).<sup>41</sup> Die mense van die land moes voortdurend offerandes aan hom bring; soms het hy die mense self geëet. Die verhaal het geen gelukkige einde nie: "What had happened was that the King of the Road had become part of all the roads in this world. He is still hungry, and he will always be hungry." (261) Ook op hierdie pad kom in die loop van die verhaale talle soorte diere voor: drake, rotte, tweebenige honde, slange - sommige van hulle reëel, ander nie.

Azaro se ervaringe wissel tussen vrees en vreugde, duisternis en lig. Dit is binne hierdie wisselinge dat die numineuse aard van die verhaal na vore tree. Een so 'n numineuse moment het met die insig van 'n derde oog te make: "And then suddenly, out of the centre of my forehead, an eye opened, and I saw this light to be the brightest, most beautiful thing in the world." (229) Aanvanklik vrees hy die vreemde lig en ervaar hy selfs pyn, maar dan word dit tog 'n soort goddelike openbaring wat op paradoksale wyse terselfdertyd 'n misterie bly:

As I began to scream the pain reached its climax and a cool feeling of divine dew spread through me, making the reverse journey of the brilliant light, cooling its flaming passages, till it got back to the centre of my forehead, where it lingered, the feeling of a kiss for ever imprinted, a mystery and a riddle that not even the dead can answer. (229)

Die kompleksiteit van Azaro se ervaringe word ook onder meer uitgebeeld deur middel van - soos in die geval van *Rooigrond* - die verband tussen die allegorie van die pad en slang-simbole:

The roads seemed to me then to have a cruel and infinite imagination. All the roads multiplied, reproducing themselves, subdividing themselves, turning in on themselves, like snakes, tails in their mouths, twisting themselves into labyrinths. The road was the worst hallucination of them all, leading towards home and then away from it, without end, with too many signs, and no directions. The road became my torment, my aimless pilgrimage, and I found myself merely walking to discover where all the roads lead to, where they end. (114-5)

Dit is hoofsaaklik aan die hand van die padsimboliek en die uitsonderlike spirituele ervaringe van die hoofkarakters dat daar opvallende vergelykingsmoontlikhede tussen *Rooigrond* en *The famished Road* na vore tree. Die gemeenskaplike mitisiteit word verder versterk deur die ontginning van die dinamiese simboliek van die slang in die vele vorme wat dit aanneem.

---

<sup>41</sup>Bladsynommers verwys na Okri, Ben. 1992. *The famished road*. London : Vintage.

### Slangverhale by D.H. Lawrence en André P. Brink

In D.H. Lawrence se roman *The plumed serpent* (1926) speel die legendariese godfiguur uit die Asteekse mitologie, Quetzalcoatl, 'n sentrale rol. Daar is reeds in hoofstuk drie (3.5) gewys op moontlike assosiasies tussen Quetzalcoatl en ander waterslangkreature. In hierdie hoofstuk het hy vroeër ter sprake gekom in verband met mitiese dimensies in die werk van die Nederlandse skrywer Cees Nooteboom. 'n Interessante aspek van Lawrence se roman is dat daar sprake is van twee heel afsonderlike manuskripte. Die ouer teks het geblyk só verskillend van die gepubliseerde weergawe van 1926 te wees, dat daar in 1995 besluit is om dit as 'n afsonderlike roman met die oorspronklike titel *Quetzalcoatl* uit te gee.

In 'n inleiding tot *Quetzalcoatl* sit Louis L. Martz (1995:ix e.v.) belangrike verskille tussen die twee weergawes uiteen. Dit wil voorkom asof dié verskille inherent met die mate of "graad" van mitisiteit, soos dit in die onderskeie werke na vore tree, te make het. Martz begin sy bespreking deur agtergrondsligting aangaande die ontstaan van die verhaal te gee, wat terselfdertyd insig verleen in Lawrence se intensies met die skryf van die roman. Hy werk intensief daaraan tydens 'n verblyf in Mexico, na afloop van 'n besoek aan Europa tydens die jare 1923 en 1924. Uit briewe wat Lawrence in dié tyd geskryf het, blyk sy desillusie met die Westerse beskawing; hy voel dat dit tot ondergang gedoem is. In Mexico skryf hy vanuit 'n definitiewe visie en oortuiging: "his conviction that only a new religious revival could bring life again to the Western world - a life that might arise from the native soil of America and burst through the imported crust of European modes of life and thought, to create a new era of human existence" (Martz, 1995:xii). Ten einde aan hierdie visie gestalte te gee, skep Lawrence volgens Martz (1995:xii) 'n nuwe mitologie gebaseer op die gegewe van Quetzalcoatl: "Lawrence attempted to create a complete mythology for his new religion, combining the sensual and the spiritual, the sexual and the divine, the religious and the political, in a mass-movement led by an inspired, indomitable religious leader, accompanied by a powerful military figure", laasgenoemde verwysende na die Asteekse oorlogsgod Huitzilopochtli.

Martz bespreek 'n hele aantal verskille tussen *The plumed serpent* en *Quetzalcoatl*, waarvan twee hier uitgelig word, aangesien hulle direk met die mitiese aard van die tekste te make het. Die vroeëre weergawe het in die eerste plek 'n veel oper einde as wat die geval met *The plumed serpent* is. Die einde word grootliks bepaal deur die besluit van die vroulike hoofkarakter, die Ierse weduwee Kate Burns, om in Mexico te bly en deel te word van voortsetting van die mitologiese tradisies al dan nie (Martz, 1995:xviii). In *The plumed serpent* bly sy en onderwerp haar aan die wense van die twee manlike hoofkarakters, die verteenwoordigers van die Asteekse godfigure. In *Quetzalcoatl* vertrek sy aan die einde na Engeland en die vraag aangaande haar werklike betrokkenheid bly onbeantwoord. Deur hierdie oop einde slaag Lawrence, volgens Martz (1995:xxiv), daarin om 'n kritieser maar daarom ook dinamieser

toekomsvisie te verwoord: "The religion of Quetzalcoatl, in this version of the novel, is a myth of the future that the world needs to create"

Die tweede verskil het te make met die integrasie van lokale en inheemse elemente as deel van die mitiese visie of intensie. Volgens Martz (1995:xxix) is die verwysings na lokale geskiedenis en gebruike in *The plumed serpent* veel meer sporadies as wat in die eerste manuskrip die geval is. Dié verskil het 'n definitiewe effek op die lesersreaksie: "*The plumed serpent* . . . frequently creates abrupt shifts from the local to the transcendental: a strategy appropriate to a prophetic novel designed to shock the reader into an awareness of the need for a religious awakening and renewal. But *Quetzacoatl* works in another way, with more stress on the concrete details indicative of 'spirit of place'" (Martz, 1995:xxix). Deur die oper einde van sy roman en groter inagneming van die historiese konteks by die aanwending van mitologiese motiewe, skyn dit asof die teks van *Quetzalcoatl* inderdaad oor 'n groter mate van mitisiteit beskik as die weergawe waarop Lawrence en sy uitgewer aanvanklik besluit het.

In die vorige hoofstuk is uitvoerig aandag gegee aan André P. Brink se novelle *Die eerste lewe van Adamastor* (1988). Dit kan ook van hierdie verhaal gesê word dat dit 'n variasie op 'n vroeëre roman van Brink verteenwoordig, naamlik *'n Oomblik in die wind* wat in 1975 verskyn het. In albei verhale is die slangsimboliek sentraal, maar 'n belangrike verskil tree ook juis rondom dié aspek na vore. Die ouer verhaal bied 'n variasie op die Genesisverhaal van Adam en Eva en die slang; in *Die eerste lewe van Adamastor* word die gebeure binne die konteks van die Khoekhoe-mitologie geplaas. Ten opsigte van hierdie Afrika-variant is tot die gevolgtrekking gekom dat daar aan mitisiteit ingeboet word as gevolg van 'n definitiewe politieke visie aan die einde; dus ook geen oop einde soos in die geval van *The plumed serpent* nie. Die vraag ontstaan of *'n Oomblik in die wind* 'n groter mate van mitisiteit as Brink se later slangverhaal vertoon.

Hierdie vraag sou beantwoord kon word deur in eerste instansie Brink se twee tekste onderling met mekaar te vergelyk. 'n Vergelyking met Lawrence se verhale, op die basis van mitisiteit, sal waarskynlik nog meer insigte na vore bring. Gemeenskaplike faktore wat die vergelyking kan rig, is naamlik die kwessie van die intellektuele leierskap van die skrywer, wat reeds met betrekking tot die ouer Afrikaanse skrywers soos Eugène Marais en ook Thomas Mofolo ter sprake gekom het. Hoewel heeltemal uiteenlopend van aard reageer beide Lawrence en Brink op die sosiopolitieke toestande van hul tyd en omgewing. 'n Verdere gemeenskaplike aspek van hul visie is die onlosmaaklike verband wat albei lê tussen seksualiteit en religie. By beide skrywers is die ervaring van die numineuse in 'n groot mate geleë in die kompleksiteite van die verhouding tussen man en vrou.

---

### Lettie Viljoen en A.S. Byatt

In Lettie Viljoen se roman *Landskap met vroue en slang* (1996) is die hoofkarakter, Lena Bergh, 'n skilder wat vanaf die Wes-Kaap na die provinsie Kwazulu-Natal verhuis. Deur middel van die skilderye wat sy self maak, maar ook dié wat sy intensief bestudeer, probeer sy sin maak van haar eie ervarings en dié van die mense om haar, veral in terme van die verskillende landskappe waarin sy haar bevind. Hierdie soeke en singewing word in numineuse terme beskryf, soos blyk wanneer sy na die skildery *Las Meninas* van die Spaanse skilder Velasquez kyk: "dit (is) asof daar geheime gebiede bestryk word - bykans buite die gemoeidheid, die beslommernis van taal" (99).<sup>42</sup> Lena word veral gefassineer deur die Franse skilder Poussin se landskapskilderye. Dit is ook deur middel van sy "sublieme landskappe" (22) dat die slang-simboliek in die roman aan die orde gestel word.<sup>43</sup> Twee van Poussin se skilderye wat eksplisiet gemeld word, is "Landskap met twee nimfe en slang" (21) en "Landskap met Man deur 'n Slang gedood" (22).

Relatief vroeg in die roman word Lena se dringende begeerte aan interpretasie van Poussin se skilderye aan die orde gestel:

Dit is die sublieme landskap wat haar nou herhaaldelik (by roekelose herhaling) aanspreek. Sy is ongeduldig. Sy kry niks daarvoor te lees wat haar tevrede stel nie. Sy wil die landskappe sien. Sy wil hulle op 'n bepaalde manier uitgelê sien. Sy wil sien en weet. Sy soek iets daarin wat sy nie kan vind nie. (23)

Geeneen van die baie interpretasies van Poussin se werk wat sy lees, bevredig haar nie:

Sy soek 'n ander interpretasie. Sy wil op 'n ander roete in die landskap ingelei word. Sy wil dit ook met die paradys en met Adam en Eva in verband gebring hê. Sy wil God se aan- of afwesigheid daarin verklaar hê. Sy wil weet wat die slang daarin doen. Sy wil die slang keer op keer daarin sien, beskryf hê, van naderby bekyk. Wonder oor die sonderlinge teenwoordigheid daarvan in die landskappe. Bewaker van die fontein en die put, sê Wolheim. Dit interesseer haar. Die slang as bewaker van die fontein en die put interesseer haar. Die slang as sinistere indringer op 'n warm dag, dit interesseer haar. Die dubbelrol van die slang as bewaker én indringer interesseer haar. (24)

---

<sup>42</sup>Bladsynommers verwys na Viljoen, Lettie. 1996. *Landskap met vroue en slang*. Kaapstad : Human en Rousseau.

<sup>43</sup>Vergelyk die bandontwerp deur Hougaard Winterbach, gebaseer op twee skilderye van Poussin.

Die herhaling van "interesseer" wys op die behoefte aan interpretasie, maar dan 'n numeuse interpretasie wat onder meer met God se aan- of afwesigheid te make het. Die slangsimboliek wat sy wil peil, is ook veel meer kompleks as dié van Genesis waar die slang tradisioneel as simbool van die bose gesien word. Die assosiasies van die slang met paddas en krokodille, waarna daar talle verwysings voorkom, behoort verdere lig te werp op die rol van die slang. Dit gaan ook nie net oor 'n slang wat op skilderye voorkom nie. Wanneer Lena en haar man tydens die "perfekte uur in die dag" afgaan na die tuin van hul huis, dan is dit die uur waar tydens die slang uitkom: "Sku indringer. Bewaker van die put en die fontein. Pas vervel, haar spierkragtige kronkelinge die beliggaming van suiwer energie." (56) Dit is opvallende dat die slang hier as vroulik beskryf word (vgl. ook p. 206). In Lena se vriendin Molly Bloem<sup>44</sup> se tuin is daar geen slang nie, want dit word te skoon gehou (69).

In 'n artikel geskryf vanuit postkolonialistiese vertrekpunte, "Plek, landskap en die postkolonialisme in twee Afrikaanse romans", bied Louise Viljoen (1998:73 e.v.) waardevolle insigte in die sosiopolitieke aspekte van *Landskap met vroue en slang*. Sy toon aan hoe die verskillende landskappe waardeur Lena beweeg met prekoloniale, koloniale en postkoloniale verhoudinge binne die Suid-Afrikaanse geskiedenis verband hou. Volgens Viljoen (1998:88) hou die innerlike beleving direk verband met die ervaring van die uiterlike landskap: "Lena se psigiese soeke word onder andere gerig deur die hunkering na die sublieme landskap wat in Poussin se skilderye uitgebeeld word en voortdurend afgespeel word teen die gefragmenteerde realiteit van haar eie ervaring." Hierdie onlosmaaklike relasie tussen innerlike en uiterlike landskap bevestig die konkreet-historiese dimensies van mitisiteit, soos telkens geïllustreer by voorafgaande ontledings.

Geleidelik versoen Lena haarself met die nuwe landskap waarin sy haar bevind. Hierdie versoening het met die kleur groen te make: "Groen is hier die norm. Groen is die konteks. Groen is nie een van Lena se gunstelingkleure nie. . . . Sy moet die groen aanvaar, of sy moet dit vertaal." (173) Die aanvaarding beteken nie noodwendig die einde van haar vrae nie; juis die slangsimboliek illustreer die volgehoue problematisering. Op die laaste bladsye van die roman word haar fassinering met die slang opnuut bevestig:

Dit bly Lena fassineer, die teenwoordigheid van die slang.

Dit boei haar steeds, die manier waarop die landskap in Poussin se laat werk as dubbelsinnige mag uitgebeeld word. Tegelyk onheilspellend (beklemtoon deur die teenwoordigheid van die slang) en weelderig vrugbaar. Tegelyk paradyslik en

---

<sup>44</sup>Die assosiasie met James Joyce se *Ulysses* is eksplisiet. Dié roman word allerweë beskou as een van die toonaangewende illustrasies van mitisiteit, spesifiek uit die tyd van die Modernisme.

subliem, primordiaal en misterieus - verwarrend sowel as verblindend in die oorfloed daarvan.

Mooi vind sy steeds Wolheim se uitspraak, dat die oorfloed van die natuur Eva verwar. (206)

Haar onafgebroke interesse vind neerslag in die toegewyde werk van elke dag:

Soggens staan Lena op en werk verder in haar werkkamer aan die groot vel wat sy gespan het toe sy gedink het alles moontlik is.

Sy werk daar met al die aandag tot haar beskikking. (207)

So eindig die verhaal met die roetine wat sy in haar nuwe omgewing vir haarself uitgewerk het. Gesien in die lig van die numeuse vrae wat steeds met dié werk gepaard gaan, word die roetine meer as net werk. Dit neem ook rituele dimensies aan.

'n Indringende vergelyking van Viljoen se roman met die kortverhaal "A Lamia in the Cévennes" deur die Britse skrywer A.S. Byatt behoort interessante perspektiewe ten opsigte van albei tekste na vore te bring.<sup>45</sup> Hier word slegs volstaan met 'n aantal aanhalings uit Byatt se verhaal wat die mitiese aard daarvan illustreer, asook enkele suggesties vir vergelyking. Die verhaal het byvoorbeeld ook 'n skilder as hoofkarakter. Bernard Lycett-Kean besluit om vanaf sy woonstel in Londen na 'n afgeleë huis in die Franse streek van die Cévennes te verhuis. Hy bou vir hom 'n swembad en kies tot die verbasing van die twee jong tuinontwerpers die kleur blou, waardeur hy - soos Lena met groen - op besondere wyse gefassineer word. Die omringende landskap gee aan die swembad-blou 'n ander allure:

That blue, that amiable, non-natural aquamarine was different in the uncompromising mountains from what it was in Hollywood. There were no naked male backsides by his pool, no umbrellas, no tennis-courts. The river-water was sombre and weedy, full of little shoals of needle-fishes and their shadows, of curling water-snakes and the triangular divisions of flow around pebbles and boulders. (84)<sup>46</sup>

Hy het meer dikwels begin swem in 'n poging om die blou beter te verstaan. Hy het ook begin wonder oor die verband tussen dié byna obsessionele interesse en gebeure in die res van die wêreld:

---

<sup>45</sup>Die verhaal kom uit die bundel *Elementals. Stories of fire and ice* (1998). In Byatt se indrukwekkende roman *Possession. A Romance* (1991; nog 'n wenner van die Booker-prys) word watergeesmotiewe en verwant simbole uit veral die Noorse mitologie verwerk. Sy betrek ook die meermin Melusine uit die Franse oorlewing.

<sup>46</sup>Bladsynommers verwys na Byatt, A.S. 1998. *Stories of fire and ice*. London : Chatto & Windus.

He muttered to himself. Why bother. Why does this matter so much. *What difference does it make to anything if I solve this blue* and just start again. I could just sit down and drink wine. I could go and be useful in a cholera-camp in Columbia or Ethiopia. *Why bother to render the transparency in solid paint or air on a bit of board?* I could just stop. He could not. (87)

Die paradoks van sy situasie word soos volg omskryf:

His brain hurt, and his eyes stared, and he felt whipped by winds and dried by suns.

He was happy, in one of the ways human beings have found in which to be happy. (88)

Dan tref 'n ramp hom. Alge begin in die swembad groei en dit moet leeggepomp word. Hy kan nie die twee of drie weke wag wat nodig is om dit skoon te maak en weer te vul nie. Die voorstel van een van die jong Fransmanne om die swembad met rivierwater te laat vol loop, aanvaar hy onmiddellik. Wanneer hy weer begin swem, is dit asof hy bewus word van 'n vreemde teenwoordigheid, soos dié van 'n slang. Op 'n dag, terwyl 'n donderstorm aan die opsteek is, swem die gedaante ineens langs hom:

The head was a snake-head, diamond-shaped, half the size of his own head, swarthy and scaled, with a strange little crown of pale lights hanging above it like its own rainbow. He turned cautiously to look at it and saw that it had large eyes with fringed eyelashes, human eyes, very lustrous, very liquid, very black. He opened his mouth, swallowed water by accident, coughed. The creature watched him, and then opened its mouth, in turn, which was full of small, even, pearly human teeth. Between these protruded a flickering dark forked tongue, entirely serpentine. (98)

Sy vertel hom dat sy nie 'n slang is nie, eintlik 'n Lamia.<sup>47</sup> Sou hy haar soen, word sy 'n pragtige vrou met 'n onsterfbare siel met wie hy kan trou. Tot haar frustrasie verkies Bernard om haar eers te skilder. Intussen daag 'n onverwagse vriend op. Hy en Bernard kuier tot laatnag, en as die vriend die volgende oggend opdaag vir ontbyt, is daar 'n mooi jong vrou met swart oë en pêrelagtige tandjies by hom. Haar naam is Melanie en die vriend Raymond is "simply obsessed" (106).

Wanneer hulle saam vertrek het, lees Bernard weer die gedig wat die Ierse digter Keats oor 'n Lamia geskryf het. Keats skryf oor onder meer "philosophy", wat Bernard as 'n formulering van "natural science" verstaan. Bernard kyk weer na sy onlangse skilderye en is tevrede: "All

---

<sup>47</sup>Daar is reeds na die Lamia verwys in hoofstuk drie (3.5). Sy was oorspronklik 'n Libiese slanggodin, met die lyf van 'n slang en die kop van 'n vrou.

those blues, all those curious questions, all those almost-answers." (109) Hy dink na oor die verhouding mite, kuns en wetenskap. Die verhaal eindig waar hy, soos met die blou water, opnuut gefassineer word deur 'n oranjebruin skoendlapper. Die slotwoorde herinner aan die einde van *Landskap met vroue en slang*:

The pigments were discovered and measured, the scales on the wings were noted and seen, everything was a mystery, serpents and water and light. He was off again. . . . Purple and orange is a terrible and violent fate. There is months of work in it. Bernard attacked it. He was happy, in one of the ways in which human beings are happy." (111)

### 6.3 Samevatting

Aan die begin van hierdie hoofstuk is die vraag gestel of mitisiteit as vergelykingsbasis sou kon dien vir tekste vanuit kontekste van heel uiteenlopende aard. In hoofstuk vyf het geblyk dat dit 'n besonder vrugbare vergelykingsmeganisme is vir tekste uit 'n bepaalde letterkunde - die Afrikaanse letterkunde in hierdie geval. Die eintlike toets vir vergelyking is egter geleë in die ontleding van verteenwoordigende tekste vanuit diverse sosiokulturele kontekste. Na aanleiding van die oorsigtelike bespreking van 'n verskeidenheid waterslangverhale uit die Nederlandse, Suider-Afrikaanse en Engelse letterkundes van Brittanje en Afrika kan wel vry gemaklik bevestigend op die gestelde vraag geantwoord word. Danksy die wydverspreidheid van die waterslang- en verwante simbole maar veral die gemeenskaplike ingesteldheid by skrywers om hulle indringend met die numineuse besig te hou, is vergelyking tussen waterslangverhale vanuit diverse kontekste goed moontlik.

Die analyses het wel tot ten minste twee verdere samehangende vrae aanleiding gegee, naamlik eerstens hoe ver die leser met die vergelykende interpretasieproses kan gaan en tweedens of daar verskillende vorme van mitisiteit bestaan. Wat laasgenoemde kwessie betref, wil dit voorkom asof daar inderdaad meerdere soorte manifestasies van mitisiteit onderskei kan word. In die versameling essays *Myth and the making of Modernity*, waarna daar aan die begin van die hoofstuk verwys is, kom die redakteur Michael Bell (Bell & Poellner, 1998:2) ook tot die gevolgtrekking dat die verskillende perspektiewe in die bundel geen monolitiese standpunt verteenwoordig nie: "They seek precisely to free the term myth from single-eyed conceptions and to retrace some of the many inflections of mythic self-consciousness in the period". Met betrekking tot mitisiteit is dit veral die "mythic self-consciousness" wat van belang is vir hierdie studie.

Die mees frappante onderskeid tussen soorte mitisiteit kan waarskynlik binne die domein van die Nederlandse letterkunde onderskei word, spesifiek aan die hand van die vergelyking tussen die verhale van Maria Dermoût en dié van Cees Nootboom en ander meer "inheemse" Nederlandse skrywers. Soos in die geval van die Afrikaanse skrywers in hoofstuk vyf, hang die numineuse aard van Dermoût se werk direk saam met die definitiewe religieuse dimensies wat daarin na vore tree. Hoewel die skrywer geensins vanuit 'n bepaalde godsdienstige oortuiging skryf nie, is dit juis vanweë die religieuse relevansie en problematisering van byvoorbeeld die waterslangsimboliek dat haar verhale so goed vergelykbaar is met dié van byvoorbeeld M.I. Murray en George Weideman. Nootboom skryf vanuit 'n gesekulariseerde perspektief waar godsdienste en religiositeit 'n veel kleiner rol speel. Tog spreek rasionaliteit nie die laaste woord nie en is die numineuse vraagstelling nie heeltemal uitgesluit nie. Die skrywer word juis met vroeë rondom die onbegryplike en onverstaanbare dimensies van die menslike bestaan gekonfronteer in sy ervaring van ander kulture.

Wat die kwessie van die indringendheid van die mitiese vergelyking betref, blyk dit dat evaluering op die basis van mitisiteit 'n veel kompleksere aangeleentheid by diverse tekste word as wat by verhale uit een letterkunde die geval was. In hoofstukke vier en vyf kon die graad van mitisiteit van die geanaliseerde tekste tot op groot hoogte bepaal word, juis aan die hand van die onderlinge vergelyking. Die dilemmas wat die Afrikaanse skrywers moes hanteer in hul peiling van numineuse dimensies aan die hand van waterslangverhale het in 'n groot mate ooreengestem vanweë die gemeenskaplike sosiokulturele konteks waaruit hulle skryf. Daar is aangetoon - in die gevalle van byvoorbeeld Von Wielligh, De Beer en Brink - dat indien die oplossings vir die dilemmas langs eksplisiete ideologiese of morele weë gesoek word, dit meestal tot die verskraling van mitisiteit lei.

In die voorafgaande paragraaf is slegs een skrywer se werk op die basis van mitisiteit geëvalueer, naamlik *Tjhaka* deur Thomas Mofolo. Daar is aangetoon dat Mofolo die potensiaal tot mitisiteit nie volledig ontgin nie as gevolg van definitiewe moralistiese duidings. Die evaluering kon gedoen word danksy die vele interpretasies wat daar van die teks bestaan, maar ook danksy die ooreenkoms wat dit vertoon met Afrikaanse waterslangverhale in die sin van die jukstaponeering van religieuse motiewe uit onderskeidelik die tradisionele godsdienste van Afrika en die Christendom. Wat Mofolo se roman by uitstek illustreer, is die noue samehang tussen mitisiteit en historiese konteks. Die duiding van die waterslangsimboliek hang direk saam met die skrywersintensie wat op sy beurt tot die historiese konteks van waaruit die skrywer skryf, herlei kan word. Die moontlikheid moet dus oopgelaat word dat, op die basis van ander interpretasies van die geskiedenis - oor byvoorbeeld die rol van die *difeqane* - daar bes moontlik tot 'n ander evaluering van die mitiese dimensies van die roman gekom kan word. Dit sou trouens kon gebeur nie net op die basis van 'n historiese herinterpretasie nie, maar ook met betrekking tot duiding in die verhouding Afrika- en Christelike godsdienste. 'n

Indringender ondersoek na Burness (1976:11) se uitspraak, naamlik dat Mofolo vanuit Christelike maar nie-Westerse perspektief skryf, sou moontlik nuwe perspektiewe na vore bring wat die evaluering van die roman beïnvloed.

Dit gaan dus nie net om 'n noue relasie tussen mitisiteit en geskiedenis nie. Bell (Bell & Poellner, 1998:5) wys daarop dat 'n ganse interdisiplinêre problematiek na vore tree by die beoordeling van mitiese tekste:

Several contributors to the present volume (i.e. die versameling essays, JL) consider the impact of myth, not only in the variety of authors, but in different intellectual disciplines such as science, anthropology, politics, religion and psychology. There is more at stake here, of course than interdisciplinarity, for myth represents precisely the lost unity, real or imaginary, which preceded the modern division of realms. The consciousness of such a division is one definition of modernity. Joyce's *Ulysses*, with its series of episodic techniques invoking the different disciplinary viewpoints through which the intuitive unity of the whole is narrated, is the classic expression of modern mythopoeic form achieved or suggested within the very terms of diversity. Self-consciously constructed as a unity, it suggests a single form in which they are all contained. Whereas, at the level of analytic understanding, they are unreconcilable, at the level of life they co-exist and affect each other. In life, the unity does not so much precede as underlie the division which we intuit within the narrative whole. It will not translate into a discursive proposition but we feel it, almost tangibly, as a world.

Bell voer dus die kwessie van interdisiplinariteit nog verder. Dit gaan in primêr om die mite - die "narrative whole" - onderliggend aan die mitisiteit van die literêre teks. Nogeens is daar sprake van 'n paradoks: die "heelheid" van die mite is nooit volledig interpreteerbaar nie, maar juis deur middel van die vergelykende interpretasie van verskillende ekspressies van mitisiteit word dit tog "aanvoelbaar".

Aan die begin van hierdie hoofstuk is genoem dat Bell (Bell & Poellner, 1985:2) die visie of ingesteldheid op mite as "narrative whole" met die term "mythopoeia" - in Afrikaans vertaal as "mitipoësis" - tipeer. In hoofstuk een is daarop gewys dat hierdie term in woordeboeke en ensiklopedieë gewoonlik in verband gebring word met die heel vroeë stadiums van mite-belewing, toe die mens die mite op primordiale wyse sou ervaar het onder meer in die vorm van onkritiese deelname aan kommunale rites (Degenaar, 1995:43). Wheelwright (1974:539) praat van "that early stage of culture when language is still largely ritualistic in character". As een van die sentrale vraagstellinge van hierdie studie is die vraag gestel of daar 'n verband sou bestaan tussen hierdie vroeë, "primitiewe" vorme van die mite en heel resente duidinge soos in moderne literêre vorme aangetref word.

Die onderskeid tussen "mitologie" en "mitepoësis" word gewoonlik gedui as sou mitologie na die sistematiese versameling van mites binne 'n bepaalde kulturele en religieuse tradisie verwys (byvoorbeeld die Griekse mitologie), terwyl "mitepoësis" na die vroeë stadiums verwys toe daar nog nie eintlik oor die mite gereflekteer is in die vorm van verhale ter verklaring van die werklikheid nie. Mitologie omvat ook die nog meer resente bestudering van die mite as bepaalde studierrein. Die sistematiese ontstaan van 'n mitologie is egter nie heeltemal los te maak van die mitepoëtiese fase nie. In die volgende aanhaling uit die *Encyclopaedia Britannica* word hierdie verwickeldheid goed saamgevat (Boulding *et al.*, 1990:721):

Deciding the extent to which there has actually been any secularization of myth involves a problem of definition. If myth is seen as the product of a past era, it is difficult to determine at what actual moment that era ended. Thus, it is virtually impossible to state precisely when a certain mythical theme becomes a mere literary theme or to determine in general when myths are no longer being created. It is more fruitful to recognize that symbols, myths, and rituals are all subject to change over time.

Hierdie samehangende prosesse kan ook in terme van die oorgang van *mythos* na *logos* (die Griekse woorde vir onderskeidelik "mite" en "rede") geïnterpreteer word.

Die oorgang na *logos* tipeer Degenaar (1982:67) as 'n "meta-mythical stance towards myth". Hierdie oorgang moet veral gesien word teen die agtergrond van die groot bydrae van die ontwikkeling van die filosofie deur die Grieke en die impak wat dit op die Westerse kultuur in sy geheel gehad het. Die groter klem op die rede het tot gevolg 'n groter humanisering van die mite; elemente wat te sterk teen die menslike ervaring ingegaan het, is geëlimineer. Degenaar (1982:67) wys daarop dat die logiese instelling van die meta-mitiese houding nie die einde van die mite beteken nie; intendeel, dit verseker juis 'n voortdurende kritiese omgaan daarmee: "The advantage of this way of looking at myth is that one studies myth in a plurality of contexts; that one does not succumb to the tendency to assume a hidden essence in myth; that one allows for the re-telling of a myth to contribute to its meaning." Dit is uiteraard ten opsigte van die "re-telling of myth" dat die rol van mitiesiteit en literatuur besonder relevant word.

'n Interessante voorbeeld wat die verwickeldheid van "mitepoësis" en "mitologisering" as kontinue prosesse illustreer, kom na vore in die Boesman-mitologie. 'n Algemene opvatting in byvoorbeeld die /Xam-folklore is dié van "the people of an early race"; volgens Schmidt (1996:100) kom dit ook - hoewel in mindere mate - by ander Khoesangroepe voor. Volgens hierdie beskouing het die wêreld in die verre verlede nie in sy huidige vorm bestaan nie. Schmidt (1996:100-1) brei uit:

In those days neither the celestial bodies and the mountains and rivers in the landscape had their current positions nor did men and women have the same

appearance as they do today. The people of the early race were nearly like men and women but many had animal names and some animal characteristics. When at a certain point the old world changed into the present one, those people became the animals whose names they possessed, and men and women became real human beings. This turning point is to be regarded as crucial for the world view of the /Xam, for it means that at that moment the laws that govern the present world were installed. At that point death came into the world; . . . Human beings were separated from the animals and became real people by obtaining fire and all their other cultural possessions.

Die stadium van die "people of the early race" skakel heel duidelik met die mitepoësis-belewing. Die oorgang na die mitologie-fases word verteenwoordig deur die vertel van verhale. Baie van die verhale verteenwoordig juis hierdie oorgang. Schmidt (1996:101) noem dat dit opmerklik is dat "tales about the origin of death and the acquisition of fire are by far the most popular folktales of the Khoisan peoples". Indien die "primitiewe" Boesmans, in die verhale wat hulle vertel, onderskei tussen 'n pre-mitologiese en 'n mitologiese fase, dan is dit 'n bewys dat daar geen definitiewe skeiding tussen "mitepoësis" en "mitologie", en dus ook *mythos* en *logos*, gemaak kan word nie. Baring en Cashford (1993:8-9) stel dat "the sacred is not a *stage* in the history of consciousness but an element in the *structure* of consciousness, belonging to all people at all times". Hulle kom tot die gevolgtrekking dat die religieuse of mitiese ingesteldheid deel uitmaak van "the character of the human race, perhaps the essential part" (Baring & Cashford, 1993:9). J.S Krüger se duiding van die mens as *homo religiosus*, soos uiteengesit in hoofstuk twee (2.2), sluit direk aan by hierdie siening van religiositeit as inherent-menslike eienskap.

Die feit dat Bell (1997:2) die term "mythopoeia" - wat hy ook omskryf as "the underlying metaphysic of much modernist literature" - binne sy diskussies van die rol van die mite in die oorgang van Modernisme na postmodernisme gebruik, is 'n aanduiding dat mitepoësis in sy vroegste vorme inderdaad met mitologisering of mitisiteit as moderne ekwivalente te make het. Vroeër in die hoofstuk is gestel dat Bell die term "mythopoeia" gebruik vir wat in hierdie studie tot dusver as "mitisiteit" gedui is. 'n Verskil tussen enersyds "mythopoeia" of mitepoësis en andersyds mitisiteit sou kon inhou dat resente mitepoësis verband hou met die verwerking van die mite in breër interdisiplinêre verband, terwyl die begrip mitisiteit in groter mate gereserveer word vir die verhoudinge mite en literatuur, dit wil sê vir die verwerking van die mite in moderne, *littéraire* vorm. Dié onderskeid is egter arbitrêr, want mitisiteit funksioneer ook interdisiplinêr, as gevolg van die numineuse en historiese dimensies. In laaste instansie het "narrative wholeness" met sowel mitepoësis as mitisiteit te make.

Die terugkeer na die mitiese vraagstelling binne modernistiese en postmodernistiese konteks, soos wat waterslangverhale in Afrikaans maar ook in ander tale illustreer, het dus inderdaad raakpunte met 'n mitiese of numineuse ingesteldheid soos wat reeds by die Boesmans aanwesig

was. Dié verband kan gelê word, omdat veral die Modernisme opnuut die besef tuisgebring het dat 'n mens nie anders kan as om vanuit 'n bepaalde, maar tog ook omvattende, lewens-oortuiging te lewe nie. Bell (1997:231) formuleer hierdie visie of oortuiging as "worldview":

But it matters how we conceive of what we do, and the search for an ideologically defined vantage-point, rather than a personal authority and judgement, promotes mischievous mirages. The slowly dawning recognition of this came to an important culmination in literature of the early twentieth century with the awareness of living, inescapably, within a worldview. That is why modernist mythopoeia, when properly understood, remains exemplary for anyone who might want to know what literature and criticism are, and why they matter.

Ideologiese keuses is onlosmaaklik deel van 'n wêreldsiening. Wanneer hulle egter gefikseer word tot wat Emig (1998:195) noem "world-formulas", dan tree die negatiewe effekte van ideologie in werking, waardeur die een siening sodanig bo die ander bevoordeel en onewewigtige en mensonterende magsverhoudinge in die hand gewerk word. In die samevatting van hoofstuk vyf (5.3) is gewys op die totstandkoming van geïdeologiseerde mites in die vorm van meestersverhale (nasionalisme, liberalisme, Marxisme), wat as sulke "world-formulas" binne modernistiese konteks beskou kan word. Die hoofsaaklik rasonale instelling van die moderne diskoers lei daartoe dat die "ware" mite dikwels slegs as versinsel, illusie of onwaarheid gedui word.

Dit is ten opsigte van dergelike modernistiese duidinge dat die relativisering van die postmodernisme nodig word. Emig (1998:195) formuleer dié kontinue proses soos volg: "What a postmodernism that is true to its modernist roots requires is a mythical thinking that simultaneously questions and even deconstructs myth, that dissolves 'monomyths' into coexisting and competing 'polymyths'". Die relativisering van die eie oortuiginge tot konstruksies ("polymyths") wat gelykwaardig naas dié van ander bestaan, hoef nie noodwendig tot relativisme te lei nie. Relativistiese beskouinge, wat volgens Emig (1998:196) dikwels verkeerdelik met postmodernisme gelykgeskakel word, hou ewe veel gevaar in as totaliserende ideologieë: "Yet equally dangerous (because equally totalizing) is the opposite of such a world-formula. It occurs when relativism is declared to be the norm, as in many watered-down views of postmodernism as 'anything goes'". Wanneer relativisme nie tot norm gemaak word nie, kan die insig in die relatiewe verskille tussen individue en kulture tot emansipasie en bevryding lei.

Die waarde van die postmodernistiese ingesteldheid ten opsigte van die mite word soos volg deur Degenaar (1995:48) geformuleer: "Postmodernism emphasises the fact that myth is an ambiguous phenomenon and that the individual must decide what the meaning of a myth is and whether it functions in terms of domination or emancipation, and then evaluate and act

---

accordingly." Vanuit hierdie siening van die mite binne postmodernistiese konteks kan dit volgens Degenaar (1995:58) waardevolle bydraes tot interkulturele wisselwerking lewer: "Postmodernism develops an ethics and politics of difference which enables us to prevent a necessary tension between cultures to be turned into a collision of cultures. It calls us to a responsibility with regard to the respect for the otherness of the other." Dit is hierdie wyse van omgaan met die Ander wat dit vir die skrywers van resente waterslangverhale moontlik maak om binne postmodernistiese konteks hul bydraes tot interkulturele emansipasie te lewer.

Die paradoksale aard van die postmodernistiese duiding van die mite is daarin geleë dat dit te midde van die besef van onderlinge verskille terselfdertyd ook die aanvoeling vir heelheid en samehang beklemtoon. Dit geskied in reaksie teen die rasionalistiese afbakening van denksisteme in die tyd van die Modernisme. Vanuit postmodernistiese standpunt is daar 'n groter besef en waardering vir die "lost unity" (vergelyk Bell & Poellner, 1998:5) van die mite. Aan die einde van hoofstuk vyf is gewys op die potensiaal van die literêre verwerking van orale tradisies uit Afrika om, binne postmodernistiese konteks, opnuut die belangrikheid van die holistiese visie op die werklikheid te beklemtoon. Dié visie hou ook verband met 'n ekologiese bewussyn, 'n dringende problematiek wat in tekste so uiteenlopend soos dié van George Weideman en die Nederlandse skrywer Willem van Toorn aan die orde gestel is. Meer nog: in hierdie hoofstuk is aan die hand van waterslangverhale uit diverse kontekste geïllustreer dat die visie of intensie nie net te make het met die ekologiese eenheid tussen mens en natuur nie, maar dat dit ook interkulturele gesprekke oor taalgrense heen kan stimuleer. Wanneer dit gebeur, word mitisiteit werklik 'n vrugbare basis vir vergelykende literatuurstudie.

Vir 'n deeglike *evaluerende* interpretasie van waterslangverhale uit diverse kontekste is veel indringender teksanalises nodig as wat in hierdie hoofstuk gedoen is. Met behoorlike inagneming van die historiese kontekste waaruit die tekste ontstaan het sowel as die sosiokulturele probleme wat hulle aanspreek, behoort dit *in prinsipe* wel moontlik te wees om hulle vanuit mitiese oorweginge te evalueer. By uiteenlopende, multikulturele situasies is kompleksiteite rondom ideologiese en morele kwessies egter veel moeiliker om te peil, as wat byvoorbeeld met die Afrikaanse verhale die geval was. Dit is hierdie kontekstuele faktore wat bepaal of 'n skrywer die fyn grens - die tussenvlak waar die spanning tussen narratiewe en numineuse steeds gehandhaaf bly - oorskry al dan nie. Miskien is dit nie vir één ondersoeker beskore om sodanige evaluering te doen nie. Met internasionale kommunikasie wat danksy die moderne tegnologie steeds makliker word, kan steeds meer moontlikhede ondersoek word waar meer as een ondersoeker, met verskillende letterkundes as spesialiseringsterreine, by dergelike vergelykingsprosesse betrokke raak.

# HOOFTUK SEWE

## GEVOLGTREKKINGS

Let us hope that it is inherent in our tradition to return sometimes to plain words and to plain people, and to plain good writing.

- Marthinus Versfeld, *Persons* (1972:8)

Met bostaande aanhaling plaas die filosoof Marthinus Versfeld sy eie skryfwerk binne die tradisie van die Westerse filosofie. As motto vir die slothoofstuk van hierdie studie word dit misbruik en getransponeer op die fokusterrein van die ondersoek, naamlik die Afrikaanse letterkunde en die Afrikaanse literêre kritiek. In die lig van die verbande wat aan die einde van hoofstuk ses tussen die begrippe "mitepoësis" en "mitisiteit" gelê is, is dié transposisie nie heeltemal vergesog nie. Dit het geblyk dat die kontinuïteit tussen mitepoësis en mitisiteit indirek te make het met twee hoofstrominge in die Westerse denke, naamlik Modernisme en postmodernisme. Resente Afrikaanse waterslangverhale, as verteenwoordigend van mitisiteit in die Afrikaanse letterkunde, is veral in hoofstuk vyf teen die agtergrond van die verhouding tussen hierdie twee denkrigtings bespreek (vergelyk 5.3). Daar word dus in die proefskrif 'n oorsigtelike poging aangewend om Afrikaanse waterslangverhale - soos hulle op die Afrika-kontinent ontstaan - ook in verband te bring met huidige tendense binne die Westerse filosofie, naamlik Modernisme en postmodernisme.

### 7.1 Die verband tussen mitisiteit en mitepoësis

Die plasing van Afrikaanse waterslangverhale binne hoofsaaklik postmodernistiese konteks geskied danksy die sentrale teoretiese begrip wat in hierdie studie gebruik word, naamlik mitisiteit. In aansluiting by Eric Gould se sieninge van moderne literêre vorme van mitologisering, soos uiteengesit in sy boek *Mythical intentions in modern literature* (1981), word die begrip mitisiteit hier gedui as die ingesteldheid of bewussyn wat saamhang met die doelbewuste intensie om die numineuse dimensies van die menslike bestaan deur middel van literatuur - veral narratiewe vorme - te ontgin. Die wisselwerking tussen narratiewe en numineuse dimensies is van sentrale belang (vergelyk hoofstuk twee, 2.1 en 2.2). Mitepoësis verwys gewoonlik na die vroegste vorme van die mite, toe die mens dit op "primitiewe" en partisiperende wyse ervaar het en op geen manier krities daarteenoor ingestel was nie. In hoofstuk ses, in 'n verkenning

van mitisiteit as basis vir vergelyking van literêre tekste uit verskillende tale en kulture, het geblyk dat die term "mitepoësis" ("mythopoeia") ook gebruik kan word vir die vergelyking van heel moderne mitiese tekste, daterend vanaf die Modernisme aan die begin van die twintigste eeu tot en met die postmodernisme wat deels as kontinuering en deels as reaksie op die Modernisme gevolg het.

Mitisiteit, wat spesifiek met die verhouding literatuur en mite te make het, skyn direk verband te hou met mitepoësis - enersyds in resente vorm as "modern mythopoeia" (Bell & Poellner, 1998:6) en andersyds in vroeë manifestasies soos wat die Boesmans dit sou ervaar het. Daar is trouens aangetoon dat in die Boesmans se eie duidinge van "the people of an early race" hulle reeds 'n onderskeid getref het tussen mite as deelnemende ervaring en mite as meta-handeling in die vorm van die vertel van verhale (6.3). Mitisiteit kan met albei vorme van mitepoësis te make hê, omdat moderne opvattinge van die mite, in die sin van meer sistematiese mitologiseringe, nie heeltemal los gesien kan word van mitepoësis as 'n omvattende kyk op die werklikheid, soos wat die mite in pre-moderne tye ervaar is nie.

Onderliggend aan die begrippe mitepoësis en mitisiteit lê "die mite" - onmoontlik om presies te definieer, omdat dit gaan om 'n "heelheid", 'n intuitiewe en holistiese aanvoeling waarna die mitiese verhaal, in sy doelbewuste intensie om die numineuse te peil, ook steeds strewe. Mitepoësis en mitisiteit verwys nie in eerste instansie na 'n bepaalde fase in die menslike geskiedenis nie, maar eerder na 'n "structure of consciousness" (Baring & Cashford, 1993:8), of *voorwaarde* vir mitiese denke en beleving. Daarom kan 'n literêre teks met mitiese intensies, wat binne postmodernistiese konteks ontstaan, inderdaad teruggryp na die oudste verteltradisies van 'n verre verlede, terwyl dit terselfdertyd - deur middel van juis die kreatiewe herbenutting van hierdie oeroue tradisies - probeer om 'n toekomsvisie vir die 21ste eeu te verwoord. Hierdie visie is trouens 'n intensie, of "conviction" (Bell & Poellner, 1998:2), wat mitiese tekste in die Afrikaanse letterkunde deel met die letterkundes van ander tale, soos in hoofstuk ses geïllustreer is aan die hand van voorbeelde uit die Nederlandse en Engelse letterkundes - laasgenoemde van Brittanje sowel as Afrika.

Volgens Jung se teorieë wat in hoofstuk twee (2.3) aan die orde gestel is, sal die bewussynstruktuur waarna hierbo verwys is, ook die argetipes van die kollektiewe onbewuste insluit. Die dinamiese proses van die oorgang vanaf onbewuste argetipe na bewuste argetipiese simbool - soos dit veral in die letterkunde tot uitdrukking kom - is ook in hoofstuk twee uiteengesit. In hoofstuk drie is die omvattende prominensie van die waterslang as argetipiese en religieuse simbool aangetoon.

Ná hierdie paar inleidende opmerkinge aangaande mitisiteit en mitepoësis binne postmodernistiese konteks word vervolgens enkele samevattende gevolgtrekkings aangaande die waterslang

as omvattende maar ook as spesifiek belangrike Suider-Afrikaanse simbool na vore gebring. Voorstelle vir verdere ondersoek word ook gedoen.

## **7.2 Die waterslang as gemeenskaplike simbool binne Suider-Afrikaanse en ander kontekste**

Wanneer die rykdom aan simboliese assosiasies rondom "water" met die ewe vrugbare en omvattende konnotasies van "die slang" gekombineer word, ontstaan 'n fassinerende argetipiese simbool - die waterslang - wat binne alle wêreldmitologieë 'n groot verskeidenheid vorme aanneem (vergelyk 3.1 en 3.5). Deur middel van onder meer die literêre verwerking van die waterslangsimbool word hierdie proses van mitologisering steeds gekontinueer. Dit wil voorkom asof die aanbreek van die 21ste eeu opnuut die slange wakker maak - op heel letterlike wyse in talle Suider-Afrikaanse riviere en mere (vergelyk 1.2), 'n proses wat skynbaar direk verband hou met vrese en angste - en les bes ook verwagtinge - wat in die dieptes van die menslike onbewuste skuil.

Hoewel dit nie moontlik is om die definitiewe en vaste oorspronge van elk van die groot hoeveelheid waterslange na te gaan nie, het dit in hoofstuk drie geblyk dat daar tog verrassend veel inligting aangaande die "beginne" van 'n spesifieke waterslang binne 'n spesifieke historiese konteks vasgestel kan word (3.3). So het dit geblyk dat, danksy inligting uit hoofsaaklik antropologiese en folklore-studies, dit heeltemal moontlik is om die eienskappe en oorspronge - in die sin van meerdere historiese oorsprongsituasies - van die Waterslang van die Oranje- en Vaalrivier redelik noukeurig te omskryf. Uit hierdie omskrywings blyk ook die onbetwisbare mitologiese "status" van die waterslang, al sou daar pogings vanuit eng Afrikaner-perspektief aangewend gewees het om dit af te skaal tot "legende" of selfs "bygeloof" (3.4). Selfs vanuit heel moderne, rasonale perspektiewe is dit nie moontlik om die mitologiese en religieuse impak wat dit steeds uitoefen - ook binne 'n oorwegend Christelike Afrikaanse konteks - te ontken nie. Tot in die veertigerjare was dié Waterslang 'n prominente figuur in die sogenaamde Afrikaanse volksgeloof (3.4). Talle verwerkinge van hoofsaaklik mondeling oorgelewerde waterslangverhale in die resente Afrikaanse letterkunde, soos bespreek in hoofstuk vyf, toon aan dat dit steeds in die kollektiewe onderbewuste van Afrikaanssprekendes 'n belangwekkende rol speel.

Uit die beskrywing van die vernaamste eienskappe van die Grootlang van die Oranjerivier kom duidelike ooreenkomste met soortgelyke waterslange en verwante kreature by die Khoesangroepe van Suider-Afrika voor, veral die Griekwas van die Noord-Kaap en die Basters, Namas en Damaras in die suide van Namibië (3.2.1). Deur 'n fassinerende sameeloop van omstandighede, wat ook direk verband hou met die ontstaan van Afrikaans, kan die

gevolgtrekking gemaak word dat die Waterslang, wat in die Afrikaanse volksgeloof gevestig geraak het, dieselfde slang is wat in die rites en verhale van die Khoesan tot vandag toe nog sy of haar verskyning maak.

Wanneer die besondere eienskappe van die Waterslang nagegaan word, byvoorbeeld die besondere grootte en die wonderbaarlike steen of kroon of selfs horings op die voorkop, dan kom allerlei ooreenkomste met ander Suider-Afrikaanse waterslange en verwante kreature na vore (3.2.3). Uit die optekeninge van Minnie Postma en die roman *Rooigrond* deur Thomas Deacon blyk byvoorbeeld 'n nou verwantskap tussen die Afrikaner-Khoesan-waterslang met waterslange uit die Sotho-kultuur. Die mitiese ervaringe van waterslange en verwante verskynsels deur die hoofkarakter Alfred Mokgotsi as jong kind in *Rooigrond*, roep op sy beurt weer vergelykings op met die Nigeriese skrywer Ben Okri se verhaal *The famished road*, waarin talle mitiese nuutskeppinge ook rondom die ervaring van 'n jong seun opgebou word (vergelyk 6.3).

Die waterslangtoneel in Thomas Mofolo se roman oor die Zululeier Tjhaka (6.2) illustreer die belangrikheid van waterslange onder die Zulu's, wat reeds in die negentiende eeu in skriftelike vorm bekendgestel is danksy die optekeninge van biskop Henry Callaway. A.C. Jordan teken op en skryf self oor soortgelyke waterslange onder die Xhosas. In hoofstuk drie is volstaan met enkele antropologiese gegewens oor waterslange by onder meer die Venda, die Tswana en die Swazi. Verder noord is daar die waterslang van die Kavango in Namibië, wat op sy beurt duidelike verwantskap met slange in Angola en Zaire vertoon. 'n Watergees uit die Sjonakultuur van Zimbabwe is naamlik die "njuzu" of manvis, wat ook in literêre vorm in die werk van die skrywer Nambudzo Marechera 'n belangrike plek inneem. Een van die interessantste waterslangfigure wat in hierdie studie bespreek word, is die Lamia-figuur, wat in hoofstuk ses aan die hand van resente werk van die Britse skrywer A.S. Byatt bekyk word. Dié vroulike waterslang, kompleet met blinkende steen op die voorkop, se oorspronge gaan terug tot in Libië in Noord-Afrika.

'n Tiental kosmiese waterslange uit 'n verskeidenheid mitologieë verteenwoordigend van alle kontinente is aan die einde van hoofstuk drie (3.5) kortliks bespreek, waaruit die omvattende mitologiese basis van Suider-Afrikaanse waterslange blyk. Sommige van hierdie slange verkry ekstra prominensie in hierdie ondersoek vanweë verwerking in literêre vorm, wat vergelykings met die Afrikaanse letterkunde oproep. Die kosmiese Ourobouros kom voor in George Weideman se bundel *Die donker melk van daeraad*, terwyl die Indiese Nagas relevansie vir die Afrikaanse letterkunde verkry via die Indonesiese verhale van die Nederlandse skrywer Maria Dermoût, waarin verskeie slange met wonderbaarlike stene voorkom. Die Mexikaanse waterslangfiguur Quetzalcoatl kom in hoofstuk ses ter sprake, aan die hand van verhale deur Cees Nootboom en D.H. Lawrence, wat op hul beurt met Afrikaanse slangverhale vergelykbaar is.

Die moedergodin Tiamat uit die Sumeriese mitologie (3.5) het besondere relevansie vir die Afrikaanse letterkunde vanweë die belangrike rol wat sy in die agtergrond van die skeppingsverhale van die Bybel speel. Die waterslang in Afrikaans, met sy oorwegend Afrika-konnotasie, word dikwels met die bese slang van Genesis in verband gebring.

Afgesien van parallels met vele "internasionale" waterslange toon die Waterslang van die Oranjerivier ook ooreenkoms met 'n groot verskeidenheid aanverwante verskynsels. In hierdie opsig is slegs gekonsentreer op kreature binne Suider-Afrikaanse konteks, met die Veldslang, die reënbul, die dassie-adder en die basilisk as die bekendstes (3.2.2). Die tokkelossie neem 'n besondere plek in, omdat dit in 'n sekere sin deel geword het van die Afrikaanse volksgeloof, maar tog ook weer eie is aan wêreldes buite die Khoesan-Afrikaanse konneksie. 'n Studieterrrein wat in die verlengstuk van hierdie ondersoek lê, is 'n indringende ondersoek na die literêre verwerking van waterslange uit die sogenaamde swart kulture van Suider-Afrika, met inagneming van verwante verskynsels soos die tokkelossie. 'n Kennis van die swart tale sal uiteraard wenslik wees, maar met behulp van vertalings sal ook al 'n hele ent gevorder kan word. Die tokkelossie sal sonder twyfel interessante vergelykingsmoontlikhede met die Afrikaanse letterkunde bied, veral ook as jeugverhale in aanmerking geneem word. Op die basis van dergelike vergelykende studies sal die gemeenskaplikheid van die waterslang en verwante verskynsels as inherente Suider-Afrikaanse simbole met betrekking tot veel meer tale en kulture as net dié van Afrikaanssprekendes en die Khoesangroepe na behore ontgin kan word.

In hierdie ondersoek is daarop gekonsentreer om die gemeenskaplikheid van die Waterslang hoofsaaklik binne die Afrikaanse en Khoesankulture deeglik te ondersoek. Verwysings na die Sotho-kultuur is betrek danksy die verhale van Postma en Deacon. Dat hulle verhale goed vergelykbaar is met dié van byvoorbeeld Weideman en Elias P. Nel, wat fokus op waterslange binne die Khoesankonneksie, illustreer die openheid en dinamiek van die waterslang as argetipiese simbool. Dit is merkwaardig hoe die ontstaan van waterslangverhale, veral met verwysings na die oorsprong van die blink steen op die voorkop, direk verband hou met die jongste ontstaansteorieë aangaande Afrikaans, spesifiek die variant Oranjerivierafrikaans. Die onderlinge inspelings van invloede uit Afrika, Europa en Asië by sowel vroeë waterslangverhale as die vroegste vorme van Afrikaans is opvallend. Die waterslang is dus 'n gemeenskaplike simbool in eerste instansie vir die groepe binne Suider-Afrika wat direk met die ontstaan van Afrikaans te make gehad het, naamlik die Nederlanders wat Suid-Afrika toe gekom het deur die loop van die sewentiende eeu en daarna, asook al die ander groepe soos die slawe, die Boesmans en die Khoekhoen wat in direkte kontak met die blankes was. Vanweë die inherente aard van die argetipiese waterslangsimbool as "working proposition" - mits dit na behore hanteer word, moet 'n mens byvoeg - kan dit ook simboliese konneksies aangaan met ander verwante simbole; nie net in suidelike Afrika nie, maar ook ten opsigte van veel breër

kontekste en terreine. Dit bied dus inderdaad aan die skeppende skrywer 'n groot hoeveelheid moontlikhede wat vanuit 'n spesifieke historiese konteks ontgin kan word.

### 7.3 Die waterslang as Ander

Met betrekking tot die verhouding mite, literatuur en geskiedenis is in hoofstuk twee (2.5) aangetoon dat die Jungiaanse argetipe 'n bepaalde historiese konteks nodig het ten einde 'n funksie binne die bewuste beleving in te neem. Mitiese literatuur is by uitstek geïdentifiseer as een van die terreine waar argetipes bewuste vorme aanneem, onder meer deur middel van die prosesse van metafoor en metonimie, simboliek en allegorie. Omdat dié intensie dikwels met 'n wêreldsiening of bepaalde filosofiese instelling gepaard gaan, vra dit meestal vir die meer omvattende narratologiese genres van die roman, novelle of kortverhaal vir 'n manifestasie van die mitiese intensie. Vanuit moderne linguïstiese duidinge gebaseer op die onderskeid tussen die taalteken en sy betekende, formuleer Gould die uiteindelijke oorsprong van die mitiese ingesteldheid in die primêr taalmatige gaping tussen gebeurtenis enersyds en betekenis andersyds; anders gestel: die breuk tussen "event" en "meaning" (vergelyk 2.1).

Die vertel van waterslangverhale, as taaluitinge, kan in eerste en laaste instansie tot hierdie gaping herlei word. Juis ten opsigte van mitiese of religieuse ervaringe word hierdie breuk steeds meer duidelik. Die klem op die taalmatigheid van die mitiese ervaring hoef nie uit te sluit dat dit ook buite die taal om - byvoorbeeld in die vorm van sjamanistiese transervaringe - kan geskied nie. Die fokus is egter in hierdie ondersoek op die talige ervaring, omdat dit gaan oor waterslangervaringe in literêre vorm. Die vertel van verhale ten einde die breuk tussen taal en betekenis te oorkom, word as 'n universele menslike eienskap gedui - vandaar die duiding van die mens as *homo narrans* (2.1).

Wat betref 'n mitologiese gegewe soos die waterslang kan die letterkunde egter nie as 'n selfstandige sisteem onafhanklik van ander dissiplines en terreine beskou word nie. Ten opsigte van mitisiteit val die klem wel op die verhouding mite en literatuur, maar vanweë die numineuse dimensies inherent aan mitiese literatuur is die voor-die-hand-liggende problematiek wat saam met die literêre instelling geld ook dié van die religie. Religieuse beleving hang ten nouste saam met die numineuse vraagstelling na die heilige, die onnoembare of die gans Andere. Ook hierdie soeke of vraagstelling het universele implikasies; vandaar die siening van die mens as *homo religiosus* (2.2). Omdat mitiese tekste, waarvan alle waterslangverhale potensiële voorbeelde is, sowel narratiewe as numineuse dimensies in hul onlosmaaklike samehang omvat, bevat hulle die moontlikheid tot die verwoording van gemeenskaplike simbole te midde van 'n verskeidenheid van interkulturele kontekste.

---

Vanweë die mitisiteit van waterslangverhale wat herlei kan word tot gemeenskaplike - selfs universele - taal- en bewussynstrukture, funksioneer dit as simbool van die Ander op 'n verskeidenheid van vlakke in die menslike ervaring. Die waterslang funksioneer in eerste instansie as simbool van die Ander binne intermenslike verhoudinge. Die uitspraak van Marthinus Versfeld (1972:17) wat vroeër in hoofstuk twee aangehaal is, is weer ter sake: die soeke na die Ander is terselfdertyd ook 'n soeke na die Self. Die interessante wisselwerking tussen Afrikaner en Khoesan kan in terme van hierdie interpersoonlike verhoudinge gedui word. Wanneer G.R. von Wielligh aan die begin van die twintigste eeu oor die Boesmans in Afrikaans skryf, doen hy dit in 'n poging om die Afrikaanse taal en daarmee saam 'n Afrikaner-nasionalisme te vestig. Tog probeer hy om die Boesman-vertellings so getrou moontlik weer te gee. Hy skryf insiggewend oor die Boesmans se vertelvermoë, maar vanuit religieuse oogpunt is daar helaas weinig insig en waardering vir die inherent-numineuse dimensies van die vertellings. As die "bruin" skrywer Elias P. Nel tot so onlangs as 1998 waterslangverhale met Khoesanoorspronge oorvertel, in 'n bundel waarvan die geheelkonteks oorwegend ook weer Christelike oortuiging weerspieël, verskuif die verhouding tot die Ander enigszins. Von Wielligh skryf oor die waterslang as die Ander van die Ander; Nel, meer direk binne die Khoesantradisie, skryf oor die waterslang as 'n meer "bekende" Ander. Omdat dit egter steeds om die onpeilbare, numineuse vraagstelling gaan, wat onlosmaaklik verbode is aan mitologiese verskynsels soos die waterslang, word hierdie sosiaal-politieke verskille ten opsigte van die skryfsake grootliks gerelativeer. Hoe die lesers van hierdie verhale die verskille ervaar, is 'n ander saak. Daarin lê die uiteindelijke toets van die gemeenskaplikheid van die waterslangsimbool.

Die waterslang as Ander, verteenwoordigend van "die water" of die natuur, bring tweedens definitiewe ekologiese motiewe na vore. Die vroegste oorspronge van waterslangverhale gryp terug op reënmaking- en inisiasierituele by die Khoesan, waarin die mens se noue verbondenheid met die natuur, maar ook vrees en respek vir die natuurmagte, tot uitdrukking kom. In George Weideman se verhale, wat sterk steun op die orale tradisies van die Khoekhoen, word die noue verbondenheid tussen respek vir die medemens en respek vir die natuur deur middel van die waterslangsimboliek vergestalt. Hierdie holistiese visie op die werklikheid bring die onderliggende eenheid van enersyds 'n vroeë, "primitiewe" ervaring van die werklikheid, en andersyds 'n postmodernistiese erkenning van verskillende, gelykwaardige perspektiewe wat op geëmansipeerde wyse naas mekaar kan bestaan, met mekaar in verband. In die inleidende paragraaf van hierdie slothoofstuk is dié verband in terme van die begrippe "mitopoësie" en "mitisiteit" geformuleer.

Die derde, mees komplekse verhouding tot die Ander wat deur die waterslang gesimboliseer word, is naamlik die verhouding tot God as die uiteindelijke en onkenbare Ander. Al die verskillende kosmiese waterslange wat in hoofstuk drie kortliks aan die orde gestel is, impliseer

elk 'n eie godsbegrip. Hoe religiositeit ook al geformuleer mag word: vir die doel van hierdie studie kan die gemeenskaplikheid van die waterslangsimbool toegeskryf word aan die uitgangspunt van 'n basiese religiositeit by alle mense, wat volgens Jung sy oorspronge in die onbewuste sou hê. Die ontstaan van waterslangverhale het met hierdie basiese religieuse of mitiese instelling te make. Watter vorme mitisiteit ook al binne verskillende kulture mag aanneem: die verhale wat die mitiese intensie kontinueer, sal op een of ander manier met die problematiek van die numineuse of die religieuse rekening moet hou.

#### 7.4 Religie en volksgeloof

Ten opsigte van die ingewikkelde verhouding tussen spesifiek die religieuse en teologiese kwessies wat waterslangverhale oproep, word in hierdie ondersoek volstaan met enkele gevolgtrekkings wat direk afleibaar is uit die waterslangverhale wat ontleed is. In eerste instansie is aangetoon dat in die Afrika-ervaring van religie 'n meer eklektiese duiding aangetoon kan word wat verband hou met 'n "oper" ervaring van religie binne die mondelinge tradisie. Die godsdiensopvattinge wat in die Nederlandse verhale van Maria Dermoût na vore tree, wat teruggaan op Hindoeïstiese en Taoïstiese religieë in kombinasie met Indonesiese volksgelowe, openbaar ook hierdie eklektiese instelling. Binne die Afrikaanse letterkunde kom goeie illustrasies hiervan na vore in Thomas Deacon se *Rooigrond* en Elias P. Nel se *Iets goeds uit Verneukpan?*. In *Rooigrond* word ingebedde verhale vertel waarin die slang van Genesis op merkwaardige wyse binne 'n Afrika-konteks geassimileer word.

In Nel se bundel word hiërargiese verhoudinge tussen 'n waterslang en 'n meer numineuse Watergees gekombineer met verhale oor kerklike gebeure - meestal humoristies - binne 'n Christelike konteks. Die ooreenkoms in die diverse religieuse duidinge by Nel lê daarin dat al hierdie verhale in mindere of meerdere mate pogings verteenwoordig om met die onbegrypbaarheid van die goddelike om te gaan. Die mens se intensies wat steeds geïroniseer word in sy peiling van die goddelike of numineuse, word in hierdie verhale draaglik gemaak deur middel van 'n uitsonderlike humor, wat in die eerste plek neerslag vind in die subtiële verwerking van 'n mondelinge vertelstyl. Ook in *Rooigrond* vorm waterslangverhale deel van 'n humoristiese ekspressie ten einde die ironieë van die mitiese intensie te hanteer. Die relativisering van die humor bring mee dat waterslangverhale letterlik as by-geloof getipeer kan word. Ten einde met die misterie van God - binne watter religieuse tradisie ook al - om te gaan, het die mens by-geloof nodig: in die vorm van mediërende figure soos voorvadergeeste of waterslange, oor wie daar verhale vertel word ten einde die numineuse relasie tussen mens en God enigins te oorbrug. Vanuit die perspektief dat die eie basiese, religieuse veronderstellings aangevul kan word met by-verhale uit ander religieuse tradisies, kan daar groter begrip vir uiteenlopende religieuse tradisies ontstaan. Dit is op die vlak van hierdie soort wisselwerking

dat waterslangverhale 'n bydrae tot groter onderlinge interkulturele en interreligieuse begrip kan lewer.

Die kwessie van bygeloof binne spesifiek 'n orale tradisie roep ook die rol van die waterslang binne die sogenaamde volksgeloof na vore. Dit skyn asof daar rondom die veertigerjare, met die skeiding wat apartheid gebring het, 'n intensivering van 'n definitiewe skeiding tussen volksgeloof en geïnstusionaliseerde godsdiens by Afrikaanssprekendes plaasgevind het. Dié skeiding kan ook gedui word as die skeiding tussen orale en skriftelike vorme van ekspressie. G.R. von Wielligh, as ideoloog wat hom by uitstek met die vestiging van Afrikaans as skryftaal en daarmee saam 'n "Christelike beskawing" besig gehou het, het reeds met hierdie dilemma te make gehad. Dit wil egter voorkom asof die "gewone" mense, wat gretiglik hulle bydraes oor volksgelowe aan Abel Coetzee vir sy rubriek met die ironiese titel "Waar die volk skep" opgestuur het, tot in die veertigerjare nie 'n probleem gehad het om hul "bygelowe" met hul Christelike oortuiginge te kombineer nie. Die bygelowe het waarskynlik ontstaan in 'n noue saamleef met sowel bruin- en swartmense as met die dikwels onherbergsame natuur.

'n Uitspraak van Alfred Mokgotsi se wyse ouma uit *Rooigrond* hou met hierdie soort ervaringe verband, waar sy sê dat sy haar godsdiens nie uit boeke geleer het nie, maar dit lyflik ervaar het in haar omgang met die natuur. Mitologiese verhale uit die Bybel - nie net oor die bose Genesislang nie, maar ook verhale oor die Leviatan waarmee God speel (vergelyk hoofstuk, 3.4) - sou daartoe kon bydra dat verskillende en dikwels heel uiteenlopende verhale rondom numeuse ervaringe binne een, kollektiewe bewussyn gekombineer word. Dit wil tog voorkom asof die Afrikaanse kollektiewe bewussyn, wat die waterslang-argetipe insluit, nie volledig deur die ideologieë van apartheid uitgewis is nie. Die hernude aandag aan die waterslang binne die resente Afrikaanse letterkunde dien as bewys vir hierdie stelling.

## 7.5 Waterslangverhale en die Afrikaanse letterkunde

Aan die einde van hoofstuk twee is aangetoon dat die mitisiteit van 'n bepaalde teks, en daarom ook potensieel van 'n bepaalde fase in die letterkunde, afgeskaal word indien die mitiese of numeuse dimensies in diens gestel word van een of ander ideologiese of moralistiese doelstelling. Die interkulturele potensiaal wat met die vestiging van Afrikaans as skryftaal rondom waterslangverhale en allerlei verwante verskynsels bestaan het, is nie deur die vroeë optekenaars goed benut nie, juis as gevolg van die oorheersing van ideologiese en moralistiese oorweginge (hoofstuk vier). By die resente skrywers (hoofstuk vyf) vind die afskaling van mitisiteit in mindere mate plaas. 'n Ander vorm van verskraling van mitisiteit tree wel by sommige van die moderne verwerkinge na vore, naamlik wanneer die argetipiese simboliek van die waterslang as gevolg van oormatige assosiering eintlik oorbenut word,

met tot gevolg die verwaarlosing van die spesifieke historiese konteks waaruit die verhale ontstaan het. Spesifiek ten opsigte van Afrikaanse verwerkinge beteken dit dat die Khoesanoorsprong van die waterslang - en dus die geïmpliseerde noue relasie tussen Afrikaner, Boesman en Khoekhoen - nie voldoende in ag geneem en gerespekteer word nie. Tog is hierdie vorm van verskraling minder nadelig ten opsigte van die funksionering van mitiesiteit. Die fiksering van ideologiese en moralistiese beskouinge rondom die waterslang ontnem die simbool van sy dinamiese interpretasiemoontlikhede. Oormatige assosiering bevestig juis die inherente aard van die argetipe as 'n "oop" konvensie of vormelement wat steeds nuwe betekenis na vore kan bring.

G.R. von Wielligh se optekening van Boesmanstories aan die begin van die twintigste eeu staan in die teken van die vestiging van Afrikaans as skryftaal (4.2.1). Von Wielligh moes beseef het dat hy op 'n manier te make het met Afrikaans in sy eintlike vorm, as selfstandige taal binne Afrika-konteks wat hom begin losmaak van die brontaal, Nederlands. Die dilemma waarbinne Von Wielligh hom bevind het, was naamlik dat hy opreg gefassineer was deur die vertel- en selfs religieuse tradisies van die Boesman as Ander, maar terselfdertyd wou hy die Afrikaans wat hulle gepraat het, toeëien binne 'n Westerse en veral Christelike tradisie. Daarom kon hy nog waardering vir die Boesmans se taal en vertellinge openbaar, maar vanweë 'n bepaalde opvatting van religie as geïnstitusioneerde Christelikheid, helaas nie vir hul mitologiese en religieuse tradisies nie. Vanweë hierdie ambiguïteit kon Von Wielligh in sy eie verwerking van die Khoesangegewe waarmee hy so goed bekend was, naamlik die roman *Jakob Platjie*, helaas nie die groot interkulturele potensiaal wat rondom Afrikaans tydens die eeuwisseling aanwesig was, na behore ontgin nie.

Dit is egter nie korrek om Von Wielligh en ook Eugène Marais (4.2.2) se verwerkings van Boesmanvertellinge sonder meer in terme van nasionalistiese Afrikanerstrewes te dui nie, soos sommige kritici ten opsigte van die Afrikaanse letterkunde tot selfs aan die begin van die dertigerjare wil doen. In terme van die mitiesiteit van spesifiek die waterslang- of reënbulverhale waarmee skrywers soos Von Wielligh en Marais omgegaan het, kan gesê word dat hulle groot waardering vir die narratiewe dimensies van hierdie mondelinge materiaal gehad het, maar dat 'n egte waardering vir die numineuse dimensies ontbreek. Dit strek Marais tot voordeel dat hy nie sover as Von Wielligh gegaan het deur 'n moralistiese alternatief voor te hou nie, soos wat Von Wielligh in *Jakob Platjie* gedoen het.

Die verskil tussen Von Wielligh en Marais se intensies met hul optekeninge enersyds en dié van die Griekwa-optekenaars D.H. van Zyl en J.F. Jacobs (4.2.3) andersyds illustreer hoe sterk die ideologie van Afrikaner-nasionalisme tot en met die veertigerjare ontwikkel het. Met die optekening van waterslangverhale uit dié tyd tree die waardering vir die vertelvermoëns en -konvensies ver op die agtergrond. Eksplisiete ideologiese doelstellings staan voorop: die

verhale van die Griekwas moet geken word sodat die Griekwas beter verstaan kan word, ten einde aan hulle 'n definitiewe plek toe te ken binne die gefragmenteerde Suider-Afrikaanse samelewing. Die gevolg hiervan is dat die potensiaal tot dinamiese interkulturele uitwisseling heeltemal ondergeskik gestel word aan die fikserende ideologie van skeiding op grond van ras en kleur. Die verlies aan intermenslike en interkulturele kontak wat hierdie apartheidspraktyke tot gevolg gehad het, het die veel minder geïdeologiseerde literêre bydraes wat Minnie Postma (4.2.4) in die vyftigerjare gelewer het, nie onaangeraak gelaat nie. In haar optekening van Sotho-verhale verkies Postma om nie die religieuse problematiek aan te spreek nie. In haar eie, kreatiewe verwerking van mondelinge oorleweringe, in die roman *Die raaisel van die kruithoring*, word daar wel na die waterslang verwys. Hoewel sy nie oorgaan tot 'n moralistiese interpretasie soos Von Wielligh nie, word die mitiese potensiaal van dié kragtige simbool ook nie ontgin nie, omdat 'n waardering vir die inherent-numineuse dimensies van die waterslang bewustelik of onbewustelik buite rekening gelaat word. Die inagneming van 'n bepaalde leser vir wie daar geskryf is, sou ook wel 'n rol gespeel het.

Ideologiese en moralistiese doelstellinge is by die werk van resente Afrikaanse skrywers veel minder op die voorgrond, onder meer omdat die teksintensies binne 'n gevestigde skryftradisie veel meer implisiet verwoord word as geïntegreerde onderdele van die verhaalstruktuur. Veel meer insette van die kant van die leser word gevra ten einde die mitiese intensies van die teks na te gaan. *Meraai van Rolbos* (5.2.3) deur Charlotte de Beer is eintlik die enigste teks wat in hoofstuk vyf ontleed is, waarin eksplisiete moralisering voorkom. By André Brink se *Die eerste lewe van Adamastor* (5.2.2) tree ideologiese oorweginge eerder as moralistiese duidinge sterk op die voorgrond, as gevolg van 'n definitiewe keuse teen apartheid. Dié keuse kom ook ten opsigte van die karakterisering duidelik na vore, met die vooruitwysing aan die einde van die verhaal na 'n kind wat gebore sou word. Die kind vervul die simboliese funksie van 'n politieke oplossing. Van Johnita le Roux se *Die dagstêrwals* (524) kan gesê word dat die nuwe politieke bedeling in Suid-Afrika oormatig geïdealiseer word, ondanks die ongelukkige einde vir die hoofkarakter op 'n meer persoonlike vlak van die verhaal. In die ander vyf werke wat bespreek is, naamlik *Witwater se mense* (5.2.1), *Die donker melk van daeraad* (5.2.5), *In die omtes van die hart* (5.2.6), *Rooigrond* (5.2.7) en *Iets goeds uit Verneukpan?* (5.2.8), slaag die skrywers almal in mindere of meerdere mate om sodanige balans tussen narratiewe en numineuse dimensies te handhaaf dat ideologiese of morele oorweginge nie oorheersend word nie. André Brink se verhaal toon die interessante eienskap dat dit in sekere sin albei tendense wat mitisiteit teenwerk, verteenwoordig, naamlik ideologiese inperking van die waterslangsimbool én oormatige assosiering sonder inagneming van mitologiese tradisies wat reeds rondom die simbool opgebou is. Tog kan daar steeds nie gesê word dat *Die eerste lewe van Adamastor* geensins oor mitiese dimensies beskik nie.

Die belangrike punt wat al ag tekste van hoofstuk vyf illustreer, is naamlik dat die waterslang steeds 'n belangrike rol speel as argetipiese simbool binne die kollektiewe onbewuste van Afrikaanssprekendes. Hier word doelbewus nie gesê "die Afrikaner" nie, vanweë die ontwikkelde politieke geskiedenis verbonde aan dié duiding. Elias P. Nel skryf byvoorbeeld sy waterslangverhale as bruinman in 'n besondere idiomatiese Afrikaans, wat teruggaan op 'n ryk orale verteltradisie. Was dit nie vir apartheid nie, was dit waarskynlik nie nodig om tussen hom en ander "Afrikaner"-skrywers te onderskei nie.<sup>1</sup> Die resente aanwesigheid van die waterslang as argetipe word nie net geïllustreer aan die hand van die tekste wat in hoofstuk vyf spesiale aandag geniet het nie. Ook die talle ander verhale waarna in kriptiese vergelykingsopmerkinge of voetnote verwys is, ondersteun hierdie verskynsel. Hier word veral gedink aan die verhale van Ben Venter (*Die waterbobbejaan* en *Salmaklak*), Wilma Stockenström se *Die kremetartekspedisie*, *Die werfbobbejaan* deur Alexander Strachan, asook meer onlangse werke soos *Koms van die hyreën* deur Dolf van Niekerk en *Die Waterwyfie en ander verhale* deur E. Kotze. Hoewel dit in hierdie tekste nie spesifiek oor die waterslang handel nie, maak enersyds die mitiese ingesteldheid en andersyds die dinamiese werking van verwante argetipes - met ander woorde, hul vermoë om onderling geïntegreer en geassimileer te word - dit moontlik om hierdie werke met waterslangverhale in verband te bring. Hierby kan gevoeg word verhale oor waterslange en soortgelyke verskynsels in die Afrikaanse jeuglektuur; ook die drama en die poësie. Hierdie genres verteenwoordig almal studieterreine waar indringende verdere ondersoek met betrekking tot mitisiteit gedoen sou kon word.

As belangrikste gevolgtrekking van hoofstuk vyf kan gestel word dat resente Afrikaanse waterslangverhale in mindere of meerdere mate illustreer dat resente Afrikaanse skrywers die religieuse en numineuse dimensies, wat as algemene verskynsel in die menslike bestaan na vore tree, werklik ernstig neem. Weideman plaas bekende Bybelverhale binne die konteks van lang mitologiese tradisies wat ver teruggaan, tot by die "daeraad" van die menslike beskawing (Aucamp, 1994:1). Hy wys op moontlike verwantskappe tussen die mitologiese tradisies inherent aan Afrika - byvoorbeeld dié van die Khoesan - en ander wêreldmitologieë. 'n Vergelyking tussen Petra Müller se verhale en Brink se novelle toon dat 'n algemene numineuse ingesteldheid - soos by Müller - in sterker mate na vore kan tree sonder die konteks van 'n definitiewe mitologiese onderbou, soos die Khoe-mitologie wat as deurlopende stramien in *Die eerste lewe van Adamastor* aangedui kan word. In spesifiek *Witwater se mense*, *Rooigrond* en *Iets goeds uit Verneukpan?* word die oorwegend Afrika-geïntegreerde religieuse tradisies van die Ander, in hul verhouding tot Christelike tradisies in Suider-Afrika, met mekaar in verband gebring.

---

<sup>1</sup>Dit mag dalk selfs die geval wees dat van die blanke skrywers nie as Afrikaners getipeer wil word nie, terwyl Nel homself moontlik as Afrikaner mag beskou.

Uit die waterslangverhale wat in hoofstukke vier en vyf bespreek is, het geblyk hoe die dubbelslagtige posisie van Afrikaans as enersyds gekoloniseerde taal en andersyds as taal van die koloniseerder (Viljoen, 1996:161) die mitiese dimensies van die tekste beïnvloed het. Dit het te make met die noue samehang tussen mite en ideologie, onder meer vanweë die feit dat ideologieë dikwels ook narratiewe strukture vertoon. Aan die begin van die twintigste eeu, maar ook later in die veertiger- en vyftigerjare, is die potensiaal van interkulturele kommunikasie rondom die mondelinge tradisies van die waterslang nie deur Afrikaanse skrywers behoorlik ontgin nie. Die skrywers van resente waterslangverhale, vanaf die jare sewentig tot aan die einde van die twintigste eeu, slaag in veel groter mate daarin om die reste van die potensiaal wat behoue gebly het, opnuut te ontgin en te verwerk.

Tog kan die historiese en mitologiese tradisies waarbinne Afrikaans funksioneer - spesifiek die verbintenis met die Khoesan-tradisies - nog op veel indringender wyse ontgin word. Juis die foute van die geskiedenis, naamlik die ontkenning van die noue kontak tussen byvoorbeeld Afrikaner en Khoesan, kan geleentheid bied tot verdere ontginning. Die erkenning van dié kontak kan ook weer lei tot verdere kontak met ander Suider-Afrikaanse groepe. 'n Moontlike bedreiging vir dergelike kulturele uitwisseling is, soos aan die begin van die twintigste eeu, weer eens geleë in Afrikaans se verhouding tot Engels. Soos met die taak wat Von Wielligh en ander hulself opgelê het, moet hedendaagse Afrikaanse taalbeplanners - én skrywers - ook weer 'n weg vind met Engels wat dreig om talle funksies van Afrikaans oor te neem, veral wat betref skriftelike vorme van kommunikasie.

Die gevaar bestaan dat die taal Afrikaans - en ook die verteltradisies - weer eens in diens van ideologiese doelstellings gebruik kan word wat die moontlikhede van interkulturele kontak deur middel van die taal kan kortwiek. Juis die werk van die ouer skrywers, maar ook dié van onder andere André Brink, illustreer hoe moeilik dit is om 'n politieke agenda met mitisiteit te versoen. Mitisiteit, vanweë die onlosmaaklike samehang van vertel- en religieuse tradisies, bied ruim moontlikhede vir interkulturele diskussie. Literêre verwerkings van belangrike religieuse simbole behoort verskuiwinge ten opsigte van religieuse vooroordele in die hand te kan werk. Dit kan in ieder geval as 'n beginpunt van so 'n gebeure beskou word - mitisiteit inderdaad as "event". In die soeke na 'n posisie vir Afrikaans binne 'n nuwe politieke bedeling, waar werklike uitdagings aan die taal gestel word vir 'n onbevoorregte saambestaan naas ander tale, moet dringend daarteen gewaak word dat Afrikaanse verhale, met groot potensiaal tot mitiese kommunikasie, soortgelyk aan dié van Von Wielligh en Minnie Postma, nie weer in diens gestel word van bepaalde ideologiese doelstellings nie. Ideologiese duidinge van potensieel bevrydende simbole soos die waterslang, hou waarskynlik direk verband met bewuste en onbewuste vrese en angste; nie net ten opsigte van 'n nuwe millennium nie, maar ook ten opsigte van die uitsterf van 'n taal.

## 7.6 Mitisiteit en mite-kritiek: vergelyking en evaluering

Algemene gevolgtrekkings aangaande resente Arikaanse waterslangverhale kon bereik word aan die hand van indringende teksontledings. Die analyses is gedoen aan die hand van die mite-kritiek, 'n ontledingsmetodiek wat - omdat dit hier in eerste instansie oor narratiewe intensies gaan - nou aansluit by die uitgangspunte van die narratologie. Besondere aandag is gegee aan die funksie van intensies, omdat dit by mitisiteit in die eerste plek gaan om die doelbewuste intensie om die numineuse te peil. Daar is aangetoon hoe spanninge tussen die skrywers- en die teksintensies na vore tree, juis wanneer die historiese kontekste wat die teks oproep, in ag geneem word. In dié verband kon die dinamiek tussen spanninge rondom enersyds die historiese konteks as inhoud van die teks - met ander woorde die tyd waarin die teks afspeel - en die historiese konteks van waaruit die skrywer skryf, aangetoon word. Dit is juis hierdie soort spanning wat die mitisiteit in 'n teks soos *Adamastor* bepalend beïnvloed; ook Thomas Mofolo se *Tjhaka* wat in hoofstuk ses bespreek is.

Die spanning tussen skrywers- en teksintensie kan ook in terme van die wisselwerking tussen narratiewe en numineuse dimensies in die verhaal gedui word. Die numineuse dimensies hou verband met die mitologiese tradisie waarbinne die skrywer hom bevind wanneer hy 'n eie skrywerdiskoers rondom die argetipiese simbool opbou. Indien die fyn balans van die wisselwerking tussen die nuutskepping en die mitologiese tradisie versteur word, word die mitisiteit nadeling beïnvloed. In die omgaan met die mite in die vorm van literatuur is dit, soos verwag kan word, gewoonlik die narratiewe aspekte wat ten koste van die numineuse dimensies oorheersend wil word.

Met die fyn balans van numineuse en narratiewe dimensies as kriterium, bied mitisiteit 'n vergelykingsbasis vir die bestudering van literêre tekste. Daar is aan die einde van hoofstuk vyf tot die gevolgtrekking geraak dat dit ten opsigte van mitisiteit nie 'n kwessie is van 'n teks wat òf mities is òf juis nie. Daar is eerder sprake van grade van mitisiteit, met die een skrywer wat in groter mate daarin slaag om die potensiële mitiese kwaliteit van 'n simbool soos die waterslang binne 'n bepaalde verhaal te ontgin as wat met 'n ander verhaal die geval is. Die kwessie van potensiële mitisiteit hou wel in dat verwysings na 'n bepaalde mitologiese simbool geen voorwaarde vir mitisiteit is nie. In 'n "ware" mitiese teks word die verwerking van die mitologiese simbool steeds ondergeskik gestel aan die mitiese intensie. Die mitologiese motief - soos die waterslang - hou in eerste instansie verband met die plasing van 'n bepaalde simbool in 'n historiese konteks; die "mitiese" hou primêr verband met die numineuse intensie, wat bepaalde historiese kontekste juis kan oorskry.

Vergelyking op die basis van mitisiteit maak ook evaluering op dieselfde basis moontlik; dus nie evaluering in algemene sin van "goed" of "swak" nie. As gevolg van die feit dat mite-

kritiek die geheelstruktuur van die teks by die funksionering van die mitologiese simbool onder oë neem, word die vergelyking en die evaluering gedoen met inagneming van sowel inhoudelike as vormlike kwessies. Die beswaar wat dikwels teen die vergelykende studie ingebring word, naamlik dat vergelyking slegs aan die hand van inhoudelike of tematiese kategorieë gedoen word, word dus deur die noue samehang van mite-kritiek en narratologie ondervang. Uit die gedetailleerde ontledings van die resente waterslangverhale in hoofstuk vyf het byvoorbeeld geblyk dat steuringe in die verhouding tussen numineuse en narratiewe dimensies veral rondom die hantering van die vertelperspektief en fokalisering na vore tree. Voorbeelde uit *Meraai van Rolbos* - ook *Jakob Platjie* - waar die verteller die verhaal op ongemotiveerde wyse binnetree, kan in herinnering geroep word. Ongemotiveerde optredes deur karakters, binne die logika van die verhaalstruktuur, lei ook dikwels tot breuke in die struktuur, wat direk met die graad van mitisiteit van die verhaal te make het.

'n Opvallende aspek wat uit die ontleding van die onderhawige waterslangverhale na vore tree, is die fyn wisselwerking tussen mondelinge en skriftelike vorme van ekspressie. Die verhale verteenwoordig weliswaar almal uiteindelik skriftelike weergawes, maar sommige maak meer van orale bronstof gebruik as ander. In die geval waar orale vertellings op heel opvallende wyse verwerk word, hang die mate waarin 'n skrywer daarin slaag - om binne die skriftelike konteks - die wisselwerking tussen orale en skriftelike ekspressie te bly handhaaf, direk saam met die spanning tussen narratiewe en numineuse dimensies, wat op hul beurt die graad van mitisiteit bepaal. Die teks wat in hierdie verband waarskynlik die interessantste en geslaagste met waterslangverhale omgaan, is *Iets goeds uit Verneukpan?* deur Elias P. Nel. 'n Vertel-teoretiese studie, met die bespreekte waterslangverhale as voorbeeldmateriaal, sou gedoen kon word met spesifiek die inagneming van konvensies uit die orale tradisie. Aspekte van veral die verhaal-tekstuur sal verfynd kan word, waaronder "performance"-kwessies soos die toon en ritme van 'n verhaal.

Omdat die evaluering van mitisiteit ten nouste saamhang met die historiese konteks waarbinne die teks ontstaan, is in hoofstuk ses aangedui dat dit veel moeiliker is om 'n Afrikaanse waterslangverhaal met 'n waterslangverhaal uit 'n ander konteks te vergelyk, byvoorbeeld die Nederlandse literatuur. Watter faktore byvoorbeeld die ideologiese ondertone van 'n teks bepaal, is nie so maklik afleibaar uit 'n teks wat uit 'n ander kultuur as dié van die ondersoeker ontstaan het nie. Selfs binne die Nederlandse literatuur sou dit nie ewe maklik wees om Nederlands-Indiese literatuur in vergelyking met die meer "inheemse" Nederlandse verhale op evaluerende wyse te ontled nie. Indien wel onder kritici ooreengekom kon word wat onder mitisiteit binne bepaalde kontekste verstaan word, behoort dit in prinsipe wel moontlik te wees om mitiese tekste vanuit diverse kontekste sowel te vergelyk as te evalueer. Groter samewerking in dié verband, byvoorbeeld deur groepsprojekte rondom mitiese tekste vanuit diverse kulture - soos die verskillende taalgroepe binne Suider-Afrika - kan tot belangrike inter-

kulturele samewerking op akademiese gebied lei, en moet in toenemende mate aangemoedig word.

Die gedetailleerde ontleding van waterslangverhale binne één letterkunde en hoofsaaklik één historiese konteks laat blyk wel dat die waarde van vergelykende literatuurstudie binne enger verband nie onderskat moet word nie. In die lig van die groot lyne van die wêreldgeskiedenis kan die Afrikaanse literatuurgeskiedenis en meer nog die partikuliere geskiedenis van waterslangverhale inderdaad as 'n baie beperkte, "klein geskiedenis" beskou word. Die formulering "smaller stories" word deur Leon de Kock (1996:85) gebruik in 'n artikel waarin hy sy besorgdheid oor resente pogings tot die skryf van 'n oorsigtelike literatuurgeskiedenis vir Suid-Afrika uitspreek. So 'n onderneming word volgens hom by voorbaat gekortwiek deur 'n meer algemene geskiedenis van afgesonderdheid van die verskillende taalgroepe tydens die apartheidsera. Daarom is De Kock (1996:90) 'n voorstander van die skryf van kleiner geskiednisse: "the multiple stories of our divergence into this divided state".

In dieselfde bundel artikels, *Rethinking South African Literary History* (Smit *et al.*, 1996), maak Ampie Coetzee (1996:10) 'n saak daarvoor uit dat die verskillende Suider-Afrikaanse letterkundes vanuit die oogpunt van 'n aantal "discursive formations" of gemeenskaplike diskoerse bestudeer moet word. Voorbeelde wat Coetzee (1996:15-6) onderskei, is naamlik "travel writing", "missionary discourse" en "discourse on land". Die klem op sulke spesifieke diskoerse ondersteun die idee van 'n verskeidenheid kleiner geskiednisse eerder as 'n samevattende, nasionale literatuurgeskiedenis. Standpunte soos dié van Coetzee en De Kock hou wel die voordeel in dat die onderskeie diskoerse binne breër Suider-Afrikaanse verband aan die orde gestel kan word, en nie slegs binne een taal of letterkunde nie. Dit gaan dus nie om die uiteensetting van 'n oorkoepelende nasionale literatuurgeskiedenis nie, maar wel interkulturele gesprekke rondom bepaalde onderwerpe. Waterslangverhale sou ook as so 'n spesifieke diskoers beskou kon word. Die voordeel van mitiese verhale is dat hulle enersyds narratiewe of estetiese dimensies en andersyds religieuse kwessies op geïntegreerde wyse aan die orde stel, wat 'n breë basis van vergelyking en diskussie bied. Kulturele relativisme hoef dus nie die laaste woord te spreek nie.

In hoofstuk ses is aangetoon dat mitisiteit ook 'n basis vir vergelyking vir verskillende letterkundes wyer as net dié van Afrika bied, veral rondom simbole so omvattend soos die slang en die waterslang. Danksy die gemeenskaplike basis van mitisiteit kan Afrikaanse tekste dus ook binne die kader van Westerse tradisies soos die Modernisme en postmodernisme bespreek word. Vanweë die metafisiese dimensies verbonde aan die numinuese aard van mitiese tekste gaan dit by dergelike diskussies om meer as net die relevansie van dié twee rigtings as literêre periodecodes, hoewel die literêre konvensies uiteraard ook nie los te maak is van die filosofiese voorveronderstellings nie. Vanweë die verband met filosofiese uitgangspunte kan die

beskouinge van die filosoof Johan Degenaar, wat as sodanig nie direk met die Afrikaanse letterkunde te make het nie, relevant gemaak word vir Afrikaanse waterslangverhale. Die waarde van sy beskouinge lê daarin dat hy die positiewe waarde van die postmodernistiese instelling ten opsigte van die mite beklemtoon, wat ook moontlikhede ter bevordering van interkulturele relasies vanuit die literatuur ondersteun. Michael Bell (Bell & Poellner, 1998:1) beklemtoon die waarde van die mitiese intensie binne postmodernistiese konteks deur dit te formuleer as "a sense of philosophical responsibility", juis te midde van wat hy noem 'n "post-religious, and even . . . a post-metaphysical world". Mitisiteit in Afrikaanse waterslangverhale hou deurgaans verband met spesifieke religieuse kwessies. Bell se verwysing na mitisiteit binne postmodernistiese konteks as "post-religious", roep die vraag op of daar ook ander vorme van mitisiteit moontlik is wat nie in eerste instansie met religieuse tradisies te make het nie.

### 7.7 Ander vorme van mitisiteit?

Wanneer Bell dit het oor mitisiteit of "mythopoeia", binne 'n tydperk wat as "post-religious" gedui kan word, dan moet laasgenoemde term, vanuit die veronderstellings van hierdie ondersoek, eintlik as "post-godsdienstig" verstaan word. Religieuse tradisies, in die sin van bepaalde godsdienste, kan agtergelaat word, maar religiositeit, as 'n bepaalde ingesteldheid ten opsigte van die werklikheid, is as universele menslike eienskap gedui. Religiositeit sal op sy beurt op talle verskillende wyses gedefinieer kan word. Dát dit bestaan, met oorspronge in die menslike onbewuste, is egter 'n basiese uitgangspunt ten grondslag aan die verstaan van mitisiteit, as die sentrale teoretiese begrip in die argumentasie van hierdie studie.

Omdat aanvaar word dat daar verskillende vorme van religiositeit kan bestaan, afhangende van die historiese konteks waarbinne die mens as *homo religiosus* hom of haar bevind, kan die afleiding ook gemaak word dat verskillende vorme van mitisiteit moontlik is. Mitisiteit hou, veral vir die doel van hierdie ondersoek, primêr verband met literêre ekspressie. In hoofstuk twee, in die uiteensetting van narratiwiteit as sentrale dimensie van mitisiteit (2.1), is egter ook gewys op die moontlikheid van narratiewe strukture in ander vorme van kommunikasie, byvoorbeeld dans en musiek. Die "heelheid" van die mite is weer eens ter sake. Watter vorm die mitiese teks ook al aanneem, die problematisering van die numineuse of religieuse vraagstelling bly sentraal. Wanneer die numineuse duiding 'n antwoord in plaas van 'n vraag word, verval die numinositeit. Die basis vir mitisiteit - die numineuse vraagstelling - is steeds die spanning wat daar tussen die teken en die betekende bestaan; of om Gould vir 'n laaste keer aan te haal: die gaping tussen "meaning" en "event". Dit is hierdie gaping wat die mens se bestaan 'n ironiese en paradoksale aangeleentheid maak. Dit is as gevolg van taal dat die gaping ontstaan; die mens beskik oor weinig meer as taal om die gaping te probeer oorbrug.

---

Sy intensie om dit te doen, sal daarom altyd 'n geïroniseerde intensie bly. Die ironie waarborg egter die vryheid om steeds te wil probeer. Hierin lê ook die humor - die lagwekkende - van die menslike bestaan. Die vraag na die numineuse, veral deur middel van stories, en die humor en ironie wat daarmee saamgaan: dit is die kern van mitisiteit.

In aansluiting by Eric Gould se veronderstelling dat mitisiteit in eerste en laaste instansie 'n talige aangeleentheid is, is die fokus van hierdie studie ook in eerste instansie talige literatuur in die vorm van verhale in skriftelike vorm. Mitisiteit binne die Afrika-konteks betrek egter ook dikwels vorme van orale ekspressie binne die skriftelike, literêre vormgewing. Water-slangverhale in Afrikaans illustreer by uitstek hierdie tendens. Op die basis van die funksionering van mitisiteit spesifiek binne Afrika-konteks kan die talige uitgangspunte van Gould gekwalifiseer word. Hoewel die gaping tussen gebeure en betekenisgewing nie volledig opgehef word nie, is dit so dat by nie-talige vorme van werklikheidsbeleving, byvoorbeeld die transdans van die Boesman, die mens baie na aan 'n opheffing van hierdie gaping beweeg. Met inagneming van die orale ekspressie wat dikwels in mitiese verhale uit Afrika na vore tree - talig en nie-talig - kan opvattinge aangaande mitisiteit aangepas word.

Aan die einde van hoofstuk vyf, spesifiek in verband met die verhale van George Weideman, is gewys op 'n intrinsieke verband tussen orale ekspressie en ekologiese bewussyn. Weideman skryf steeds binne bepaalde religieuse tradisies, afleibaar uit byvoorbeeld deurlopende Bybel-verwysings. Dit mag ook wel moontlik wees, soos byvoorbeeld in die onlangse werk van die Nederlandse skrywer Willem van Toorn, dat 'n ekologiese bewussyn sonder enige verband met spesifieke godsdienstige tradisies na vore tree, en dat dit steeds met mitisiteit te make kan hê. Religiositeit sal egter nie heeltemal weggeskryf kan word nie. Wat ten opsigte van Van Toorn interessant is, is dat daar nie sprake is van orale tradisies behorende tot ander kulture nie. Die noue samehang tussen mens en natuur, as 'n kernaspek van die ekologiese instelling, waarborg as 't ware 'n numineuse ingesteldheid.

Seksualiteit is 'n ander vorm van nie-talige kommunikasie wat in tekste soos *Die donker melk van daeraad*, *Rooigrond* en *Die eerste lewe van Adamastor* sterk op die voorgrond tree. Alfred Mokgotsi in *Rooigrond* vind 'n bepaalde harmonie in sy bestaan wat religie hom nie bied nie. Sy seksuele omgang op 'n laat leeftyd bied geen finale oplossings nie; dit gee hom wel 'n aanvoeling vir die numineuse. Brink se algemene beskouing aangaande die verhouding religie en seksualiteit is welbekend, en is ook in hoofstuk vyf in verband gebring met *Adamastor*. Dit blyk dat die numineuse vraagstelling by Brink eerder tereg kom binne die kader van die intermenslike verhoudinge tussen man en vrou as die verhouding tot God. Tog bly die grense ten opsigte van numinositeit prekêr. Sou seksuele problematiek dié van religie in die totstandkoming van mitisiteit vervang, dan sal ook die seksuele steeds in terme van die vraagstelling ervaar moet word. Seksualiteit word dus nie 'n alternatief vir die religieuse vraag-

stelling nie; eerder 'n verlengstuk daarvan. Die verband tussen liggaamlikheid of lyflikheid en vorme van mitisiteit is 'n terrein wat verder ondersoek kan word. Dit hou ook verband met die meer intuïtiewe kommunikasie van die mondelinge vorme: religiositeit wat eerder intuïtief ervaar as rasioneel begryp word.

Naas ekologiese en liggaamlike kwessies wat tot ander vorme van mitisiteit aanleiding sou kon gee, kan voorts ook vraagstellinge rondom geweld onderskei word. In uiteenlopende tekste soos dié van George Weideman, Maria Dermoût en Thomas Mofolo, wat onderskeidelik in hoofstukke vyf en ses aan die orde gestel is, bly die vraag na die oorsake en die verskillende vorme van menslike geweld onbeantwoord. Dit kan dus met die mitiese vraagstelling in verband gebring word, sonder noodwendige inagneming van religieuse kwessies. Die teorieë van die Franse teoretikus René Girard, oor mite en geweld, sou waardevolle perspektiewe in dié verband na vore kon bring.

Die terreine van die ekologie, seksualiteit en geweld, wat in die bostaande paragrawe naas dié van die religie met mitisiteit in verband gebring is, bevestig opnuut die interdisiplinêre aard van die mitiese intensie. Wat voorts deur hierdie oorweginge geïllustreer word, is naamlik dat die kombinasie van enersyds die mitiese intensie, en andersyds 'n spesifieke mitologiese simbool wat binne 'n bepaalde historiese konteks funksioneer, resultate op twee vlakke van ondersoek na vore bring. In die eerste plek kan afleidings gemaak word met betrekking tot die inhoudelike dimensies van die waterslangsimbool, waaronder seksualiteit en geweld. In direkte samehang hiermee kom teoretiese en metodologiese oorweginge na vore, wat die waarde van mitisiteit as algemene vergelykingsbasis bevestig.

### **Ten slotte**

Watter vorme van mitisiteit ook na vore tree, die kwessie van die numineuse wat problematies bly, word steeds voorop gestel. Dit kan daarom as kritiek teen hierdie opvatting van mitisiteit ingebring word dat ambiguïteit die finale kriterium word, met tot gevolg dat die werk van skrywers soos Brink en Le Roux, wat duidelike - en in die geval van apartheid noodsaaklike - ideologiese en politieke standpunte inneem, steeds as minder geslaag geag word. Ambiguïteit as vereiste aan die skrywer mag dalk selfs gesien word as teken van die ontwyking van ideologiese en morele keuses aan die kant van die kritikus. Ek wil wel glo dat volgehoue problematisering van die numineuse, wat hier as kriterium voorgehou word, met die wesenlike aard van mitisiteit te make het eerder as met verskuilde agendas van die kritikus. Relativering en ambiguïteit moet gesien word in samehang met die tolerante houding teenoor die mite wat by die postmodernistiese instelling geïdentifiseer is. Relativering hou nie in die vermyding van politieke en ideologiese standpunte nie; dergelike keuses is onvermydelik vir sowel skrywer as

---

kritikus. Relativering is ook nie dieselfde as relativisme wat alle standpunte as ewe goed of sleg ag nie. Dit maak voorsiening vir die eie standpunt met terselfdertyd waardering en respek vir dié van die Ander. Dié soort ingesteldheid maak dit moontlik om steeds die oopheid van die argetipe raak te sien en te herinterpreteer, sodat 'n simbool soos die waterslang die regmatige en voortdurende herinterpretasie kry wat dit verdien.

'n Laaste vraag rondom mitisiteit verdien aandag. Wat betref mitisiteit as kriterium vir die evaluering van tekste is twee belangrike punte uitgelig, naamlik dat verwysings na mitologiese simbole nie noodwendig mitisiteit verseker nie, en dat daar eerder sprake moet wees van grade van mitisiteit as van mitiese en nie-mitiese tekste. 'n Vraag wat hiermee saamhang is of mitisiteit as sodanig aan tekste 'n bepaalde kwaliteit verleen wat hulle beter maak as ander tekste wat nié met die wesentliche, numineuse vrae van die lewe omgaan nie. Aan die einde van 'n ondersoek waar numinositeit binne talle soorte verhale na vore getree het, is die versoeking uiteraard groot om, naas die kriterium van ambiguïteit, mitisiteit as sodanig as kriterium vir alle "literatuur van gehalte" voor te hou. Dit kan egter nie gedoen word nie, want dan sou goeie ontspanningsliteratuur waarskynlik nie van literêre gehalte getuig nie. Tog is dit sekerlik nie onvanpas om die versugting uit te spreek dat ontspanningslektuur meer numineuse dimensies sal verkry, en dat mitiese literatuur onder meer die humor steeds beter sal ontgin nie. Elias P. Nel se verhale, en in mindere mate *Rooigrond* deur Thomas Deacon, laat blyk dat humor eintlik inherent deel is van die ironieë van mitisiteit.

Getrou aan die argetipiese aard van die waterslang kan geen laaste woord daarvoor gespreek word nie. In die slotstrofe van die waterslang-gedig deur Wilma Stockenström, wat aan die begin van hierdie proefskrif afgedruk is, staan die reëls: "Diep onder die vele jare lê die slang/ en wag op die oopskraap van sy graf". Die reëls verwys na die skending en ontluistering wat sal kom, wat saamhang met die ontkenning van die mitiese betekenis van die slang. Maar die slang wag ook, en neem kennis. Die "oopskraap van die graf" hoef nie nét skending te beteken nie. Die slang mag ons moontlik steeds bly verras met "môres van diamant" (strofe 2). In vele opsigte was die lees van die waterslangverhale wat in hierdie proefskrif bespreek is vir my 'n gebeurtenis met "glinsterblinkende" (strofe 1) betekenis. Daarom wil ek weer eens die verwagting van die Inleiding herhaal: dat hierdie studie daartoe sal bydra dat ander lesers op dieselfde wyse aangespreek sal word.

## BIBLIOGRAFIE

- ANON. 1995. Nyamingami, riviergod van die Tonga-stam, Kariba-meer. Inligting aangeheg aan hangertjie gekoop by Karos Lodge-hotel, Sossusvlei, Namibië. Maart.
- ANON. 1999. Strijd tegen het water. *VPRO Radio- en televisiegids*:32, Julie 24-31.
- ANYIDOHO, K., PORTER, A.M., RACINE, D. & SPLETH, J. 1985. Interdisciplinary dimensions of African literature. Washington, D.C. : Three Continents Press. 223 p.
- ARMSTRONG, J. 1969. The paradise myth. London : Oxford University Press. 153 p.
- ATTWELL, D. 1987. Mofolo's *Chaka* and the Bambata rebellion. *Research in African Literatures*, 18(1):51-70.
- AUCAMP, H., red. 1971. Op die Stormberge. 'n Vertolking van 'n streek. Kaapstad : Tafelberg. 157 p.
- AUCAMP, H. 1994. Radiorensensie van *Die donker melk van daeraad* deur George Weideman, p. 1-6, Aug.18.
- AUCAMP, H. 1997. Wys my waar is Timboektoe. 'n Persoonlike reis deur Afrika. Kaapstad : Tafelberg. 521 p.
- BAL, MIEKE. 1980. De theorie van vertellen en verhalen: inleiding in de narratologie. Muiderberg : Coutinho. 182 p.
- BALIN, P. 1978. The flight of feathered serpent. Wilmot, Wisconsin : Arcana Publishing Co. 183 p.
- BARING, A. & CASHFORD, J. 1993. The myth of the goddess. Evolution of an image. London : Arkana. 782 p.
- BARNARD, R. 1995. Weideman verruim horison van elke leser wat deelneem. *Die Volksblad*:6, Maart 27.
- BARTHES, R. 1986. The rustle of language. Oxford : Basil Blackwell. 373 p.
- BASCOM, W.R. 1965. Folklore and anthropology. (*In* Dundes, Alan, ed. The study of folklore. Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall, p. 25-33.)
- BEEKMAN, A.M. 1983. Afterword. (*In*: Dermoût, M. The ten thousand things. Amherst : The University of Massachusetts Press, p. 259-304.)
- BELL, M. 1997. Literature, Modernism and myth. Belief and responsibility in the twentieth century. Cambridge : Cambridge University Press. 260 p.

- BELL, M. & POELLNER, P., eds. 1998. *Myth and the making of modernity. The problem of grounding in early twentieth-century literature.* Amsterdam : Rodopi. 260 p.
- BETTELHEIM, B. 1976. *The uses of enchantment: the meaning and importance of fairy tales.* New York : Knopf. 335 p.
- BIERLEIN, J.F. 1994. *Parallel myths.* New York : Ballantine Books. 353 p.
- BIESELE, M. 1993. *Women like meat. The folklore and foraging ideology of the Kalahari Ju/ 'hoan.* Johannesburg : Witwatersrand University Press. 225 p.
- BILL, M.C. 1996. Text, context and texture in Tsonga oral studies. *The Southern African Folklore Society Journal*, 7:68-79.
- BIRNEY, A., red. 1998. *Oost-Indische inkt: 400 jaar Indië in de Nederlandse letteren.* Amsterdam : Contact. 559 p.
- BLEEK, W.H.I. & LLOYD, L.C. 1911. *Specimens of Bushman folklore.* London : George Allen & Co. 468 p.
- BLOEM, M. 1995. *Vaders van betekenis.* Amsterdam : Singel. 316 p.
- BLOEMHOF, F. 1997. *Die Waterding.* Kaapstad : Human & Rousseau. 60 p.
- BODUNDE, C.A. 1993. Literary portraits of Chaka: Thomas Mofolo and Mazisi Kunene. *African Study Monographs*, 14(1):13-22.
- BOGAERTS, E. (elsbogaerts@rullet.leidenuniv.nl) 1999. M. Dermoût. [E-pos aan: } Lombard, J. (clombard@theo.uu.nl) Okt. 13.
- BOSMAN, H.C. 1981. *The collected works of Herman Charles Bosman (Foreword by L. Abrahams), Vol. 1. Bergvlei : Jonathan Ball. 723 p.*
- BOTHA, J. 1997. *Groot vyf. Spoor van 'n dekade.* Kaapstad : Human & Rousseau. 224 p.
- BOULDING, K.E., SMITH, J.Z. & BUXTON, R.G.A. 1990. *Myth and mythology. (In The new Encyclopaedia Britannica (Macropaedia), 12(710-727.)*
- BREDEKAMP, H.C. 1986a. *Jagters, herders en landbouers. Die oorsprong van die Khoisan-gemeenskappe in Suider-Afrika. (In: Nuwe geskiedenis van Suid-Afrika in woord en beeld. Cameron, T., red. Kaapstad : Human en Rousseau, p. 28-30.)*
- BREDEKAMP, H.C. 1986b. *Die pre-koloniale en koloniale Khoikhoi. Van brose selfstandigheid tot permanente gediensigheid, 1488-1713. (In: Nuwe geskiedenis van Suid-Afrika in woord en beeld. Cameron, T., red. Kaapstad : Human en Rousseau, p. 102-105.)*
- BRINK, A.P. 1975. *'n Oomblik in die wind.* Johannesburg : A.D. Donker. 195 p.
- BRINK, A.P. 1988. *Die eerste lewe van Adamastor.* Kaapstad : Saayman & Weber. 78 p.
-

- BRINK, A.P. 1991. Op pad na 2000: Afrikaans in 'n (post)-koloniale situasie. *Tydskrif vir Letterkunde*, 29(4):1-12, Nov.
- BRINK, A.P. 1995. Sandkastele. Kaapstad : Human & Rousseau. 446 p.
- BRINK, A. & COETZEE, J.M., eds. 1986. A land apart. A South African reader. London : Faber and Faber. 256 p.
- BRISTOWE, A. 1997. Riddle of the river monster. *Sunday Times*:3, Mei 4.
- BURNES, D. 1976. Shaka, king of the Zulus in African literature. Washington, D.C. : Three Continents Press. 192 p.
- BYATT, A.S. 1990. Possession. A romance. London : Vintage Books. 511 p.
- BYATT, A.S. 1998. Elementals. Stories of fire and ice. London : Chatto & Windus. 230 p.
- BYBEL, 1956. Kaapstad : Britse en Buitelandse Bybelgenootskap.
- BYBEL, 1983. Die Bybel: nuwe vertaling. Kaapstad : Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- CALLAWAY, H. 1868. Nursery tales, traditions, and histories of the Zulus, in their own words, with a translation into English and notes, Vol. 1. Pietermaritzburg : Davis and Sons. 375 p.
- CAMERON, T., red. 1986. Nuwe geskiedenis van Suid-Afrika in woord en beeld. Kaapstad: Human en Rousseau. 328 p.
- CANONICI, N.N. 1993. Izinganekwane. An anthology of Zulu folktales (revised and augmented). Durban : University of Natal. 115 p.
- CARTENS, D. 1995. Der Augenmensch Cees Nooteboom. Frankfurt am Main : Suhrkamp. 301 p.
- CAVENDISH, R. 1970. Man, myth and magic. An illustrated encyclopedia of the supernatural. New York : Marshall Cavendish. Vol. 18. (Series: 24 volumes.)
- CHAPMAN, M. 1996. Southern African Literatures. London : Longman. 533 p.
- CLARK, H. 1998. Griquas South Africa's newest first nation. *Mail & Guardian*:40, July 31 to Aug. 6.
- CLOETE, T.T. 1992. Literêre terme en teorieë. Pretoria : HAUM-Literêr. 598 p.
- COETZEE, A. (Abel). 1973. Gekroonde koning. *Tydskrif vir Volkskunde en Volkstaal*, 29(4):23-28.
- COETZEE, A. (Ampie). 1990. Letterkunde & krisis: 'n honderd jaar Afrikaanse letterkunde en Afrikaner-nasionalisme. Bramley : Taurus. 62 p.

COETZEE, A. (Ampie). 1996. Rethinking South African national literary history: South Africa? History? Literary history? (*In Smit, J.A. et al., eds. Rethinking South African literary history. Durban : Y Press. p. 10-19.*)

COETZEE, A. (Ampie) 1997. Oorgangsliteratuurgeskiedenis: die illusie van 'n nasionale Suid-Afrikaanse letterkunde. *Literator*, 18(3):41-55, Nov.

COETZEE, C. 1998. Op soek na generaal Mannetjies Mentz. Kaapstad : Queillierie. 300 p.

COOPER, B. & STEYN, A. 1996. Transgressing boundaries. New directions in the study of culture in Africa. Rondebosch : UCT Press. 226 p.

CORNELIUS, G. & DEVEREUX, P. The secret language of the stars and planets. A visual key to celestial mysteries. London : Pavilion Books. 175 p.

COUZENS, T. 1994. North of Bitterfontein, west of Hotazel. *Southern African Review of Books*:17-18, March/April.

CROSSLEY-HOLLAND, K. 1982. The Penguin book of Norse myths: Gods of the Vikings. London : Penguin. 276 p.

DAVIDS, A. 1996. Laying the lie of the "Boer" language: an alternative view of the genesis of Afrikaans. (*In Kriger, R.& E. Afrikaans literature: recollection, redefinition, restitution. Papers held at the 7th conference on South African literature at the Protestant Academy, Bad Boll. Amsterdam : Rodopi. p.13-58.*)

DAVIES, D. 1994. Introduction: raising the issues. (*In Holm, Jean & Bowker, J., eds. Myth and history. London : Pinter. p. 1-7.*)

DAVIS, J. 1993. The stolen water and other stories. Windhoek : New Namibia Books. 83 p.

DAVIS, J. 1994. Tales of the Caprivi. Windhoek : Gamsberg Macmillan. 54 p.

DEACON, J. 1994. Rock engravings and the folklore of Bleek and Lloyd's /Xam San informants. (*In Dowson, T.A. & Lewis-Williams, D., eds. Contested images. Diversity in Southern African rock art research. Johannesburg : Witwatersrand University Press. p. 238-256.*)

DEACON, T. 1993. Die predikasies van Jacob Oerson. Kaapstad : tafelberg. 96 p.

DEACON, T. 1995. Rooigrond. Kaapstad : Tafelberg. 148 p.

DE BEER, C. 1989. Meraai van Rolbos. Pretoria : J.P. van der Walt. 208 p.

DE BEER, C. 1994. Brief aan J. Lombard, 31 Mei.

DE BEER, L., samesteller. 1995. Die goeie gety. Kers- en ander wydingsvertellings. Pretoria : J.P. van der Walt. 254 p.

- DEGENAAR, J. 1983. Understanding myth as understanding. *South African Journal of Philosophy*, 2(2):58-71.
- DEGENAAR, J. 1995. Myth and the collision of cultures. *Myth and symbol*, 2:39-61.
- DÉGH, L. 1977. Biologie des Erzählguts. (In Ranke, K., red. Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Band 2, p. 386-405.)
- DE IONNO, P. 1996. Mountain life cracks up as tales of huge snakes spread in dam's wake. *Sunday Times*:15, Jan. 28.
- DE JONG, J.J.P. 1990. Hoe Indisch was Maria Dermoût? *Hollands Maandblad*, 13-19, Sept.
- DEKKER, T., VAN DER KOOL, J. & MEDER, T., reds. 1997. Van Aladdin tot Zwaan kleef aan. Lexicon van sprookjes: ontstaan, ontwikkeling, variaties. Nijmegen : SUN. 478 p.
- DE KLERK, W.A. 1953. Aantekeninge uit die Sederberg. *Tydskrif vir Volkskunde en Volkstaal*, 10(2):13-18, Nov.
- DE KOCK, L. 1996. The pursuit of smaller stories: reconsidering the limits of literary history in South Africa. (In Smit, J.A. et al., eds. Rethinking South African literary history. Durban : Y Press. p. 85-92.)
- DERMOÛT, M. 1998. De tienduizend dingen. Amsterdam : Querido. 255 p.
- DERMOÛT, M. 1970. Verzameld werk. Amsterdam : Querido. 645 p.
- DE VILLIERS, H. 1971. 'n Xhosa-sprokie. Die meisie wat net in die maanlig geloop het. (In Aucamp, H., red. Op die Stormberge. 'n Vertolking van 'n streek. Kaapstad : Tafelberg. p. 89-94.)
- DE VILLIERS, H. 1998. Brief aan J. Lombard, 29 Mei.
- DE VRIES, A.H. 1983. Kortom. Gids by die Afrikaanse kortverhaalboek. Pretoria : Academica. 111 p.
- DIESCHO, J. 1992. Troubled waters. Windhoek : Gamsberg Macmillan. 187 p.
- DODD, A. 1998. Divining the Karoo. *Mail & Guardian*:5, June 19-25.
- DOWSON, T.A. & LEWIS-WILLIAMS, D. 1994. Contested images. Diversity in Southern African rock art research. Johannesburg : Witwatersrand University Press. 437 p.
- DOWSON, T.A., OUZMAN, S., BLUNDELL, G. & HOLLIDAY, A. 1994. A Stow site revisited. Zastron district, Eastern Orange Free State. (In Dowson, T.A. & Lewis-Williams, D., eds. Contested images. Diversity in Southern African rock art research. Johannesburg : Witwatersrand University Press. p. 177-188.)
- DUNDES, A., ed. 1965. The study of folklore. Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall. 481 p.

DUNDES, A., *ed.* 1984. Sacred narrative. Readings in the theory of myth. Berkeley : University of California Press. 352 p.

DU PLESSIS, H. 1984. Gewete van glas. Kaapstad : Human en Rousseau. 52 p.

DU PLESSIS, H. 1994. Taalkontakvariasie in Afrikaans. (*In Olivier, G. & Coetzee, A., eds.* Nuwe perspektiewe op die geskiedenis van Afrikaans. Halfweghuis : Southern. p. 120-129.)

DU PLOOY, H. 1986. Verhaalteorie in die twintigste eeu. Durban : Butterworth. 392 p.

DU PLOOY, H. 1996. Die verhaal as mitiese vraagstelling: die verhaalkuns van Henriette Grové. *Koers*, 61(4):397-410.

DU PLOOY, H. 1997. Die literatuur self is weer voor - *Vatmaar* van A.H.M. Scholtz. *Stilet*, 9(2):69-80, Sept.

ELIADE, M. 1964. Myth and reality. London : George Allen & Unwin. 204 p.

ELSBREE, L. 1982. The rituals of life. Patterns in narratives. Port Washington, N.Y. : Kennikat Press. 145 p. (Series in Modern Literary Criticism.)

EMIG, R. 1998. Macro-Myths and Micro-Myths: Modernist poetry and the problem of artistic creation. (*In Bell, M. & Poellner, P., eds.* Myth and the making of modernity. The problem of grounding in early twentieth-century literature. Amsterdam : Rodopi. p. 181-196.)

FERREIRA, O.J.O. 1995. Adamastor, gees van die Stormkaap. Pretoria : O.J.O Ferreira. 64 p.

FINDLAY, A.H. 1986. Root and branch. An anthology of Southern African literature. London : Macmillan. 252 p.

FINNEGAN, R. 1970. Oral literature in Africa. Oxford : Clarendon Press. 557 p.

FISCH, M. 1979. Die mythische Wasserschlange bei den Kavangostämmen, ihre Beziehung zu Geistern in Tiergestalt und zum Regenbogen. *Namibiana*, 1(3):37-52.

FOKKEMA, D. & IBSCH, E. 1992. Literatuurwetenskap & kultuuroverdracht. Muiderberg : Coutinho. 191 p.

FONTANA, D. 1993. The secret language of symbols. A visual key to symbols and their meanings. London : pavilion Books. 191 p.

FOURIE, C. 1994. Living legends of a dying culture. Bushmen myths, legends and fables. Hartebeespoort : Ekogilde. 65 p.

FRANZ, G.H. 1958. Mooi loop. Johannesburg : Afrikaanse Pers-Boekhandel. 100 p.

- FRIELICK, S. 1991. Orality and ecology: steps to a new paradigm of knowledge. (*In* Sienaert, E.R., Bell, A.N. & Lewis, M., eds. Oral tradition and innovation: new wine in old bottles? Durban : University of Natal Oral Documentation Centre. p. 414-428.)
- FRERIKS, K. 1998. Nawoord. (*In* Dermoût, M. De tienduizend dingen. Amsterdam : Querido. p. 246-255.)
- FRYE, NORTHROP. 1957. Anatomy of criticism. Four essays. Princeton : Princeton University Press. 383 p.
- GAERDES, F. 1974. Die Ondara, eine mythische Schlange der Herero. *Newsletter of the SWA Scientific Society*, 15(3-4):3-4.
- GAGIANO, A. 1997. A.C. Jordan's *Tales from Southern Africa*. *Alternation*, 4(2):68-80.
- GELDERBLOM, A.J. 1993. Nederland waterland. (*In*: Van Dijk, H., Schenkeveld-Van der Dussen, M.A. & Sicking, J.M.J., eds. In de zevende hemel. Opstellen voor P.E.L. Verkuyl over literatuur en kosmos. Groningen : Uitgeverij Passage.)
- GENETTE, G. 1972. Narrative Discourse: an essay in method. New York : Cornell University Press. 285 p.
- GERWEL, G.J. 1983. Literatuur en apartheid. Kasselsvlei : Kampen. 207 p. (Kampen Taal-en-politiekreeks nr. 1.)
- GEUSS, R. 1981. The idea of a critical theory. Habermas and the Frankfurt school. Cambridge : Cambridge University Press. 100 p.
- GILFILLAN, R. 1996. *Dwaalstories* - the stories of a roaming Bushman, committed to paper by a wandering Boer. *Alternation*, 3(2):148-156.
- GILLESPIE, G.E.P. 1997. The example and promise of comparative literature. *ICLA Bulletin*, 17(1-2):49-54.
- GOEDEGEBUURE, J. 1983. Over Rituelen van Cees Nootboom. Amsterdam : De Arbeiderspers. 79 p.
- GOODY, J. 1987. The interface between the written and the oral. Cambridge : Cambridge University Press. 325 p.
- GORDON, R.J. 1992. The Bushman myth. The making of a Namibian underclass. Boulder, Colorado : Westview Press. 304 p.
- GOULD, E. 1981. Mythical intentions in modern literature. Princeton : Princeton University Press. 279 p.
- GOULD, L. 1997. Everybody likes a bit of snake. *Mail & Guardian*:21, Aug. 8-14.
- GRAY, STEPHEN, ed. 1985. The Penguin book of Southern African stories. Harmondsworth : Penguin. 328 p.

GRETSCHER, H.-V. 1999. Afrikaans - wonderbare Sprache mit schwerer historischer Last. *Asien Afrika Lateinamerika*, 27:19-43.

GROBBELAAR, P.W. 1981. Die volksvertelling as kultuuruiting met besondere verwysing na Afrikaans. D.Phil-proefskrif. Universiteit van Stellenbosch. 933 p.

GROBBELAAR, P.W. & HARRIES, K. 1993. Die mooiste Afrikaanse sprokies uitgesoek en oorvertel deur Pieter W. Grobbelaar met talle tekeninge deur Katrine Harries. Kaapstad : Human & Rousseau. 215 p.

GROBBELAAR, P.W., *red.* 1994. Abel Coetzee en sy rubriek 'Waar die volk skep'. Vroeë Afrikaanse volkskultuur. Stellenbosch : Genootskap vir Afrikaanse Volkskunde. 331 p.

GROBBELAAR, P.W. 1997. Die rooi lappieskombers: volkskwatryne. Kaapstad : Human & Rousseau. 215 p.

GUENTHER, M. 1994. The relationship of Bushman art to ritual and folklore. (*In* Dowson, T.A. & Lewis-Williams, D., *eds.* Contested images. Diversity in Southern African rock art research. Johannesburg : Witwatersrand University Press. p.257-273.)

GUSS, D.M. 1985. The language of the birds. Tales, texts and poems of interspecies communication. San Francisco : North Point Press. 359 p.

HAACKE, W. (whaacke@mail.unam.na) 1999. Terminologie. [E-pos aan:] Lombard, J. (CLom187165@aol.com) Apr. 16.

HAHN, T. 1881. Tsuni-//Goam, the Supreme Being of the Khoi-Khoi. London : Trübner. 154 p.

HALL, S. 1994. Images of interaction. Rock art and sequence in the Eastern Cape. (*In* Dowson, T.A. & Lewis-Williams, D., *eds.* Contested images. Diversity in Southern African rock art research. Johannesburg : Witwatersrand University Press. p. 61-82.)

HAMBLY, W.D. 1931. Serpent worship in Africa. Chicago : Field Museum of Natural History. Publication 289. Anthropological Series, Volume 21, No. 1. 85 p.

HAMILTON, E. 1942. Mythology. Boston : Little, Brown & Co. 497 p.

HARTMAN, G.H. 1997. The fateful question of culture. New York : Columbia University Press. 250 p.

HAT (Odendal, F.F., *red.*). 1984. Verklarende handwoordeboek van die Afrikaanse taal. Johannesburg : Perskor. 1378 p.

HATTINGH, M. 1994. Die baie stemme van Minnie Postma se *Litsomo*. *Stilet*, 6(1):39-56, Maart.

HEALE, J., *red.* 1995. Suid-Afrikaanse mites en legendes. Kaapstad : Struik. 48 p.

- HENDERSON, J.L. 1964. Ancient myth and modern man. (*In Jung, C.G. ed. Man and his symbols.* London : Aldus Books. p. 148-157.)
- HENDERSON, J.L. & OAKES, M. 1990. The wisdom of the serpent. The myths of death, rebirth, and resurrection. Princeton : Princeton University Press. 262 p.
- HENDRIKS, P.G. 1995. Slagsteen. Kaapstad : Human & rousseau. 143 p.
- HERD, E.W. 1996. Myth criticism: limitations and possibilities. (*In Segal, R.A., ed. Theories of myth. From ancient Israel and Greece to Freud, Jung, Campbell, and Lévi-Strauss.* New York : Garland Publishing. p. 173-181.)
- HOERNLÉ, W. 1985. The social organization of the Nama and other essays. Johannesburg : Witwatersrand University Press. 89 p.
- HOFF, A. 1995. Puberteitsrite van 'n Khoekhoemeisie. *South African Journal of Ethnology*, 18(1):29-41.
- HOFF, A. 1997. The water snake of the Khoekhoen and /Xam. *South African Archaeological Bulletin*, 52:21-37.
- HOFMEYR, I. 1993. "We spend our years as a tale that is told": Oral historical narrative in a South African chiefdom. Johannesburg : Witwatersrand University Press. 328 p. (Series: Social history of Africa.)
- HOLM, J. & BOWKER, J., eds. 1994. Myth and history. London : Pinter. 202 p. (Themes in religious studies series.)
- HOPCKE, R.H. 1989. A guided tour of the *Collected Works* of C.G. Jung. Boton & Shaftesbury : Shambhala. 191 p.
- HOUGH, G. 1976. An eighth type of ambiguity. (*In Newton-De Molina, D., ed. On literary intention.* Edinburgh : Edinburgh University Press. p. 222-241.)
- HOUGH, W. 1992. The Moki snake dance. Albuquerque : Avanyu. 58 p.
- HOUTZAGER, G. 1991. Het een-én-het-ander, over De tienduizend dingen van Maria Dermout. Leiden : Dimensie. 61 p.
- HUGO, D.J. 1985. Griekwa-Afrikaans in die Afrikaanse letterkunde. (*In Van Rensburg, M.C.J., red. Die Afrikaans van die Griekwas van die tagtigerjare. Ongepubliseerde verslag.* p. 595-608.)
- HUI-MING, W. 1982. Folk tales of the West lake. Beijing : Foreign Language Press. 73 p.
- IIONS, V. 1968. Egyptian myth. London : Paul Hamlyn. 139 p.
- JACOBS, J.F. 1943. Die Griekwas en hul bure. Bloemfontein : Nasionale Pers. 118 p. (*Kenis vir Almal*, no. 2.)

- JACOTTET, E. 1908. The treasury of Ba-suto lore, vol. 1. Morija : Sesuto Book Depot. 287 p.
- JANSEN, E. 1994. Gekomponeerde bundel. *De Kat*:54, Des.
- JOHN, P. 1998. Afrikaans literature and (metropolitan) postcolonial theory: interrogations from the margin. *Journal of literary studies*, 14(1/2):18-35, June.
- JOLLES, A. 1956. Einfache Formen. Halle : Max Niemeyer. 249 p.
- JONES, E.D., ed. 1980. African literature today. Myth and history. London : Heinemann. 231 p.
- JONES, H. 1995. Daardie kersfees... (In: De Beer, L., samesteller. Die goeie gety. Kers- en ander wydingsvertellings. Pretoria : J.P. van der Walt. p. 103-108.)
- JONES, H. 1998. The moon's on fire. Windhoek : Gamsberg Macmillan. 83 p.
- JOOSTE, G.A. 1983. E.N. Marais: *Dwaalstories*, verhale met 'n eie logika en 'n stewige struktuur. *Tydskrif vir Letterkunde*, nuwe reeks 21(2):78-88, Mei.
- JOOSTE, G.A. 1991. Taaltoer in die woestyn: Marais se *Dwaalstories*. *Literator*, 12(2):59-68, Aug.
- JORDAAN, N.J. 1997. P.J. Schoeman as etnograaf en romanskrywer. *Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans*, 4(1):27-61.
- JORDAN, A.C. 1995. Die toorn van die voorvaders. Uit Xhosa vertaal deur S.J. Neethling. Alice : Lovedale. 258 p.
- JOUBERT, E. 1997. Gordel van smarag. Kaapstad : tafelberg. 149 p.
- JOUBERT, M. 1996. Slang speel belangrike rol in die verbeelding van Afrika. *Die Burger*:7, Des. 30.
- KANNEMEYER, J.C. 1978. Geskiedenis van die Afrikaanse Literatuur, Vol. 1. Kaapstad : Academica. 515 p.
- KANNEMEYER, J.C. 1983. Geskiedenis van die Afrikaanse Literatuur, Vol. 2. Kaapstad : Academica. 577 p.
- KANNEMEYER, J.C. 1988. Die Afrikaanse Literatuur 1652-1987. Kaapstad : Human & Rousseau. 494 p.
- KASCHULA, R.H. 1991. New wine in old bottles: some thoughts on the orality-literacy debate, with specific reference to the Xhosa imbongi. (In Sienaert, E.R., Bell, A.N. & Lewis, M., eds. Oral tradition and innovation: new wine in old bottles? Durban : University of Natal Oral Documentation Centre. 120-142 p.)
- KASTELIC, J. 1996. Snake stories I have heard. *Otjikoto Journal*:4, June.

- KEEL, O. 1978. Symbolism of the Biblical world. London : SPCK. 354 p.
- KELLNER, W. 1996. Die Buschhexe. Ein Südwestafrikanisches Märchenbuch. Swakopmund : Peter's Antiques. 86 p.
- KINAHAN, J. 1991. Pastoral nomads of the central Namib desert. The people history forgot. Windhoek : New Namibia Books/Namibia Archaeological Trust. 167 p.
- KLUCKHOHN, C. 1965. Recurrent themes in myth and mythmaking. (*In Dundes, A., ed. The study of folklore. Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall. 158-168 p.*)
- KNAPPERT, J. 1981. Namibia: land and peoples, myths and fables. Leiden : E.J. Brill. 201 p.
- KNAPPERT, J. 1995. African mythology. London : Diamond Books. 272 p.
- KOCH, E., RITCHKEN, E. & KHOZA, V. 1994. The malevolent tokoloshe and the snake that drinks blood. *Mail & Guardian*: 10, Jan.27 to Febr. 2.
- KOTZE, E. 1997. Waterwyfie en ander woestynverhale. Kaapstad : Tafelberg. 123 p.
- KRIEL, A. 1997. Voorkoms van monsters weerspieël menslike behoefte. *Die Burger*: 15, Mei 7.
- KRIGER, R. & E., eds. 1996. Afrikaans literature: Recollection, redefinition, restitution. Amsterdam : Rodopi. 334 p.
- KRÜGER, J.S. 1995. Along edges. Religion in South Africa: Bushman, Christian, Buddhist. Pretoria : University of South Africa. 368 p.
- KUNENE, D.P. 1976. Shaka in the literature of Southern Africa. (*In Burness, D. Shaka, king of the Zulus in African literature. Washington, D.C. : Three Continents Press. p. 165-190.*)
- KUNENE, D.P. 1985. The Chaka controversy: new light on the role of the missionaries. (*In Anyidoho, K. et al., eds. Interdisciplinary dimensions of African literature. Washington, D.C. : Three Continents Press. p. 113-127.*)
- KUNENE, D.P. 1989. Thomas Mofolo and the emergence of written Sesotho prose. Johannesburg : Ravan Press. 251 p.
- KUNENE, M. 1979. Emperor Shaka the Great. A Zulu epic. London : Heinemann. 438 p.
- KUNENE, M. 1980. The relevance of African cosmological systems to African literature today. (*In Jones, E.D. ed. African literature today. Myth and history. London : Heinemann, p. 190-205.*)
- LARSON, T.J. 1972. Verhale van die Okavango. Kaapstad : John Malherbe. 112 p.
- LAWRENCE, D.H. 1995. The plumed serpent. Hertfordshire : Wordsworth Classics. 400 p.

- LAWRENCE, D.H. 1995. Quetzalcoatl. New York : New Directions. 333 p.
- LEAHY, C. 1997. Archeological trail guide Frijoles Canyon. Bandelier : Southwest Parks and Monuments Association. 16p.
- LE ROUX, I. 1996. So lief as wat daardie hoender vir 'n skoot is. Kaapstad : Human & Rousseau. 112 p.
- LE ROUX, J. 1994. Die dagstêrwals. Kaapstad : Human & Rousseau. 224 p.
- LEWIS-WILLIAMS, D. & DOWSON, T.A. Images of power. Understanding Bushman rock art. Johannesburg : Southern Book Publishers. 195 p.
- LILFORD, G. 1998/1999. Traces of tradition: the probability of the Marecheran Manfish. (In Veit-Wild, F., Chennels, A., eds. Emerging perspectives on Dambudzo Marechera. Trenton, N.J. : African World Press, Inc., p. 303-319.)
- LOMBARD, C. 1986. Die twee Bybelse skeppingsverhale en die bevryding van die vrou. *Logos*, 6(2):4-33.
- LOMBARD, J. 1986. Eva in die Afrikaanse letterkunde. *Logos*, 6(2):34-44.
- LOMBARD, J. 1988. Die komplisering van die verhaaleinde as postmodernistiese verskynsel. *Tydskrif vir Literatuurwetenskap*, 4(4):459-471, Des.
- LOMBARD, J. 1993. The relevance of the New Historicism for the study of myth. (In Clasquin, M., Ferreira-Ross, J.D., Marais, D. & Sadowsky, R., eds. Myth and interdisciplinary studies. Pretoria : University of South Africa, p. 153-166.)
- LOMBARD, J. 1995. Vertelling as vernuwing: die orale tradisie in resente geskrewe literatuur in Afrikaans. (In Hattingh, Marion & Willemse, Hein, reds. Vernuwing in die Afrikaanse letterkunde: referate gelewer tydens die sesde hoofkongres van die Afrikaanse letterkundevereniging gehou by die Universiteit van Port Elizabeth, 29 Sept. tot 1 Okt. 1994, Bellville : Universiteit van Wes-Kaapland. p. 459-470.)
- LOMBARD, J. 1997/8. Die verhouding Afrika- en Westerse tradisies, soos uitgebeeld in enkele Afrikaanse verhale oor die watergees. *Tydskrif vir Letterkunde*, 35(4)/36(1):60-69, Nov./Feb.
- LOOTS, W. 1997. Aspekte van die volksgeloof en die eietydse beleving daarvan. *Tydskrif vir Volkskunde en Volkstaal*, 53(1):5-22, Junie.
- LORD, A.B. 1960. The singer of tales. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press. 76 p.
- LORIGGIO, F. 1996. Myth, mythology and the novel: towards a reappraisal. (In Segal, R.A., ed. Theories of myth. From ancient Israel and Greece to Freud, Jung, Campbell, and Lévi-Strauss. New York : Garland Publishing. p. 233-252.)

- LUITING, T. & WASTIJN, R., *reds.* 1995. *Ik heb het woord gezocht*. Hilversum : Concept. 87 p.
- MACCANA, P. 1970. *Celtic myth*. London : Paul Hamlyn. 137 p.
- MALAN, C. & JOOSTE, G.A., *reds.* 1990. *Onder Andere. Die Afrikaanse letterkunde en kulturele kontekste*. Pretoria : Universiteit van Suid-Afrika. 124 p. (ALV-Publikasiereeks 4.)
- MALAN, C. 1992. Mite in die moderne roman. (*In* Cloete, T.T., *red.* *Literêre terme en teorieë*. Pretoria : HAUM-Literêr, p. 314-317.)
- MANGANARO, M. 1998. Myth as culture: the lesson of anthropology in T.S. Eliot. (*In* Bell, M. & Poellner, P., *eds.* *Myth and the making of Modernity. The problem of grounding in early twentieth-century literature*. Amsterdam : Rodopi. p. 153-166.)
- MARAIS, E. 1959. *Dwaalstories*. Kaapstad : Human en Rousseau. 31 p.
- MARAIS, E. 1984. *Versamelde werke*. (L. Rousseau, *red.*). 2 dele. Pretoria : J.L. van Schaik. 1296 p.
- MARAIS, J.L. 1990. D.J. Opperman se "Shaka" uit *Heilige Beeste* binne die historiese konteks van sy ontstaan. (*In* Malan, C. & Jooste, G.A., *reds.* *Onder Andere. Die Afrikaanse letterkunde en kulturele kontekste*. Pretoria : Universiteit van Suid-Afrika. p. 107-115.)
- MARSMAN, H. 1945. *Verzamelde gedichten*. Amsterdam : Querido. 208 p.
- MARTZ, L.L. 1995. Introduction. (Lawrence, D.H. *Quetzalcoatl*, New York : New Directions. p. ix-xxxii.)
- MASEKO, B. 1992. *The fortune snake Mamlambo (From "Mamlambo and other stories")*. Kensington : Viva Books. 35 p.
- McFAGUE, S. 1982. *Metaphorical theology. Models of God in religious language*. London : SCM Press. 225 p.
- MEINTJES, G. 1998. Postcolonial imaginings: an exploration of postcolonial tendencies in André Brink's prose oeuvre. *Journal of Literary Studies*, 14(1/2):166-193, June.
- MEYER, A.C. 1989. *Suidwes-Afrika/Namibië in die Afrikaanse literêre bestel*. M.A.-verhandeling. Pretoria : Universiteit van Suid-Afrika. 249 p.
- MEYER, A.C. 1994. *Namibies-Afrikaanse literatuur*. D.Litt et Phil-proefskrif. Pretoria : Universiteit van Suid-Afrika. 466 p.
- MIENY, C.J. 1988. *Leipoldt en Marais: onwaarskynlike vriende*. Pretoria : Joan Lötter. 89 p.
- MIJNHARDT, F. 1996. *Apokriewe van die Ou Testament*. Pretoria : J.L. van Schaik. 192 p.
- MOFOLO, T. 1974. *Tjhaka*. Vertaal deur Chris Swanepoel. Kaapstad : Tafelberg. 119 p.

- MOKGOATSANA, S.N.C. 1997a. Dead and yet alive: the untold story of Northern Sotho mythology. *The Southern African Folklore Society Journal*, 8(1):13-19.
- MOKGOATSANA, S.N.C. 1997b. (Re)Visioning myth and ritual: towards a (re)clamation and (re)construction of Sepedi traditional religious conceptions. *The Southern African Folklore Society Journal*, 8(2):18-26.
- MULISCH, H. 1987. Grondslagen van die mythologie van het schrijverschap. Amsterdam : Thoth. 45 p.
- MULLER, M. 1996. Die mitiese triomfering in *Triomf*. *Tydskrif vir Letterkunde*, 34(1/2):1-10, Feb./Mei.
- MÜLLER, P. 1995. In die omtes van die hart. Kaapstad : Tafelberg. 203 p.
- MURRAY, M.I. 1974. Witwater se mense. Kaapstad : Tafelberg. 131 p.
- NEIJNDORFF, F. 1999. Indonesische Dierenfabels. Den Haag : Nederlandse Document Reproductie. 192 p.
- NEL, E.P. 1998. Iets goeds uit Verneukpan? Kaapstad : Tafelberg. 184 p.
- NEMOIANU, V. 1995. J.F. Cooper, East European and African-American intellectuals: relativising cultural relativism. *Journal of Literary Studies*, 11 (3/4):14-42, Dec.
- NETHERSOLE, R. 1984. The challenge of comparative literature. Johannesburg : University of the Witwatersrand (Department of Comparative Literature). 23 p.
- NEWTON-DE MOLINA, D., ed. 1976. On literary intention. Edinburgh : Edinburgh University Press. 275 p.
- NIENABER, G.S. 1994. Die ontstaan van Khoekhoe-Afrikaans. (In Olivier, G. & Coetzee, A., reds. Nuwe perspektiewe op die geskiedenis van Afrikaans. Halfweghuis : Southern. p. 139-152.)
- NIEWENHUYS, R. 1972. Oost-Indische spiegel. Amsterdam : Querido. 645 p.
- NISSENSON, M. & JONAS, S. 1995. Snake charm. New York : Harry N. Abrams. 160 p.
- NOOTEBOOM, C. 1980. Rituelen. Amsterdam : De Arbeiderspers. 191 p.
- NOOTEBOOM, C. 1984. In de bergen van Nederland. Amsterdam : De Arbeiderspers. 126 p.
- NOOTEBOOM, C. 1991. Vreemd water. Amsterdam : De Arbeiderspers. 256 p.
- NOOTEBOOM, C. 1998. Allerzielen. Amsterdam : Atlas. 398 p.
-

- NTULI, D.B. & SWANEPOEL, C.F. 1993. Southern African literature in African languages. Pretoria : Acacia. 165 p.
- OGUNBESAN, K. 1973. A king for all seasons: Chaka in African literature. *Présence Africaine*, 88:197-217.
- OKRI, B. 1992. The famished road. London : Vintage. 500 p.
- OKPEWHO, I. 1983. Myth in Africa: a study of its aesthetics and cultural relevance. Cambridge : Cambridge University Press. 305 p.
- OKPEWHO, I. 1992. African oral literature. Backgrounds, character and continuity. Bloomington : Indiana University Press. 392 p.
- ONG, W.J. 1982. Orality and literacy. The technologizing of the word. London : Routledge. 201 p.
- OOSTHUYSEN, H. 1952. Sprokies uit Pondoland. Johannesburg : Afrikaanse Pers boekhandel. 67 p.
- OPLAND, J. 1992. Mondelinge literatuur. (*In* Cloete, T.T. Literêre terme en teorieë. Pretoria : HAUM-Literêr. p. 320-325.)
- OTTO, R. 1923. The idea of the holy. An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational. (translation by J.W. Harvey). London : Oxford University Press. 228 p.
- PARRINDER, E.G. 1967. African mythology. London : Paul Hamlyn. 140 p.
- PARTRIDGE, A.C. 1973. Folklore of Southern Africa. (Elisa Series Vol. II). Cape Town : Purnell. 128 p.
- PETERSEN, P. 1997. Die ongelyke magsverhoudinge in die Afrikaanse letterkunde. (*In* Willems, *et al.*, reds. Die reis na Paternoster. 'n Verslag van die tweede swart Afrikaanse skrywer simposium gehou op Paternoster vanaf 29 September tot 1 Oktober 1995. Bellville : Universiteit van Wes-Kaapland. p. 32-39.)
- PHEIFFER, R.H., red. 1987. Afrikaanse gedigte. Byeenfersameld uit wat in di laaste 30 jaar ferskyn is, 1876-1906. Kaapstad : Suid-Afrikaanse Biblioteek. 176 p.
- PINKER, S. 1994. The language instinct. New York : Harper Perennial. 494 p.
- PITCHER, D. 1990. Catch me a river. African myths and legends. Cape Town : Tafelberg. 64 p.
- POIGNANT, R. 1967. Oceanic myth. London : Paul hamlyn. 141 p.
- POSTMA, M. 1956. Legendes uit Basoetoland. Johannesburg : Afrikaanse Pers-boekhandel. 156 p.
-

- POSTMA, M. 1963. Die raaisel van die kruithoring. Kaapstad : Nasionale Boekhandel. 152 p.
- POSTMA, M. 1964. Litsomo. Johannesburg : Afrikaanse Pers-boekhandel. 121 p.
- POSTMA, M. 1986. As die maan oor die lug loop: Sotho-verhale. 'n Keuse saamgestel deur Hennie Aucamp. Kaapstad : Tafelberg. 101 p.
- PRITCHARD, J.B., *ed.* 1958. The ancient Near East. Princeton : Princeton University Press. 380 p.
- RADEBE, H. 1998. Monster water snake was force behind Harrismith tornado, residents believe. *Cape Times*:3, Nov. 17.
- RANKE, K., *red.* 1977. Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Berlin : Walter de Gruyter. Band 2.
- RAPSCH, H. 1974. Die Ondara, eine mythische Schlange der Herero. *Newsletter of the SWA Scientific Society*, 15(2):2.
- RENDERS, L. 1996. Base en slawe: ontmoetings tussen Europeane en Afrikane in Afrikaanse historiese romans oor die begin van die Europese kolonisasie van Suider-Afrika. *Stilet*, 8(2):72-85, Sept.
- RIEKERT, D.W. 1986. Heuning uit die swarthaak. Kaapstad : Tafelberg. 68 p.
- RIEKERT, D.W. 1995. Wensbeen. Kaapstad : Tafelberg. 75 p.
- RIEKERT, D.W. 1998. Onderhoud met Clivé Montgomery. *Die Taalgenoot*:14. Aug.
- RIGHTER, W. 1975. Myth and literature. London : Routledge & Kegan Paul. 132 p.
- RIMMON-KENAN, S. 1983. Narrative fiction: contemporary poetics. London : Methuen. 173 p. (New Accents.)
- ROOS, H. 1990. Verskyningsvorme van die Simbolisme in die ouer Afrikaanse vertelkuns. *Literator*, 11(1):13-34, April.
- ROOS, H. 1996. Dáárom letterkunde, dáárom Afrikaanse letterkunde. Pretoria : Universiteit van Suid-Afrika. 20 p.
- ROUSSEAU, L. 1983. Die groot verlange. Kaapstad : Human & Rousseau. 514 p.
- ROUSSEAU, L., *red.* 1984. Eugène N. Marais: Versamelde werke. 2 dele. Pretoria : J.L. van Schaik.
- ROWLING, J.K. 1998. Harry Potter and the chamber of secrets. New York : Arthur A. Levine Books. 341 p.
-

- RUDNER, J. & I. 1970. *The hunter and his art*. Cape Town : C. Struik. 278 p.
- SAID, E.W. 1985. *Beginnings. Intention and method*. New York : Columbia University Press. 414 p.
- SALVERDA, M. & POS, A. 1988. *Hollands Glorie. Het water als thema in de Nederlandse literatuur tussen 1900 en 1960*. Den Haag : Letterkundig Museum. 76 p.
- SAUNDERS, C., BUNDY, C., OAKES, D. & JOHNSON, B.B. 1988. *Reader's Digest illustrated history of South Africa: the real story*. Cape Town : Reader's Digest. 511 p.
- SCANLON, P.A., *ed.* 1983. *Stories from central and southern Africa*. London : Heinemann. 207 p.
- SCHATZ, I. 1973. Schlangengeschichten. *Newsletter of the SWA Scientific Society*, 14(7):4-5.
- SCHEEPERS, R. 1990. *Die ding in die vuur*. Pretoria : HAUM-Literêr. 85 p.
- SCHIPPER, M. 1997. Knowledge is like an ocean: insiders, outsiders, and the academy. *Research in African literatures*, 28(4):121-141.
- SCHMIDT, S. 1973. Die Schlange mit dem leuchtenden Stein. *Newsletter of the SWA Scientific Society*, 4:3-5.
- SCHMIDT, S. 1977. Europäische Märchen am Kap der guten Hoffnung des. 18. Jahrhunderts. Ein Rekonstruktionsversuch der AaTh-Typen 300-1199 anhand der Überlieferungen in Südwestafrika. *Fabula* 18:40-74.
- SCHMIDT, S. 1979. The rain bull of the South African Bushmen. *African Studies*, 38(2):201-222.
- SCHMIDT, S. 1980. Märchen aus Namibia. Düsseldorf : Eugen Diedericks. 279 p.
- SCHMIDT, S. 1982. Ou optekeninge van Europese volksvertellings by die Namas en Damaras in Suidwes-Afrika. *Tydskrif vir Volkskunde en Volkstaal*, 38(3):1-19.
- SCHMIDT, S. 1987. Contemporary legends of Europeans in Namibia. (In Bennett, G., Smith, P. & Widdowson, J.D.A., *eds.* *Perspectives on contemporary legend*. CECTAL conference papers series 5, Sheffield, p. 117-129.)
- SCHMIDT, S. 1995. Als die Tiere noch Menschen waren. Urzeit- und Trickstergeschichten der Damara und Nama in Namibia. Köln : Köppe. (Afrika erzählt, Band 3.)
- SCHMIDT, S. 1996. The relevance of the Bleek/Lloyd folktales to the general Khoisan traditions. (In Deacon, J. & Dowson, Thomas A. *Voices from the past. /Xam Bushmen and the Bleek and Lloyd collection*. Johannesburg : Witwatersrand University Press. p. 100-121.)
- SCHMIDT, S. 1998. Mythical snakes in Namibia. (In Bank, A., *ed.* *The proceedings of the Khoisan identities and cultural heritage conference*. Organised by the Institute for Historical

Research, University of the Western Cape; held at the South African Museum, Cape Town, 12-16 July. p.269-280.)

SCHMIDT, S. 1999. Hänsel und Gretel in Afrika. Märchentexte aus Namibia im internationalen Vergleich. Köln : Köppe. 398 p. (Afrika erzählt, Band 7.)

SCHMIDT, S. & Eiases, V. 1995. *Tsî i ge ge hâhe...* Windhoek : New Namibia Books/ Namibian Children's Book Forum. (10 dele.)

SCHOEMAN, P.J. s.j. *Jagters van die woestynland*. Kaapstad : Nasionale Boekhandel. 227 p.

SCHOEMAN, P.J. 1978. *Pampata: beminde van koning Tsjaka*. Johannesburg : Perskor-uitgewery. 223 p.

SCHOEMAN, K., ed. 1996. *Griqua records. The Philippolis Chaptaincy, 1825-1861*. Cape Town : Van Riebeeck Society (Second Series No. 25). 330 p.

SCHOLTZ, A.H.M. 1995. *Vatmaar*. Kaapstad : Kwela Boeke. 315 p.

SCHOONEES, P.C. 1939. *Die prosa van die Tweede Afrikaanse Beweging*. Pretoria : J.H. de Bussy. 591 p. SEARLE, J.R. 1983. *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*. Cambridge : Cambridge University Press. 278 p.

SEARLE, J.R. 1983. *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*. Cambridge : Cambridge University Press. 278 p.

SEED, J. 1971. *Shaka*. Kaapstad : John Malherbe. 134 p.

SEGAL, R.A. 1984. *Joseph Campbell's theory of myth*. (In Dundes, A., ed. *Sacred narrative. Readings in the theory of myth*. Berkeley : University of California Press. p. 256-269.)

SEGAL, R.A. 1996. *Theories of myth. From ancient Israel and Greece to Freud, Jung, Campbell, and Lévi-Strauss*. New York : Garland Publishing. (6 dele.)

SELDEN, R. & WIDDOWSON, P., eds. 1993. *A reader's guide to contemporary literary theory*. New York : Harvester Wheatsheaf. 244 p.

SMIT, J.A., VAN WYK, J. & WADE, J.-P., eds. 1996. *Rethinking South African literary history*. Durban : Y Press. 250 p.

SMUTS, J.P. 1975. *Karakterisering in die Afrikaanse roman*. Pretoria : HAUM. 191 p.

SMUTS, J.P. 1991. *Die prosa van tagtig: oorsig en tendens*. *Stilet*, 3(1):21-34, Maart.

SMUTS, J.P. 1996. *Die Afrikaanse prosa 1990-1995: 'n leesverslag*. *Stilet*, 8(2):1-17, Sept.

SMUTS, J.P. 1997. *Die nuwe herinneringsliteratuur in Afrikaans*. *Stilet*, 9(2):1-8, Sept.

---

- SNYDERS, P. 1997. Die skrywer as waghond. (In Willemse, H., Hattingh, M., Van Wyk, S. & Conradie, P., reds. Die reis na Paternoster. 'n Verslag van die tweede swart Afrikaanse skrywerssimposium gehou op Paternoster vanaf 29 September tot 1 Oktober 1995. Bellville : Universiteit van Wes-Kaapland. p. 143-148.)
- SPAARWATER, P. 1997a. Oppas of die salamaklak suig jou harspan dolleeg. *Die Burger*:9, Jan. 22.
- SPAARWATER, P. 1997b. Waterslang met diamant op kop is dalk geen slang. *Die Burger*:9, Feb. 11.
- STAHLÉ, N. 1997. Die Afrikaanse letterkunde as Afrikaliteratuur: 'n Amerikaner se perspektief. *Tydskrif vir Letterkunde*, 35(2):21-31, Mei.
- STEENBERG, D.H. 1992. Mite (In Cloete, T.T., red. Literêre terme en teorieë. Pretoria : HAUM-Literêr, p. 312-314.)
- STOCKENSTRÖM, W. 1976. Van vergetelheid en van glans. Kaapstad : Human en Rousseau. 55 p.
- STOCKENSTRÖM, W. 1988. Die kremetartekspedisie. Kaapstad : Human en Rousseau. 110 p.
- STRACHAN, A. 1994. Die werfbobbejaan. Kaapstad : Tafelberg. 167 p.
- SWART, P. 1997. 'Gedrogte' hier om te bly! *Rapport*:25, Mei 4.
- TERMORSHUIZEN, G. 1990. Maria Dermoût en haar werk. *Ons erfdeel*, 33(2):175-184.
- THOMAS, E.W. 1950. Bushman Stories. London : Oxford University Press. 75 p.
- THOMPSON, J.B. 1984. Studies in the theory of ideology. Cambridge : Polity Press. 347 p.
- TRUMP, M., ed. 1990. Rendering things visible. Essays on South African Literary Culture. Johannesburg : Ravan. 401 p.
- TULLOCH, J. 1997. Kariba is still drowning people of the river. *Mail & Guardian*:32-33, Oct. 31 tot Nov. 6.
- TWIGGER, R. 1999. Big snake: the hunt for the world's longest python. London : Victor Gollancz. 319 p.
- UHER, J. 1994. Zigzag rock art. An ethological perspective. (In Dowson, T.A. & Lewis-Williams, D. Contested images. Diversity in Southern African rock art research. Johannesburg : Witwatersrand University Press. p. 293-313.)
- VAN DEN BRINK, H.M. 1998. Over het water. Amsterdam : Meulenhoff. 142 p.
- VAN DER MERWE, A. 1990. Aspekte van die outeursvisie en outeursintensie in *Die eerste lewe van Adamastor* van André P. Brink. *Stilet*, 2(1):65-81, Jan.

- VAN DER VYVER, M. 1984. Die volledige sprokies van Grimm. Nuwe Afrikaanse vertaling. Kaapstad : Rubicon. 446 p.
- VAN DER WESTHUIZEN, P.J.W.S. 1985. Die Boesmans: hulle kultuur, godsdiens, taal, Bybelvertaling en toekoms. Potchefstroom : PU vir CHO. 23 p. (Instituut vir Reformatoriese Studie. Studiestuk no. 213.)
- VAN DER WOUDE, J. 1973. Maria Dermoût: de vrouw en de schrijfster. 's Gravenhage : Nijgh & Van Ditmar. 252 p.
- VAN DIJK, H., SCHENKEVELD-VAN DER DUSSEN, M.A. & SICKING, J.M.J., reds. 1993. In de zevende hemel. Opstellen voor P.E.L. Verkuyl over literatuur en kosmos. Groningen : Uitgeverij Passage. 216 p.
- VAN HEERDEN, E. 1991. Op weg na Afrika: Afrikaanse literatuur as Afrikaliteratuur. *Tydskrif vir Letterkunde*, 29(2):9-16, Mei.
- VAN NIEKERK, D. 1994. Koms van die hyreën. Kaapstad : Tafelberg. 70 p.
- VAN NIEKERK, M. 1996. Reënboogredenasies: repliek op 'n intreerede. *Tydskrif vir Letterkunde*, 34(4):20-34, Nov.
- VAN RENSBURG, C., red. 1997. Afrikaans in Afrika. Pretoria : J.L. van Schaik. 99 p.
- VAN RENSBURG, M.C.J., red. 1985. Die Afrikaans van die Griekwas van die tagtigerjare. Ongepubliseerde verslag.
- VAN ROOYEN, E. 1994. Met 'n eie siekspens. Jeugherinneringe. Kaapstad : Tafelberg. 238 p.
- VAN ROOYEN, P. 1995. Ekongoro. (In Luiting, Ton & Wastijn, Roger, reds. Ik heb het woord gezocht. Hilversum : Concept. p. 72.)
- VAN RULER, A.A. 1972. God en de chaos. (In Theologisch Werk, Deel V, Nijkerk : G.F. Callenbach, p. 32-45.)
- VAN SCHENDEL, A. 1982. De Waterman. Amsterdam : Meulenhoff. 140 p.
- VAN TOORN, W. 1999. De rivier. Amsterdam : Querido's. 311 p.
- VAN VREEDEN, B.F. 1955. Die waterslang. *Tydskrif vir Volkskunde en Volkstaal*, 12:1-10.
- VAN VUUREN, H. 1995. Die mondelinge tradisie van die /Xam en 'n herlees van Von Wielligh se *Boesman-Stories*. *Tydskrif vir Letterkunde*, 33(1):25-35, Feb.
- VAN VUUREN, H. 1996. "Op die spoor": interkulturele wisselwerking tussen Boesman en Afrikaner in resente Afrikaans prosa. *Tydskrif vir Letterkunde*, 34(1/2):49-56, Feb./Mei.
-

- VAN VUUREN, H. 1997. Michael Chapman's *Southern African Literatures*. *Journal of Literary Studies*, 13(1/2):190-209, June.
- VAN WYK, J. 1999. The Centre for the Study of Southern African Literature and Languages (CSSALL): Literary studies in post-apartheid South Africa. Lesing gelewer op 7 Okt. 1999 by die Expertisecentrum Zuidelijk Afrika, Rijksuniversiteit, Utrecht. (Ongepubliseer.)
- VAN WYK, S. 1997. "ons is nie halfnaaitjies nie/ ons is Kaaps": Die wroeging met identiteit by enkele swart Afrikaanse skrywers. *Literator*, 18(2):85-97, Aug.
- VAN ZYL, D.H. 1947. 'n Griekwa-"Ietsigeit" (iets oor die Griekwas). Kaapstad : Nasionale Pers Beperk. 175 p.
- VAN ZYL, W. 1997. Versoening in die Afrikaanse letterkunde. *Boekewêreld*:1, Nov. 19.
- VAUGHAN, M. 1990. Storytelling and politics in fiction. (In Trump, M., ed. *Rendering things visible. Essays on South African Literary Culture*. Johannesburg : Ravan. p.186-204.)
- VENTER, B. 1968. Waterbobbejaan. 'n Legende uit die bosveld van Marico. Johannesburg : Voortekkerpers. 169 p.
- VENTER, B. 1971. Salmaklak: 'n legende van die Vaalrivier. Johannesburg : Voortrekkerpers. 197 p.
- VERMEULEN, E. s.j. Temmers van die Noordweste. Kaapstad : Nasionale Boekhandel. 227 p.
- VERSFELD, M. 1972. Persons. Kaapstad : Buren. 157 p.
- VICKERY, J.B. 1996. Literature and myth. (In Segal, R.A., ed. *Theories of myth. From ancient Israel and Greece to Freud, Jung, Campbell, and Lévi-Strauss*. New York : Garland Publishing. 283-305 p.)
- VILJOEN, H. 1986. Die Suid-Afrikaanse romansistiem anno 1981. 'n Vergelykende studie. Potchefstroom: PU vir CHO. 436 p. (Wetenskaplike bydraes van die PU vir CHO. Reeks A55: Geesteswetenskappe.)
- VILJOEN, LETTIE. 1996. Landskap met vroue en slang. Kaapstad : Human en Rousseau. 207 p.
- VILJOEN, L. (Louise). 1996a. Leipoldt en die Ooste: Leipoldt se reisbeskrywing *Uit my Oosterse dagboek* en die diskoers van die Oriëntalisme. *Stilet*, 8(2):53-71, Sept.
- VILJOEN, L. (Louise). 1996b. Postkolonialisme en die Afrikaanse letterkunde: 'n verkenning van die rol van enkele gemarginaliseerde diskoerse. *Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans*, 3(2):158-175, Des.
- VILJOEN, L. (Louise). 1998. Plek, landskap en die postkolonialisme in twee Afrikaanse romans. *Stilet*, 10(1):73-92, Maart.

- VON WIELLIGH, G.R. 1917. *Diere Stories, soos deur Hotnots vertel. Deel 1.* Pretoria : J.L. van Schaik. 74 p.
- VON WIELLIGH, G.R. 1919. *Boesman-Stories. Deel 1: Mitologie en legendes.* Kaapstad : De Nationale Pers. 193 p.
- VON WIELLIGH, G.R. 1920a. *Boesman-Stories. Deel 2: Dierstories en ander verhale.* Kaapstad : De Nationale Pers. 195 p.
- VON WIELLIGH, G.R. 1920b. *Diere Stories, soos deur Hotnots vertel. Deel 2.* Pretoria : J.L. van Schaik. 75 p.
- VON WIELLIGH, G.R. 1921a. *Boesman-Stories. Deel 3: Die Boesman self, sy sedes, gewoontes en bekwaamhede.* Kaapstad : De Nationale Pers. 189 p.
- VON WIELLIGH, G.R. 1921b. *Boesman-Stories. Deel 4: Gemengde vertellings, mees van 'n awontuurlike aard.* Kaapstad : De Nationale Pers. 192 p.
- VON WIELLIGH, G.R. 1921c. *Diere Stories, soos deur Hotnots vertel. Deel 3.* Pretoria : J.L. van Schaik. 87 p.
- VON WIELLIGH, G.R. 1922a. *Diere Stories, soos deur Hotnots vertel. Deel 4.* Pretoria : J.L. van Schaik. 80 p.
- VON WIELLIGH, G.R. 1922b. *Jakob Platjie. Egte karaktersketse uit die volkslewe van Hotnots, Korannas en Boesmans.* Pretoria : DeBussy. 220 p.
- VON WIELLIGH, G.R. 1925. *Ons geselstaal.* Pretoria : J.L. van Schaik. 292 p.
- WAGNER, D. 1970. *Die Schlange in Kult, Mythos und Vorstellung der Nordost-afrikanischen Stämme.* München : Ludwig-Maximilians Universität. (Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades.) 345 p.
- WALKER, B.G. 1988. *The women's dictionary of symbols and sacred objects.* San Francisco : Harper. 564 p.
- WALKER, B.G. 1996. *The women's encyclopedia of myths and secrets.* Edison, N.J. : Castle Books. 1118 p.
- WASWO, R. 1996. *The history that literature makes.* (In Segal, R.A., ed. *Theories of myth. From ancient Israel and Greece to Freud, Jung, Campbell, and Lévi-Strauss.* New York : Garland Publishing. p. 307-330.)
- WATERS, F. 1977. *Book of the Hopi.* Harmondsworth : Penguin. 345 p.
- WEIDEMAN, G. 1983. *Tuin van klip en vuur.* Kaapstad : Tafelberg. 137 p.
- WEIDEMAN, G. 1993. *Van halfmense en volmense.* *Tydskrif vir Letterkunde*, 31(4):6-14, Nov.
-

- WEIDEMAN, G. 1994. *Die donker melk van daeraad*. Kaapstad : Tafelberg. 220 p.
- WEIDEMAN, G. 1995. Bespreking van *Die donker melk van daeraad*, Welgelegen-leeskring, p.1-23, Junie 21.
- WERNER, A. 1995. *Africa: myths and legends*. London : Senate. 335 p.
- WHEELWRIGHT, P. 1974. Myth; Myth criticism (*In Preminger, A., ed. Princeton Encyclopedia of poetry and poetics*. Princeton : Princeton University Press. p. 538-541; 955-958.)
- WHITE, J.J. 1973. *Mythology in the modern novel*. Princeton : Princeton University Press. 264 p.
- WILLEMSE, H. 1995. Die konstruk - Namibiese letterkunde - en Afrikaanse oratuur: 'n voorlopige verkenning. *Stilet*, 7(2):62-76, Sept.
- WILLEMSE, H. 1997. Die veelbewoë vaart na Paternoster of 'n eie perspektief op swart Afrikaanse skryfwerk. (*In Willemse et al., reds. Die reis na Paternoster. 'n Verslag van die tweede swart Afrikaanse skrywerssimposium gehou op Paternoster vanaf 29 September tot 1 Oktober 1995*. Bellville : Universiteit van Wes-Kaapland. p. 109-122.)
- WILLEMSE, H., HATTINGH, M., VAN WYK, S. & CONRADIE, P., reds. 1997. Die reis na Paternoster. 'n Verslag van die tweede swart Afrikaanse skrywerssimposium gehou op Paternoster vanaf 29 September tot 1 Oktober 1995. Bellville : Universiteit van Wes-Kaapland. 238 p.
- WILLIS, R., ed. 1993. *World mythology. The illustrated guide*. London : Duncan Baird. 311 p.
- WILLIES, W. 1997. The educational value of story: perspectives from bibliotherapy and narrative therapy. *The Southern African Folklore Society Journal*, 8(1):20-26.
- WINTON THOMAS, D., ed. 1958. *Documents from Old Testament times*. New York : Harper & Row. 302 p.
- WIREDU, K. 1996. *Cultural universals and particulars. An African perspective*. Bloomington : Indiana University Press. 237 p.
- WOODHOUSE, B. 1992. *The rain and its creatures: as the Bushmen painted them*. Rivonia : William Waterman. 100 p.
- YAO, X. 1994. Chinese religions. (*In Holm, J. & Bowker, J., eds. Myth and history*. London : Pinter. p. 170-181.)
-

## ABSTRACT

### **Watersnake Stories in and related to Afrikaans: an investigation of Mythicity as basis for Comparative Literature**

The study focuses on the reworking of the mythological motif of the watersnake in mainly Afrikaans literature. The watersnake is chosen as prominent archetypal symbol, because several stories about watersnakes and related mythological creatures have been published in Afrikaans novels and short story anthologies over the past two to three decades. It is not only a recent phenomenon, because watersnake stories form part of the very first examples of Afrikaans literature in written form, namely a collection of Bushmen stories published by G.R. von Wielligh at the beginning of the twentieth century. The main question to be answered is what reasons can be given for the renewed interest in a rather "primitive" phenomenon like the watersnake, keeping in mind the modern and postmodern contexts from which the recent stories originate.

The theoretical basis for the study centres around the concept of "mythicity", which can be defined as the deliberate intention to probe the numinous dimensions of human existence by means of literature, i.e. mainly narrative forms. Because myth is not "merely story", the numinous dimensions of the mythic story are equally as important as the narrative dimensions. The dialectical balance between numinous and narrative dimensions is used as basis and criterion for the comparison of literary texts. This balance is closely affected by the historical contexts of the narrative: the time in which it was written, but also the time it narrates.

The watersnake of Afrikaans folklore and folk belief is very much the same as that of the Khoesan, with its origins in rainmaking and initiation rites, later assimilated with influences from other African, European and Asian cultures. Because of the archetypal links between the watersnake and related creatures from different cultures, the watersnake becomes a strong communal symbol, with various comparative possibilities. With the intention of mythicity as theoretical basis and the watersnake as specific mythological and historical motif, it is possible to compare literary reworkings of watersnake stories from different literatures, for example recent Afrikaans texts with stories from the Dutch and English languages; the latter from Britain, Southern Africa and also a text with Nigerian origins.

It was established that the older watersnake stories in Afrikaans, written from the beginning of the century up till the 1950s, were not able to exploit the rich mythological and intercultural possibilities with regard to watersnake symbolism in Southern Africa. This is mainly due to ideological and moralistic considerations, regarding the establishment of

---

Afrikaans as an autonomous language, which is again linked to the establishment of Afrikaner nationalism, with its specific interpretations of Western Christianity. Although the recent novels and short stories also reflect definite ideological viewpoints which negatively influence the numinous dimensions of mythicity, it can be said that all eight Afrikaans texts which have been analysed, in some way or another reflect a certain degree of mythicity. Especially noteworthy in this regard is the novel *Rooigrond* (1995) by Thomas Deacon, and two short story anthologies respectively by George Weideman (*Die donker melk van daeraad*, 1994) and Elias P. Nel (*Iets goeds uit Verneukpan?*; 1998). These texts represent a true probing, by means of watersnake stories, into the problems of the numinous, as well as an intercultural investigation into the relationships amongst diverse mythological and religious traditions within Southern Africa.

Mythicity links two universal traits of human existence, namely narrativity (the urge to tell stories) and religiosity (the questioning of the numinous). The current interest in watersnake stories in Afrikaans literature reflects a common postmodern trend within Western culture to combine mythological traditions from different cultures - for instance, African and Western - in order to regain something of the lost unity of the mainly oral origins of myth, in a modern world divided into a variety of different realms. Recent Afrikaans watersnake stories contribute to this endeavour by first presenting common symbols within Southern African context, but also by taking the intercultural discussion further towards international relationships.

**SLEUTELTERME****Afrikaans**

Afrikaanse letterkunde /Afrikaanse prosa

Waterslang /Waterslangverhale

Vergelykende literatuurstudie

Narratologie

Mondelinge vertelling

Oratuur

Mitisieit /Mite

Numineuse

**Engels**

Afrikaans literature /Afrikaans prose

Watersnake /Watersnake stories

Comparative literature

Narratology

Oral narration /Orature

Mythiccity /Myth

Numinous