

**HORISONNE: MITES OOR DIE MOONTLIKE IN
KONTEMPORÊRE VERHALENDE TEKSTE VAN SUID-AFRIKA
EN DIE NEDERLANDSE TAALGEBIED**

P.L. VAN SCHALKWYK

HORISONNE: MITES OOR DIE MOONTLIKE IN
KONTEMPORÊRE VERHALENDE TEKSTE VAN SUID-AFRIKA
EN DIE NEDERLANDSE TAALGEBIED

Philippus Lodewikus van Schalkwyk
Hons. B.A. (cum laude), M.A. (cum laude)

Proefskrif voorgelê vir die graad Philosophiae Doctor in Algemene Taal- en Literatuurwetenskap
aan die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys

Promotor: Prof. H.M. Viljoen

Potchefstroom
2003

Geldelike bystand gelewer deur die NRF vir hierdie navorsing word hiermee erken. Menings uitgespreek en gevolgtrekkings waartoe geraak is, is dié van die outeur en moet nie noodwendig aan die NRF toegeskryf word nie.

The financial assistance of the National Research Foundation (NRF) towards this research is hereby acknowledged. Opinions expressed in this thesis and conclusions arrived at, are those of the author and are not necessarily to be attributed to the National Research Foundation.

OPSOMMING

In hierdie kwalitatiewe studie word vergelykend ondersoek ingestel na kontemporêre horisonmites in Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied, met spesifieke verwysing na die jare negentig van die twintigste eeu en die millennium. Daar is vasgestel dat alle mites 'n horison van moontlikhede besit. Mites funksioneer paradigmaties ten opsigte van verskynsels en gebeure in die werklikheid, maar ook ten opsigte van verhale. 'n Mitologie is 'n narratiewe matriks waarin kleiner, partikuliere verhale geskep kan word.

Binne die raamwerk van die kwalitatiewe navorsingsmetode word in hierdie ondersoek gebruik gemaak van die strategie van *maksimum variasie*. Daarom geskied die verkenning aan die hand van 'n verskeidenheid mediatekste, lewensverhale en artistieke verhale. In hoofstuk 2 word horisonmites allereers teoreties verken. Daarna word in hoofstuk 3 op verhale in "nie-verhalende" diskoerse, naamlik die gedrukte massamedia, ingegaan en vervolgens kom verhale in verhale aan die beurt, eerstens, in hoofstuk 4, horisonmites in lewensverhale, en daarna, in hoofstuk 5, horisonmites in nege Suid-Afrikaanse en nege Nederlandstalige literêre verhale uit die negentigerjare, oorwegend romans.

'n Reënboogontwerp van mites is gewef en daar is vasgestel dat in Suid-Afrika sowel uniek Suid-Afrikaanse as globale mites leef. Globaal beskou, is daar aanduidings van 'n oorgang vanaf 'n aksiale mitologie, gerig op die bowêreldse, na 'n post-aksiale mitologie, wat hierdie aardse werklikheid sentraal stel. Die narratiewe matriks waarin verhale vandag tot stand gebring word, is grootliks post-aksiaal van aard. Hierdie mitologie sluit ander globale mites in: die mite van Moeder Aarde, die netwerkmite en die outentisiteitsmite.

Afgesien van groepsgebonde mites is daar gemeenskaplike Suid-Afrikaanse horisonmites gerekonstrueer, byvoorbeeld die mite van die spektakulêre (*die mees onwaarskynlike is die mees waarskynlike*) en die mite van absolute skuld en absolute slagofferskap. Die funderingsmite van Suid-Afrika kan egter die meer ambivalente Jakkals-en-Wolf-verhaal wees: dit kan teruggevoer word na die eerste ontmoetings tussen blanke en indigene. Die mites in die Nederlandse taalgebied het vergelykend aan die bod gekom. Dit het geblyk dat Nederland en Vlaandere deur min of meer dieselfde eietydse mites onderlê word, by uitstek die globale relatiwiteits- en neergangsmite, maar ook 'n individueel maakbaarheidsmite en 'n *doe-maar-gewoon*-mite.

SLEUTELWOORDE:

mite; moontlike; toekoms; lewens- en wêreldbeskouing; kulturele identiteit; verhaal/verhale; negentigerjare; literêre sisteem; Suid-Afrika; Nederlands; roman.

SUMMARY

Horizons: myths of the possible in contemporary narratives of South Africa and the Dutch language area

This is a qualitative and comparative study of contemporary myths of the horizon in South Africa and the Dutch language area, with specific reference to the 1990s and the millennium. It has been established that all myths possess a horizon of the possible. Myths function as paradigms in terms of which phenomena and events can be explained, but also as paradigms for narratives. A mythology serves as a narrative matrix within which smaller, particular narratives can be created.

The qualitative research method provides for a strategy of maximum variation with regards to the phenomenon under consideration. Therefore various text types are included in this study: media texts, life stories, and artistic narratives. In chapter 2 myths are theoretically defined. Chapter 3 provides an overview of narratives within “non-narrative” discourse: the printed mass media. Subsequently narratives within narratives receive attention, firstly, in chapter 4, myths of the horizon in life stories, and then, in chapter 5, those in nine selected South African literary narratives and nine literary narratives from the Dutch language area, mostly novels.

A rainbow design of myths has been weaved and it has been determined that both uniquely South African and global myths are simultaneously active in South Africa. Globally speaking there are indications of a transition from an axial mythology, focussing on the heavenly ideal, to a post-axial mythology which values this earthly reality. The narrative matrix in which stories are rooted nowadays is predominantly a post-axial one. This mythology encompasses other global myths: the myth of Mother Earth, the myth of the network, and the myth of authenticity.

Apart from myths associated with specific groups some commonly shared South African myths have been reconstructed, for example the myth of the spectacular (*the least probable is the most probable*) and the myth of the absolute victim and absolute perpetrator. However, the founding myth of South Africa could be the more ambivalent Jackal and Wolf narrative: it can be traced back to the first encounters between white and indigenous people. It has been established that the Netherlands and Flanders share more or less the same contemporary myths, most notably the global myths of relativity and decline, but also the myth of the individual ability to construct and survive, and a myth which invokes one to act normally and inconspicuously.

KEYWORDS:

myths; possible; future; worldview; cultural identity; narrative(s); nineties; literary system; South Africa; Dutch; novel.

VOORWOORD

Die aartsbiskop in T.S. Eliot se drama *Murder in the Cathedral* laat hom soos volg oor die geskiedenis uit: "I know that history at all times draws/ The strangest consequence from the remotest cause." Ek vrees dat min of meer die omgekeerde waar mag wees van 'n studie soos myne waarin gepoog is om verborge mites vanuit eietydse (verhalende) tekste te rekonstrueer. Is ek dalk skuldig aan "reducing the remotest consequence to the strangest cause"?

As kwalitatiewe navorser werk 'n mens met private en openbare diskoerse. Die woorde van respondente en dié in media- en allerlei ander tipes tekste word gefynkam vir patrone en betekenis. 'n Mens is as kwalitatiewe ondersoeker veronderstel om kwistig daaruit aan te haal, sodat die respondente en bronne self kan "praat". Ek het soms gevoel soos iemand wat met 'n goeie aanhaling van paragraaf na paragraaf loop en smous, maar hul deure het dikwels geslote gebly, stug soos dié van wonings waar die huismense niks meer nodig het nie.

Kwalitatiewe navorsing betrek uiteraard heelwat "medewerkers". 'n Kwalitatiewe ondersoeker word mettertyd super-absorberend. Soms het iemand sommer terloops iets gesê wat al my konstruksies laat verbrokkel het, maar soms ook onwetend vir my 'n hoeksteen gelê. Hoe dit ook al sy: ek is baie dank verskuldig aan baie persone. Daarom wil ek liever niemand uitsonder nie, behalwe my promotor prof. H.M. Viljoen, vir sy geloof in my selfwerkzaamheid en sy noukeurigheid tydens die afrondingsfase, en die persone in Leiden en Potchefstroom met wie ek onderhoude mog gevoer het, vir hulle welwillendheid en openheid, sommer reeds tydens die eerste minute van die onderhoude. Dankie dat julle my in julle vertrouwe geneem het. Baie dankie ook aan Lynn en Johann vir hulle hulp met die grafiese ontwerp en drukwerk en vir die soek en aanstuur van ontbrekende brokkies inligting: dit het my heelwat hoofbrekens gespaar.

Ek hoop dat hierdie navorsing bruikbaar sal wees op verskillende maniere, vir verskillende mense. Dalk sal die waarde van die studie vir sommige lesers lê in sake wat buite die hooffokus van die ondersoek val. Met gebreke en al bied ek dit dus aan vir wat dit werd mag wees, as idiosinkratiese produk van my insig en ervaring tot op hede, as 'n poging om die onderliggende verhale van my en my medemens in Suid-Afrika en elders te verstaan. Die voortvarendheid waarmee ek hierdie omvangryke studie 'n aantal jare gelede gekonsipieer en aangepak het, het lateraan begin plek maak vir relativering en vertwyfeling. Ek hoop dat dit nogtans slaag as kwalitatiewe ondersoek, as "verhaal" van 'n soeke na klarigheid rondom 'n aantal "groot" vraagstukke. Uiteraard moes hierdie studie steeds voldoen aan bepaalde wetenskaplike standaarde en daarom kon ek nie die vernuwende kwalitatiewe metode tot in sy uiterstes beproef nie. Met hierdie studie het ek eintlik nog net die kwalitatiewe waters getoets, maar reeds dít was 'n avontuur.

Phil van Schalkwyk

Poznań, Pole

Oktober 2003

"Daar kom 'n tyd, helaas, wanneer die mens nie meer die pyl van sy verlange oor die mensdom kan uitskiet nie en die snaar van sy boog verleer het om te gons!

"Ek sê vir julle: mens moet nog chaos in jou hê om 'n dansende ster te kan baar. Ek sê vir julle: julle het nog chaos in julle.

"Ja, daar kom 'n tyd wanneer die mens geen ster meer sal baar nie, 'n tyd van die veragtelikste mens, wat homself nie meer kan verag nie.

"Kom, ek wys julle die laaste mens.

"Wat is liefde? Wat is skepping? Wat is verlange? Wat is 'n ster?' – So vra die laaste mens en sy oë knip.

"Die aarde het klein geword, en die laaste mens, wat alles klein maak, spring daarop rond ..."

Friedrich Nietzsche, uit die Duits vertaal deur Frans Snyman

*They are our past and our future; the poles between
which our desire unceasingly is discharged.
A desire in which love and hatred so perfectly oppose
themselves, that we cannot voluntarily move,
but await the extraordinary compulsion of the deluge
and the earthquake.
Their finish has inspired the limits of all arts and
ascetic movements.
Their affections and indifferences have been a guide
to all reformers and tyrants.
Their appearances in our dreams of machinery have
brought a vision of nude and fabulous epochs.
O pride so hostile to our charity.
But what their pride has retained, we may by charity
more generously recover.*

W.H. Auden

*Awake
Shake dreams from your hair
My pretty child, my sweet one.
Choose the day and choose the sign of your day
The day's divinity
First thing you see.*

*A vast radiant beach in a cool jeweled moon
Couples naked race down by its quiet side
And we laugh like soft, mad children
Smug in the woolly cotton brains of infancy.
The music and voices are all around us.
Choose, they croon, the Ancient Ones
The time has come again.
Choose now, they croon,
Beneath the moon
Beside an ancient lake.
Enter again the sweet forest,
Enter the hot dream,
Come with us.
Everything is broken up and dances.*

Jim Morrison

Jy en jou vriende ... selebreer julle dan nie temas van 'n breë samehangende aard nie?

Lettie Viljoen (Ingrid Winterbach)

INHOUD

BLADSY

HOOFSTUK 1

INLEIDING	1
1.1 PROBLEEMSTELLING	1
1.2 DOELSTELLINGS	6
1.3 ALGEMENE EN TEORETIESE VERTREKPUNTE	8
1.4 VERWAGTE BEVINDINGE	16
1.5 LITERATUURVERKENNING EN KONTEKSTUALISERING	18
1.6 METODE, AFBAKENING EN VERANTWOORDING	19
1.7 VOOITSKOURING	37
1.8 PERSPEKTIEF	38

HOOFSTUK 2

MITES EN DIE HORISON: 'N TEORETIESE VERKENNING	40
2.1 INLEIDING	40
2.2 KOHERENSIE EN KOHERENSIESISTEME	42

2.2.1	Koherensie en teksstudie	43
2.2.2	Koherensie by mens en natuur	45
2.2.3	Koherensie as <i>orde-chaos</i>	47
2.2.4	Die universele en partikuliere	48
2.2.5	Koherensie en die holisme	51
2.2.6	Die konstruksie van koherensie	51
2.2.7	Koherensiesisteme	53
2.3	VERHALE	55
2.3.1	Van sisteem na verhaal	57
2.3.2	Voorkoms en gebruike van verhale	59
2.3.2.1	Plot	59
2.3.2.2	Verhaal en lewe	63
2.3.3	Verhale en kultuurstudie	71
2.3.4	Narratiewe psigologie en lewensverhale	78
2.3.5	Verhale en (tersiêre) onderwys	82
2.4	MITES	90
2.4.1	Benaderingswyses tot die studie van mite	91
2.4.2	Dissiplines en paradigmas	94
2.4.3	Breuk tussen teorie en praktyk	98
2.4.4	Sekularisering van mite	99
2.4.5	Milton Scarborough: die aard van mite	100
2.4.6	Scarborough en ander ondersoekers	109
2.4.7	Mite en ander konsepte	115
2.4.8	Mite: hier en oral	118
2.4.9	Metafore met betrekking tot mite	120
2.4.10	Binne en buite ons mite(s)	123
2.4.11	Sintese, werksdefinisie en model van mite	124

2.5	MITES EN DIE MOONTLIKE	130
2.5.1	Numineusiteit en mitisiteit	137
2.5.2	Paradysverlange	139
2.5.3	Hunkering en die projek van die moderne	139
2.5.4	Fred Polak: toekomsmoontlikhede	141
2.5.5	Thomas Pavel: fiksionele wêreld	144
2.5.6	Utopie	150
2.5.7	Mites en vryheid: krities beskou	152
2.5.7.1	Paul Ricoeur oor mite en die moontlike	154
2.5.8	Mites, taal en die moontlike	156
2.6	PERSPEKTIEF EN SINTESE	160
2.7	SLOT	163

HOOFSTUK 3

	MITES IN DIE MEDIA: SUID-AFRIKA EN DIE NEDERLANDSE TAALGEBIED	165
3.1	INLEIDING	165
3.2	GLOBALE HORIZONMITES	170
3.2.1	Oorsig van globale horisonmites	171
3.2.2	Komplisering: teenstrydige globale horisonmites	193
3.2.3	'n Post-aksiale globale mitologie	196
3.2.4	Perspektief	205
3.3	SUID-AFRIKAANSE HORIZONMITES	206
3.3.1	Algemene eietydse horisonmites in Suid-Afrika	209

3.3.2	Kulturele mitologiese verskeidenheid in Suid-Afrika	225
3.3.3	Gemeenskaplike funderingsmite van Suid-Afrika	231
3.3.4	Perspektief	238
3.4	HORISONMITES IN DIE NEDERLANDSE TAALGEBIED	238
3.4.1	Die relatiewiteitsmite en die Nederlandse taalgebied	245
3.4.2	Perspektief	261
3.5	SLOT	265

HOOFSTUK 4

	HORISONMITES IN LEWENSVERHALE: SUID-AFRIKA EN DIE NEDERLANDSE TAALGEBIED	267
--	---	------------

4.1	INLEIDING	267
4.2	HORISONMITES IN SUID-AFRIKAANSE LEWENSVERHALE	274
4.2.1	Oorsig van die horisonmites	274
4.2.2	Perspektief	287
4.3	HORISONMITES IN NEDERLANDSE LEWENSVERHALE	288
4.3.1	Oorsig van die horisonmites	289
4.3.2	Perspektief	302
4.4	SLOT	303

HOOFSTUK 5

HORISONMITES IN LITERÊRE VERHALE: SUID-AFRIKA EN DIE

NEDERLANDSE TAALGEBIED 306

5.1 INLEIDING 306

5.2 HORISONMITES IN SUID-AFRIKAANSE LITERÊRE VERHALE 311

5.2.1 S.P. Benjamin (1999) se *Die lewe is 'n halwe roman* 318

5.2.2 André P. Brink (1998a) se *Duiwelskloof* 321

5.2.3 J.M. Coetzee (1999a) se *Disgrace* 326

5.2.4 J.M. Coetzee (1999b) se *The lives of animals* 331

5.2.5 John Conyngham (1998) se *The lostness of Alice* 335

5.2.6 E.K.M. Dido (1996) se *Die storie van Monica Peters* 340

5.2.7 Zakes Mda (1995) se *Ways of dying* 343

5.2.8 Marlene van Niekerk (1996) se *Triomf* 352

5.2.9 Ingrid Winterbach (1999) se *Buller se plan* 358

5.2.10 Perspektief 367

5.3 HORISONMITES IN LITERÊRE VERHALE UIT DIE NEDERLANDSE TAALGEBIED 369

5.3.1 Hafid Bouazza (1998) se *De voeten van Abdullah* 377

5.3.2 Hugo Claus (1998) se *De geruchten* 380

5.3.3 Ronald Giphart (1999) se *Phileine zegt sorry*..... 384

5.3.4 Arnon Grunberg (1997) se *Figuranten* 391

5.3.5 Paul Mennes (1995) se *Tox* 396

5.3.6 Charlotte Mutsaers (2000) se *Rachels rokje* 404

5.3.7 Nelleke Noordervliet (1997) se *Uit het paradijs* 408

5.3.8 Astrid A. Roemer (1999) se *Gewaagd leven* 414

5.3.9 J.J. Voskuil (1999) se *De moeder van Nicolien* 420

5.3.10	Perspektief	423
5.4	SLOT	424
HOOFSTUK 6		
	GEVOLGTREKKING	427
	BIBLIOGRAFIE	455

HOOFSTUK 1

INLEIDING

1.1 PROBLEEMSTELLING

Hierdie studie bou voort op my M.A.-verhandeling oor tekstuele koherensie waarin reeds begin blyk het dat *koherensie* as omvattende konsep/verskynsel eintlik primêr preteoreties funksioneer deurdat dit ten nouste saamhang met lewens- en wêreldbeskouing, lewensverhale, mites (persoonlik en kollektief) en meestersverhale (Van Schalkwyk, 1998:27-30). Linde (1993) het binne die Amerikaanse konteks linguistiese navorsing gedoen oor die besondere koherensiesisteme of samelewingsmites wat in die V.S.A. benut word om koherente persoonlike lewensverhale tot stand te bring. Haar ondersoek wys uit dat koherensie op psigologiese sowel as sosiale gronde 'n basiese vereiste is waaraan lewensverhale moet voldoen. Sy het vasgestel dat kontemporêre koherensiesisteme in die V.S.A. meestal populêre weergawes van gespesialiseerde teorieë en sisteme is. Dit blyk uit die lys belangrike koherensiesisteme wat sy geïdentifiseer het: Freudiaanse psigologie, behaviorisme, astrologie, feminisme, maar ook Katolieke biegpraktyk. Hierdie ondersoek van Linde (1993) laat my as Suid-Afrikaner, wat die mense van my land graag beter wil verstaan, vra:

i. Watter koherensiesisteme/mites sou tipies Suid-Afrikaans wees?

Die Suid-Afrikaanse samelewing het ná 1990 ingrypend verander en indien daar dus ooit sprake was van konstante Suid-Afrikaanse koherensiesisteme vóór 1990, is dit seker nog minder die geval ná hierdie waterskeiding. Ons het 'n oorgangsperiode meegemaak waartydens groot verskuiwings plaasgevind het. Ou "verhale" het gesneuwel, ander verhale het herleef en nuwes het begin vorm aanneem. Mense het anders begin dink. Werklikhede het verander en/of is anders ervaar en gekonstrueer. Om konstante Suid-Afrikaanse koherensiesisteme te probeer bepaal, lyk dus nie besonder belowend nie. Ricoeur (1991c:482-483) beweer nietemin dat elke gemeenskap onderlê word deur 'n versteekte mitologiese nukleus wat die kulturele identiteit van die groep bepaal en teruggevoer kan word na die

ontstaan van daardie gemeenskap: "It is only if we try to grasp this kernel that we may discover the *foundational mytho-poetic* nucleus of a society" (Ricoeur, 1991c:483).

Dit is egter te betwyfel of 'n multikulturele land soos Suid-Afrika met sy talle identiteite so 'n gemeenskaplike, eenvormige nukleus van funderingsmites besit. Moontlik bestaan so iets wel, maar dit is onwaarskynlik dat daar in één literatuurwetenskaplike ondersoek uitsluitel oor so 'n ingewikkelde, multidissiplinêre vraagstuk verkry sal word, aangesien die hele geskiedenis van Suid-Afrika en die volle diversiteit van die mense van die land verreken sal moet word. 'n Enkele navorser kan nie werklik hieraan uitvoering gee nie. Hiervoor word eerder 'n gevarieerde span ondersoekers benodig. Om so 'n versteekte basiese nukleus te probeer blootlê, is dus vir die individuele ondersoeker met sy/haar beperkte visie 'n riskante onderneming. Dit is ook nie haalbaar om 'n unieke mitologiese nukleus by elke groep in Suid-Afrika, hetsy etnies of subkultureel, te probeer vind nie, want geen enkele navorser het toegang tot die hart van elke groep nie. Sou die enkele navorser of eerder 'n span ondersoekers tog daarin slaag om 'n mitologiese nukleus by elke groep te ontdek, sou die somtotaal van daardie kerne egter nie die Groot Suid-Afrikaanse Mite wees nie.

Indien die ondersoeker ten spyte van die besware en belemmeringe wat hier bo uitgelig is tóg daarmee wil voortgaan om die gemeenskaplike mitologiese nukleus van Suid-Afrika te probeer bereik, is dit binne 'n ondersoek soos hierdie dan miskien gerade om eerder na eietydse afsplitsings daarvan in die vorm van koherensiesisteme te soek. 'n Mens kan egter nie werklik "kontemporêre" koherensiesisteme of mites vaspen nie, want môre lyk dit weer anders. Daarom is dit waarskynlik raadsaam om die aandag te bepaal by 'n afgebakende periode, naamlik die afgelope dekade.

As ek met my agtergrond as student van die Afrikaanse en Nederlandse letterkunde oor vraag een (vgl. i) besin, stel ek bykomend 'n vergelykende vraag aangaande koherensiesisteme in die Nederlandse taalgebied. Daar word boonop tans algemeen aanvaar dat 'n vergelykende benadering talle voordele inhou, soos byvoorbeeld blyk uit Lindfors (1994) se *Comparative Approaches to African Literatures*. Die tipe navorsing wat Linde (1993) ten opsigte van slegs een land (die V.S.A.) uitgevoer het, sou egter ook vergelykend aangepak kon word. Vraag een (vgl. i) kan dan soos volg aangevul word:

ii. Watter koherensiesisteme/mites was tydens die afgelope dekade werksaam in onderskeidelik die Suid-Afrikaanse en Nederlandse/Vlaamse samelewings?

As student van die letterkunde wil ek hierdie vraag op literêre tekste betrek en dan spesifiek op verhalende tekste, aangesien verhalende tekste, veral romans, tans die gewildste en invloedrykste literêre genre is. Tog kan 'n eensydige/vertekende beeld van die mites in die bestudeerde samelewings verkry word indien slegs na literêre verhale gekyk sou word. Linde (1993) se ondersoek is trouens in hierdie opsig beperk, omdat sy slegs natuurlike (mondelinge, spontane) verhale (spesifiek lewensverhale) as data gebruik. Soos verderaan sal blyk, word *kwalitatiewe* navorsingmetodes toenemend wêreldwyd toegepas om probleme soortgelyk aan dié wat ek hier aan die orde stel, te ondersoek. Binne kwalitatiewe navorsing word gebruik gemaak van die strategie van *maksimum variasie*, met ander woorde: die ondersoeker selekteer "persons and settings that ... represent the range of experience on the phenomenon" (Maykut & Morehouse, 1995:57) wat bestudeer word. Dit is dus raadsaam om ook ander tekstipes by hierdie studie te betrek. Teen die agtergrond van Pratt (1977) se ondersoek waarin oortuigend aangedui word dat artistieke en natuurlike verhale wesenlike ooreenkomste vertoon, kan dan 'n derde probleemvraag geformuleer word:

iii. Wat is die verband tussen mites in lewensverhale en artistieke (literêre) verhale?

Hierdie vraag word dus gestel ten einde die omvang/terrein van die bestudeerde fenomeen so volledig as moontlik te probeer verken en nié om 'n uitvoerige teoretiese en praktiese vergelyking tussen mitologiseringsprosesse in natuurlike en artistieke verhale te tref nie. Dié fokus op verhalende tekste kan verder aangevul word met 'n kwalitatiewe steekproef uit die eietydse gedrukte media in Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied. Met die aanloop tot die nuwe millennium gedurende die negentigerjare en daarna was daar wêreldwyd, en hier te lande (Møller, 1995), oor die hele kulturele spektrum 'n toenemende belangstelling in die moontlike, die toekoms, horisonne, die *paradyslike (utopia/distopia)*. Daar is talryke bekende voorbeelde, om maar enkeles te noem: televisieprogramme en -reekse soos *The Living Edens*, *Promised Land*, *The X-files*, *Another Life with Nataniël*, CD's vanaf Roger Waters se *Amused to Death* tot Sarah Brightman se *Eden*, films soos *Velvet Goldmine*, *The Matrix*, *The Beach*, *Fight Club*, *Rosetta*, en Toni Morrison (1999) se suksesroman *Paradise*. Hierdie lys kan haas eindeloos uitgebrei word en sal telkens anders lyk.

Soos verderaan sal blyk, is hierdie tendense ook sterk teenwoordig in die Suid-Afrikaanse en veral die Afrikaanse prosa van die negentigerjare, maar tog is daar nog betreklik min uitvoerige navorsing hieroor gedoen, met die uitsondering van ondersoekes soos Green (1997) se *Novel Histories: Past, Present, and Future in South African Fiction*, alhoewel die romans waarna hy verwys in die afdeling "The Future as History" oorwegend Engels is en gepubliseer is vóór 1990. Wat betref die Nederlandstalige literêre sisteem, identifiseer Van Kempen en Mertens (1993) die verkenning van paradiese, moontlike wêrelde en skemerige "tussenruimtes" as die gemene deler van die Nederlandse prosa van die tydperk 1986-1992. Interessant genoeg blyk uit resente ondersoekes dat hierdie tendens ook ná 1992 voortgeleef het, ook in die Nederlandse poësie, wat beskryf word met woorde soos "verbasing", "fantasie", "ekstase"; dit is poësie van die halfslaap waarin opgegaan word in eindeloosheid en onbepaaldheid (Duinker, 1998; Schouten, 1998). Word die voorafgaande verhaalmatig beskou, ontstaan die vierde en sentrale probleemvraag:

iv. Hoe word horisonne, die moontlike en die toekoms in eietydse Suid-Afrikaanse en Nederlandse/Vlaamse verhale gemitologiseer?

Luister die ondersoeker na die manier waarop mense oor mites praat en bestudeer hy/sy die massamedia en formele ondersoekes in hierdie verband, dan blyk dit dat daar 'n aantal misvattinge en wanvoorstellings aangaande mites bestaan. Verderaan in hierdie hoofstuk word in meer detail hierop ingegaan (vgl. 1.3). Soos sal blyk, bestaan daar boonop uiteenlopende teoretiese benaderings tot mite en binne elke benadering word mite gewoonlik rigied en reduksionisties aan 'n spesifieke dissipline gekoppel, wat meebring dat die terrein aanvanklik 'n verwarrende en versplinterde indruk op die ondersoeker maak. Dit is nie maklik om adekwate beskrywings van mite as algemene verskynsel te vind of om 'n inklusiewe definisie te formuleer nie. Mite is omvattend, kompleks en tot 'n hoë mate ontwykend. Dit blyk voorts dat daar ook weinig navorsing oor spesifiek *horisonmites*, oftewel die verband tussen mite en die moontlike, gedoen is, met die uitsondering van byvoorbeeld Polak (1961) en Ricoeur (1991c), wat wel op deelassepekte van die horisonmite ingaan, maar nie 'n geheelindruk verskaf nie. Daar is dus 'n gebrek aan integrasie in die bestaande teorie. Die volgende vraag moet dan gestel word:

v. Indien horisonmites in eietydse verhalende tekste sinvol ondersoek wil word, hoe behoort mite en horisonmite teoreties gedefinieer te word?

Alhoewel ek dus 'n bruikbare teoretiese oorsig van (horison-)mite wil saamstel, mik ek nie op 'n onweerlegbare eenheidsteorie nie. Soiets is waarskynlik onhaalbaar. In hierdie verband kan die volgende opmerking van Vickery (1983:4) rigtinggewend wees:

a unitary theory of myth, much less of myth and literature, may not be viable, given the diversity of materials, contexts, and cultures. What can be probed more readily are the relationships between particular myths and specific literary texts.

Vraag vier (vgl. iv) is daarom die hooftokus van hierdie ondersoek, maar die toepassingsmoontlikhede van die navorsingsresultate aangaande eietydse mites kan nie heeltemal geïgnoreer word nie. Kennis van die heersende *horisonmites* van ons tyd kan op verskeie terreine benut word in onder meer beplanning en marknavorsing, byvoorbeeld in die besigheidswêreld, die reklame- en vermaaklikheidsbedryf, in verskeie akademiese dissiplines, ens. Dit val nie binne die bestek van hierdie studie om hierop in te gaan nie, maar tog sal daar kortliks ingegaan word op een besonder relevante toepassingsmoontlikheid, te wete (tersiêre) onderwys.

Daar word in onder meer die psigologie en die opvoedkunde toenemend besef dat denke en gevolglik die leerproses onvermydelik kultureel gesitueer is en dat die mens sy wêreld verhaalmatig konstrueer (vgl. Bruner, 1996). Mites is in wese verhalend en verklarend, en speel 'n sentrale rol in hierdie verhaalmatige werklikheidskonstruksie (Frye, 1991). Volgens Bruner (1996:149) behoort onderwys die leerder/student toe te rus "for coping with the world of narrative reality". Helaas is hiervan in die onderrigpraktyk min sprake:

We devote an enormous amount of pedagogical effort to teaching the methods of science and rational thought ... Yet we live most of our lives in a world constructed according to the rules and devices of narrative. Surely education could provide richer opportunities than it does for creating the metacognitive sensitivity needed for coping with the world of narrative reality. (Bruner, 1996:149.)

Hierdie onkundigheid wat betref mites/koherensiesisteme van jou eie kultuur en dié van ander kulture is 'n belangrike, maar grootliks onopgemerkte, knelpunt in onderrig:

Narrativized realities ... are too ubiquitous, their construction too habitual or automatic to be accessible to easy inspection. We live in a sea of stories, and like the fish who (according to the proverb) will be the last to discover water, we have our own difficulties grasping what it is like to swim in stories. It is not that we lack competence in creating our narrative accounts of reality – far from it ... Our problem, rather, is achieving consciousness of what we so easily do automatically. (Bruner, 1996:147.)

Braungart en Braungart (1995) en Keniston (1971) gaan daarvan uit dat dit jong volwassenes se fundamentele taak is om, veral deur middel van tersiêre studie, maniere te vind om harmonieus met die samelewing om te gaan: "The central task of youth is to resolve the tension between self and the existing social order" (Braungart & Braungart, 1995:86). Hieruit kan afgelei word dat jongmense, in die besonder dié aan tersiêre inrigtings, intensief betrokke is (of behoort te wees) by mitologiseringsprosesse. Uit die voorafgaande ontstaan 'n sesde, bykomende probleemvraag wat in hierdie studie kortliks ter sprake kom:

vi. Hoe kan 'n bewustheid van eietydse mites bydra tot insig in jongmense se fundamentele taak om onder meer binne die konteks van tersiêre, en veral geesteswetenskaplike, onderrig mitologiese kompetensie te ontwikkel?

1.2 DOELSTELLINGS

Ten opsigte van hierdie studie geld die volgende doelstellings:

- i.** Om vas te stel watter koherensiesisteme, of liever mites, tydens die negentigerjare van die twintigste eeu en rondom die millennium tipies Suid-Afrikaans was.
- ii.** Om met verwysing na eietydse artistieke verhalende tekste, aangevul met natuurlike lewensverhale en data verkry uit akademiese en populêre studies (in boekformaat) en die media, veral die gedrukte media, en dan spesifiek week- en maandblaaie, 'n vergelykende studie te maak van die mites/koherensiesisteme wat die afgelope dekade prominent gefigureer het in onderskeidelik Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied en aan te dui hoe hierdie mitologisering van horisonne in eietydse verhale geskied. Daar word nie beoog om die spore

van klassieke of ander ou mites in vandag se natuurlike en artistieke verhale te vind nie. Die klem val op mitegenerering as voortstuwende proses.

iii. Om ter wille van genoeg variasie in die kwalitatiewe steekproef ondersoek in te stel na die verband tussen mites in natuurlike lewensverhale en dié in artistieke (literêre) verhale in Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied.

iv. Die hoofdoel is om vas te stel watter mites ordenend funksioneer ten opsigte van dié dimensies van Afrikaanse en Engelse verhalende tekste in Suid-Afrika en Nederlandse verhale in Nederland en Vlaandere uit die negentigerjare waarin (toekoms-)moontlikhede, horisonne en *paradyse* verken word.

v. Om 'n gebalanseerde teoretiese oorsig van mite en horisonmite te verskaf wat misvattinge en beperkings uit die weg ruim en wat gebruik kan word by die praktiese ondersoek na (horison-)mites in verhalende tekste. Aangesien hierdie studie in die Algemene Literatuurwetenskap uitgevoer word, word die teorie betreklik volledig geformuleer, ook met die oog op moontlike "hergebruik" daarvan deur ander ondersoekers. Die teoretiese verkenning is dus 'n belangrike komponent van hierdie studie. Die feit dat daar betreklik min geïntegreerde teorieë oor die horisonmite bestaan, noop die ondersoeker om 'n sintese te probeer maak. Een van die sentrale doelwitte van hierdie studie is dus om die bestaande navorsing oor horisonmite te probeer integreer. Vanweë die verbondenheid van die onderskeie fasette van mite (vgl. Coupe, 1997), kan horisonmite egter nie in isolasie bespreek word nie. Daarom moet allereers 'n deeglike studie van "mite" gemaak word. Bruikbare werksdefinisies sal geformuleer word en daar word gestreef na 'n model van mite en horisonmite.

vi. Om deur middel van teoretiese ondersoek en onderhoude, wat gevoer is met studente aan die PU vir CHO en die Rijksuniversiteit van Leiden, vas te stel watter bydrae 'n bewustheid van eietydse mites en "narrativized realities" (Bruner, 1996:147) kan lewer tot insig in jongmense se fundamentele taak om onder meer binne die konteks van tersiêre, en veral geesteswetenskaplike, onderrig mitologiese kompetensie te ontwikkel.

1.3 ALGEMENE EN TEORETIESE VERTREK PUNTE

Uit Linde (1993) se studie blyk dat samelewingsmites of koherensiesisteme 'n rol speel by die konstruksie en instandhouding van natuurlike lewensverhale (en omgekeerd), maar is dit ook die geval met artistieke verhale? Lotman (1977) dui oortuigend aan dat literêre tekste inderdaad betrokke is by mitologiseringsprosesse. Die teks word deur Lotman (1977:217) as ruimtelike gegewe benader, want "we consider a work of art as an area of space demarcated in some way and reflecting in its finitude an infinite object: the world which lies outside the work of art". Literêre verhale, en veral verhaalslotte, verskaf mitologiese werklikheidsinterpretasies en vervul dikwels ook 'n eskatologiese funksie (Du Plooy, 1995:224; Claes, 2000:14). Lotman (1977:216) vat hierdie sake soos volg saam:

while reflecting a separate event, it [the text] simultaneously reflects a whole picture of the world; in recounting the tragic fate of the heroine, it speaks of the tragic nature of the world as a whole. That's why a good or bad ending is so significant for us: it attests not only to the conclusion of some plot, but also to the construction of the world as a whole.

Daar word redelik algemeen aanvaar dat literêre werke *mitopoëties* funksioneer, "tending to create or recreate certain narratives which human beings take to be crucial to their understanding of their world" (vgl. Coupe, 1997:4). Volgens Coupe (1997:4) is literêre werke dus "a means of extending mythology", en volgens McConnell (1979:6) "film and literature matter as much as they do because they are versions of mythmaking".

Daar word tans egter algemeen aanvaar dat skrywers, byvoorbeeld in historiese romans, 'n blik gee op die persoonlike beleving, die partikuliere en dus nie noodwendig soos die geskiedenis-handboeke die breë, amptelike verhaal vertel nie. Dít maak literêre tekste allermens nutteloos vir die student van die eietydse mitologie. Ten spyte van die gerigtheid op die "klein" verhaal, is skrywers nie verhewe bo 'n bewuste en/of onbewuste beaming of propagering van bepaalde kollektiewe mites nie (Bruner, 1996:14). Dit kan duidelik gesien word by byvoorbeeld jong skrywers wat doelbewus namens hulle eie generasie of subkultuur skryf en dié groep se leefwyse en wêreldvisie tot mitologiese proporsies verhef. Die Nederlandse skrywer Arnon Grunberg se werke getuig hiervan en ook byvoorbeeld die Vlaming Paul Mennes se debuut *Tox* (1995). Ook as skrywers krities en ontmitologiserend te

kan byvoorbeeld analogies, krites-funksioneel, diepopsiologies, strukturalisties, of funksioneel-sosiologies benader word (Claes, 2000:15-30). Ek neem wel kennis van die meeste van dié benaderingswyses, maar tog word *mite* in hierdie studie hoofsaaklik psigo-sosiologies beskou.

'n Ondersoek na *mite* bring die navorser te staan voor belangrike algemene misvattinge ten opsigte van hierdie konsep: dit word dikwels verkeerdlik hoofsaaklik met die primitiewe, die

antieke, die klassieke geassosieer; aangesien gemeen word dat mites hoort tot die verre verlede en handel oor 'n nog gryser verlede (byvoorbeeld die oorsprong van universum, mens, stam), word dit as irrelevant beskou; mites word ook algemeen as leuens en wanvoorstellings gesien of in verband gebring met bygeloof. 'n Omvangryke studie van die beskikbare literatuur bring egter onder meer die volgende aan die lig: *Mite* is epistemologies legitiem: *muthos* (fiksie, analoog, beeldend, verhalend, konkreet, totaliserend) staan in 'n gelykwaardige verhouding tot *logos* (wetenskap, konvensioneel, rasioneel, beskrywend, abstrak, analiserend) (Claes, 2000:15). Mites behoort nie slegs tot die verlede nie en is nie onveranderlik nie: die maak van mites is 'n tipies menslike aktiwiteit en mitologiseringsprosesse gaan steeds voort, vandag nog. Bestaande mites kan getransformeer en aangepas word of nuwes word gegenereer.

Belangrike eienskappe van *mite*, wat dit onderskei van verwante begrippe soos *ideologie* en *lewensvisie*, is onder meer die volgende: mites is in die eerste instansie verhalend; mites besit heel dikwels 'n horisontale as, d.i. die voortdurend veranderende *verhaal* wat hom aanpas by nuwe tye, sowel as 'n vertikale as bestaande uit konstante, oeroue simbole; mites het te doen met die misterie en diepste betekenis van die mens se bestaan; mites is gewoonlik kollektief, en funderingsmites bepaal die besondere identiteit van 'n gemeenskap; mites kan beskryf word as die protoplasma waarin die lewe van 'n gemeenskap gedy, met ander woorde, dit is so 'n basiese/primêre en vanselfsprekende gegewe dat die gemeenskap nie werklik daarvan bewus is nie; mites is dus deel van die "agtergrond" waarteen byvoorbeeld teorieë, ideologieë en kunswerke tot stand gebring word; 'n sleutelkenmerk van mites is koherensie en Hughes (1975:3) beskryf hierdie koherensie van mites as "[a] sense of shared identity among separate events".

'n Verskeidenheid soorte mites kan onderskei word. Claes (2000:13-15) identifiseer byvoorbeeld verskillende tipes oorsprongs-, morele en toekomsmites. Daar bestaan ook verskeie ander tipologieë en die verbande tussen die onderskeie soorte mites (hoof- en subkategorieë) word deur elke navorser anders gelê. Coupe (1997) lig drie sentrale terme uit wat volgens hom in gedagte gehou moet word wanneer mites benader word, naamlik *paradigma*, *perfeksie* en *moontlikheid*. Hieruit wil ek 'n basiese tipologie van mite aflei. Na aanleiding van Coupe (1997) se oorsig kan die drie soorte mites dan soos volg verduidelik word. *Paradigmatiese mites* fungeer as raamwerke waarbinne 'n groep sekere gebeure in hul lewens, byvoorbeeld geboorte en dood, kan plaas om sin daarvan te maak. *Mites van perfeksie*

het te doen met die strewe na sosiale en kosmiese koherensie en word gekenmerk deur "a drive towards completion, an insistence on seeing things through" (Coupe, 1997:6). Die derde groep, wat ek *moontlikheids-* of *horisonmites* wil noem, verwys na verhale waarin dit gaan oor horisonne en moontlike wêrelde, "a promise of another mode of existence entirely" (Coupe, 1997:8). In hierdie proefskrif word die studieterrein afgebaken deur te fokus op die derde soort, te wete *horisonmites* (mites oor die moontlike sluit die toekoms in). Die "narrative of longing" (Coupe, 1997:12) wat by hierdie soort mite voorkom, sluit die paradysverlange in. *Paradysmites* kom vanaf die vroegste tye tot vandag in uiteenlopende kulture voor en is 'n erkende en onderskeibare tipe mite (Eliade, 1960). Aangesien bogenoemde drie soorte mites nou by mekaar aansluit, kan een soort nie in isolasie bestudeer word nie. In 'n studie van horisonmites sou ook geïdentifiseerde mites wat tot ander kategorieë behoort insiggewend kon wees. Daar kan selfs beweer word dat elke soort mite implikasies het vir die mens se siening van die moontlike: elke mite het eintlik 'n horison.

Hierdie ondersoek word ten dele gerig deur Du Plooy (1995) se studie waarin sy die mitologiserende werking van die slotte van tien Afrikaanse romans uit 1993 ondersoek aan die hand van Lotman (1977) se beskrywing van die raam, en meer spesifiek, die koderende aanvang en mitologiserende slot van die roman. Hier word nie in detail op Lotman (1977) en Du Plooy (1995) se argumente ingegaan nie. Daar word slegs op die volgende gewys: Lotman (1977) beskou die teks as 'n eindige representasie van 'n oneindige objek, die wêreld, maar hy huldig nie 'n nuwe siening van representasie nie. Du Plooy (1995:219) wys teen die agtergrond van Lotman (1977) se beskouing daarop dat die verhaal bestaan uit kreatief-bewerkte stof wat in 'n bepaalde vorm gestruktureer is. Dit is met ander woorde 'n gestruktureerde eindige model van 'n oneindige wêreld, 'n "vertaling" ('n talige weergawe) van geselekteerde aspekte van daardie "werklikheid" (Du Plooy, 1995:219). Dit is volgens Du Plooy (1995:219) dus in die seleksie en organisasie van elemente dat die teks die werklikheid mitologiseer (interpretatief van betekenis voorsien) en hierin speel die slot met sy besondere inhoud én struktuur 'n belangrike rol. Die romanslot is 'n belangrike raakpunt tussen "teks" en "werklikheid". Du Plooy (1995:220) wys na aanleiding van Lotman (1977) daarop dat die tekseinde nóg eenvoudig mimeties nóg uitsluitend teksgerig is. Die gestruktureerde versameling tekselemente verskaf 'n wêreldbeeld, 'n *interpretasie* van die werklikheid:

A plot thus viewed does not represent something independent, taken directly from life, or something passively taken from tradition. A plot is organically related to a world

picture which provides the scale for determining what constitutes an event. (Lotman, 1977:234.)

Du Plooy (1995:223) sien die plot van 'n roman as 'n soort kartering van 'n terrein of problematiek. Volgens Lotman (1977) se beskouing suggereer die afloop van die plot en die tekstuele slot 'n bepaalde visie van die wêreld waarmee die leser en die karakters in hulle toekoms ingestuur word en in hierdie verband kom Du Plooy (1995:227) tot die volgende insig wat belangrike implikasies vir die studie van horisonmites het: "Alle karterings en tekstuele bestemmings (of nie-bestemmings) is tekstuele manifestasies van opvattinge, van interpretasies van moontlikhede wat fiksionele werklikhede word in die teks en indirek op sieninge van die werklikheid betrekking het." Daar is dus 'n dinamiese, organiese wisselwerking tussen verhaal en (visie van) die werklikheid (en sy moontlikhede).

Pratt (1977) se bevindinge word aanvaar ten opsigte van die verband tussen natuurlike (meestal orale) en artistieke verhale. Ten einde die mitologisering in Nederlandstalige en in Afrikaanse en Engelse Suid-Afrikaanse prosawerke te ondersoek, word uitgegaan van die *literêre sisteem* (Viljoen, 1986). 'n Literêre sisteem van 'n bepaalde kultuur is oop en dus in wisselwerking met sy omgewing en met ander sisteme (literêr en ekstraliterêr). Volgens Viljoen (1986:36) is 'n literêre sisteem "'n voorstel vir die ordening van uiteenlopende literêre gegewens tot 'n samehangende geheel".

Ten einde om te kan gaan met die diversiteit in die postkoloniale Suid-Afrikaanse opset en met die komplekse verhoudinge van lande wat deel uitmaak van die Nederlandse taalgebied, word gesteun op Lotman (1990) se besondere benadering tot die kultuursemiotiek. Sy verwickelde argument kan hier slegs in breë trekke uiteengesit word. Lotman (1990:123-150) gebruik die term *semiosfeer* om die semiotiese ruimte van 'n bepaalde kultuur te benoem. Die semiosfeer is tegelyk die resultaat van en die voorwaarde vir kommunikasie en die ontwikkeling van kultuur, byna soos die ekologiese *biosfeer* die resultaat is van lewe én die voorwaarde daarvoor. Heterogeniteit is 'n wesenstrek van die semiosfeer, aangesien daar 'n voortdurende interaksie en magstryd is tussen die verskillende tekensisteme, "tale", kulturele kodes en verhale in die semiosfeer. Sommige sisteme binne die semiosfeer begin mettertyd sterker word as ander. Een sisteem kry algaande die oorhand. Die diversiteit in die semiosfeer word dan deur hierdie sisteem as 'n bedreiging ervaar en dít gee aanleiding tot die drang om sigself op 'n metavlak idealisties te beskryf. Hierdie sisteem neem vervolgens die sentrum van die

semiosfeer in en begin teen 'n hoë tempo tekste produseer ten einde die kulturele norme en waardes van die sentrum oor die hele semiosfeer te versprei. 'n Standaardtaal en spelreëls word byvoorbeeld vasgestel, maar hierdie standaardtaal raak toenemend uit voeling met hoe daar werklik in die semiosfeer en veral op die periferie "gepraat" word. Namate die sentrum al meer kunsmatig word, begin hy sy onbepaaldheid en buigbaarheid verloor. Daar is al minder kontak met die veelkleurige en lewenskragtige semiotiese werklikheid van die perifere groepe. Die sentrum begin dan kwyn. Gaandeweg word dit vervang deur 'n ander sisteem wat intussen êrens op die periferie ontwikkel het en sy kans afgewag het. Dan begin die proses weer van voor af.

Grense tussen en binne semiosfere is selektief deurlaatbaar, wat beteken dat daar 'n volgehoue dialogiese wisselwerking is tussen sentrum en periferie, want beide moet (ter wille van voortbestaan) van die ander leer en moet daarom die "tale" wat hul grense oorstek, "vertaal". Die dominante sentrum wat wil oorleef en rewolusie vermy, moet 'n dialoog aangaan met die "ander" ten einde sy kultuur te "verkoop" (sy kultuur moet aanvaarbaar gemaak en verteerbaar opgedis word). Onderwys is 'n belangrike middel waardeur kultuur (met sy kodes, waardes en norme) ontwikkel, gestandaardiseer, versprei en so lank as moontlik gehandhaaf word; sodra 'n nuwe sisteem die sentrum inneem, word die onderwys ingespan om die kultuur van die semiosfeer te wysig.

Belangrik vir ons verstaan van die verhoudinge binne die semiosfeer van Suid-Afrika en dié van die Nederlandse taalgebied, is die wyse waarop Lotman (1990:138) die nosie van *grens* kwalifiseer: Hy wys daarop dat die idee van 'n duidelike grens wat die semiosfeer se interne ruimte skei van die eksterne, eintlik 'n oorvereenvoudiging is. Daar is eerder sprake van komplekse wisselwerkings in en rondom die semiosfeer:

In fact, the entire space of the semiosphere is transected by boundaries of different levels, boundaries of different languages and even of texts, and the internal space of each of these sub-semiospheres has its own semiotic "I" ... These sectional boundaries which run through the semiosphere create a multi-level system. (Lotman, 1990:138.)

Die semiosfeer kan dus ander semiosfere bevat/insluit, of grens aan ander semiosfere of gedeeltelik daarmee oorvleuel. Hier kan ons byvoorbeeld dink aan die verhouding tussen Nederland en Vlaandere.

Mitopoësis koppel nie mites aan *kulturele identiteit* nie en die wins daarvan is dat dit dus ruimte laat vir 'n ondersoek na die kollektiewe, universele dimensie van mites (Coupe, 1997; Frye, 1991). Nietemin word die grense van mitopoësis in hierdie studie van eietydse mites ook in bepaalde opsigte oorskry en aangesluit by die toenemende belangstelling in partikulêre kulturele identiteit (Segers, 1997:278). Literêre tekste en die literêre sisteme waarvan die betrokke tekste deel is, "offer an excellent opportunity to construct basic elements of the cultural identity of a certain nation or group" (Segers, 1997:275). Die band tussen (literêre) tekste en kulturele identiteit word tans betreklik algemeen in die filosofie, kultuurkritiek en literêre ondersoek aanvaar. Die skrywer (filosoof, navorser, ensovoorts) se ervaring van die werklikheid, selfs van universele sake, is onvermydelik gewortel in sy/haar partikuliere gesitueerdheid (De Dijn, 1999). Uit die bestudering van tekste leer ons dus iets oor die kultuur waarin daardie tekste ontstaan het.

Ten opsigte van die onderrigdimensie word die standpunt aanvaar wat Inglis (1993:212) binne die kader van die kultuurstudie inneem: Hy wys daarop dat Meesterverhale hul geldigheid binne die eietydse postmodernistiese opset verloor het. Daar bestaan tans die opvatting dat "klein" verhale, en veral alomteenwoordige lewensverhale ("alomteenwoordig", want elke normale individu beskik oor 'n lewensverhaal) besonder betroubare onderrigmateriaal kan wees, omdat hierdie verhale oor 'n bepaalde outentisiteit beskik (anders as Meesterverhale is dit eerder psigo-sosiale as berekende ideologiese konstrakte). Die bestudering van lewensverhale kan volgens hierdie opvatting 'n essensiële rol vervul in die toerusting van studente met lewensvaardighede en etiese gevoeligheid. (Lewens-)verhale kan dus as waardevolle gidse na 'n beter lewe beskou word en kan daarom in die onderrigpraktyk gebruik word om studente voor te berei vir die toekoms.

Daar word in hierdie studie daarvan uitgegaan dat persoonlike en kollektiewe verhale koherensie in die psige en die samelewing teweegbring (vgl. Linde, 1993). 'n Verskeidenheid verhale word tans in onderskeidelik Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied vertel. Elke verhaal dra 'n komplekse waardesisteem met hom saam en gee voorkeur aan bepaalde mens- en wêreldbeelde; dít bepaal byvoorbeeld die aard en doelwitte van (tersiêre) onderrig in die betrokke gemeenskappe. Sommige verhale word deur die regering, die massamedia en die besigheidswêreld as superieur voorgestel en aktief bevorder. Die onderrigpraktyk word sterk beïnvloed deur die heersende verhale en die beelde en ideale wat daarin voorgehou word.

Die data aangaande eietydse horisonmites is in hierdie ondersoek afkomstig uit 'n verskeidenheid akademiese en populêre studies, die gedrukte media (spesifiek week- en maandblaaie), lewensverhale wat tydens onderhoude vertel is en artistieke verhale. Daar word dus gekyk na, aan die een kant, verhale in sogenaamde nie-verhalende tekste en, aan die ander kant, verhale in verhalende tekste. Enige streng onderskeid tussen verhalende en nie-verhalende tekste berus egter op tradisionele, konvensionele opvattinge en hou nie rekening met die kompleksiteit en vloeibaarheid van tekste nie. Daar word tans redelik algemeen aanvaar dat tekstipes wat nie normaalweg as verhale bestempel sou word nie, tog verhalend is of wil wees: "While our culture has attempted to discriminate between narrative and non-narrative discourses ... it seems likely that inside most non-narrative discourses there is a story struggling to get out" (Thomas, 1995:3). Dink maar aan 'n *curriculum vitae*, 'n mediese rekord, 'n stamboom, 'n resept, 'n navorsingsverslag, 'n teorie, grafieke en statistiek, 'n maatskappy se jaarverslag, 'n bankstaat, die weervoorspelling, ensovoorts. Koerantberigte en tydskrifartikels is heel opsigtelik dikwels eintlik verhale. Daarom sal 'n deel van die data, verkry uit die media-ondersoek, ook 'n verhalende oorsprong hê.

Aangesien in hierdie studie daarvan uitgegaan word dat verhale alomteenwoordig is, dat dit verskeie diskoerse deursuur en ook 'n wesenstrek van die mite is, is dit nodig dat hier 'n basiese definisie van "verhaal" gegee word, wel met die wete dat die narratologie kompleks is en 'n groot verskeidenheid definisies van, en benaderings tot, verhale bevat. Dit gaan vir die doel van hierdie ondersoek daarvoor om basies te kan bepaal wat alles as "verhaal" kwalifiseer. In hierdie verband kan uitgegaan word van die *minimale verhaal*, wat Prince (1973:31) soos volg beskryf:

A minimal story consists of three conjoined events. The first and third events are *stative*, the second *active*. Furthermore, the third event is the *inverse* of the first. Finally, the three events are conjoined by three conjunctive features in such a way that (a) the first event precedes the second *in time* and the second precedes the third, and (b) the second event *causes* the third (My beklemtoning – PLvS).

Verhale kan volgens Prince (1973) gegradeer word in kompleksiteit, vanaf minimale verhale, na eenvoudige verhale tot by komplekse verhale. Ek gaan nie verder hierop in nie. Soos verduidelik in hierdie ondersoek sal blyk, maak die definisie wat Prince (1973) van die

minimale verhaal verskaf voorsiening vir die aard van eietydse horisonmites: hierdie mites neig om suksesresepte te wees, met 'n minimale verhalende aanbod (daar bestaan 'n onwenslike toestand, byvoorbeeld oorgewig; deur die voorgestelde handeling(e) uit te voer, word die paradys herstel).

In die narratologie word soms onderskei tussen *storie* en *verhaal*. *Storie* verwys na die basiese chronologiese geskiedenis wat voldoen aan die eise van logika en kousaliteit, terwyl *verhaal* slaan op die besondere artistieke aanbieding van daardie verhaal, met byvoorbeeld temporele afwykings, oop plekke, ensovoorts. In hierdie ondersoek word hierdie onderskeid nie getref nie. Daar word deurgaans slegs van die term *verhaal* gebruik gemaak, ook omdat daar gewoonlik in die literatuurwetenskap van *verhalende* tekste gepraat word en nie van *storietekste* nie.

Die algemene en teoretiese vertrekpunte wat in hierdie onderafdeling uiteengesit is, is daarop gerig om allerlei teoretiese probleme en vrae wat gaandeweg mag ontstaan, vroegtydig te ondervang. Dit is bedoel as teoretiese padkos waarmee die navorsingsreis aangepak kan word.

1.4 VERWAGTE BEVINDINGE

Soos in 1.6 sal blyk, word in hierdie ondersoek van die kwalitatiewe navorsingsmetode gebruik gemaak en derhalwe word vooraf geen vaste hipoteses gemaak nie. Aan die begin van die navorsingsproses waarvan hierdie navorsingsverslag die resultaat is, kon die mites wat in Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied aktief is, uiteraard nog nie uitgewys word nie. Die saak is ook bemoeilik deurdat daar in die globaliserende wêreld waarin ons tans leef talle mites bestaan wat internasionaal sirkuleer, byvoorbeeld juis die *netwerkmite* (Zimmerli, 1998). Dit is dus nie maklik om tipies Suid-Afrikaanse van tipies Nederlandse mites te onderskei nie. Daar is aanvanklik op grond van voorkennis en ondervinding op bepaalde vermoedens staatgemaak en dít is as rigtingwysers gebruik tydens die vroegste fases van die studie. Enkele voorspellings is toe reeds met verwysing na die reeds geraadpleegde literatuur gewaag, naamlik dat mites in Suid-Afrika waarskynlik rondom die volgende sentreer: vorme van die Christelike geloof, ander gevestigde wêreldgodsdienste, nasionalisme, nasiebou, reënboognasie, Afrika-Renaissance, ubuntu, gemeenskapsbetrokkenheid, werksetiek, die nuwe Suid-Afrika as Beloofde Land, ens. (Braungart & Braungart, 1995; Møller, 1995). Daar is

dus verwag dat 'n groot verskeidenheid mites in die heterogene Suid-Afrikaanse samelewing aktief was gedurende die afgelope dekade. Tog is in die gees van nasiebou (eweneens 'n mite) ook gesoek na moontlike gemeenskaplike (horison-)mites.

Wat betref Nederland en Vlaandere was die eerste leidraad aan die begin van die ondersoek dat daar in mitologiese terme onder meer moontlik sprake is van 'n *outentisiteitskultuur* wat berus op sekularisering en die postmoderne eis van persoonlike vryheid wat soms, as gevolg van die wegval van verpligtinge (byvoorbeeld kerkgang op Sondag), aanleiding gee tot groot verveling en weer lei tot hedonisme (Blokland, 1998; Ritsema, 1998). Die outentisiteitskultuur het in Nederland en Vlaandere gedurende die tagtiger- en negentigerjare veral onder tieners en jongmense posgevat. Dít het 'n beduidende invloed op die onderwys, want die jeug is van mening dat hulle oor 'n eie, outentieke kultuur beskik en derhalwe beskou hulle onderriginstansies se pogings tot "cultuurspreiding" as paternalistiese inmenging (Blokland, 1998). Tydens my besoek aan Nederland aan die begin van 2000 het ek egter op die spoor van ander mites gekom wat wel met die individualisme van die outentisiteitskultuur verband hou, maar tog waarskynlik meer sentraal as die outentisiteitstrewes blyk te wees.

Op grond van Pratt (1977) se bevindinge aangaande die basiese gelykaardigheid van natuurlike en artistieke verhale is voorspel dat daar 'n redelike mate van ooreenkoms sal wees tussen die eietydse horisonmites in die natuurlike verhale en dié in die artistieke verhale van Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied, alhoewel daar in die artistieke verhale moontlik meer komplekse, persoonlike, oorspronklike mites aangetref sal word en in die natuurlike verhale meer kollektiewe of samelewingsmites. In artistieke verhale, is voorts voorspel, sal daar moontlik ook meer bewus gemitologiseer word. Wat betref die onderrigdimensie is verwag dat dit sal blyk dat eietydse mitologie in die hele tersiêre onderrigopset verreken behoort te word ten einde studente by te staan in die ontwikkeling van mitologiese kompetensie, naamlik: om onder meer bevoegde, ingeligte en verantwoordelike mitologiseerders te word wat bewus is van die waarde en gevare van mites; om krities met bestaande eietydse mites om te kan gaan.

Die navorsing is uiteraard deur hierdie verwagtinge gerig. Die meeste van hierdie eerste indrukke aangaande die mites van Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied is tot 'n hoë mate bevestig, alhoewel daarop uitgebrei is en nuanserings aangebring is.

1.5 LITERATUURVERKENNING EN KONTEKSTUALISERING

Horisonmites is nog nie eksplisiet en uitvoerig aan 'n teoretiese verkenning onderwerp nie, veral nie die verband tussen horisonmites en moontlike/fiksionele wêreld nie. Verskillende navorsers raak wel deelaspekte daarvan aan, byvoorbeeld Campbell (1988b), Coupe (1997), Pavel (1983; 1986), Polak (1961) en Ricoeur (1991a; 1991b; 1991c), maar daar is 'n gebrek aan integrasie.

Dit blyk dat daar wat betref navorsing oor sowel Nederlandse/Vlaamse as Suid-Afrikaanse mites 'n leemte bestaan. Volgens 'n mededeling van dr. Fanie Jansen van Rensburg (1999) van die Departement Sosiologie aan die PU vir CHO bestaan daar binne die Suid-Afrikaanse konteks na sy wete geen sosiologiese of antropologiese ondersoeke na eietydse mites met 'n algemene strekking, vergelykbaar met Linde (1993) se navorsing of dít wat ek met hierdie proefskrif beoog nie. Foster (1991) gaan binne die kader van die sosiale psigologie in op tipies Suid-Afrikaanse *ideologieë*, maar gee nie aandag aan dieperliggende mitologiese patrone nie. Sunter (1993) het weliswaar 'n interessante populêre boek oor eietydse Suid-Afrikaanse mites geskryf, maar hy dui nie eksplisiet aan wat hy presies onder *mite* verstaan nie. Lees mens sy boek, blyk dit egter duidelik dat sy waarnemings berus op 'n simplistiese siening van mite, naamlik as leuen, vergissing en wolhaarstorie. Afgesien van talle gespesialiseerde ondersoeke na kontemporêre mitologisering in die werk van Etienne Leroux, ontbreek 'n breë visie van algemene *eietydse* (horison-)mites en mitologisering in die Suid-Afrikaanse samelewing grootliks, op enkele studies van beperkte omvang na, byvoorbeeld Du Toit (2000) en Van Niekerk (2000) waarin in die verbygaan na eietydse mites verwys word. Volgens Chapman (1998:85) is daar in Suid-Afrika 'n behoefte aan navorsing waarin ten opsigte van die nuwe Suid-Afrika ingegaan word op vroeë soos: "what is its mythos, what requires to be forgotten and what remembered as we scour the past in order to understand the present and seek a path forward into an unknown future?" Mites word tot 'n hoë mate onbewus gekonstrueer en nageleef. Daarom kan navorsing waarin eietydse mites, en spesifiek horisonmites, ondersoek word die onderliggende "verhaal" en gerigtheid van 'n nasie blootlê. Daar kan dus iets te wete gekom word omtrent nuwe wendings in die rigtinggewende mite, met ander woorde: waarheen is 'n nasie op pad?

Daar bestaan 'n magdom Nederlandstalige ondersoeke na kultuur, lewensbeskouing en verwagtinge in Nederland en Vlaandere, byvoorbeeld Diepstraten *et al.* (1998), Frijhoff

(1994), Hijmans (1994), Hoefnagels (1994), Nelis (1999), Reynebeau (1995a), Swyngedouw *et al.* (1993), Van der Horst (1999), Van Istendael (1993), maar ook in hierdie geval kon geen eksplisiet mitegerigte navorsing opgespoor word nie.

Daar bestaan dus duidelike leemtes in die bestaande navorsing en daarom ook veelbelowende navorsingsgeleenthede.

1.6 METODE, AFBAKENING EN VERANTWOORDING

In hierdie ondersoek word wat betref die teoretiese komponent én die insameling van inligting aangaande eietydse mites uit akademiese en populêre boeke, die gedrukte media, asook in die verkenning van artistieke sowel as natuurlike (lewens-)verhale gebruik gemaak van die *kwalitatiewe navorsingsmetode* (Denzin & Lincoln, 1998; Marshall & Rossman, 1995; Maykut & Morehouse, 1995). Volgens Denzin & Lincoln (1998:2) is het dit tot 'n ondersoekterrein in eie reg ontwikkel: "It crosscuts disciplines, fields, and subject matter." Die kwalitatiewe benadering is besonder geskik vir 'n ondersoek na mites omdat dit gerig is op *betekenissisteme* (Maykut & Morehouse, 1995:18). Hierdie navorsingsmetode is 'n betreklik nuwe maar "growing enterprise worldwide" (Maykut & Morehouse, 1995:viii), en dit word tans sterk gekoppel aan byvoorbeeld kultuurstudie (Denzin & Lincoln, 1998:2). Denzin en Lincoln (1998:3) som die kwalitatiewe benadering soos volg op:

Qualitative research is multimethod in focus, involving an interpretive, naturalistic approach to its subject matter. This means that qualitative researchers study things in their natural settings, attempting to make sense of, or interpret, phenomena in terms of the meanings people bring to them. Qualitative research involves the studied use and collection of a variety of empirical materials – case study, personal experience, introspective, life story, interview, observational, historical, interactional, and visual texts – that describe routine and problematic moments and meanings in individuals' lives.

Volgens Denzin & Lincoln (1998:3-4) kan die veelvoudige metodologieë van kwalitatiewe navorsing as 'n *bricolage* beskryf word en die navorser as 'n *bricoleur*. Dit beteken dat die kwalitatiewe navorser diverse dissiplines, metodes, praktyke en perspektiewe (en selfs

paradigmas) op 'n kreatiewe manier kan integreer om 'n hegte pakket saam te stel waarmee 'n bepaalde probleem ondersoek kan word. Daar is geen pasklaar metodes wat bloot toegepas kan word nie; die vraagstuk bepaal die aanpak: "The product of the *bricoleur's* labor is a bricolage, a complex, dense, reflexive, collagelike creation that represents the researcher's images, understandings, and interpretations of the world or phenomenon under analysis" (Denzin & Lincoln, 1998:4). Die kwalitatiewe navorser besef volgens Denzin & Lincoln (1998:4) dat die objektiewe wêreld nie vasgevang kan word nie; die gebruik van verskillende metodes is nie vir hom/haar 'n strategie wat aangewend word ten einde geldigheid te verseker of ter wille van bekragting nie – dit is eerder 'n alternatief tot positivistiese geldigheid. Hy/sy besef dat navorsing 'n interaktiewe proses is wat bepaal word deur sy/haar persoonlike geskiedenis, *gender*, klas, ras, en dié van die persone in die bestudeerde konteks. Die kwalitatiewe navorser is bewus van die inwerking van ideologieë en mitologieë:

The *bricoleur* knows that science is power, for all research findings have political implications. There is no value-free science. The *bricoleur* also knows that researchers all tell stories about the worlds they have studied. Thus the narratives, or stories, scientists tell are accounts couched and framed within specific storytelling traditions, often defined as paradigms (e.g., positivism, postpositivism, constructivism). (Denzin & Lincoln, 1998:4.)

Frye (1982) wys na aanleiding van Lévi-Strauss daarop dat mitologisering iets van 'n *bricolage* vertoon, "a putting together of bits and pieces out of whatever comes to hand" (Frye, 1982:xxi). Dit blyk dus dat die kwalitatiewe metode ongedwonge aansluit by die wesenlike aard van mite as studie-objek.

Kwalitatiewe navorsing het ontstaan onder meer vanweë groeiende frustrasie met die beperkinge van konvensionele kwantitatiewe metodes (Marais, 1999:7). Anders as kwantitatiewe navorsing wat grootliks binne die positivistiese paradigma uitgevoer word (Denzin & Lincoln, 1998:7-8) en ingestel is op wiskundige meting en statistiese analise, is kwalitatiewe navorsing gerig op woorde (taal) en handeling:

Words are the way that most people come to understand their situations. We create our world with words ... The task of the qualitative researcher is to find patterns within

those words (and actions) and to present those patterns for others to inspect. (Maykut & Morehouse, 1995:18.)

Die kwalitatiewe benadering is besonder geskik wanneer dieperliggende sake, byvoorbeeld persoonlike aangeleenthede, ondersoek word (Marais, 1999:7). Die kwalitatiewe navorser bring voldoende tyd deur onder die proefgroep en maak deelnemende waarnemings binne die bestudeerde konteks (Maykut & Morehouse, 1995:69). Daar word gepoog om die individu se ervaring te peil (Denzin & Lincoln, 1998:10), en daarom word in-diepte-onderhoude gevoer. Die onderhoude is gewoonlik ongestruktureerd. Die gang van kwalitatiewe onderhoude word bepaal deur die respondent se bydraes. Meer as een ontmoetingsgeleentheid kan gereël word om vertrouwe te wen (Maykut & Morehouse, 1995:79-84). Lewensverhale word deur kwalitatiewe navorsers as uiters waardevolle studiemateriaal beskou. In onder meer hierdie opsig sluit kwalitatiewe navorsing sterk aan by die kultuurstudie. In die kultuurstudie neem verhale en veral ook lewensverhale 'n sentrale plek in (Inglis, 1993:202-226). Die kwalitatiewe navorser se eie ervaring van die totale navorsingsproses word as 'n relevante aspek van die ondersoek beskou en daarom hou die ondersoeker 'n dagboek by, wat later gebruik kan word wanneer hy/sy die navorsingsverslag saamstel. Hierdie dagboek of notaboek bevat "the researcher's personal record of insights, beginning understandings, working hunches, recurring words and phrases, ideas, questions, thoughts, concerns and decisions made during the research process" (Maykut & Morehouse, 1995:68).

Die fokus van hierdie tipe navorsing is aanvanklik "broad and open-ended, allowing for important meanings to be discovered" (Maykut & Morehouse, 1995:43). Hierdie "emergent design" (Maykut & Morehouse, 1995:46) kom daarop neer dat daar nie vooraf finaal besluit word oor die grootte en samestelling van die proefgroep of hoeveel en presies watter dokumente/tekste betrek gaan word nie. Anders as kwantitatiewe navorsing waar data eers ingesamel en daarna geanaliseer word, vind by kwalitatiewe navorsing deurlopende induktiewe data-analise plaas:

Analysis begins when one has accumulated a subset of data, providing an opportunity for the salient aspects of the phenomenon under study to begin to emerge. These initial leads are followed by pursuing the relevant persons, settings, or documents that will help illuminate the phenomenon of interest. (Maykut & Morehouse, 1995:46.)

Kwalitatiewe dataverwerking kan beskryf word as interpretatief-deskriptief en die bevindinge word aangebied as 'n ryk en oortuigende "verhaal" waarin ryklik aangehaal word uit die woorde van deelnemers en die bestudeerde tekste (Maykut & Morehouse, 1995:122). Die kwalitatiewe navorser is egter binne die eietydse poststrukuralistiese en postmodernistiese opset bewus van die betreklikheid van alle bevindinge, omdat die bevindinge berus op interpretasies wat hy/sy gekonstrueer het. Geen objektiewe waarnemings kan gemaak word nie, "only observations socially situated in the worlds of the observer and the observed. Subjects, or individuals, are seldom able to give full explanations of their actions or intentions; all they can offer are accounts, or stories, about what they did and why" (Denzin & Lincoln, 1998:24). Dit is met hierdie sensibilliteit dat horisonmites in hierdie proefskrif kwalitatief ondersoek word.

In hierdie ondersoek word beoog om vas te stel welke eietydse horisonmites in Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied aktief is. Daar word ook bepaal of daar 'n korrelasie is tussen hierdie mites in onderskeidelik natuurlike en artistieke verhale van Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied, al dan nie. Hierdie studie-onderwerpe en die haalbaarheid van die doelwitte wat gestel is, mag bevraagteken word, en daar kan kapsie gemaak word teen bepaalde keuses wat uitgeoefen is.

Ek moes self as ondersoeker aan die begin van hierdie studie konvensionele sienings en skeptisisme ten opsigte van mites oorwin. Daar word naamlik algemeen aanvaar dat moderniteit die meeste mites uitgeroei het. Tydens die onderhoude wat ek in Nederland gevoer het, het die Nederlanders my dan ook telkens verseker dat ek geen mites onder hulle sou opspoor nie, omdat Nederlanders nugter mense is. Die onderhoude en die massamedia-ondersoek het egter uitgewys dat mense in Suid-Afrika en inderdaad ook in die Lae Lande vandag nog, sonder dat hulle dit werklik weet, "geklee" gaan in mites (vgl. Frye, 1991).

Die vraag aangaande die relevansie en haalbaarheid daarvan om in 'n (post-)moderne wêreld na mites te soek, moet in 'n breër konteks gestel word. Vanaf die Verligting het die wetenskap die werklikheid algaande verklaar en is die mens onder meer deur tegnologiese uitvindings in staat gestel om die natuur, wat eers ontembaar en skrikwekkend was, te beheers. Tog, tydens die twintigste eeu, is 'n keerpunt bereik namate wetenskap en tegnologie momentum begin kry het. Dít wat aanvanklik bedoel is om in diens van die mensdom te staan sodat hulle die werklikheid "klein kon kry", het buite hul beheer geraak. Die verbluffende en selfs skokkende

wetenskaplike bevindings, die kennis-/inligtingsontploffing, die ontwikkeling van wapens met globale vernietigingspotensiaal, die ongekende ekonomiese groei en tegnologiese vooruitgang van die Weste het die werklikheid tydens die tweede helfde van die twintigste eeu opnuut onhanteerbaar "groot" en kompleks gemaak en aanleiding gegee tot felle en hinderlike teenstrydighede, byvoorbeeld die kloof tussen ryk en arm. Daarom het mense weer toenemend afhanklik van mites begin raak om sin van die werklikheid te probeer maak. Die wetenskap beskik nie oor die tipe antwoorde waarna mense smag nie: "As we industriously master the 'hows' of the universe, the 'why' and the 'whither' become increasingly obscure" (Polak, 1961:27).

Die wetenskappe lê die "geheime" van die wêreld wel bloot, maar tog kan geen mens oor direkte, gespesialiseerde kennis op elke vakgebied beskik nie. Nietemin is daar by die mens 'n ongeduldige en sterk behoefte om 'n "oorsig" van "alles" te hê. Ten einde koherensie te bewerkstellig, benader mense die werklikheid derhalwe op 'n verhalende wyse. Die media-onderzoek en die onderhoude wat ek gevoer het, het die volgende uitgewys: wat mense glo, verlang en verwag is allermens suiwer op feitelikhede gebaseer en die taal waarin dit uitgedruk word, is ook in die meeste gevalle nie wetenskapstaal nie. Narratiewe kennis, dié tipe kennis wat verhaalmatig opgebou word, is nie noodwendig minderwaardig aan logiese kennis nie (vgl. Lyotard, 1984).

Die natuurwetenskappe maak trouens self van verhale gebruik, byvoorbeeld oor die ontstaan en evolusie van die heelal (Moore, 1992), en dít word in populêre formaat opgedis aan die massas. Leke praat hierdie afgeleide verhale na en maak dit hul eie deur daarop te improviseer.

Nog 'n vraag wat mag ontstaan, is: waarom word die Suid-Afrikaanse situasie binne hierdie vergelykende studie in verband gebring juis met die Nederlandse taalgebied en nie met byvoorbeeld China, Australië of enige ander land nie? Ek beseft dat hierdie spesifieke keuse nie vanselfsprekend is nie en dat moontlike besware teen 'n vergelyking tussen Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied ingebring kan word, onder meer op grond van die koloniale verlede. My keuse kan soos volg gemotiveer word: as kwalitatiewe navorser bepaal ek my by kontekste waarin ek reeds deeglik ondergedompel is. Vanuit my studie van die Nederlandse letterkunde het ek die afgelope vyf tot tien jaar 'n verbintenis met die Nederlandse taal en met Nederland en Vlaandere opgebou. 'n Vergelykende benadering is as sodanig voordelig,

ongeg watter spesifieke lande vergelyk mag word, want die situasie in een land word dan duidelik afgeteken teen dié van die ander. Die koloniale geskiedenis kan uiteraard nie geïgnoreer word nie. Nederland het as koloniale besetter 'n invloed op die ontwikkeling van die Suid-Afrikaanse identiteit gehad, soos byvoorbeeld blyk uit die gereformeerde nalatenskap binne bepaalde gemeenskappe van Suid-Afrika. Ook Afrikaans as postkoloniale hibried dra onmiskenbaar die spore van die Nederlandse taal. Karel Schoeman (2000:27) beweer trouens: "Jy gaan Suid-Afrika nie verstaan, wat hier gebeur het, as jy nie Nederland verstaan, as jy nie Batavië verstaan, as jy nie die VOC verstaan nie."

Dat Nederland 'n historiese band met Suid-Afrika het, is 'n feit, maar wat van die kontemporêre situasie? Is die wisselwerking tans nog sterk genoeg om 'n vergelyking te regverdig? Afrikaner-intellektuele (byvoorbeeld N.P. van Wyk Louw) het eintlik nog altyd op bepaalde maniere betrekkinge met veral Nederland gehandhaaf. Nederland was op sy beurt in die voorste linies tydens die stryd teen apartheid. Die kulturele boikot het Suid-Afrika geïsoleer, maar sedert die begin van die negentigerjare is daar wedersydse pogings en inisiatiewe tussen Suid-Afrika (veral Afrikaanssprekendes) en die Lae Lande om die kulturele bande weer op te tel. In hierdie verband kan ten slotte nog opgemerk word dat die beswaar teen 'n vergelyking met Nederland deels aangespreek word deur die feit dat in hierdie studie daarna gestreef word om diverse stemme in Nederland te betrek, maar dan ook sonder om die res van die Nederlandse taalgebied oor die hoof te sien.

As kwalitatiewe ondersoeker erken ek geredelik dat my eie kulturele agtergrond 'n invloed het op my navorsing. Ek is naamlik 'n Afrikaanssprekende man van duskant die dertig. Uiteraard sien ek Suid-Afrika en die res van die wêreld uit 'n bepaalde hoek. Ek het my dan ook "betrokke" gevoel by sake soos die Boetman-debat (vgl. Louw, 2000), wat vir lede van ander groepe in die land waarskynlik minder boeiend was. Tog is dit duidelik dat die verskillende groepe in Suid-Afrika in talle opsigte met mekaar verbonde is. Daarom raak iets soos die Boetman-debat wel die res van die samelewing, alhoewel ek nie méér aandag daaraan gegee het as aan ander kwessies in Suid-Afrika nie. Ek het deurgaans gepoog om oop te staan vir die volle werklikheid van die land, maar wel met die nodige nederigheid en die bewustheid dat ek baie dinge nie verstaan nie. Dieselfde geld wat betref die Nederlandse komponent van die ondersoek. Ek is egter aangevuur deur my belangstelling in lewensvisies, eietydse kulturele verskynsels en die begeerte om tog te verstaan.

'n Wetenskaplike wat byvoorbeeld die moordvis bestudeer, doen nie uitsluitlik oor hierdie spesie navorsing nie. Ten einde dié walvis te verstaan, moet benewens ander soorte walvisse ook 'n studie gemaak word van al die seediere wat die prooi is van die moordvis. Gevorderde tegnologie moet opgespoor, of soms in samewerking met tegnisi ontwikkel word, en dit word dan ingespan om byvoorbeeld die moordvis se migrasieroetes te bepaal. Ook 'n reeks ander aspekte omtrent seisoensverandering, die oseane en die see-ekosisteem moet verken word. Die navorser wat op moordvisse fokus, staan meer tyd af aan die studie van al dié dinge as aan die eintlike onderwerp van sy/haar ondersoek. Tog, sonder só 'n breë benadering sal hy/sy weining omtrent die moordvis self wys word. Uiteindelik maak alles wat hy/sy bestudeer deel uit van sy/haar moordvis-navorsingsprogram. Hy/sy is dus eintlik tog heeltyd besig met dié seedier. Dieselfde geld vir 'n studie van mites in eietydse artistieke verhalende tekste. Die ondersoeker kan nie in isolasie na hierdie tekste kyk nie, want hulle verkeer in interaksie met 'n wye verskeidenheid kontekstuele faktore. Mites ontstaan eweneens nie in afsondering nie en bly nie op een plek nie. Ook die migrasieroetes van mites moet dus verken word. Mites word aangetref in verskeie diskoerse en daarom behoort hierdie spore nagegaan te word alvorens op een verblyfplek van mites, artistieke verhalende tekste, gefokus kan word.

Ten einde inligting aangaande algemene eietydse mites in die populêre en hoë kultuur te verkry, het ek my eerstens tot die massamedia gewend. Die massamedia kon egter nie in al sy vertakkinge bestudeer word nie. Ek het my aandag beperk by die gedrukte media en dan spesifiek by week- en maandblaaië uit die negentigerjare, maar daar is gefokus op die laaste aantal jare van dié dekade, juis omdat die "horison" in dié tyd, op die drempel van die nuwe millennium, met groot belangstelling dopgehou is. Daar is dus 'n kwalitatiewe steekproef gemaak slegs van Suid-Afrikaanse en Nederlandse/Vlaamse week- en maandblaaië, van populêre én ernstige aard. Hierdie algemene verkenning situeer die studie van die verhalende tekste binne die algemene tydgees. Die media-ondersoek is gerig deur gegewens wat verkry is uit formele en populêre studies (veral in boekformaat) van onder meer lewens- en wêreldbeskouing, generasies, leefstyl, verwagtinge, ekonomiese, politieke en sosiale kwessies, ensovoorts. Ek het dus formeel gefokus op die gedrukte woord. Daar is verskeie redes hiervoor. Soos reeds hier bo aangedui is, was dit uiteraard nie moontlik om die massamedia in sy totaliteit te verken nie. Die studieterrein moes dus op die een of die ander manier afgebaken word. Ek het besluit om my aandag by die gedrukte woord te bepaal, juis vanweë die "permanensie" daarvan: dit is maklik bekombaar, kan herhaaldelik en in detail bestudeer word en dit kan sonder moeite deur ander navorsings vir verdere studie en/of verifikasie

opgespoor word. Ek kon egter nie vir die duur van my studie die aanspraak van die media as geheel ontken nie. As kwalitatiewe navorser het ek my eerder daarvoor oopgestel. My idees is daarom ook gevorm deur radio- en televisieprogramme, musiek, films, die internet, ensovoorts. Ek het gaandeweg besef dat die ondersoek van die eietydse massamedia met die oog op die rekonstruksie van mites 'n ondersoek in eie reg kan word. Daar kan ook byvoorbeeld 'n studie gemaak word van die verhale agter die verhale wat spesifiek in advertensies vertel word. Ek het wel aandag gegee aan die advertensies in die tydskrifte wat ek onder oë gehad het.

Hierdie ondersoek na mites in Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied is uitgevoer teen die agtergrond van 'n breë verkenning van algemene, internasionale mites, omdat geen land of taalgemeenskap in vandag se globaliserende wêreld in isolasie bestaan nie. Daar kan byvoorbeeld in 'n land soos Suid-Afrika sowel nasionale/plaaslike as internasionale mites aangetref word, maar tog neem die globale mites tot 'n mate die kleur aan van die land of gemeenskap waarin dit ontvang word. In die kultuurstudie word toenemend ingesien dat globale tendense "gelokaliseer" word, sodat byvoorbeeld Amerikanisering in elke land ietwat anders lyk (Segers, 1997:266).

Die ondersoek na mites wat betrokke is by natuurlike lewensverhale is op die spoor van Linde (1993) uitgevoer. Sy het onderhoude gevoer waarin deelnemers uitgevra is in verband met hulle beroepe en beroepskeuses; die deelnemers het dan relevante dele uit hulle lewensverhale vertel en die analise van hierdie data het bepaalde koherensiesisteme uitgewys wat deur die deelnemers gebruik is om die betrokke grepe uit hul lewensverhale van koherensie te voorsien. In hierdie studie is gepoog om 'n vergelykbare ondersoek ten opsigte van Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied uit te voer. Deelnemers is uitgevra, nie oor hulle beroepskeuses nie, maar wel oor hulle verwagtings ten einde horisonmites te peil.

Hierdie studie is ook ingestel op die relasie tussen insig omtrent eietydse mites en die doeltreffendheid van (tersiêre) onderrig. Dít is 'n haalbare doelwit omdat die data in verband met Suid-Afrikaanse en Nederlandse/Vlaamse lewensverhale spesifiek op twee universiteitskampusse ingesamel is: i) die PU vir CHO waarvan ek die konteks goed ken en waar ek boonop vir die Ph.D. ingeskryf is; ii) die Rijksuniversiteit van Leiden waar ek aan die begin van 2000 navorsing in verband met die Laaglandse komponent uitgevoer het.

Aangesien die Nederlandse taalgebied groot diversiteit vertoon, kon die hele gebied nie in die onderhoude verteenwoordig word nie. Daarom is slegs gefokus op een kampus in Nederland, die land wat immers steeds as die sentrum van die Nederlandstalige *semiosfeer* beskou kan word. Alhoewel Vlaandere staatkundig (as deel van België) en kultureel duidelik van Nederland onderskei word, en dus as 'n semiofeer in eie reg funksioneer, is dit tog, soos die voormalige kolonies waar (variante van) Nederlands nog gepraat word, deel van die groter semiosfeer van die Nederlandse taalgebied. Binne hierdie omvattende semiosfeer is Nederland die sentrum en Amsterdam die hoofstad.

Dat dit die geval is, word byvoorbeeld aangetoon deur die pogings wat die afgelope dekade aangewend word om die Nederlandse en Vlaamse literatuurgeskiedenis te integreer. Skrywers van Vlaandere en die kolonies streef daarna om hulle werke by groot Nederlandse uitgewerye (saamgetrek in Amsterdam) gepubliseer te kry, anders bly hulle grootliks onopgemerk binne die Nederlandstalige literêre sisteem. Daar bestaan buite Nederland nouliks nog lewenskragtige uitgewerye, wat Nederlands publiseer. Belangrike Vlaamse uitgewerye het saamgesmelt met grotes in Nederland. Dit gebeur ook al meer dat byvoorbeeld Vlaamse skrywers, kunstenaars en musikante Nederlandse pryse ontvang. Die dominante kulturele posisie van Nederland binne die Nederlandse taalgebied kan aan verskeie faktore toegeskryf word: Die onstuimige geskiedenis van Vlaandere (vgl. Kossmann-Putto & Kossman, 1996) het vir herhaalde ontwrigting gesorg en daarom kon Vlaandere op verskeie terreine nie met Nederland meeding nie. Die dominansie van Nederland kan selfs teruggevoer word na die Tagtigjarige Oorlog (1568-1648) toe tienduisende Calviniste uit die suide (vandag Vlaandere) gevlug het om aan die godsdiensonderdrukking van die katolieke Spaanse heersers te ontkom, waardeur die suide ekonomies en kultureel groot skade gely het:

De uittocht ... kwam het Noorden [Nederland] daarbij zeer van pas. De Vlamingen en Brabanders lieten Holland niet alleen profiteren van hun gespecialiseerde kennis op het gebied van de nijverheid, maar vooral van hun kapitaal en internationale handelsrelaties. Zij droegen bovendien veel bij tot de spectaculaire groei van Amsterdam. (Kossmann-Putto & Kossman, 1996-25-26.)

In hierdie kwalitatiewe ondersoek is nie vooraf bepaal hoeveel deelnemers en wie presies by die twee universiteite genader sou word nie. Daar is gebruik gemaak van die strategie van *maksimum variasie*, "where the researcher attempts to understand some phenomenon by

seeking out persons and settings that represent the greatest difference in that phenomenon" (Maykut & Morehouse, 1995:56-57). Die strategie was om af te skop met 'n onderhoud met 'n gewillige voorgraadse student en die voorlopige bevindings wat dit opgelewer het, het gesuggereer met wie om volgende te praat (Maykut & Morehouse, 1995:57). Daar is op beide kampsusse onderhoude gevoer met studente en met enkele akademiese personeellede. Hierdie onderhoude was ongestruktureerd en daar is in sommige gevalle meer as een ontmoeting gereël. Aangesien in hierdie studie ingegaan word op horisonmites, is daar in die onderhoude veral vroeë gevra wat gerig is op (toekoms-)verwagtinge vir die self, die betrokke land en wêrelddeel (vgl. Braungart & Braungart, 1995; Møller, 1996).

Die mites wat die media-ondersoek en die onderhoude opgelewer het, is in verband gebring met die mites in die artistieke verhale wat ondersoek is. Wat betref die ondersoek na artistieke verhalende tekste van die negentigerjare in Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied is ook 'n kwalitatiewe metode gevolg en derhalwe was die benadering "oop" na die toekoms in dié sin dat belangrike werke wat gedurende die studieperiode verskyn het, ook by die ondersoek betrek is en selfs werke wat aanvanklik op die kortlys was, uitgeskakel/vervang het. Daar is ook, getrou aan die kwalitatiewe metode, nie gepoog om groot veralgemenings op grond van die verkenning van enkele verhale te maak nie (vgl. Maykut & Morehouse, 1995:21). Elke roman (of kortverhaalbundel) is in die eerste instansie verteenwoordigend van sigself en nie noodwendig van die totale Engelse en Afrikaanse literêre sisteme in Suid-Afrika of die hele Nederlandstalige literêre sisteem nie, alhoewel induktief bepaalde gevolgtrekkings gemaak is.

Ten spyte daarvan dat hierdie studie kwalitatief is en daar derhalwe nie vooraf op rigiede wyse tekste geselekteer is nie, is enkele belowende artistieke verhalende tekste wel uit die staanspoor oorweeg. Aanvanklik is gesoek na tekste waarin doelbewus gefokus word op temas wat direk aansluit by die horison- en paradysmite. Tydens die eerste oorsig van die beskikbare materiaal het die volgende temas en/of trefwoorde dadelik die aandag getrek: die Eksodus-tema, die moontlike, horisonne, paradyse, Eden, tuin, utopie, hemel, reënboog, "Goudstad", ironisering van die hunkering na 'n *Elysium*, die toekoms, optimistiese en pessimistiese (toekoms-)visies, sinisme, uitsigloosheid, die *nix-generatie*, die eeuwending, die nuwe millennium, feesvieringe rondom Nuwejaar, apokalips, beeldestorming, oer-Afrikanerdom, liberale Engelssprekendes in Afrika, aweregse individualisme, ensovoorts. Gaandeweg het hierdie tipe trefwoorde deel van groter patrone begin word, soos in Hoofstukke 4 en 5 sal blyk.

Vervolgens word kortliks verwys na die literêre verhalende tekste binne die Suid-Afrikaanse literêre sisteem wat aanvanklik vir die doel van hierdie ondersoek uitgesonder is. Daarna kom die Nederlandse en Vlaamse tekste waaraan oorweging geskenk is, ter sprake.

Onder andere die volgende *Afrikaanse* artistieke verhale sou by die studie betrek word, onder meer op grond van die eksplisiete toekoms- en horisongerigtheid daarvan en die mate waartoe die temas en trefwoorde, wat hier bo genoem is, daarin nagespoor kon word: Marlene van Niekerk se bundel kortverhale *Die vrou wat haar verkyker vergeet het* (1992); George Weideman se kortverhaalbundel *Die donker melk van daeraad* (1994) en sy roman *Die onderskepper of die dorp wat op 'n posseël pas* (1997a); Lettie Viljoen se roman *Landskap met vroue en slang* (1996); A.H.M. Scholtz se roman *Vatmaar* (1995); *Duiwelskloof* (1998a) van André P. Brink; Christoffel Coetzee se *Op soek na generaal Mannetjies Mentz* (1998).

Engelse artistieke verhale in die Suid-Afrikaanse literêre sisteem wat om dieselfde redes bestudeer sou word, het byvoorbeeld die volgende ingesluit: Breyten Breytenbach se *Return to paradise* (1993), P.G. du Plessis se eerste Engelse roman *The married man's guide to adultery* (1998), John Conyngham se *The lostness of Alice* (1998) en Zakes Mda se *Ways of dying* (1995). Dit blyk uit verskeie essays in 'n resente studie oor die Suid-Afrikaanse letterkunde vanaf 1970 tot 1995, getiteld *Writing South Africa*, dat Engelse verhale grootliks vasgevang bly in die impasse van uitsigloosheid en verbeeldingloosheid kenmerkend van die *interregnum* (vgl. Attridge & Jolly, 1998). In eietydse Engelse werke is daar min sprake van die onbevange verkenning van die moontlike en die toekomstige wat in menige Afrikaanse verhale van die negentigerjare aangetref word. John Conyngham se roman *The lostness of Alice* (1998) illustreer hierdie situasie baie duidelik. Boehmer (1998:51) spreek met spesifieke verwysing na Engelstalige werke die volgende wens uit vir die Suid-Afrikaanse verhaalkuns van die toekoms: "it would be encouraging to see in South African fiction the return of endings that allow for new beginnings." Een Engelse roman wat onmiskenbaar in hierdie rigting beweeg, is Zakes Mda se *Ways of dying* (1995).

Wat betref die literêre sisteem van Nederland en Vlaandere is reeds verwys na Van Kempen en Mertens (1993) se panoramiese oorsig van die Nederlandse prosa van die laat tagtiger- en vroeë negentigerjare waarin dit blyk dat die uiteenlopende werke van dié periode tog die volgende gemeen het: 'n verkenning van ligtheid, moontlike wêrelde, woordelose wêrelde,

skemergebiede tussen wêrelde. Hierdie "ligtheid" kan in verband gebring word met paradysmites waarin dit dikwels gaan oor "ascension to Heaven" (Eliade, 1960:70). Twee opvallende en invloedryke romans wat volgens Van Kempen en Mertens (1993) iets van hierdie neiging openbaar, is Frans Kellendonk se *Mystiek Lichaam* (1986) en A.F.Th. van der Heijden se *Advocaat van de hanen* (1996). Onder andere ook minder bekende, maar uitstekende werke soos M. Februari se *De zonen van het uitzicht* (1989) en Louis Ferron se *Karelische nachten* (1990) kan volgens Van Kempen en Mertens (1993) met vrug binne bogenoemde kader gelees word. Ook die volgende Nederlandse tekste sou in my ondersoek betrek word: Harry Mulisch se *De ontdekking van de hemel* (1992); Willem Brakman se *De gelukzaligen* (1997); *Blauwe maandagen* (1994) van Arnon Grunberg.

Namate die studie gevorder het, het hierdie teksseleksie redelik ingrypend verander. Slegs enkele van die tekste wat aanvanklik oorweeg is, is behou. Deeglike studie van die betrokke literêre sisteme het ander tekste as dié in die aanvanklike versameling uitgewys. Dít het meegebring dat byvoorbeeld 'n voor-die-hand-liggende keuse, soos Arnon Grunberg se gerugmakende *Blauwe maandagen* (1994), vervang is met sy ryper *Figuranten* (1997).

Daar is ook besef dat tekste wat doelbewus met die oog op spesifieke temas (paradys, toekoms, ensovoorts) uitgesoek is, 'n eensydige beeld kan gee. Uitgaande van die beginsel van *maksimum variasie* is daarom besluit om uiteenlopende tekste te betrek, tekste wat hul nie noodwendig opsigtelik en gerieflik leen tot dit wat ek beoog nie. Indien my kontensie geldig is dat mitologisering 'n universele en outomatiese proses is wat steeds voortgaan, dan behoort enige roman ondersoek te kan word vir die voorkoms van (horison-)mites. Alhoewel die uiteindelijke teksseleksie dus iets van 'n steekproef vertoon, het die keuse nie totaal lukraak en planloos geskied nie. Sonder om kwotas daar te stel, is tog gepoog om binne beide literêre sisteme 'n verskeidenheid stemme te betrek. Magsverhoudinge is dus in berekening gebring en daarom het ras, geslag en klas as verdere oorwegings gedien.

My persoonlike en spesifieke akademiese agtergrond het my egter verhinder om werklik 'n "verteenwoordigende", "objektiewe" beeld te gee. Soiets is trouens nie moontlik nie, ongeag van hoe formidabel die ondersoeker se kennis en hoe goed sy/haar voornemens mag wees. Vir die grootste deel van my akademiese loopbaan het ek in Afrikaanse en Nederlandse letterkunde gespesialiseer en daarom is ek wat betref die Suid-Afrikaanse komponent meer bekwaam om my oor Afrikaanse tekste uit te laat. Ek het dan ook ietwat meer aandag aan

Afrikaanse tekste gegee, maar wel binne hierdie taalbeperking gestreef na variasie ten opsigte van onder meer ras en geslag. Afrikaans as (post-)koloniale hibried leen hom egter besonder goed tot 'n studie van Suid-Afrikaanse heterogeniteit. Afrikaans, in sy verskeie variante, verontagsaam as moedertaal (en *lingua franca*) alle kleurskeidslyne en, soos Komrij (1999:49) dit stel: "Juist het Afrikaans breekt door alle sociale en geografiese grenzen heen." Met Afrikaans kan 'n mens ver kom in die soeke na die hart van die nasie, as daar so 'n gemeenskaplike hart bestaan.

Verder het intensiewe ondersoek van die betrokke literêre sisteme sleuteltekste uitgewys, hetsy "bestsellers" of tekste wat deur die kritiek besonder gunstig ontvang is. Tekste wat 'n groot impak op (baie) lesers gehad het, is beduidend ten opsigte van mitologisering, ongeag van wat die sentrale temas of gerigtheid mag wees. Ook tekste wat reageer op sake van die dag, byvoorbeeld Hugo Claus se *De geruchten* (1998), wat moontlik aansluit by die skandale, gerugte van korrupsie, pedofiliesake, ensovoort, wat in die middel jare negentig groot opskudding in België veroorsaak het. Daar is ook gepoog om werk van gevestigde skrywers sowel as nuwelinge te gebruik. Die gerigtheid op verskeidenheid het natuurlik meegebring dat nie al die geselekteerde tekste op dieselfde literêre peil is nie. Wat die kwessie van literêre gehalte betref, laat ek my lei deur bepaalde verwickelinge in die literatuurwetenskap, wat Frye (1987:32) soos volg verwoord:

the real, genuine advance in criticism came when every work of literature, regardless of its merit, was seen to be a document of *potential* interest, or value, or insight into the culture of the age. It simply arose from my observation of normal scholarly practice, which is that if you're "in" the eighteenth century, you read everything in your field, regardless of its merits.

Ten slotte is die keuse ook beïnvloed deur hoeveel aandag reeds aan 'n bepaalde teks gegee is. Daar is byvoorbeeld al tientalle artikels, hoofstukke, proefskrifte en boeke geskryf óór Harry Mulisch se *De ontdekking van de hemel* (1992) en onder meer daarom is besluit om in die plek daarvan eerder tekste te gebruik wat nog nie so voos geïnterpreteer is nie, alhoewel hierdie beginsel nie konsekwent en rigied toegepas is nie. Sekere gerugmakende tekste, byvoorbeeld Hugo Claus se *De geruchten* (1998) of J.M. Coetzee se *Disgrace* (1999a), kon nie weggelaat word nie. In die geval van 'n roman soos *De ontdekking van de hemel* is die besluit om dit weg te laat uiteindelik ook beïnvloed deur die besondere balans tussen die spesifieke tekste

binne die versameling Nederlandse romans. Soms was die nastreef van interne balans dus die bepalende faktor. Eksterne oorwegings en kriteria kon nie in alle gevalle die deurslag gee nie.

Die seleksie van spesifiek die Nederlandstalige tekste is onder meer ook deur die volgende gerig: Suid-Afrika is 'n multikulturele land en daarom is dit goedgevind om binne die vergelykende opset van hierdie studie dan ook iets van die heterogeniteit binne die Nederlandse taalgebied te probeer weergee. Nederland self is reeds 'n opvallend multikulturele land, maar as Vlaandere en voormalige kolonies waar Nederlands nog gebesig word ook betrek word, word raakpunte met die Suid-Afrikaanse situasie al duideliker. Sodoende gaan postkoloniale perspektiewe oop. Die verskeidenheid in die totale Nederlandse taalgebied is egter te groot om binne die bestek van 'n studie soos hierdie daaraan reg te laat geskied. Daarom is oorwegend tekste uit Nederland (die sentrum van die Nederlandstalige semiosfeer) gebruik, maar wel met 'n allochtone stem daarby (*De voeten van Abdullah* van Hafid Bouazza), asook twee Vlaamse romans (*De Geruchten* van Hugo Claus; Paul Mennes se *Tox*) en een uit Suriname (Astrid Roemer se *Gewaagd leven*). Allerlei subkulture is ook verteenwoordig.

Daar is dus gepoog om 'n gebalanseerde versameling tekste byeen te bring. Die uiteindelijke versameling is ook maar relatief en daar word nie voorgegee dat dit die perfekte keuse is nie. Aangesien soveel faktore by die seleksie teen mekaar opgeweeg moes word, was dit moeilik om oortuigde finale keuses te maak. Dit was nie my intensie om te kanoniseer nie, alhoewel ek aanvaar dat my keuse in 'n mate 'n kanoniserende uitwerking kan hê.

Die rasionaal agter die seleksie van elke teks word nie volledig uiteengesit nie. Dit sal wel in die tersaaklike hoofstuk uit die teksanalises blyk, maar die keuses word nie uitgebreid verantwoord nie. Aangesien soveel faktore tegelyk die insluiting van 'n teks bepaal het, sal dit moeilik (en dalk oorbodig en "lomp") wees om al die oorwegings by elke teks eksplisiet uit te spel.

Op grond van die oorwegings wat wel in hierdie afdeling breedweg uitgelig is, is nege Suid-Afrikaanse en nege Nederlandstalige tekste, oorwegend romans, geselekteer. Die getal *nege* is nie vooraf bepaal nie. Intensiewe studie van die betrokke literêre sisteme en die opweeg van tekste teen mekaar het laat blyk dat nege in beide gevalle die minimum aantal tekste is wat

min of meer iets van die diversiteit in die twee bestudeerde kontekste kan weergee. Nege suggereer egter ook dat daar nie op die "volheid" van tien aanspraak gemaak word nie.

Vervolgens word die nege Suid-Afrikaanse en nege Nederlandstalige artistieke verhalende tekste wat vir hierdie ondersoek geselekteer is kortliks uitgelig en daar word telkens slegs enkele oorwegings aangedui wat die keuse beïnvloed het.

Die nege Suid-Afrikaanse literêre verhalende tekste wat uiteindelik direk by die studie betrek is, is die volgende:

S.P. Benjamin se kortverhaalbundel *Die lewe is 'n halwe roman* (1999) is ingesluit omdat dit 'n Afrikaanse boek is wat die leser lei na die hart van 'n eietydse plakkerskamp; dit gee insig in die lewensaanvoeling en -problematiek van die misdeelde en die bruinmens.

André P. Brink se *Duiwelskloof* (1998a) is in Afrikaans sowel as in Engels, as *Devil's Valley* (1998b), uitgegee. Die magiese aard van hierdie roman bring ons in kontak met die numineuse dimensie van mites. Die Duiwelskloof as mikrokosmos is boonop soos 'n proefbuis waarin mites voor die oë van die nuuskierige leser vorm aanneem; dit is eintlik 'n studie van mitologisering, aangebied in romanformaat. Boonop word daarin enkele mites wat tipierend van geïsoleerde Afrikanerdom is, verken.

Disgrace (1999a) van J.M. Coetzee is 'n opspraakwekkende, selfs kontroversiële, Engelse Suid-Afrikaanse roman wat internasionaal bekroon is (1999 Booker Prize). Coetzee is een van die voorste en invloedrykste Suid-Afrikaanse skrywers van ons tyd en het in 2003 die Nobelprys vir letterkunde ontvang. *Disgrace* stel die perspektief van blanke Suid-Afrikaners voorop, hulle beleving van die probleme wat die nuwe Suid-Afrika teister, byvoorbeeld die geweld wat hulle skynbaar gelate ondergaan. Dit is 'n roman wat die kontemporêre Suid-Afrikaanse werklikheid oorwegend negatief mitologiseer in terme van skande, mensontering en ongenade. Hiervoor is Coetzee dan ook deur heelwat lesers kwalik geneem. Coetzee se voortreflike *The lives of animals* (1999b) is meer op internasionale en selfs kollektiewe mites gerig en konfronteer ons in hierdie verband met ons onnadenkende bewoning van die gangbare mites van ons tyd.

In John Conyngham se *The lostness of Alice* (1998) gee die verdwyning van 'n blonde meisie uit haar voorstedelike ouerhuis aanleiding tot 'n reis deur Afrika, waardeur die ambivalente verhouding van die Engelssprekende Suid-Afrikaner met die "donker", "verlore" kontinent verken word.

Die storie van Monica Peters (1996) is die debuutwerk van E.K.M. Dido en die eerste Afrikaanse roman wat deur 'n bruin vrou gepubliseer is. Ten spyte van 'n aantal gebreke bied hierdie roman besondere insae in die lewensverhaal en relasies van 'n bruin vrou teen die agtergrond van die verloop van die politieke Stryd.

Zakes Mda se *Ways of dying* (1995) is 'n hoopvolle, inspirerende verhaal oor 'n eksentrieke professionele rouklaer wat die pynlike verlede leer verwerk, 'n verhaal waarin die dood die botoon voer, maar wat uiteindelik eerder handel oor "ways of living".

In Marlene van Niekerk se *Triomf* (1996), wat in 1994 verskyn het, word die leser gekonfronteer met die lotgevalle van die agterlike verstedelike Afrikaner teen die agtergrond van die politieke veranderinge in Suid-Afrika. Hierdie roman is as verkenning van die Suid-Afrikaanse mitologie 'n triomf: die lae muurpapier (die superstrukture wat die visie belemmer) word laag-vir-laag afgeskeur. Dat dit 'n roman deur 'n vrou is, het ook as oorweging gedien, soos eweneens in die geval van Ingrid Winterbach se *Buller se Plan* (1999), 'n roman wat sterk herinner aan *Karolina Ferreira* (1993), en anders as haar vorige werke nie onder die skrywersnaam Lettie Viljoen gepubliseer is nie. Soos in *Karolina Ferreira* word daar in *Buller se plan*, deur die hoofkarakter 'n mikrokosmiese plattelandse dorpie te laat besoek, heelwat oor die verborge dieptes van die eietydse Suid-Afrikaanse samelewing as 'n geheel aan die lig gebring. Dit is 'n verhaal oor die "onversadigbare onvergenoegdheid" van die lewende-dooies van vandag wat saans die Steynhuis (omskep in 'n alternatiewe eet- en drinkplek) vol sit, al is hulle ook nasate van die onblusbare soort krygers wat 'n eeu gelede in die Slag van Colenso (vgl. die raamvertelling) geveg het.

Die volgende Nederlandstalige literêre verhalende tekste is geselekteer: *De voeten van Abdullah* (1998) is die 1996-debuut van Hafid Bouazza wat op sewejarige leeftyd vanuit Marokko in Nederland aangekom het. Hierdie betowerende kortverhaalbundel bestaan uit verhale boordensvol sensuele herinneringe aan Marokko; dit is 'n eerstehandse verslag van die aanpassingsprobleme en heimwee wat die allochtoon in Nederland ervaar.

De geruchten (1998), wat in 1996 verskyn het, is 'n roman deur die veelsydige Hugo Claus, die voorste Vlaamse skrywer en trouens een van die grootstes in die hele Nederlandse taalgebied. Soos reeds aangedui is, borduur hierdie roman blykbaar voort op die gerugte rondom korrupsie en allerlei ander wanpraktyke wat België in die middel van die jare negentig geteister het.

Phileine zegt sorry (1999), wat in 1996 verskyn het, is 'n roman van die populêre Nederlandse skrywer Ronald Giphart. Dit begin in Nederland, maar ná enkele bladsye speel dit grootliks in New York af en bied 'n blik op die globale mitologie van die permissiewe jonger generasie. *Figuranten* (1997) van Arnon Grunberg, die aweregse Nederlandse skrywer van die opspraakwekkende *Blauwe maandagen* (1994), bied eweneens 'n blik op jong Nederlanders in New York; hulle is materialisties ingestel en gaan na New York met die hoop dat hulle daar filmsterre sal word en "geluk" sal vind, maar "operatie-Brando" loop uit op ontugtering.

Tox (1995), die Vlaming Paul Mennes se debuut uit 1994, vertel met verwysing na die mites van Orfeus en Icarus die verhaal van die onsekere, futiele en selfvernietigende lewensreis van generasie-X; dit bied ook insae in subkulture, byvoorbeeld die wêreld van dwelmmisbruik.

Charlotte Mutsaers se roman *Rachels rokje* (2000), wat in 1994 die lig gesien het, is 'n "bestseller" en geskryf deur 'n Nederlandse vroueskrywer. Dit besit iets van 'n persoonlike mitologie, wat mymerend verken word aan die hand van die beeld van die samehang van die plooi van 'n rok (in plaas van "hoofstukke" bestaan die roman uit "plooi": plooi een, plooi twee, plooi drie, ensovoorts). Die roman handel onder meer oor die mitiese Tweede Wêreldoorlog en oor die mite van romantiese liefdesgeluk.

Nog 'n roman deur 'n Nederlandse vroueskrywer is *Uit het paradijs* (1997) van Nelleke Noordervliet, wie se werk deur gewone lesers sowel as kritici hoog aangeslaan word. *Uit het paradijs* is nie Noordervliet gewildste of beste roman nie, maar dit vertoon iets van haar feministiese ingesteldheid en, soos reeds deur die titel gesuggereer word, betrek dit die paradystema, as deel van die mitologie van die horison, redelik eksplisiet. Dit is 'n verhaal oor herinneringe aan die gestorwe moeder en die jeugparadys en uiteindelik word, tot 'n sekere mate, die "herstel" van die paradys bewerk.

Gewaagd leven (1999), wat in 1996 verskyn het, is 'n roman deur 'n Surinaamse vrou, Astrid H. Roemer, van wie al 'n groot aantal romans verskyn het. Dit is 'n verhaal oor die liefde vir Suriname as geboorteland, oor politieke onrus, die verhouding met Nederland, toekomsdrome (byvoorbeeld om ruimtevaarder te word en aan die aardse gegewenhede te ontsnap), ensovoorts.

De moeder van Nicolien (1999) is 'n roman van die besonder produktiewe J.J. Voskuil. Hy is een van die gewildste én mees verguisde Nederlandse skrywers, wat bekendheid verwerf het met sy sewedelige *Het Bureau*, 'n werk van min of meer vyf duisend bladsye. *Het Bureau* handel oor die alledaagse (vervelige) lewe van 'n gewone kantoorwerker; juis die herkenbaarheid hiervan en die konvensionaliteit van die hoofkarakter se opvattinge en leefstyl (en mitologie) maak Voskuil se werk so populêr. *De moeder van Nicolien* is 'n kort roman oor die protagonis se verhouding met sy moeder wat seniel word, maar bied 'n goeie "inleiding" tot Voskuil se oeuvre.

Die data afkomstig van mediatekste, die lewensverhale en die artistieke verhale is geïnterpreteer deur op te let na patrone wat stadigaan verrys het ten opsigte van onderliggende mites, totdat 'n duidelike beeld verkry is. Daar is onder meer gebruik gemaak van Wierzbicka (1997) se metode vir die ondersoek van kulture op grond van hul sleutelwoorde. Wierzbicka (1997) voer met verwysing na tale soos Engels, Russies en Japanees aan dat daar kultuurspesifieke (onvertaalbare) woorde bestaan, soos enigiemand wat vertrou is met twee of meer tale sal kan getuig. Daar is dus sleutelwoorde in byvoorbeeld Russies of Australiese Engels wat frekwent voorkom en wat iets vertel van die kultuur waarin dit gebruik word:

A key word ... is like a loose end which we have managed to find in a tangled ball of wool: by pulling it, we may be able to unravel a whole tangled "ball" of attitudes, values, and expectations, embodied not only in words, but also in common collocations, in set phrases, in grammatical constructions, in proverbs, and so on. (Wierzbicka, 1997:17.)

Wierzbicka (1997:16) wys daarop dat daar geen metode of prosedure bestaan waarvolgens die sleutelwoorde van 'n kultuur of die frekwensie van woordgebruik objektief bepaal kan word nie:

But the question is not how to "prove" whether or not a particular word is one of the culture's key words, but rather to be able to say something significant and revealing about that culture by undertaking an in-depth study of some of them. If our choice of words to focus on is not "inspired" we will simply not be able to demonstrate anything of interest. (Wierzbicka, 1997:16).

Tydens die vroeë fases van my ondersoek het ek opgelet na (kultuurspesifieke) sleutelwoorde in die mediatekste, die lewensverhale en die artistieke verhale om op die spoor van mites te kom. Daar is dus 'n verband gelê tussen woorde en moontlike onderliggende verhale. Die identifisering van sleutelwoorde het, soos gesê, behoort tot die aanvangs- en basiese fases van die ondersoek. Hierdie studie is geen sleutelwoordondersoek nie en daarom word nie uitgebreid ingegaan op die geïdentifiseerde sleutelwoorde nie. Wel in bepaalde gevalle het die sleutelwoorde 'n residu gelaat en is die belangrikste sleutelwoorde soms omskep tot die name van mites, bevoorbeeld die *netwerkmite* en die mite van *kleinighede* of *onbenullighede*. Die uitlig van sleutelwoorde was dus eerder 'n metodologiese aspek van die studie en nie 'n doelstelling op sigself nie. Die doel was eerder om binne die raamwerk van kwalitatiewe navorsing 'n verhaal uit die data, insluitende sleutelwoorde, te konstrueer.

Die (horison-)mites wat in hierdie proefskrif ter sprake kom, is nie uitgewys, gevind of blootgelê deur absoluut objektiewe navorsing nie. Elke horisonmite is dus nie soos 'n insek onder 'n klip uitgehaal of in 'n net gevang, en dan net soos dit "is" gepreserveer en/of met spelde oopgespalk vir betragting nie. Ek as kwalitatiewe ondersoeker het hierdie horisonmites eerder in interaksie met die data gekonstrueer.

1.7 VOORUITSKOUING

Die verdere verloop van die studie is soos volg. In **Hoofstuk 2** word horisonmites teoreties verken. Bruikbare teorie word, gerig en afgestem op die doelwitte van hierdie ondersoek, saamgestel. Daar word gepoog om 'n gebalanseerde oorsig te gee van ('n fraksie van) die uiteenlopende navorsing wat reeds oor mite gedoen is, en om dit te koppel aan die gedagte van die moontlike en die toekoms (met ander woorde: die horison). Die doel is om die bestaande navorsing in perspektief te plaas, hopelik 'n perspektief wat in bepaalde opsigte nuut is. In hierdie interdisiplinêre en vergelykende studie word die teorie ook bevorder deur dit te

populariseer en innoverend binne die raamwerk van kwalitatiewe navorsing toe te pas op drie domeine waar verhale floreer: die media, lewensverhale en literêre verhale. Dit gaan dus daarvoor om verhale in sogenaamde "nie-verhalende" diskoerse, asook verhale in verhale te bestudeer. Daarom word in **Hoofstuk 3** stilgestaan by verhale (meer spesifiek horisonmites) in die Suid-Afrikaanse en Nederlandstalige (gedrukte) media waarin iets oor die tydgees afgelees kan word. Daarna kom verhale in verhale aan die beurt, eerstens, in **Hoofstuk 4**, die horisonmites in lewensverhale, en daarna, in **Hoofstuk 5**, die horisonmites in artistieke verhale uit Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied. In **Hoofstuk 6**, die gevolgtrekking, sal verbande gelê word met verwysing na die probleemvrae onderliggend aan hierdie studie en die bevindinge sal kortliks aan die kwessie van die tersiêre onderrigsituasie gekoppel word.

1.8 PERSPEKTIEF

Hierdie ondersoek is omvangryk en oorsigtelik. Daarom is dit onvermydelik dat sommige ingewikkelde temas en terreine met sewemyllaarse verken sal word. As kwalitatiewe navorsers, binne 'n postmodernistiese opset, stel ek eintlik 'n mosaïekwerk of 'n collage saam, waarby outeurs en respondente dikwels self aan die woord gestel word, onder meer omdat "betekenis" nie direk, deursigtig en suiwer semanties tot ons spreek nie, maar eerder hou in die boendes van taal, en dus kronkel deur spesifieke woordkeuses, fraserings, sinskonstruksies, ensovoorts. Dít is waar nie slegs van literêre tekste nie, maar ook van wetenskaplike tekste, van alle taalgebruik trouens. Die gewaarwording waarmee 'n teks 'n mens laat, is dikwels nouliks te verantwoord: dit setel dalk êrens in 'n spesifieke formulering wat moeilik met sekerheid uitgewys kan word.

Soos reeds geblyk het, is hierdie studie in bepaalde opsigte 'n eerste verkenningstog en vergelyking van grootliks ongekaarte mitologiese landskappe. Met hierdie ondersoek wil nie finale antwoorde gegee word of veralgemenings gemaak word nie. As omvangryke kwalitatiewe studie open dit 'n terrein deur middel van die verkenning van enkele geselekteerde tekste en kontekste, en kan dit as model/vertrekpunt dien vir latere ondersoeke waarin op meer spesifieke temas ingegaan word. Die geesteswetenskappe en spesifiek ook die literêre ondersoek verkeer tans onder toenemende druk. Hierdie proefskrif is daarop ingestel om op 'n toeganklike wyse die relevansie en belang van literêre ondersoek te bevestig deur die alomteenwoordigheid van verhale te onderstreep en aan te dui dat die literêre teorie en

ondersoek waardevolle kultuurkritiese insigte kan genereer en resultate kan lewer wat op verskeie terreine bruikbaar is. Die literêre teorie kan met groot vrug op 'n interdisiplinêre wyse gebruik word om verhale en narratiwiteit, ook waar dit voorkom buite die letterkunde, te ondersoek. Hierdie proefskrif is eintlik deel van die herkonsipiëring van die literatuurwetenskap. Daar word 'n saak uitgemaak vir 'n breër en meer innoverende kwalitatiewe aanpak en vir groter kennis en insig ten opsigte van die verhale wat die lewens van die self en die ander onderlê.

Ten slotte die volgende pregnante woorde van Frye (1982:xviii) wat, saam met Linde (1993) se ondersoek na koherensiesisteme, as vroegste inspirasie vir hierdie studie gedien het:

Man lives, not directly or nakedly in nature like the animals, but within a mythological universe, a body of assumptions and beliefs developed from his existential concerns. Most of this is held unconsciously, which means that our imaginations may recognize elements of it, when presented in art and literature, without consciously understanding what it is that we recognize. Practically all that we can see of this body of concern is socially conditioned and culturally inherited. Below the cultural inheritance there must be a common psychological inheritance, otherwise forms of culture and imagination outside our own traditions would not be intelligible to us. But I doubt if we can reach this common inheritance directly, by-passing the distinctive qualities of our own culture. One of the practical functions of criticism, by which I mean the conscious organizing of a cultural tradition, is, I think, to make us more aware of our mythological conditioning.

Namate hierdie navorsingsverhaal ontvou, sal dit duidelik word in welke mate ek trou gebly het aan hierdie visie van Frye (1982) of daarvan afgewyk het.

HOOFSTUK 2

MITES EN DIE HORISON: 'N TEORETIESE VERKENNING

2.1 INLEIDING

Die Nederlandse liedjieskrywer Jules de Corte (1998) se bekendste werkie is seker "Ik zou wel eens willen weten". In hierdie toeganklike liedjie is De Corte as volksdigter aan die woord en gee hy uitdrukking aan 'n mitologie in die klein. Dit is tegelyk persoonlik en kollektief, "fiktief" en "waar", en eindig met 'n horison, 'n uitsig op 'n ontwykende "beter" bestel. Die herhalende "ik zou wel eens willen weten, waarom ..." en "daarom" vat die mitologiese impuls goed saam:

Ik zou wel eens willen weten, waarom zijn de bergen zo hoog
Misschien om de sneeuw te vergaren
Of het dal voor de kou te bewaren
Of misschien als een veilige stut voor de hemelboog
Daarom zijn de bergen zo hoog

Ik zou wel eens willen weten, waarom zijn de zeeën zo diep
Misschien tot geluk van de vissen
Die het water zo slecht kunnen missen
Of tot meerdere glorie van God die de wereld schiep
Daarom zijn de zeeën zo diep

Ik zou wel eens willen weten, waarom zijn de wolken zo snel
Misschien dat 't een les aan de mens is
Die hem leert hoe fictief een grens is
Of misschien is het ook maar eenvoudig een engelenspel
Daarom zijn de wolken zo snel

Ik zou wel eens willen weten, waarom zijn de mensen zo moe
 Misschien door hun jachten en jagen
 Of misschien door hun tienduizend vragen
 En ze zijn al zo lang onderweg naar de vrede toe
 Daarom zijn de mensen zo moe

Hierdie eenvoudige liedjie vertel die verhaal van die grensbehepte, aggressiewe, gejaagde mens, vermoeid en reeds baie lank met al sy vrae en mites op reis na die ontwykende beloofde land van vrede. Uit hierdie teks kan inderdaad 'n kortbegrip van die horisonmite afgelei word. Die horisonmite is egter 'n veel kompleksere fenomeen as wat hieruit mag blyk, en daarom word die ondersoeker genoop tot verdere verkenning. Aangesien elke (soort) mite onvermydelik 'n horison besit, kan daar nie slegs op "horisonmites" as sodanig ingegaan word nie. Dít sou buitendien nie moontlik wees nie, want horisonmite kan nie duidelik afgebaken word van alles wat nie horisonmite is nie ('n horison is juis iets wat voortdurend verplaas, uitgestel word). Mite as sodanig moet dus ook onder die loep kom. 'n Teoretiese verkenning van "mite" belig al reeds ook die horisonmite. Daar kan trouens met reg beweer word dat elke mite 'n wêreld konstrueer, en elke wêreld het 'n horison; elke mite konstrueer 'n ander wêreld, 'n moontlike wêreld en is dus reeds horisonmite, mite van die moontlike. Coupe (1997) beskryf immers paradigma, perfeksie en horison as *aspekte* van die mite, potensiële aspekte van elke mite. Ek het wel ter wille van strategiese essensialisme 'n basiese, dog vloeibare, tipologie van Coupe se *aspekte* afgelei, soos in hoofstuk 1 verduidelik is (vgl. 1.3). Tog moet die onlosmaaklike verbondenheid van paradigma, perfeksie en horison as aspekte van mite nie uit die oog verloor word nie.

In hierdie teoretiese hoofstuk word eerstens stilgestaan by koherensie en koherensiesisteme. Soos reeds aan die begin van hoofstuk 1 aangedui is, het dit al tydens my M.A.-studie oor die koherensie van twee geselekteerde romans geblyk dat koherensie veel verder strek as die teksgegewe en selfs teksinterpretasie. Dit het begin duidelik word dat koherensie op haas elke lewensterrein betrekking het en die natuur kenmerk vanaf die mikro- tot die makrosfeer (Van Schalkwyk, 1998:10-11; 65-68). Binne die bestek van die verhandeling kon ek egter nie volledig daarop ingaan word nie. Die M.A.-studie het dus addisionele insigte opgelewer. Die belangrikste daarvan is dat koherensie nie slegs 'n (teks-)linguistiese standaard of beginsel van tekstualiteit is nie, maar eintlik primêr 'n preteoretiese, voorwetenskaplike konsep en

verskynsel wat nou saamhang met onder andere lewens- en wêreldbeskouings, koherensiesisteme en mites (Van Schalkwyk, 1998:27-30). In die laaste hoofstuk van die verhandeling is 'n studie soos hierdie Ph.D.-ondersoek dan ook eksplisiet in die vooruitsig gestel (Van Schalkwyk, 1998:182-183). Daar sal dus ter wille van konstekstualisering 'n kort ekskursie in koherensiestudie onderneem word.

Daarna kom verhale en narratiwiteit aan die beurt. Ons leef immers in die era van die verhaal. Daar bestaan binne verskeie dissiplines reeds 'n magdom ondersoeke na byvoorbeeld narratiewe singewing en dit berei die weg voor vir 'n studie van mite. In hierdie afdeling sal aandag gegee word aan onder meer verhale en die psigologie, die plek van verhale binne die kultuurstudie, en verhale en (tersiêre) onderrig.

Die algemene verkenning van verhalendheid word gevolg deur 'n oorsig van mite as sodanig. Daar word nie gepoog om die bestaande navorsing en die uiteenlopende benaderings volledig en absoluut gebalanseerd "op te som" nie. Die uiteensetting word eerder gerig deur die doelwitte van die ondersoek (vgl. 1.2). Mite word in hierdie afdeling só gedefinieer dat daar redelik duidelik onderskei kan word tussen mite en ander begrippe waarmee dit moontlik verwar sou kon word, byvoorbeeld *lewensvisie* en *ideologie*.

Daarna word gefokus op spesifiek die horisonmite, die verband tussen mite en die moontlike. Die horisonmite is nog nie eksplisiet en uitvoerig as 'n besondere soort mite ondersoek nie. In hierdie afdeling word met behulp van onder meer filosofiese insigte omtrent onder meer moontlike/fiksionele wêreld 'n teoretiese basis vir die studie van horisonmites gelê.

2.2 KOHERENSIE EN KOHERENSIESISTEME

In hierdie afdeling kom die volgende sake onder die loep: Eerstens word ingegaan op die uiters waardevolle navorsing oor koherensie wat reeds in die teksstudie (die studie van die teks binne verskeie (sub-)dissiplines van onder meer die linguistiek, die literatuurwetenskap en die psigologie), veral die tekslinguistiek, uitgevoer is. Daarna kom die voorkoms van koherensie in die menslike sfeer en in die natuur heel oorsigtelik ter sprake. Dit word gevolg deur 'n verkenning van koherensie as *orde-chaos*, wat uitloop op 'n beskrywing van die verband tussen die universele en die partikuliere. Koherensie word dan teen die agtergrond van die

holisme beskou, waarna ingegaan word op die konstruksie van koherensie. Die afdeling word afgesluit met 'n studie van koherensiesisteme.

2.2.1 KOHERENSIE EN DIE TEKSSTUDIE

Phelps (1985:21) definieer koherensie binne die raamwerk van die teksstudie "as the experience of meaningfulness correlated with successful integration during reading, which the reader projects back onto the text as a quality of wholeness in its meanings". In die teksstudie word 'n inklusiewe nosie van koherensie tans redelik algemeen aanvaar en in aansluiting daarby word koherensie as die oorkoepelende, universele en essensiële beginsel van tekstualiteit beskou (vgl. Carstens, 1997:470-497). In hul baanbrekende tekslinguistiese studie het De Beaugrande en Dressler (1981) die volgende sewe standaarde (of liever: beginsels) onderskei aan die hand waarvan die aanvaarbaarheid en geslaagdheid van tekste as kommunikatiewe eenhede beoordeel kan word: *kohesie, koherensie, intensionaliteit, aanvaarbaarheid, informatiwiteit, situasionaliteit* of *kontekstualiteit* en *intertekstualiteit* (Carstens, 1997:71-497). Linguiste het mettertyd besef dat nie al hierdie beginsels van tekstualiteit ewe belangrik is wanneer die geldigheid van tekste ondersoek word nie: slegs koherensie is werklik onontbeerlik (vgl. Van Schalkwyk, 1998:9-10). Maar dan ook weer sluit koherensie as oorkoepelende beginsel eintlik al die ander beginsels van tekstualiteit in (vgl. Carstens, 1997:496; Van Schalkwyk, 1998:10). Derhalwe behoort na 'n geldiger gevolgtrekking gesoek te word wat betref die status van koherensie ten opsigte van die ander beginsels van tekstualiteit. Myns insiens is koherensie in sy verhouding tot die ander beginsels *primus inter pares*, die eerste onder gelykes.

Koherensie is dus die vertrekpunt, soos geïllustreer word in sy verhouding tot die tweede tekstuele superstandaard of -beginsel, naamlik kohesie (strukturele, linguistiese eenheid) (Carstens, 1997:110-351). Daar word redelik algemeen ingesien dat die koherensie van 'n teks nie soos kohesie uitsluitlik berus op die teksgegewe nie, maar tot stand kom deur die wisselwerking tussen 'n magdom faktore van strukturele, semantiese, pragmatiese, kontekstuele en intertekstuele aard (vgl. Van de Velde, 1989). Koherensie word nie alleen bepaal deur die formeel-linguistiese skakeling in 'n teks nie, want kohesie "... is neither a necessary nor a sufficient condition for coherence" (Hellman, 1995:192). Dit is geen moeilike taak om voorbeelde van geslaagde, alledaagse kommunikasie te vind wat min of geen

kohesiewe binding, byvoorbeeld antesendente en anafore, konjunksie met behulp van voegwoorde of leksikale herhaling bevat nie, maar nietemin as sinvolle koherente tekste funksioneer. Brown en Yule (1983:196) gebruik die volgende bekende voorbeeldteks ter illustrasie hiervan:

A: There's the doorbell.

B: I'm in the bath.

Dit blyk uit hierdie teks, waarin kohesie ontbreek, dat koherensie berus op implikasie en die afleidingsvermoë van die leser: by die konstruksie van koherensie gaan dit veral om die konseptuele skakeling wat die leser aanbring tussen die talige elemente in die teks en die wêreld rondom die teks en die mentale representasie van die teks wat sodoende ontstaan (vgl. Van Schalkwyk, 1998:10). Die verskeidenheid faktore wat gelyktydig by die konstruksie van 'n koherente lesing betrokke is, maak hierdie konsep onvaspenbaar en relatief. Daar kan dus geen absolute uitsprake oor die (in-)koherensie van tekste gemaak word nie, ook omdat koherensie nie, soos kohesie, aan 'n stel vaste reëls of kriteria onderhewig is nie. Koherensie as konsep en verskynsel hang dikwels saam met onbepaaldhede en die sogenaamde *invisibilia* van betekenis (Van de Velde, 1992:273).

Dit het tot dusver geblyk dat daar binne die (teks-)linguistiek algemeen aanvaar word dat koherensie nie 'n intrinsieke eienskap van die teksgegewe is nie, maar gekonstrueer word deur die interaksie tussen tekstuele, inter- en ekstratekstuele faktore (Carstens, 1997:470-497; Van de Velde, 1989; Van Schalkwyk & Carstens, 2000; Viehweger, 1989). Daar word binne die linguistiek én die literatuurwetenskap algemeen ingesien dat koherensie en betekenis die teksgegewe oorstyg – intertekste sowel as psigologiese, sosiale, kulturele en politieke kontekste word ondersoek, lesers en sisteemfaktore word in ag geneem, ensovoorts. Rigtinggewend in hierdie verband is onder meer Derrida (1979:84) se bekende uitspraak: "a text is henceforth no longer a finished corpus of writing, some content enclosed in a book or its margins, but a differential network." Die konstruksie van koherensie voer die leser ver verby die konvensionele grense van die teks, want die gerealiseerde teks is veel groter as die bladsy waarop die woorde en sinne gedruk is.

Hierdie teoretiese verwickelinge blyk byvoorbeeld uit 'n oorwegend linguistiese studie waarin Van de Velde (1989:175) genoop voel om mensgerig na koherensie te kyk en in hierdie

verband stel hy die volgende hipotese: "Coherence, in its broadest sense, is indispensable to the biopsychosocial functioning of man." Die mens is egter ook verweef met die makrokoherensie van die totale komplekse werklikheid buite die self (vgl. Van de Velde, 1989:180). Dus: hierdie hipotese "widens the perspectives of coherence research to all disciplines concerned with the study of man" (Van de Velde, 1989:175). 'n Intensiewe studie van koherensie (samehang) lei dus tot die gevolgtrekking dat dit 'n buitengewoon omvattende konsep en verskynsel is wat derhalwe 'n holistiese en multidissiplinêre benadering van die ondersoeker vereis (Van Schalkwyk, 1998).

2.2.2 KOHERENSIE BY MENS EN NATUUR

Hierdie onderafdeling berus op uitvoerige navorsing wat hier slegs baie oorsigtelik ter sprake gebring word. Alhoewel die voorkoms van koherensie in en rondom ons uiters relevant is vir 'n studie van mite, sou 'n uitvoerige uiteensetting neerkom op 'n blote enumerasie en opstapelning van voorbeelde en velde van koherensie. Daarmee sal die fokus van die studie verlore gaan. Enkele terreine waarop koherensie van belang is en dissiplines waarin koherensie bestudeer word, word daarom vervolgens bloot opgenoem, telkens met tersaaklike bronverwysings.

In die menslike sfeer is koherensie inderdaad betrokke by al die fasette van menswees, byvoorbeeld onder meer die volgende: By menslike kognisie is daar sprake van 'n natuurlike gerigtheid op koherensie en 'n strewe na die konstruksie van koherensie; indien die brein gekonfronteer word met 'n vraagstuk, byvoorbeeld 'n ambivalente visuele patroon, sal daar onwillekeurig en onophoudelik gepoog word om 'n sluitende patroon te vind – *opart* berus op hierdie natuurlike breinfunksie (Lindsay & Norman, 1973-1-49; Grové, 1994). Psigologies beskou, is koherensie onder meer die einddoel van die individuasiëproses (Jung, 1990); koherensiesin (*sense of coherence*), die gewaarwording dat die lewe verstaanbaar, hanteerbaar en betekenisvol is, is onontbeerlike vir die psigologiese welstand van die individu (Antonovsky, 1987; Randall, 1996). In die sosiale lewe van gemeenskappe is koherensie eweneens essensieel. Die uitvoer van rituele is gerig op die skep of herstel van koherensie (Elsbree, 1982:13; Turner, 1985; 1990), byvoorbeeld oorgangsrites wat die individu tydens die liminale fase met 'n nuwe status bekleed, waarna hy/sy tydens die postliminale fase weer met die gemeenskap geïntegreer word en daar soms *communitas* binne die groep ervaar word

(Davies, 1994; Turner, 1985). Algemeen beskou is alle prosesse van sosiale heling en integrasie van 'n koherensiestigende aard (Denkers, 1995). Numineuse massabelewenisse, byvoorbeeld rondom die dood van Diana, die Prinses van Wallis, is in der waarheid 'n kollektiewe gewaarwording van onderliggende, samehangende sin (Van Rensburg, 1998). Kulturele prosesse, byvoorbeeld globalisering en hibridisering, is verskynsels wat met koherensie te make het (Appadurai, 1990:296-300; Featherstone, 1990; Robins, 1997:18; Segers, 1997). In die (Suid-Afrikaanse) onderwys met sy nuwe geïntegreerde onderrigbenaderings het koherensie en sinergie belangrike oorwegings geword (Combrink, 1994; Du Randt, 1989). Wat betref die wêreld van inligtingstechnologie bewerkstellig Hiperteks en die Internet ongekende interaktiewe en globale koherensie (Balasubramanian, 1994:6; 9). Religieë, veral die spirituele en die mistieke, is uiteraard gerig op koherensie (Bancroft, 1979; Craze, 1997; Horning, 1998:52-55; Lenaers, 1994). In die kunste, insluitende die letterkunde, is koherensie tradisioneel 'n basiese vereiste waaraan 'n werk moet voldoen, maar kuns kan ook koherensie in 'n individu of 'n groep tot stand bring of herstel (Aristotle, 1929:31; Aschenbrenner, 1985; Geake, 1997; Lundén, 1999; Petty & Tuttle, 1998; Turner, 1990). Die filosofie is ook gemoeid met koherensie, onder andere in die geval van epistemologiese koherensieteorieë en ontologiese opvattinge aangaande die koherensie van die onderskeidings of modaliteite in die werklikheid, byvoorbeeld die gedagte van *universaliteit in eie kring* (Bender, 1996:81-82, Botha, 1989:122-138; Prior, 1967). In die wetenskap is daar veral sedert die Verligting 'n volgehoue soeke na orde/koherensie in die skepping (McGrath, 1998; Kuberski, 1994; Wilber, 1998).

Die verwysing na die wetenskap bring ons dan by die insig dat koherensie die natuur vanaf mikro- tot makrokosmos kenmerk (Dorfmueller-Karpusa & Dorfmueller, 1985; Joubert, 1997; McGrath, 1998:36-80). Onder meer die ekologie lewer bewys hiervan (Brewer, 1994; Carroll, Brockelman & Westfall, 1997:3-4; Frohoff & Packard, 1995; Glotfelty, 1996); ook *fraktale* vorme wat in lewende en nie-lewende dinge aangetref word: "Quite generally, a fractal structure can be defined as one which is similar to its 'zoomed' image with an infinite range of magnifications" (Guyon & Stanley, 1991:Preface).

Hierdie oorsig bevestig die volgende: dat die ondersoeker wat hom/haar met die studie van koherensie besig hou, gemoeid is met 'n wesenlike aspek van die skepping en die mens se lewe. Sommige van die sake wat hier kortliks aan die orde gestel word, word in die volgende onderafdelings (veral **2.2.6**) verder verken.

2.2.3 KOHERENSIE AS ORDE-CHAOS

Koherensie word gewoonlik gebruik as 'n sambreelterm vir onder andere: eenheid, sluiting, orde, reëlmatigheid, harmonie, patroon, kontinuïteit, harmonie, simmetrie, ontwerp, struktuur, betekenisvolheid, skoonheid (McGrath, 1998:36-80). In die woorde van Van Wyk Louw (1954:4) kan met reg beweer word dat alles in die skepping, vanaf die mikro- tot die makrokosmos, "... verlang/ na heelal en na samehang". Dit is egter reduksionisties om koherensie eenvoudig aan "orde" gelyk te stel, want as relatiewe konsep en verskynsel omvat koherensie beide orde en chaos (Van Schalkwyk, 1998). In resente interdisiplinêre ondersoekes, wat binne die literatuurwetenskap en linguïstiek uitgevoer is, is trouens bevind dat koherensie as 'n paradoksale konsep en verskynsel beskryf kan word (Phelps, 1985; Van Schalkwyk, 1998; Van Schalkwyk & Carstens, 2000). Wat die kwessie van koherensie as orde-chaos betref, word vervolgens grootliks gesteun op die navorsing van Van Schalkwyk en Carstens (2000).

Chaosteorieë het vanaf die sestigerjare van die twintigste eeu opgang begin maak en daar word toenemend aandag gegee aan die wisselwerking van orde en chaos, negentropie en entropie in die skepping (Hayward, 1995; Joubert, 1997; Kuberski, 1994:38-39; McGrath, 1998:36-73). Kuberski (1994:3; 37) maak gebruik van 'n konsep wat hy aan James Joyce se *Finnegans Wake* ontleen, naamlik *chaosmos*. Die woord "kosmos" hou etimologies verband met "orde", "ornament" en "universum", terwyl "chaos" dui op "eindelose ruimte" en "afgrond". *Orde* en *chaos* is nie absolute begrippe nie, want "the chaos of precreation seems, if anything, more ordered than what follows" (Kuberski, 1994:38). Die aanvanklike "chaos" van vóór die skepping is eintlik ononderskeibaar van 'n staat van absolute eenvormigheid en ekwilibrium sonder enige differensiasie, vormgewing en posisionering. Die skeppingsorde wat daarna gekom het, toe "the One into the Many" (Kuberski, 1994:38) getransformeer is, is ornamenteel, 'n oorbodige komplisering van die volmaakte orde wat eers geheers het. Hierdie insigte het belangrike implikasies vir die tweede wet van termodinamika:

The meanings of entropy and its opposite, negentropy, display an analogous interpenetration of opposites: Although entropy means the increasing "disorder" in a system, this disorder comes about by an incremental diffusion and balancing of energy which finally results in "heat death", a perfect distribution of energy so that no further

interactions can occur. Entropy, rather than a principle of chaos, could be considered the means of a perfect harmony or equilibrium. Negentropy, on the other hand, is the contradictory movement toward greater and greater order in a system – "order" here defined as an increasing imbalance or disorder in the distribution of energy. It is this imbalance which allows for the actions and reactions characteristic of any organic or mechanical system. (Kuberski, 1994:39.)

Kuberski (1994) bou voort op hierdie insigte in sy komplekse, multidissiplinêre studie wat uiteindelik daarop gerig is om die twintigste-eeuse letterkunde te probeer verklaar. Die deurlopende argument van die ondersoek sentreer rondom die "... paradoxical coincidence of order and disorder, cosmos and chaos, apparent within the atom but also within analogous nuclear sites such as the self, the word, and the world" (Kuberski, 1994:3). Kuberski (1994:46) gebruik die metafoer van 'n *draaikolk*, wat vir sy stabiele vorm paradoksaal afhanklik is van die vinnige vloei van die stroom, ten einde 'n indruk te gee van die aard van "the nonlinear works of twentieth-century literature [which] are kinds of dissipative structures, neither stable not unstable, neither ordered nor disordered, neither cosmic nor chaotic: in Joyce's coinage, they present us with a 'chaosmos'" (Kuberski, 1994:48). Die fragmentering, die chaos wat byvoorbeeld in sommige eietydse artistieke tekste aangetref word, verklaar Kuberski (1994:41) as "both a critique of wholes and an approach to a more comprehensive whole".

Hierdie gedagtes rondom die paradoksale verbondenheid van orde en chaos in die skepping bring ons by 'n ander belangrike paradoks van koherensie, naamlik die verhouding tussen die universele en die partikuliere.

2.2.4 DIE UNIVERSELE EN PARTIKULIERE

Belangrik vir die studie van mites is die wisselwerking tussen enersyds singulariteit en die partikuliere en andersyds universaliteit en kollektiwiteit. Koherensiestudie bevraagteken eietydse wetenskaplike tendense, byvoorbeeld dat die akademiese bedrywighede van ons tyd, ten spyte van postmodernistiese dryfvere, nog grootliks *dissiplinêr afgebaken* en *krities-opponerend* is in plaas van *multidissiplinêr* en *sintetiserend* (vgl. Kuberski, 1994:12). 'n Filosofiese verkenning van die ontwikkeling van die Westerse denke bring aan die lig dat die

nominalisme (vgl. Stumpf, 1993:163-164) beskou kan word as die "... moulding force of our age" (Botha, 1994:16): universaliteit word afgewys ten gunste van die uniek-individuele (die kontingente), soos gemanifesteer in onder andere die na-Kantiaanse vryheidsidealisme (die ideologie van die unieke volkssiel, opgevolg deur Nazisme), die opkoms van die lewensfilosofie, die eksistensiefilosofie, die pragmatisme, die personalisme, die historisme, ensovoorts (vgl. Strauss, 1994:8-10). Tans sit die kultuurstudie, wat in die eietydse akademiese wêreld besonder toonaangewend, invloedryk en populêr is, hierdie tendens voort. Die kultuurstudie, identiteitstudie en New Historicism lê klem op die partikuliere, op herkoms, die outentieke persoonlike lewensverhaal, op historiese en kulturele verskille (Featherstone, 1995:183; Hogan, 1997; Inglis, 1993; Onega, 1995:13; Williams, 1996:24). Williams (1996:26) som dit soos volg op:

The general tenor of this moment is toward more particularized approaches, desisting from the grand sweep of high theory and its broad-scale speculation on the nature of language, interpretation, and knowledge ... The idiom of critical practice has moved from the elite, mandarin, speculative mode of high theory to historical commentary and archival research or personally engaged narratives, from European philosophical discourse to "thick" historical or anthropological description.

Tekenend van hierdie eietydse gerigtheid op die partikuliere is byvoorbeeld die titel van Müller (1999:4) se resensie van Breytenbach se *Dog Heart* wat handel oor sy hartland: "Tot lof van plaaslikheid".

Hogan (1997:224) spreek hom egter uit teen die "recent emphasis on difference" en hy probeer 'n saak uitmaak vir "the neglected and misunderstood topic of literary universals" (Hogan, 1997:227), wat volgens hom 'n volwaardige plek naas partikuliere literêre ondersoek behoort in te neem. Hy is van mening dat universalisme verwerp word omdat dit verkeerdlik in verband gebring word met magspolitek en onderdrukking (Hogan, 1997:224-225). Daar behoort volgens hom onderskei te word tussen enersyds *hegemoniese universalisme* wat lokale voorkeure op 'n absolutistiese manier op almal probeer afdwing en andersyds *empatiese universalisme* wat gegrond is op die "... assumption that all people share ethical and experiential subjectivity, and that universality must both derive from and contribute to this sense of shared subjectivity" (Hogan, 1997:225). Volgens Hogan (1997:226) is die studie van universalisme en van historiese en kulturele partikularisme wedersyds noodsaaklik:

Like laws of nature, cultural universals are instantiated variously, particularized in specific circumstances ... Thus, to isolate and test universal patterns, we often require a good deal of cultural and historical knowledge. At the same time, however, in order to gain any understanding of cultural particularity, we necessarily presuppose a background of commonality.

Hogan (1997) se standpunt dat die partikuliere en universalisme twee kante van dieselfde munt is, word deur De Dijn (1999:14) gedeel. De Dijn (1999) gaan in op die verhouding tussen universalisme en partikularisme, asook tussen vakkundige spesialisisme en holisme. Volgens hom is daar in die moderne era, met sy verheerliking van die universele en instrumentele rede, van die intellektueel verwag om die bestaande, die gegewene (die eie partikuliere gesitueerdheid) te oorstyg en "objektiwiteit" na te streef. Tans word egter toenemend deur talle denkers ingesien dat eksistensiële sake en selfs die beleving van die universele en die transendente onvermydelik veranker is in persone en partikuliere kontekste en word daar dienooreenkomstig aangevoer dat 'n afstandelike redelikheid ten opsigte van lewenskwesties die menslike samelewing slegs ontwig. Denkers besef vandag dat daar vir baie lank 'n kategorie-fout begaan is, omdat probleme wat betref waarde en sin aangepak is asof dit tegniese-wetenskaplike vraagstukke was. De Dijn (1999:14) lewer, soos Hogan (1997), 'n pleidooi vir 'n denkhouding waarin toewyding aan die eie gepaard gaan met 'n besef van die onvermydelike kontingensie wat so 'n toewyding kenmerk. Só 'n besef van kontingensie en kwesbaarheid hef nie die toewyding aan die eie op nie, maar intensiveer dit. Dit maak dit moontlik om die toewyding van ander, selfs aan sake wat vir 'n mens self niksseggend is, tog enigsins te begryp, te respekteer of ten minste te tolereer.

Wat betref spesialisisme en holisme voer De Dijn (1999:15-17) aan dat die een die ander nie hoof uit te sluit nie: die intellektueel behoort geïnteresseerd te wees in bepaalde samehange, maar die holisme se gerigtheid op die eenheid van domeine en insigte behoort nie in 'n dwanggedagte te ontaard nie; daar behoort veral nie 'n strewe na 'n "totale" samehang afgedwing te word nie.

2.2.5 KOHERENSIE EN DIE HOLISME

Koherensiestudie behoort beskou te word teen die agtergrond van die transdualistiese postmodernisme en die opbloeï van die holisme as lewensvisie en wetenskaplike paradigma gedurende die laaste kwart van die twintigste eeu (vgl. Van Schalkwyk, 1998:31-37). Capra (1982:32) som die holisme soos volg op:

The universe is no longer seen as a machine, made up of a multitude of separate objects, but appears as a harmonious indivisible whole: a network of dynamic relationships that include the human observer and his or her consciousness in an essential way.

Holisme onderskryf 'n organiese benadering tot die kosmos en beantwoord dus aan die mens se intuïtiewe aanvoeling van die koherensie van die werklikheid. Daar kan egter, soos hier bo reeds geblyk het, kritiek gelewer word op die holisme se soms voortvarende, *megalomaniese* gerigtheid juis op die geheel, die totaliteit. Daar word byvoorbeeld in die fisika steeds gesoek na 'n enkele begrip waarmee alle magte en verskynsels in die heelal verklaar kan word: Superkrag, gegrond op die Groot Unifikasieteorie (Joubert, 199:226). Dit is klaarblyklik haas onmoontlik om die geheel te deurgrond, maar wel haalbaar en noodsaaklik om minstens lokale verbande te probeer opspoor.

Binne die postmodernisme (en byvoorbeeld literêre benaderingswyses soos die Poststrukturalisme wat in hierdie klimaat gedy) word daar klem gelê op fragmentering, maar soos reeds begin blyk het (vgl. 2.2.3 en 2.2.4), word die eensydigheid van die postmodernisme in hierdie verband toenemend blootgelê en daarop gewys dat fragmentering nie absoluut kan wees nie – dít sou immers binne die postmodernisme met sy relativistiese en transdualistiese ingesteldheid neerkom op selfweerspreking. Hierdie vraagstuk word in die volgende afdeling verder verken.

2.2.6 DIE KONSTRUKSIE VAN KOHERENSIE

Soos reeds geblyk het, is navorsing oor koherensie besonder sinvol, relevant en opwindend omdat gewerk word met 'n wesenstrek van die skepping. Die vraag ontstaan egter: is

koherensie 'n gegewe wat bloot waargeneem word, of is dit 'n menslike konstruk? Dit lyk of daar in hierdie verband 'n onderskeid getref moet word tussen koherensie in die natuur en koherensie in die menslike sfeer (vgl. ook weer 2.2.2). Volgens McGrath (1998:36) is die natuurwetenskappe gegrond op die waarneming van verklaarbare reëlmatigheid in die wêreld, wat sig leen tot wiskundige representasie. Daar is iets omtrent die skepping en die aard van die menslike verstand wat ons in staat stel om patrone in die natuur waar te neem. McGrath (1998:36) vestig die aandag in hierdie verband op die volgende: "One of the most significant parallels between the natural sciences and religion is this fundamental conviction that the world is characterized by regularity and intelligibility ... This perception of ordering and intelligibility is of immense significance, both at the scientific and religious levels." Soos reeds geblyk het (2.2.2), is koherensie ook kenmerkend van die *kunste*, die derde kardinale domein wat naas *religie* en *wetenskap* onderskei kan word (Aschenbrenner, 1985; Wilber, 1998).

McGrath (1998:37) vestig die aandag op die Kantiaanse standpunt dat "the perception of 'orderliness' reflects a propensity to discern patterns and impose coherence within the human mind, rather than any intrinsic structuring of the natural world". Op die spoor van verskeie kontemporêre denkers en wetenskaplikes weerlê McGrath (1998:38) hierdie aanname: die feit dat die mens eers gedurende die laaste drie eeue die vermoë begin ontwikkel het om die natuurlike orde op groot skaal te verken, impliseer tog nie dat die natuurwette nie reeds voor die Verligting bestaan het nie: "the laws of physics operated long before human minds evolved in order to notice them." (McGrath, 1998:38.) Die mens is immers self onderhewig aan die natuurlike orde; hy kan nie onafhanklik van "buite" wette aan die natuur oplê nie. Daar kan dus eerder beweer word dat die mens se gerigtheid op orde en patroon daaruit voortvloei dat hy deel is van 'n koherente kosmos.

Tog: al is daar in die natuur 'n orde, kan die mens slegs deur interpretasie iets daarvan te wete kom. En in hierdie opsig word dit 'n konstruk, en dan spesifiek 'n talige konstruk. Die dekonstruksie verwerp die Westerse logosentrisme wat aan die Rede 'n vaste verwysingspunt buite taal toeken. Taal is tradisioneel ondergeskik gestel aan die rasionele en beskou bloot as 'n middel waardeur onafhanklike idees uitgedruk word (Degenaar, 1995:6). Die Rede het dus sentraal gestaan in die modernistiese epog, maar binne die eietydse postmodernistiese opset word uitgaande van die dekonstruksie aangevoer "that language and not reason constitutes human understanding of the world" (Degenaar, 1995:3). Brink (1998c) verduidelik die noue

verband tussen taal en verhaal op 'n besonder verhelderende wyse aan die hand van romans vanaf Cervantes tot Calvino. Hy gaan uit van "our discovery of a language-shaped world, that is, a world shaped 'like' language, a world shaped 'by' and 'through' language – and most pertinently by and through language ordered as narrative" (Brink, 1998c:14). Die kwessie van taal en verhaal is volgens Brink (1998c) 'n hoender-en-eier-situasie. Watter een van die twee eerste was, is moeilik om te sê.

2.2.7 KOHERENSIESISTEME

Dit blyk uit die vorige afdeling dat koherensie deur middel van taal en verhaal gekonstrueer word en dít geskied binne die raamwerk van *koherensiesisteme* (Linde, 1993:163-191). Linde (1993:163) omskryf hierdie besonder bruikbare term wat sy geskep het soos volg:

[it is] a ... global cultural device for structuring experience into socially sharable narrative. A coherence system is a discursive practice that represents a system of beliefs and relations between beliefs; it provides the environment in which one statement may or may not be taken as a cause of another statement.

Linde bring in haar verdere definisies van *koherensiesisteme* bepaalde fyner nuanses aan op grond van haar spesifieke bevindinge wat betref koherensiesisteme in die V.S.A.: "It is related to the term *belief system* or *cultural system* as used, for example, in Geertz (1973), but it differs in recognizing that the coherence system is specifically a semi-expert system." (Linde, 1993:165.)

En in haar gevolgtrekking:

The ... highest level of the creation of coherence is the level of coherence systems. These are social systems of assumption about the world that speakers use to make events and evaluations coherent. [In the U.S.A.] [m]any of these systems are semi-expert forms historically derived from systems originally the property of experts – for example, Freudian psychology, behaviorist psychology, astrology, and feminism (Linde, 1993:221-222.)

Ek volg Linde (1993) nie na wat betref hierdie beperking wat sy aan die betekenis van *koherensiesisteem* oplê nie, naamlik dat dit noodwendig van spesialisasierigtings afgelei is. Vir die doel van my ondersoek verstaan ek onder *koherensiesisteem* enige algemene of kulturele sisteem van diskursiewe aard waarbinne koherensie bewerkstellig kan word.

Soos reeds geblyk het, het Linde (1993) vasgestel dat daar met behulp van bepaalde koherensiesisteme koherensie in lewensverhale bewerkstellig word. Hierdie koherensie is volgens Linde (1993) sowel 'n sosiale as 'n persoonlike/psigologiese vereiste. Die lewensverhaal is enersyds die resultaat van sosiale interaksie en "onderhandeling", want grepe uit die lewensverhaal word herhaaldelik, by verskillende geleenthede, aan ander vertel en gedurig aangevul en aangepas, onder meer om professionele en vriendskapsbande te smee en te onderhou. Die lewensverhaal is voortdurend onderhewig aan sosiale kritiek en korreksie, op grond van die koherensiesisteme van die kulturele groep waarbinne die verhaal ontvang word. Koherensiesisteme bepaal hoe die lewensverhaal beoordeel word wat betref onder meer die temporele ordelikheid, kontinuïteit en kousaliteit daarvan, byvoorbeeld die gemotiveerdheid en gepastheid van bepaalde besluite en handelingte waaroor vertel word. Die inhoud en struktuur van 'n lewensverhaal kom dus tot stand deur die interaksie tussen die individu en die kultuur waarbinne die verteller hom/haar bevind.

Dit blyk uit Linde (1993) se ondersoek dat lewensverhale funksioneer "as crossroads of personal and social meanings" (Linde, 1993:219). In hierdie verband merk Brooks (1984:3) op:

Our lives are ceaselessly intertwined with narrative, with the stories that we tell and hear told, those we dream or imagine or would like to tell, all of which are reworked in that story of our own lives that we narrate to ourselves in an episodic, sometimes semi-conscious, but virtually uninterrupted monologue. We live immersed in narrative, recounting and reassessing the meaning of our past actions, anticipating the outcomes of our future projects, situating ourselves at the intersection of several stories not yet completed.

Die lewensverhaal is ook 'n psigologiese eenheid. 'n Mens is voortdurend besig om sy/haar lewensverhaal privaat te formuleer en te herformuleer. Elke nuwe gebeurtenis en plan moet netjies ingepas kan word by die bestaande verhaal en as nie dáárin geslaag kan word nie, word

die verhaal aangepas om die nuwe wending te akkommodeer. Die verhaal wat ons aan andere opdis, strook nie noodwendig met dít wat ons aan onself vertel nie. Psigologies beskou, hou die koherensie wat in die lewensverhaal nagestreef word, verband met "our own individual desire to understand our life as coherent, as making sense, as the history of a proper person" (Linde, 1993:17). Koherensie word selfs afgedwing, omdat 'n mens nie kan saamleef met die gedagte dat jou lewe koersloos van toeval na ongeluk voortsukkel nie. Lewensverhale is ten nouste verbonde met die individu se koherensiesin (*sense of coherence*) (vgl. weer 2.2.2). Hierdie konstruk is deur Antonovsky (1987) ontwikkel en hy definieer dit soos volg:

The sense of coherence is a global orientation that expresses the extent to which one has a pervasive, enduring, though dynamic feeling of confidence that (1) the stimuli deriving from one's internal and external environments in the course of living are structured, predictable, and explicable; (2) the resources are available to one to meet the demands posed by these stimuli; and (3) these demands are challenges worthy of investment and engagement (Antonovsky, 1987:19.)

Kortlik kom koherensiesin daarop neer dat die lewe as verstaanbaar, hanteerbaar en sinvol ervaar word.

2.3 VERHALE

Verhale kom wydverspreid voor. Wat nie deur-en-deur verhaal is nie, neig dikwels in die rigting van die verhaal, of daar skuil 'n onderliggende verhaal in die diskursiewe. Indien ons produkte of idees wil "verkoop", kom ons dikwels met 'n verleidelike verhaal vorendag. Vanselfsprekende voorbeelde hiervan is advertensies, musiekvideo's, of verkiesingsveldtogte met hul toekomsvisies en beloftes. Verhale maak feite interessanter. Dit beweeg 'n mens tot meeewing en vereenselwiging: in byvoorbeeld dokumentêre films oor die natuur word toenemend op 'n individuele dier as protagonis en/of 'n sekere trop gefokus; hierdie dier en/of trop se lewe word dan oor 'n aantal jare teen die agtergrond van die sikliese gang van die seisoene gevolg, en dikwels is 'n bevredigende verhaallyn klaarblyklik tydens die redigeringsproses daarop afgedwing.

In die ondersoekende joernalistiek word al 'n geruime tyd van narratiewe tegnieke gebruik gemaak: ons kom byvoorbeeld onder die indruk van die probleme van straatkinders deur 'n nag in die lewe van 'n enkele straatkind "mee te maak". Nuisfoto's slaag dikwels beter daarin om 'n verhaal te vertel as 'n woordryke artikel. Ná byvoorbeeld sokkerwedstryde en wedrenne volg daar op televisie dikwels 'n lang analise van die verhaal wat hom pas afgespeel het. Selfs die jaarlikse registrasie-prosedures by byvoorbeeld tersiêre inrigtings volg 'n voorafbepaalde narratiewe verloop, en die student word teruggestuur as êrens 'n stap oorgeslaan is, of as 'n foutiewe narratiewe wending langs die pad geneem is. Kurrikulumbepanning is trouens ook verhalend: die verloop van die studie en die vakpakkette word vir die volgende aantal jare vooruit vertel. Die voorbeelde van verhale in ons lewens is eindeloos.

Ons leef egter in 'n tyd waarin die visuele voorop staan en mense se narratiewe vermoëns en (bewuste) kennis van verhale en mites afgeneem het. In films en musiekvideo's tref ons weliswaar 'n kombinasie van die visuele en die verhalende aan, maar die verhaallyn is meestal verskraal, terwyl die visuele (die sogenaamde "special effects" en die voorkoms van die akteurs en aktrises) die botoon voer. Daar word ook in bepaalde (joernalistieke, akademiese) kringe met agterdog of minagting na verhale gekyk. Agterdog, omdat die verloop van die twintigste-eeuse geskiedenis, asook resente filosofiese benaderings, ons op ons hoede gemaak het vir die verlokkinge van die sogenaamde meestersverhale (*grand narratives*). En minagting, omdat die modernistiese wetenskap, waarin logika, bewysbaarheid en objektiwiteit nagestreef word, verhalende kennis as minderwaardig of ongeldig verklaar het. Enersyds word verhale dus beskryf as irrelevant en geassosieer met die irrasionele en ongesofistikeerde. Veral verhale in die vorm van mites word in ons tyd nie hoog aangeskryf nie.

Andersyds word verhale en mites as "gevaarlik" beskou. In hierdie afdeling sal dié aannames weerlê word. My uitgangspunt is dat verhale, soos alles in die mens se lewe, na goed én kwaad kan neig. Verhale is "gevaarlik", net soos die lewe "gevaarlik" is. Die feit dat die lewe riskant en onseker is, dryf ons tog nie daartoe om ons te onttrek of om afstand van die lewe te doen nie. Waarom sou ons dan verhale vermy? Wat ons kortkom, is verhalende en mitologiese kompetensie, insig in narratiwiteit as denkmodus. Verhale is nie gevaarliker as die lewe self nie. Net soos iemand wat nie oor lewensvaardighede beskik nie uitgelewer en weerloos is teenoor die lewe, so is iemand sonder verhalende kompetensie kwesbaar vir verhale. Wat ons dus te doen staan, is om verhalende kompetensie aan te kweek. Wat ons

nodig het, is miskien 'n soort narratiewe "armed vision", anders loop ons die gevaar om verloorders, boemelaars in hierdie verhalende wêreld te word.

Vervolgens kom die volgende sake onder die loep: Die evolusie vanaf sisteem- na narratiewe benaderings; oorwegings wat verhale relevant en essensieel maak, naamlik die temporele aard van die mens se bestaan soos dit tot uitdrukking kom in en deur die plot, en die onlosmaaklike en meervoudige verbande tussen verhaal en lewe (byvoorbeeld sake soos narratiewe werklikheidskonstruksie, die mag van verhale, ensovoorts); die rol van verhale in die kultuurstudie; narratiewe psigologie en lewensverhale; verhale en die (tersiêre) onderwys (byvoorbeeld die ontwikkeling van narratiewe kompetensie).

2.3.1 VAN SISTEEM NA VERHAAL

Freedman en Combs (1996:1-18) beskryf in 'n hoofstuk "Shifting paradigms: From systems to stories" aan die hand van hul eie verhaal hoe daar in die psigoterapie gaandeweg 'n verskuiwing plaasgevind het in die basiese metafore wat die praktyk van terapie onderlê het. Die vroeëre sisteemdenke het uit twee "fases" bestaan. Aanvanklik is 'n meganistiese benadering gevolg waarvolgens byvoorbeeld 'n gesin as 'n enjin beskou is: "This sort of view presupposes that therapists are separate from and able to control families, that they can make detached, objective assessments of what is wrong and fix problems in a way analogous to the way a mechanic fixes a malfunctioning engine." (Freedman & Combs, 1996:3.)

Daarna het die sisteembenadering 'n meer "ekologiese", "organiese" kleur gekry. Hiervolgens funksioneer byvoorbeeld 'n gesin as 'n geheel van interafhanklike relasies, en die terapeut volg 'n deelnemende benadering.

Freedman en Combs (1996) het uiteindelik selfs van hierdie waardevolle metafoor afstand gedoen ten gunste van "both narrative and social constructionism as guiding metaphors" (Freedman & Combs, 1996:16). Daar is gaandeweg in die psigoterapie besef dat mense hul lewens "skryf" en "herskryf", en dat dít binne sosiale verband geskied. *Sosiale konstruktiewisme* het te doen met die insig dat sosiale werklikhede oor generasies heen deur die lede van 'n kultuur tydens hul daaglikse interaksie gekonstrueer word. Die samelewing skep dus die lense waardeur sy lede die wêreld interpreteer. In hul praktyk het Freedman & Combs

(1996:17) 'n verband waargeneem tussen verhale wat mense uitleef in hul persoonlike lewens en die verhale wat in die bepaalde kultuur sirkuleer:

If the realities we inhabit are brought forth in die language we use, these are kept alive and passed along in the stories that we live and tell. The central role of narrative in organizing, maintaining, and circulating knowledge of ourselves and our worlds has been stressed by many postmodern writers (Freedman & Combs, 1996:29-30).

Binne hierdie nuwe paradigma werk terapeute soos Freedman en Combs nie meer probleemgedrewe en doelgerig nie. Daar word nie meer gepoog om kliënte se probleme op te los nie:

Instead, we became interested in working with people to bring forth and 'thicken' stories that did not support or sustain problems. We discovered that, as people began to inhabit and live out these alternative stories, the results went beyond solving problems. Within the new stories, people could live out new self-images, new possibilities for relationship, and new futures. (Freedman & Combs, 1996:15-16.)

Daar word binne hierdie benadering daarna gestreef om mense te help om die invloed van kulturele verhale op hulle lewens raak te sien en om hul eie verhale te wysig, uit te brei en te verryk, sodat alternatiewe, meer bewoonbare realiteite tot stand gebring kan word (vgl. ook Hanne, 1994:16-17; Ricoeur, 1991b:434-435). Deel hiervan kan ook wees om die persoonlike verhaal in ('n) meer positiewe, lewegewende horisonmte(s) in te bed.

Hevern (1999a:4) maak gebruik van 'n grafiek om te bewys dat navorsing oor verhale in die psigologie en die sosiale en verwante dissiplines vanaf 1984 eksponensieel toegeneem het. Daar word ook verwys na ondersoekers wat meen dat die studie van verhale nie 'n afsonderlike dissipline, te wete narratologie, behoort te wees nie (Hevern, 1999a:4). Elsbree (1982:12-13) beweer trouens dat die meeste akademiese dissiplines staatmaak op verhale, en nog meer: dat dissiplines teruggevoer kan word tot verhale: "Before theology was possible, we had sacred stories and myths. Before history was possible, we had chronicles, annals, bare records. Before psychoanalysis ... we had the biography or autobiography." (Elsbree, 1982:12.) Daar kan selfs aangevoer word dat 'n wetenskaplike bo alles 'n storieverteller is (Hanne, 1994:9; Lyotard, 1984:60).

Hierdie verwickelinge laat 'n mens in 'n meer kritiese lig na Linde (1993) se benadering kyk. Haar gebruik van die term koherensiesisteme doen dan verouderd aan en skiet duidelik te kort, want sy laat daarmee buite rekening dat dít wat mense se verhale rig en van koherensie voorsien, nie soseer sisteme is nie, maar inderdaad óók verhale. Linde (1993) maak dus nie voorsiening vir die moontlikheid van verhale in verhale, of verhale op grond van of danksy verhale nie.

2.3.2 VOORKOMS EN GEBRUIKE VAN VERHALE

In die literatuurwetenskap word, soos in ander dissiplines, toenemend ingesien dat verhale 'n breër relevansie besit as wat voorheen aanvaar is. Daar bestaan verskeie ondersoeke wat 'n baie sterk saak vir die verhaal uitmaak. Belangrike voorbeelde hiervan is die kragtige en geïnspireerde betoë van Brink (1985a; 2000), Brooks, (1984), Elsbree (1982) en Hanne (1994). Die tipe argumente wat in dié studies geformuleer word, oorvleuel nie net in sekere opsigte met mekaar nie, maar baie daarvan het die literatuurwetenskap tot so 'n mate deursuur dat die standpunte in literêre kringe redelik algemeen bekend geword het. Om alles hier volledig te probeer opsom, sal dus oorbodig wees en dalk neerkom op 'n aanhoudende geslaan op dieselfde aambeeld. Derhalwe word tersaaklike kwessies hier slegs in breë trekke aan die orde gestel. Die algemene en meer oppervlakkige tipe argumente waarmee reklame vir die verhaal gemaak word, word hier grootliks buite beskouing gelaat.

2.3.2.1 Plot

Brooks (1984) fokus op *plot*, wat verwys na die temporele ordening, die intensionele gerigtheid van die verhalende teks.

Anbeek (1999:3-4) wys daarop dat die groot deurbraak vir die roman in die middel van die agttiende eeu saamgeval het met die opkoms van die burgerlike stand. Die lees van romans het destyds 'n uiters gewilde tydverdryf van veral vroue geword. Hierdie romans was didakties ingestel, gesitueer in 'n herkenbare realistiese milieu en het 'n boeiende

handelingslyn besit (Anbeek, 1999:5). Die nadruk het sterk geval op die intrige, die spannende verhaalverloop met allerlei verwickelinge en dawerende eindes.

Ná die hoogbloei van plot in die negentiende eeu, hou Brooks (1984:xi-xii; 4) vol, is dit in die modernistiese kritiek toenemend met populêre, minderwaardige leesstof geassosieer. Anbeek (1999:5-6) wys daarop dat die roman erkenning as kunsvorm opgeëis het en daarom was die "ernstige" roman voortaan gerig op die innerlike van die karakters en taaleksperimente en nie meer op uiterlike handeling nie. Die era van die plotlose roman as akademiese studie-objek het aangebreek. Vanaf die tagtigerjare van die twintigste eeu is daar egter 'n terugkeer na die plot waar te neem. Sulke werke, wat positief ontvang is deur lesers én kritici, sluit byvoorbeeld aan by die tradisie van die speurroman (Anbeek, 1999:9).

Brooks (1984:5) meen egter dat plot nog altyd 'n konstante gegewe in elke orale en geskrewe verhaal was. 'n Verhaal sonder ten minste 'n minimale plot sou ondenkbaar wees. Plot hou verband met die dinamiese aard van die verhaal, dít wat die verhaal laat voortbeweeg en die leser laat aanhou lees al agter die belofte van ontknoping en betekenis aan (Brooks, 1984:xiii). Dit gaan vir Brooks (1984:xiii) veral om "the play of desire in time that makes us turn pages and strive towards narrative ends". Hoe gesofistikeerd ons as lesers ook mag geword het, "we remain more determined by narrative than we might wish to believe [...] If we cannot do without plots, we nonetheless feel uneasy about them, and feel obliged to show up their arbitrariness, to parody their mechanisms while admitting our dependence on them" (Brooks, 1984:7).

Brooks (1984:xi) wys daarop dat plot veral te doen het met die probleem van temporaliteit, naamlik die mens se tydsgebondenheid en sterflikheid. Volgens Brooks (1984:4-5) is plot "the principal ordering force of those meanings that we try to wrest from human temporality". Die plot gee met ander woorde struktuur aan daardie spesifieke betekenis wat ontwikkel deur temporele opeenvolging (Brooks, 1984:12). Brooks (1984:7) kom tot 'n belangrike konklusie in hierdie verband:

A reflection on plot as the syntax of a certain way of speaking our understanding of the world may tell us something about how and why we have come to stake so many of the central concerns of our society, and of our lives, on narrative.

Kermode (1967) verstrekk minstens een rede waarom mense hul op verhale verlaat. Hy lê net soos Brooks (1984) klem op temporaliteit en mortaliteit en beweer dat dit juis die wete van ons sterflikheid is wat ons aan die vertel hou, om al vertellende die tyd uit te diep, te laai met betekenis, die einde uit te stel. Kermode (1967:3) begin sy bespreking met 'n vlugtige verwysing na W.B. Yeats (1990:104-105) se gedig "Sailing to Byzantium". Ek haal slegs deel IV van hierdie gedig aan:

Once out of nature I shall never take
 My bodily form from any natural thing,
 But such a form as Grecian goldsmiths make
 Of hammered gold and gold enamelling
 To keep a drowsy Emperor awake;
 Or set upon a golden bough to sing
 To lords and ladies of Byzantium
 Of what is past, or passing, or to come. (Yeats, 1990:105.)

Die stryd teen die tyd word in hierdie gedig uitgebeeld deur die goue, artifiële voël (uit die mitologie) wat sing "to keep a drowsy Emperor awake" (Yeats, 1990:105): "In order to do that, the bird had to be 'out of nature'; to speak humanly of becoming and knowing is the task of pure being, and this is humanly represented in the poem by an artificial bird. 'The artifice of eternity' is a striking periphrasis for 'form', for the shapes which console the dying generations" (Kermode, 1967:3). Dit is juis hierdie vormgewende eienskap van verhale wat volgens Kermode (1967) die verbygaan van tyd hanteerbaar maak. Ons leef in 'n tyd waarin ons nie meer groot waarde heg aan mites oor die wêreldende nie, maar die einde bly steeds 'n dwingende besef: "although for us the End has perhaps lost its naïve *imminence*, its shadow still lies on the crises of our fictions; we may speak of it as *immanent*." Elke oomblik word eskatologies.

Kermode (1967:7) voer aan dat ons gebore word en sterf in die middel, êrens tussen die onbereikbaar verre Begin en Einde. Die moderne mens glo dat hy nóg die Begin nóg die Einde ooit kan meemaak, en daarom het hy verhale nodig met beginne en eindes. Die mees fundamentele behoefte van elke mens is waarskynlik om sy/haar sekere dood te humaniseer/te vermenslik. Daarom maak ons groot ophef van oomblikke wat soos eindes voel. Ons floreer op epogge en keerpunte (Kermode, 1967:7). Die moderne mens dink derhalwe in terme van

krisis en oorgang en nie in terme van die Einde nie (Kermode, 1967:30). Daarom word meer klem gelê op die eksistensiële krisis van elke individu en elkeen se eie dood, as op die Groot Einde van alles en almal (Kermode, 1967:35): "Men in the midst make considerable imaginative investments in coherent patterns which, by provision of an end, make possible a satisfying consonance with the origins and with the middle. That is why the image of the end can never be *permanently* falsified." (Kermode, 1967:17.) Paradigmatiese mites oor onder meer die eindtyd oorleef dus tog op die een of die ander manier (Kermode, 1967:43).

Kermode (1967:44-45) maak gebruik van die beeld van 'n horlosie se getik om sy idees te illustreer:

Let us take a very simple example, the ticking of a clock. We ask what it *says*: and we agree that it says *tick-tock*. By this fiction we humanize it, make it talk our language. Of course, it is we who provide the fictional difference between the two sounds; *tick* is our word for a physical beginning, *tock* our word for an end. We say they differ. What enables them to be different is a special kind of middle. We can perceive a duration only when it is organized.

Die interval tussen die *tiek* en die *tok* is 'n kloof wat ons noop om betekenisvolle bakens op te rig: "The clock's *tick-tock* I take to be a model of what we call plot, an organization that humanizes time by giving it form; and the interval between *tick* and *tock* represents purely successive time, disorganized time of the sort we need to humanize." (Kermode, 1967:45.)

Daar sou dus, met *poetic licence*, beweer kan word dat ons met ons verhale bie teen die tyd. Ons weet, soos Jan Afrika (Breyten Breytenbach) (1998:31) dit verwoord in "die stad op papier", dat mense sterf, die een generasie na die ander, en vergeet word "in opeenvolgende lae van verdwyn". Daarom sê Dylan Thomas (1974:207-208) in sy gedig "Do not go gentle into that good night": "Do not go gentle into that good night./ Rage, rage against the dying of the light." Hierdie stryd in die mens se lewe word grootliks al vertellende gevoer.

Dieselfde kwessie word ook deur Ricoeur (1991b) aangespreek. Volgens hom kan plot beskryf word as die sintese van heterogene elemente (1991b:426-427). Die plot het die mag om van verskillende gebeurtenisse 'n enkele verhaal te maak wat 'n koherente eenheid vorm. Aangesien uiteenlopende faktore en konflikte in een verhaal byeengebring word, kan die plot

beskou word as "both concordant and discordant" (Ricoeur, 1991b:426). Tyd vervul 'n dubbele rol: aan die een kant as die opeenvolging van gebeurtenisse (*en toe, en toe*), maar aan die ander kant "the story presents another temporal aspect characterized by the integration, the culmination, and the ending in virtue of which the story gains an outline ... [T]o compose a story is, from the temporal point of view, to derive a configuration from a succession" (Ricoeur, 1991b:427). Die verhaal neem dus ook iets van 'n ruimtelike konfigurasie aan "which endures and remains right across that which passes away" (Ricoeur, 1991b:427).

Die insigte van Kermode (1967) en Ricoeur (1991b) bevestig die belang van verhale, en begin reeds, deur die fokus op die verbygaan van tyd en die einde, lig werp op die verband tussen verhaal en horison.

2.3.2.2 Verhaal en lewe

Dit het tot dusver geblyk dat plot nie slegs 'n strukturele saak is nie, maar beslis ook aansluit by sentrale kwessies van die "lewe", byvoorbeeld die mens se "eindigheid".

Die verband tussen verhale en die lewe is 'n ingewikkelde onderwerp wat voortdurend ondersoek word. Aangesien in hierdie studie daarvan uitgegaan word dat verhale die werklikheid mitologiseer, en alvorens in die volgende afdeling na mite gekyk kan word, moet eers in meer besonderhede aandag gegee word aan die kwessie van *letterkunde* en *representasie*. Dít word gedoen deur eerstens te verwys na 'n aantal studies wat 'n breë blik gee op hierdie problematiek, veral dan studies wat eksplisiet uitgevoer is binne die raamwerk van die literatuursosiologie. Daarna kom enkele studies onder die loep waarin spesifiek die verhouding *verhale-lewe* verken word.

Representasie is 'n ingewikkelde vraagstuk en daarom kan hier nie volledig daarop ingegaan word nie. Hier word slegs enkele tersaaklikhede aangaande realisme en die roman uitgelig. Regan (1995:98) meen dat die verhouding tussen die roman en die samelewing op twee maniere benader kan word. Eerstens kan gekyk word na die maniere waarop die roman in sy ontwikkeling deur deur sosiale omstandighede bepaal is. En tweedens kan gevra word: hoe effektief en oortuigend reflekteer of representeer die roman die samelewing? In beide gevalle is die kwessie van realisme baie belangrik. Daar kan beweer word dat die deurbraak van die roman as genre in die agttiende eeu saamgeval het met die opkoms van 'n nuwe tipe

samelewing. Die oorwegend realistiese konvensies van die roman het in daardie tyd beantwoord aan die behoeftes van die nuwe middelklas wat meer rasioneel, sekulêr, individualisties en kapitalisties geword het (Regan, 1995:98-99). In die literêre kritiek wat die roman as ontwikkelende genre vergesel het, is baie aandag gegee aan mimesis. Die spieël is hiervoor as metafoor gebruik en romans is beoordeel op grond die kompleksiteit, uitgebreidheid en akkuraatheid waarmee die samelewing uitgebeeld is (Regan, 1995:99).

Binne die raamwerk van literatuursosiologie wys Desan, Ferguson en Griswold (1989:7-8) daarop dat die spieëlmetafoor 'n sterk en blywende invloed op die literêre bedryf gehad het, onder meer danksy Marxistiese literêre benaderings. Ontwikkelinge in die twintigste-eeuse linguïstiek en literêre teorie het egter die konvensionele benaderings wat op dié metafoor gebou is, ondergrawe: "The disintegration of the sign effected by linguistic theory subverted the connection between text and referent. Semiotics exacerbated this fragmentation by subjecting the literary work to the same kinds of analyses as any other production of signs" (Desan, Ferguson & Griswold, 1989:7). Daar is dus ingesien dat die verhouding tussen teks en werklikheid veel kompleks is as wat voorheen aanvaar is. Filosofe, taalkundiges, literêre teoretici, skrywers het deur die loop van die twintigste eeu aangetoon dat daar geen direkte, objektiewe kennis van, en toegang tot, die werklikheid, en geen waarnemingspunt buite taal, moontlik is nie. Die dekonstruksie het in hierdie verband die kroon gespan. Net soos in die skilderkuns wegbeweeg is vanaf die lang tradisie van "natuurgetrouheid" en toenemend op die tasbaarheid van die verf op die doek gefokus is, het die medium ook in die letterkunde op die voorgrond kom staan, naamlik taal (Brink, 1998c:1).

Ten spyte van hierdie verwickelinge, het die idee van representasie egter nie heeltemal verlore gegaan nie: "Although most critics strenuously reject the naïve perception of literature and society implied by the reflection model, the mirror endures in practice even as it is denied in theory. If the reflection model has been discredited, it has not been replaced." (Desan, Ferguson & Griswold, 1989:8.) Daar vind egter binne die eietydse literêre teorie voortdurend herbesinning plaas en daarom word daar tans ook krities teruggekyk op dít wat die postmodernisme en die dekonstruksie ons die afgelope dekades wysgemaak het. Vanuit die perspektief van die betrokke letterkunde voer Brink (2000:67) aan dat die postmodernisme met sy goëltoertjies "soms daarop uitloop dat 'n hele kraamsaal van babas saam met die badwater uitgegooi word". Onder meer die literatuursosiologie stel homself dit ten doel om in te gaan op juis die onderwerpe wat ander laat vaar of oor die hoof sien. Desan, Ferguson en

Griswold (1989:9) verduidelik die taak van die literatuursosiologie met verwysing na die unieke spieël wat alles verwing in Hans Christian Andersen se "Sneekoningin". Volgens hulle stel die literatuursosiologie krities ondersoek in na die volgende: die *gestruktureerde distorsies* in literêre tekste wat deur baie lesers as akkurate refleksies aanvaar word; die *raam* van die spieël wat aan ons voorgehou word (die institusionele en intellektuele konteks); die *draers* van die spieël (die agente van verspreiding en kanonisering).

Daar word toenemend gesofistikeerd gedink oor die verhouding tussen letterkunde en werklikheid. Teoretici besef dat die roman nie slegs langs die samelewing staan nie, maar daarbinne, dat dit nie bloot 'n produk van die samelewing is nie, maar dat dit help gestalte gee aan die idees en waardes waardeur 'n samelewing sigself leerken, maar tegelyk ook op kragtige wyse kritiek kan lewer op daardie samelewing (Regan, 1995:99-100). Juis daarom lê 'n betrokke skrywer soos Brink (2000) soveel klem op verantwoordelikheid. Teen hierdie agtergrond definieer Desan, Ferguson en Griswold (1989:1) die literatuursosiologie as "the cluster of intellectual ventures that originate in one overriding conviction: the conviction that literature and society necessarily explain each other". Daar is dus sprake van wisselwerking en interpenetrasie.

In hierdie verband word die aandag weer gevestig op 'n algemene vertrekpunt wat reeds in die eerste hoofstuk (onder 1.3) wat betref die representasiekwessie neergelê is en waarin die vervlegtheid van taal en werklikheid, teksstruktuur en wêreld onderstreep word. Dit het geblyk dat Lotman (1977) die teks beskou as 'n eindige representasie van 'n oneindige objek, die wêreld, maar dat hy nie 'n naïewe siening van representasie onderskryf nie. Du Plooy (1995:219) wys teen die agtergrond van Lotman (1977) se beskouing daarop dat die verhaal bestaan uit kreatief-bewerkte stof wat in 'n bepaalde vorm gestruktureer is. Dit is met ander woorde 'n *gestruktureerde* eindige model van 'n oneindige wêreld, 'n "vertaling" ('n *talige* weergawe) van geselekteerde aspekte van daardie "werklikheid" (Du Plooy, 1995:219). Dit is volgens Du Plooy (1995:219) dus in die seleksie en organisasie van elemente dat die teks die werklikheid mitologiseer en hierin speel die slot met sy besondere inhoud én struktuur 'n belangrike rol. Die romanslot is 'n belangrike raakpunt tussen "teks" en "werklikheid". Du Plooy (1995:220) wys na aanleiding van Lotman (1977) daarop dat die tekseinde nóg eenvoudig mimeties nóg uitsluitend teksgerig is. Die *gestruktureerde versameling tekselemente* verskaf 'n wêreldbeeld, 'n *interpretasie* van die werklikheid:

A plot thus viewed does not represent something independent, taken directly from life, or something passively taken from tradition. A plot is organically related to a world picture which provides the scale for determining what constitutes an event (Lotman, 1977:234).

Vervolgens word kortliks stilgestaan by 'n aantal ondersoekes waarin meer spesifiek die verhouding *verhaal*-lewe verken word.

Ricoeur (1991b:430) is van mening dat die proses van komposisie en konfigurasie nie in die teks gerealiseer word nie, maar wel in die leser, "and under this condition configuration makes possible reconfiguration of a life by way of the narrative" (Ricoeur, 1991b:430). Die betekenis van 'n teks kom na vore uit die kruispunt van die wêreld van die teks en die wêreld van die leser. As daar van die wêreld van die teks gepraat word, hou Ricoeur (1991b:431) vol, dan word daardie eienskap van die literêre werk beklemtoon wat 'n horison van moontlike ervaring open, 'n wêreld waarin 'n mens sou kon lewe. Daarom is 'n teks nooit totaal in sigself gevangene nie. Dit is eerder 'n projeksie van 'n nuwe universum, wat verskil van die een waarin ons leef:

Appropriating a work through reading it is to unfold the implicit horizon of the world which embraces the action, the personages, the events of the story told. The result is that the reader belongs to both the experiential horizon of the work imaginatively, and the horizon of his action concretely ... In this sense Gadamer speaks of the "fusion of horizons". (Ricoeur, 1991b:431.)

Daar behoort dus nie 'n streng onderskeid tussen die teksinterne en tekseksterne domeine getref te word nie. Teen hierdie agtergrond kan daar volgens Ricoeur (1991b:432) aangedui word hoe *lewe* en *verhaal* met mekaar versoen kan word, omdat lees alreeds 'n manier van lewe in die fiksionele wêreld van die literêre werk is: "in this sense we can already say that stories are told but also lived *in the imaginary mode*." (Ricoeur, 1991b:432.) Daar kan dan ook aangevoer word dat die lewe geleef én vertel word: "In this regard our familiarity with the conceptual network of human action is of the same order as the acquaintance we have with the plots of the stories we know." (Ricoeur, 1991b:433.) Ricoeur (1991b) fokus voorts op *vertelde lewe* en voer aan "[that] we never cease to re-interpret the narrative identity that constitutes us in the light of stories handed down to us by our culture. In this sense our self-

understanding presents the same traits of traditionality as the understanding of a literary work does. In this way we learn to become the *narrator of our own story*".

Ook Hanne (1994) stel ondersoek in na die verband tussen verhaal en lewe. Hy begin met 'n besinning oor die sosiale en politieke impak van verhale en stel in hierdie verband die vraag of 'n roman al ooit byvoorbeeld 'n oorlog begin, slawe vrygemaak, as wapen in 'n stryd gedien, iemand tot selfmoord gedryf het, ensovoorts. Hierdie tipe effekte is inderdaad al aan bepaalde literêre verhale toegeskryf, alhoewel sulke aansprake gewoonlik op ooreenvoering berus. Hanne (1994) probeer hierdie aansprake nuanseer deur gebruik te maak van kontemporêre teorieë aangaande die politieke werking van verhale. Hy begin deur daaraan te herinner dat romans en geskiedskrywing albei verhalende vorme is en deel uitmaak van die universeel-menslike praktyk van storievertel (Hanne, 1994:7). Hier kan ook verwys word na Onega (1995) wat klem lê op die *emplotment* van die geskiedenis.

Hanne (1994:8) meen dat verhale dikwels betrokke is by die uitoefening van mag en beheer. Dít is waar van selfs die skynbaar onskuldigste soort verhaal: "that almost continuous internal narrative monologue which everyone maintains, sliding from memory, to imaginative reworking of past events, to fantasizing about the future, to daydreaming." (Hanne, 1994:8.) Vervolgens word Hanne (1994) se argumente in hierdie verband uiteengesit.

Ons ervaringe word volgens Hanne (1994:16) voortdurend gesif en georden en daarom kan gesê word dat ons die wêreld *vertel* en dit al vertellende beheer. Die mens het psigologies gesproke 'n baie sterk behoefte aan narratiewe reduksies ten einde die wêreld te kan hanteer. Hierdie reduksies maak die werklikheid nie net hanteerbaar nie, maar gee ook aan ons beheer daaroor. Ons vertel op hierdie manier nie net die verlede nie, maar inderdaad ook die toekoms en die moontlike.

Voorts dui Hanne (1994:9) aan dat verhale ook dikwels aan ander vertel word met bepaalde doelstellings voor oë. Daar word dus nie slegs beheer uitgeoefen oor die inhoud van die verhaal nie, maar ook oor die luisteraar(s) of leser(s). Reeds as iemand luister terwyl jy praat/vertel, het jy hom/haar in jou mag:

Storytelling ... is probably the prime mechanism by which we negotiate our way through the more demanding moments of our daily lives. We use stories to explain, to

persuade, to justify, to propose, to accuse, to deny guilt, and so on. And, inevitably, such interaction by storytelling operates within already established contexts of power. (Hanne, 1994:10.)

Die “already established contexts of power” verwys na die magsverhoudinge in die samelewing.

Ons leef van ons geboorte af omring deur verhale en daarom is verhale ’n belangrike middel waardeur kinders gesosialiseer word (Hanne, 1994:11). Persoonlike en kulturele identiteite word verhaalmatig opgebou. Ricoeur (1990) bevestig dat persoonlike identiteit essensieel narratief van aard is. Verhale voorsien ons van ’n historiese bewussyn wat aan ons ’n bepaalde, kontinue identiteit verskaf:

The state of identity of an individual or a community is to answer the question, “Who did this?” “Who is the agent, the author?” We first answer this question by naming someone – that is by designating them with a proper name. But what is the basis for the permanence of this proper name? What justifies our taking of the subject of an action, so designated by his, her, or its proper name, as the same throughout a life that stretches from birth to death? The answer has to be narrative. To answer the question, “who” as Hanna Arendt has so forcefully put it, is to tell the story of a life. The story told tells about the action of the “who.” And the identity of this “who” therefore itself must be a narrative identity. Without recourse to narration, the problem of personal identity would in fact be condemned to an antinomy with no solution. (Ricoeur, 1990:246.)

Voorts is verhale volgens Hanne (1994:11-12) intens betrokke by prosesse van akkulturasie. Hierdie funksie van verhale sluit in die mistifisering van die publiek en die legitimering van bestaande ordes en magsverhoudinge. Verhale besit iets verleideliks en daarom is dit sulke effektiewe instrumente van mag: wie verhale met bedrewenheid kan hanteer, hoef nie van geweld of dwang gebruik te maak om hul idees oor te dra of hulle doelwitte te bereik nie, want die samelewing eet die verhale vir soetkoek op. Andersyds kan verhale egter ook disruptief, ondermynend, progressief en bevrydend wees, byvoorbeeld indien onvertelde verhale op die lappe kom (Hanne, 1994:12-17). Dit is juis ook die verleidelike aard van verhale wat dit so effektief maak in enige stryd téén bestaande magstrukture (Hanne, 1994:14). Verhale kan

aangewend word om die mag van Groot Verhale te ondermyn, soos vervolgens met verwysing na Lyotard (1984) sal blyk.

Lyotard (1984) se studie *The postmodern condition* het veral bekend geword vanweë die definisie van die postmodernisme wat hy daarin gee, naamlik "as incredulity toward metanarratives" (Lyotard, 1984:xxiv). In dié ondersoek gaan hy in op die verband tussen narratiewe kennis en wetenskaplike kennis. Hy wys uit hoe die modernistiese wetenskap ander vorme van kennis, veral dan ook narratiewe kennis, as ongeldig verklaar het:

The scientist questions the validity of narrative statements and concludes that they are never subject to argumentation or proof. He classifies them as belonging to a different mentality: savage, primitive, underdeveloped, backward, alienated, composed of opinions, customs, authority, prejudice, ignorance, ideology. Narratives are fables, myths, legends, fit only for women and children. At best, attempts are made to throw some rays of light into this obscurantism, to civilize, educate, develop. (Lyotard, 1984:27.)

Ten einde die probleem van sy eie legitimiteit op te los, het die modernistiese wetenskap hom ironies genoeg self gewend tot verhale, metaverhale of *grand narratives*, byvoorbeeld die verhaal wat daarop aanspraak maak dat die wetenskap die mens kan lei na vryheid. Dit is juis teen hierdie metaverhale wat die postmodernisme hom verset. Dus, modernistiese wetenskap "cannot know and make known that it is true knowledge without resorting to the other, narrative, kind of knowledge, which from its point of view is no knowledge at all" (Lyotard, 1984:29). Hierin is 'n duidelike teenstrydigheid. Hierdie "return to the narrative in the non-narrative" (Lyotard, 1984:27) sien 'n mens ook duidelik wanneer 'n wetenskaplike, wat 'n groot ontdekking gemaak het, op televisie verskyn of as daar 'n onderhoud met hom/haar in die koerant gevoer word: "They recount an epic of knowledge." (Lyotard, 1984:27.)

Lyotard (1984) se reputasie is grootliks gebou op sy kritiek teen die metaverhale van die wetenskap. Tog verwerp hy nie verhale as sodanig nie, allermens. Hy maak 'n sterk saak uit vir die sogenaamde *klein* verhaal wat lokaal gebruik word: "We no longer have recourse to the grand narratives – we can resort neither to the dialectic of Spirit nor even to the emancipation of humanity as a validation for postmodern scientific discourse. But ... the little narrative [*petit récit*] remains the quintessential form of imaginative invention." (Lyotard,

1984:60.) Lyotard (1984) ken 'n positiewe waarde aan klein verhale toe. Sy argument is dat die modernistiese outoritêre meestersverhale, wat 'n skyn van heelheid aan die werklikheid probeer verleen het en voorgegee het om alles te verklaar, hul geldigheid al meer verloor het en aan skerp kritiek onderwerp is. Die groot verhale het weliswaar nog nie heeltemal uitgesterf nie en het nog 'n sekere houvas op die mensdom, maar in die postmoderne era word die fokus al meer verskuif na uiteenlopende en mededingende klein verhale wat slegs lokale, tydelike en voorwaardelike betekenis en geldigheid besit. Hierdie klein verhale is nie soos die meestersverhale dominerend van aard en gerig op eenheidsdenke en eenheidsverklarings nie, maar ding mee in 'n vrye mark van verhale.

Om op te som: Lyotard (1984) se ondersoek gaan daarvan uit dat narratiewe kennis waardevol en legitiem is en dat hierdie kind tydens die moderne era met sy afkerende houding ten opsigte van verhale tot nadeel van die mens en sy voortbestaan saam met die badwater uitgegooi is:

scientific knowledge does not represent the totality of knowledge; it has always existed in addition to, and in competition and conflict with, another kind of knowledge, which I will call narrative ... I do not mean to say that narrative knowledge can prevail over science, but its model is related to ideas of internal equilibrium and conviviality next to which contemporary scientific knowledge cuts a poor figure. (Lyotard, 1984:7.)

Die klein verhale, soos aangetref in literêre tekste, is nie soos die meestersverhale gerig op die groot "geheel" nie, maar dit beteken nie dat hierdie verhale nie helend kan werk nie. Brink (2000:75) meen dat al die groot ontwrigtinge van die twintigste eeu uitgeloop het op 'n ontstellende besef van fragmentasie. Dít het gelei tot toenemende fragmentasie van dissiplines, van die bewussyn, van die konsep menslikheid self. Hy beweer dat die roman een van die laaste ruimtes is waar heelheid nog toeganklik is, een van die min oorblywende streke waar uiteenlopendhede nog met mekaar in verband gebring kan word en aan die *mens* gekoppel kan word (Brink, 1985a:25; 2000:75). Volgens Brink (1985a:27) is 'n literêre teks enersyds 'n tekensisteem wat sy eie integriteit bewaar en sigself ontheg aan die buitewêreld, maar die teks breek tydens die geslaagde leesproses oor sy eie begrensinge terug in die lewe in (Brink, 1989:44). 'n Literêre teks is op 'n paradoksale wyse tegelyk outonoom, soos die New Criticism beweer het, én ingebed in die konteks, soos die latere kontekstuele literêre benaderings duidelik gemaak het (vgl. Van Schalkwyk & Carstens, 2000). Brink wys teen die agtergrond van bogenoemde prosesse van onttrekking en teruggawe daarop dat die beduidende

literêre werk altyd uitloop "op ... 'n terugkeer na die wêreld, vervul en verruim en gered. En dié reïntegrasie met die wêreld is onontbeerlik, omdat dit 'n beeld is van die reïntegrasie van die *mens* met die wêreld" (Brink, 1985a:30). Die lees van 'n literêre teks is dus nie net "'n daad van kommunikasie nie, maar ... 'n daad van kommunie, d.w.s. 'n belewenis van heelheid in 'n verskeurde wêreld" (Brink, 1985a:33). Verhale is dus ten nouste betrokke by die skep van koherensie, en is produkte van die mens se sin vir koherensie. Elsbree (1982) verbind *verhaal* aan *ritueel* en voer teen hierdie agtergrond aan: "[ritual] aggregates units of activity into coherent wholes." (Elsbree, 1982:13.) Verhale as rituele kan ook deel wees van die oorgangsrites wat ons langs die weg van liminale oorgangsruimtes na psigiese heelheid en reïntegrasie met die samelewing lei (Elsbree, 1982:13; Turner, 1985; 1990).

Dit blyk uit die voorafgaande dat verhale 'n onontbeerlike rol in die mens se lewe speel. Hierdie insig word toenemend in die nuwe "dissipline", bekend as *kultuurstudie*, verreken.

2.3.3 VERHALE EN DIE KULTUURSTUDIE

Soos reeds in hoofstuk 1 geblyk het, word die studie van verhale en verhalendheid deur sommige beoefenaars van die kultuurstudie besonder hoog aangeskryf. Inglis (1993) propageer veral die ondersoek van die lewensverhaal. Alvorens dáárop ingegaan kan word, moet ter wille van agtergrond eers 'n kort algemene beskrywing van die kultuurstudie gegee word. Daar is reeds in hierdie hoofstuk aangedui dat die kultuurstudie meedoen aan die eietydse verkenning van die plaaslike, die partikuliere, diversiteit, pluraliteit (vgl. 2.2.4). Dit is dan ook so dat kwessies rakende kulturele identiteit 'n belangrike plek inneem binne die kultuurstudie (Nelson, Treichler & Grossberg, 1992:1; Williams, 1996:24). Tog word die kultuurstudie gekenmerk deur groot verskeidenheid. Daar is haas geen ondersoekterrein in veral die geesteswetenskappe wat nie deel kan uitmaak van die kultuurstudie nie:

gender and sexuality, nationhood and national identity, colonialism and postcolonialism, race and ethnicity, popular culture and its audiences, science and ecology, identity politics, pedagogy, the politics of aesthetics, cultural institutions, the politics of interdisciplinarity, discourse and textuality, history, and global culture in a postmodern age. (Nelson, Treichler & Grossberg, 1992:1.)

Kultuurstudie is volgens Nelson, Treichler en Grossberg (1992:2) nie soseer inter- of multidissiplinêr nie, maar eerder antidissiplinêr. Daarom is daar ook sprake van metodologiese onsekerheid en uiteenlopendheid. Die kultuurstudie vier fragmentasie en teen hierdie agtergrond verklaar Nelson, Treichler en Grossberg (1992:3): "Cultural studies needs to remain open to unexpected, unimagined, even uninvited possibilities. No one can hope to control these developments." Die kultuurstudie wil graag 'n verskil in die wêreld maak (Nelson, Treichler & Grossberg, 1992:6). Hall (1992:278) wys daarop dat dit wel waar is dat die kultuurstudie nie 'n meester- of metadiskoers wil word nie, maar die onbepaaldheid en buigsaamheid daarvan kan ook nie absoluut wees nie: "It does matter whether cultural studies is this or that. It can't be just any old thing." (Hall, 1992:278.) Daarom maan Storey (1998:153) teen 'n ligtelike omgaan met die term *kultuurstudie*: "One cannot simply rename as cultural studies what one already does in order to impress publishers or to salvage a declining area of academic work." Dit is ook waarom Hall (1992:278) die volgende standpunt inneem: "I don't understand a practice which aims to make a difference in the world, which doesn't have some points of difference or distinctions which it has to stake out, which really matter."

Volgens Hall (1992:284) behoort 'n politieke bewussyn altyd betrokke te wees by kultuurstudie, in die vorm van 'n kritiese visie op byvoorbeeld die (representatiewe) mag van tekste, en hy maak in dié verband die volgende gevolgtrekking: "I come back to theory and politics, the politics of theory. Not theory as the will to truth, but theory as a set of contested, localized, conjunctural knowledges, which have to be debated in a dialogical way. But also as a practice which always thinks about intervention in a world in which it would make some difference, in which it would have some effect" (Hall, 1992:286). Met hierdie oorwegings in gedagte kom Nelson, Treichler en Grossberg (1992:4) met die volgende tentatiewe definisie van kultuurstudie vorendag: Kultuurstudie is 'n interdissiplinêre, transdissiplinêre en soms selfs teendissiplinêre studieterrein. Anders as die tradisionele antropologie het dit gegroei uit 'n analise van moderne industriële gemeenskappe. Dit volg 'n interpretatiewe en evaluerende aanpak, maar anders as die tradisionele humanisme verwerp dit die eksklusiewe gelykstelling van kultuur aan hoë kultuur en gaan daarvan uit dat alle vorme van kulturele produksie bestudeer behoort te word in hulle verhouding tot ander kulturele praktyke en tot sosiale en historiese strukture. Kultuurstudie is dus verbind tot die verkenning van die totale spektrum van 'n gemeenskap se kuns, opvattinge, lewenswyses, inrigtings en kommunikatiewe praktyke.

In 'n toonaangewende vroeë werk op die terrein van die kultuurstudie, neem Geertz (1975:5) die volgende stelling in ten opsigte van *kultuur*, wat na 25 jaar steeds geldig is, óók vanuit die perspektief van kwalitatiewe navorsing beskou: "The concept of culture I espouse ... is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analyses of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning." Hierdie benadering met sy gerigtheid op webbe (patrone, netwerke) van betekenis in 'n samelewing, strook trouens heel goed met die kwalitatiewe navorsingsmetode. Vir 'n student van die letterkunde wat hom/haar met 'n studie van *kultuur*, *verhaal*, *mite* besighou, behoort Geertz (1975) se semiotiese definisie van kultuur 'n duidelike rigtingwyser na breër horisonne te wees. Die semiotiek het ons immers geleer dat sake wat vir baie lank beskou is as suiwer letter- en taalkundig, eintlik van 'n algemene aard is en dus verder gaan as die grense van die literatuurwetenskap en linguistiek (Lotman, 1990; Pavel, 1985:85).

In 'n meer onlangse ondersoek definieer Hofstede (1991:4) kultuur, met gebruikmaking van 'n metafoor ontleen aan die rekenaarbedryf, as "software of the mind". Hierdie kollektiewe mentale programmering onderskei die lede van een groep van dié van 'n ander. Kultuur bestaan volgens Hofstede (1991:10) uit verskillende lae, naamlik: 'n nasionale laag; 'n tweede laag bepaal deur regionale, etniese, religieuse en taaloorwegings; 'n *gender*laag; 'n generasielaag; 'n laag bepaal deur sosiale klas; 'n laag bepaal deur die werksomgewing of korporatiewe kultuur; ensovoorts.

Die nasiestaat het betreklik laat sy intrede gedoen: in die Weste het dit in die negentiende eeu beslag gekry en eers in die middel van die twintigste eeu wêreldwyd inslag gevind. *Nasies* moet nie aan *gemeenskappe* gelykgestel word nie. Die konsep van 'n kollektiewe kultuur is gewoonlik meer van toepassing op 'n gemeenskap as op 'n nasie. "Nevertheless, many nations do form historically developed wholes even if they consist of clearly different groups and even if they contain less integrated minorities." (Hofstede, 1991:12.) Binne baie nasies bestaan daar immers sterk saambindende kragte: 'n amptelike taal; nasionale massamedia; 'n nasionale onderwysstelsel; 'n nasionale weermag; 'n nasionale politieke sisteem; deelname aan internasionale sportbyeenkomste as nasie; nasionale simbole; 'n nasionale mark wat spesialiseer in bepaalde vaardighede, produkte en dienste; ensovoorts (Hofstede, 1991:12). Om na die identiteit van 'n nasie te soek, byvoorbeeld dié van Suid-Afrikaners, sou dus nie noodwendig vergesog wees nie.

In sy pogings om kultuur te definieer, kom Geertz (1975:448) in sy studie van Balinese haangevegte tot die volgende konklusie wat ek as algemeengeldend en rigtinggewend vir hierdie ondersoek aanvaar: "Its function, if you want to call it that, is interpretive: it is a Balinese reading of Balinese experience, a story they tell themselves about themselves". Kultuur kan dus gedefinieer word as dít waaroor mense praat, of liever: die verhale wat mense oor hulself aan hulself vertel. Frijhoff (1994) se opvatting oor kultuur stem met Geertz (1975) se siening ooreen. Hy wys tereg daarop dat die verskil tussen twee kulture nie soseer in kulture produkte soos skilderye, boeke, musiek of kulinêre kultuur gesoek moet word nie, maar wel in die spesifieke dinamiek van die samelewing, die koherensie van die verskillende komponente daarvan. Frijhoff som die hoofmomente van sy eie argument soos volg op:

Cultuur, dat is niet de delen, maar het geheel: de absoluut eenmalige combinatie van de onderdelen, de wijze waarop de samenleving in elkaar zit, en het specifieke veld van thema's die door de leden van een samenleving voor allen tezamen en ieder voor zich als belangrijk worden herkend. De eenheid van een cultuur ontdekken, is analyseren wat de mensen bezighoudt. Wat ze belangrijk genoeg vinden om er met elkaar over te praten. En zulke gespreksthema's bepalen tegelijk de grenzen van het veld waarop cultureel handelen voor de samenleving zinvol wordt geacht, ze geven structuur aan het verhaal dat de groep over zichzelf vertelt, en scheppen zo een besef van identiteit. Door de publieke discussie krijgt een groep, een samenleving, een natie gestalte. [...] Daar ligt de enorme culturele betekenis van de media, van de boekproduktie en de audio-visuele communicatie, maar ook van de politieke en sociale rituelen, en zelfs van het economisch verkeer: elke communicatie heeft steeds een culturele component. Communicatie is de basis van cultuur (Frijhoff, 1994:92.)

Beide Geertz (1975) en Frijhoff (1994) beskryf die konsep kultuur in terme van dít waaroor mense praat, die verhale wat hulle oor hulself vertel. Hierdie siening is besonder waardevol, want dit baan die weg vir 'n ondersoek na die kultuurskeppende rol van verhale as een uiters belangrike vorm van kommunikasie.

'n Narratiewe benadering onderlê inderwaarheid talle onlangse ondersoeke van kultuur, soos vervolgens en in die volgende afdelings en hoofstukke sal blyk. Voorbeelde hiervan is Day

(1990) se ondersoek van populêre kultuur as 'n mitologie en Inglis (1993) se besondere vertolking van die kultuurstudie as die ondersoek van (persoonlike) verhale.

Vervolgens word in meer besonderhede op Inglis (1993) se studie ingegaan. Inglis (1993) se komplekse argument kan hier slegs in breë trekke uiteengesit word. Die volgende sleutelpassasie vat sy benadering goed saam:

Art abstracts by finding a form within which to contain and express the hugeness and littleness of disjointed human actions. It is in this powerful sense that every individual life, insofar as it is self-conscious, aspires to the condition of art. The art-form for each of our ordinary lives is ... the biography. Biography provides the form, and consequently the explanation, of individual life. At a time such as the present when grander theories once purporting to tell people which way history was tending are having a hard time of it, biography offers the best chance we have of making sense of our bit of experience (Inglis, 1993:204).

Met "biografie" bedoel Inglis (1993) hier "lewensverhaal". Hy het dit dus nie oor geskrewe biografieë nie (almal kan immers nie biografieë skryf en gepubliseer kry nie), alhoewel hy aandui dat sulke biografieë ook met vrug bestudeer kan word.

Ons leef in 'n tyd waarin baie klem gelê word op individualiteit, partikuliere identiteit en vryheid, soos reeds by herhaling in hierdie ondersoek geblyk het. Daar bestaan in hierdie verband die opvatting dat ervaring persoonlik, subjektief en ontoeganklik vir ander is. Daarom kan slegs vroue oor en namens vroue skryf, slegs swart mense oor en namens swart mense, jy slegs oor en namens jouself. Inglis (1993:205) verwerp hierdie aannames en sy alternatief daarvoor is die volgende:

whatever experience is, it is so in virtue of its intersubjectivity and trans-individual definitions and meanings, constituted by the language and symbols we have for interpreting and therefore giving experience its meaning and value. Experience, on this account, is not yours or mine; it is ours. It is not private but public.

Persoonlike ervaring is intersubjektief. Dit kan publieke besit word indien 'n persoon besluit om te praat, te vertel, want dit geskied meestal in die gemeenskaplike taal waarin ook ander mense leef en hulle lewensverhale konstrueer. Die ervaring van ander vind weerklank in die eie ervaring en word gedra in die taal wat ons deel, hetsy in die taal van die groep waartoe ons behoort of breër beskou: mensetaal. Daar is dus die potensiaal tot die deel van ervaring deur middel van talige mededeling, selfs met mense wat tot ander kulture behoort.

Die winste van die deel van persoonlike ervaring, die vertel van lewensverhale, kan nie geïgnoreer word nie. Bruner (1996:20) onderstreep die mens se verstommende talent vir intersubjektiviteit, die vermoë om die gedagte-wêreld van ander mense te kan betree en verstaan. Miskien behoort hierdie intersubjektiviteit dan gevier te word, eerder as om klem te lê op die andersheid en ontoeganklikheid van ander en die onherroeplik ontglippende aard van hulle betekenis.

Volgens Inglis (1993:208) is verhale, en veral lewensverhale, die mees toeganklike studie-objek vir die eties gevoelige ondersoeker wat werk binne die raamwerk van die kultuurstudie. Elke mens beskik immers oor 'n lewensverhaal. In die eietydse sekulêre wêreld is dit moeilik, aldus Inglis (1993:212), om waardesisteme te vind waarvolgens 'n morele lewe gelei kan word. Tradisionele religieë, byvoorbeeld, het hul gesag tot 'n hoë mate verloor, maar tog word daar steeds van elke individu verwag om "moreel" en "korrek" te handel. Waarop kan die student wat reg en goed wil lewe en werk hom/haar nog beroep? Inglis (1993:213) se antwoord is: "The guide this individual needs is the canon of the world's stories." Daarom hou hy vol dat daar in die onderwys, ter wille van 'n beter toekoms, begin moet word met die onderrig van verhale: "teaching the tales is the best we can do to prepare a little for that brave new world." (Inglis, 1993:212.) Op die spoor van Lyotard (1984) kan aangevoer word dat ons binne die eietydse postmodernistiese konteks die "klein verhale" van ander behoort te leer ken. Hierdie klemlegging op die klein verhaal hoef egter nie te lei tot die verwaarlosing van groter narratiewe patrone nie.

Elke lewensverhaal is ingebed in 'n groter narratiewe tradisie (Inglis, 1993:213; 217). Sulke narratiewe tradisies kan sterk of swak wees, dit kan bevorderlik wees vir bewonderenswaardige dade en goeie lewens, of vir slegte dade en korrupte lewenswyses. Elke individu kom met sy/haar geboorte hierdie narratiewe tradisie op 'n bepaalde moment binne "without being able to say 'I don't want to start from here'" (Inglis, 1993:214). Elke persoon

moet sy eie verhaal binne die groter verhale van sy tyd vertel en die enigste gids wat hy/sy in hierdie verband het, is sy/haar greep op dié verhale. Die individu het dus opleiding nodig in die verhaalvoorraad van sy/haar samelewing en die res van die wêreld (Inglis, 1993:214).

Op hierdie punt kan verwys word na Milan Kundera (1987) se roman *The unbearable lightness of being*, waarin meermale gesê word dat 'n persoon sy/haar lewe net een keer leef en dus geen vorige lewe as maatstaf kan gebruik nie. Elke aksie voer 'n mens ongerepeter, die eerste keer, uit sonder om te weet wat presies die uitkomst gaan wees. Onder meer daarin is 'n deel van die eksistensiële verskrikking geleë. Wat Inglis (1993:214) aandui, teen hierdie agtergrond beskou, is dat 'n persoon in die uitleef en vertel van sy/haar eie verhaal slegs die narratiewe tradisie en ander se lewensverhale of (outo-)biografieë as gidse of voorbeelde kan gebruik:

So we conclude with a vast banality: the stories we tell ourselves about ourselves are not just a help to moral education which can gain purchase on the modern world. They are not aids to sensitivity nor adjuncts to the cultivated life. They are theories with which to think forwards ('what shall I do next?') and understand backwards ('how *did* we get into this mess in the first place?'). (Inglis, 1993:214.)

Volgens Inglis (1993:221) behoort lewensverhale en (outo-)biografieë nie slegs beskou te word as voorbeelde wat nageleef kan word nie, maar ook as teorieë wat die werklikheid verklaar. Inglis (1993:234) voer aan dat 'n teorie 'n raamwerk daarstel waarbinne aksies en gebeure bevatlik gemaak word. Daarom kan gesê word dat verhale verklarend funksioneer, maar daar moet altyd in gedagte gehou word dat "some narratives are better than others, more inclusive, wiser, more humane. Some conduce to better lives than others. Some are plain lies or mere solace. Some are kitsch" (Inglis, 1993:234). Inglis (1993:235) wys op die alomteenwoordigheid en toeganklikheid van verhale as tuisgemaakte teorieë, en volgens hom "the readiest story is a life-history, and the most useful life-stories are those which throw a light net over a historical moment, and reveal its essential contours on the historical map" (Inglis, 1993:235). Dit blyk hieruit dat 'n lewensverhaal inderdaad ook iets uitdruk van die tydsgewrig waarin dit vertel word. Dit is dan teen die agtergrond van hierdie visie van kultuur-as-verhaal dat die ondersoek na eietydse horisonmites in Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied in die volgende hoofstukke uitgevoer sal word.

Dit blyk dus dat verhale volgens Inglis (1993) as "teorieë" beskou word, dié soort teorieë oor die lewe waaroor elkeen kan beskik, nie slegs akademiëci nie. Inglis (1993) se opvatting oor verhale as rigtingwysers op die lewenspad werp lig op die verband tussen verhaal en horison, en sy voorstel dat lewensverhale met vrug as onderrigmateriaal gebruik kan word, begin ook reeds die probleemvraag aangaande onderrig (vgl. 1.1) verhelder, bloot deurdat dit verhale met die onderrigpraktyk in verband bring. In die volgende afdelings sal hierna teruggekeer word (vgl. veral 2.3.5).

2.3.4 NARRATIEWE PSIGOLOGIE EN LEWENSVERHALE

Hierdie afdeling oor verhale is begin deur aan die hand van Freedman en Combs (1996) die oorgang van sisteembenaderings na narratiewe benaderings in die psigoterapie te beskryf. Vervolgens word in meer besonderhede gekyk na die verband tussen psigologie en verhale, en veral lewensverhale soos beskryf deur Linde (1993).

Hevern (1999a:1) wys daarop dat psigoloë die afgelope anderhalf dekade hul toenemend begin wend het tot verhale om 'n nuwe paradigma tot stand te bring. Narratiewe psigologie is volgens Hevern (1999b:1) 'n benadering binne die psigologie wat geïnteresseerd is in die verhalende aard van menslike gedrag, met ander woorde: hoe mense ervarings hanteer deur verhale te konstrueer, en hoe sulke verhale verstaan word. Daar word uitgegaan van die standpunt dat betekenis primêr deur middel van verhale gekommunikeer word. Binne die narratiewe psigologie word aandag gegee aan temas soos narratiewe kompetensie, die "emplotment" van lewensverhale, die konstruksie en dekonstruksie van defektiewe verhale oor die self, die ontwikkeling van meer leefbare verhale, ensovoorts (Freedman & Combs, 1996:42-112; Hanne, 1994:16-17; Hevern, 1999b; Sarbin, 1986).

In die eerste boek wat eksplisiet oor narratiewe psigologie handel, maak Sarbin (1986) 'n saak uit vir *verhaal* as nuwe "root metaphor" vir die psigologie om die oorwegend meganistiese benaderings, wat in die twintigste eeu gedy het, te vervang. Sarbin (1986:11) voer die volgende aan: "The rituals of daily life are organized to tell stories ... Our plans, our rememberings, even our loving and hating, are guided by narrative plots. The claim that the narratory principle facilitates survival must be taken seriously". Hierdie *narratiewe* beginsel kom neer op die volgende: "human beings think, perceive, imagine, and make moral choices

according to narrative structures." (Sarbin, 1986:8.) In eksperimente is die volgende vasgestel: Indien byvoorbeeld twee of drie tekeninge, of beskrywende frases, aan 'n persoon gewys word, sal hy/sy dit met mekaar verbind in die vorm van 'n verhaal. Indien die tekeninge of teksbrokke mense voorstel, sal die verhaal herkenbare menslike sentimente, doelwitte, waarde-oordele, ensovoorts, vertoon (Sarbin, 1986:8).

Daar is reeds verwys na die verband tussen die lewensverhaal en die psigologiese en sosiale behoefte aan koherensie (2.3.4). Daar is ook reeds uitvoerig ingegaan op koherensie en koherensiesisteme (2.2.7). Vervolgens kom die lewensverhaal as sodanig, en soos beskryf deur Linde (1993), aan die beurt, daardie soort verhaal wat kan volg op 'n vraag soos: "What's a nice girl like you doing in a place like this?" (Linde, 1993:4), of op die sosiolinguïes Labov se bekende vraag waarmee hy die skugterheid en terughoudendheid van respondente in die "onnatuurlike" onderhoudsituasie probeer oorkom het: "Was jy al ooit in lewensgevaar?" (Du Plessis, 1988:97).

Linde (1993:3-19; 20-25) beskryf die lewensverhaal soos volg: Dit is 'n mondelinge verhaal en daarom moet dit onderskei word van die outobiografie. Elke normale volwasse persoon beskik oor 'n lewensverhaal waarin die gebeure wat hom/haar gemaak het wat hy/sy is, georden word. Die lewensverhaal het sy ontstaan tydens vroeë adolessensie en word opgebou uit kleiner verhale of episodes wat die persoon se lewensverloop bepaal het. Dit handel oor die "ek" en daarom word dit in die eerste persoon vertel. Die verteller is deurgaans die protagonis in hierdie verhaal. 'n Belangrike vereiste waaraan die lewensverhaal moet voldoen, is dat dit evaluerend gerig moet wees op die verteller of op 'n gebeurtenis wat relevant is juis omdat dit met die verteller gebeur het. Die doel van 'n lewensverhaal is om aan te dui watter soort mens die verteller is en nie om iets omtrent die wêreld te sê nie. 'n Lewensverhaal word deur die loop van 'n mens se lewe "bygewerk" en "hersien" en by verskillende geleenthede word kleiner verhale of grepe daaruit aan ander vertel. 'n Lewensverhaal word gewoonlik nie in sy totaliteit in één sessie vertel nie.

'n Tweede belangrike vereiste waaraan verhale of episodes wat deel uitmaak van die lewensverhaal moet voldoen, is dat dit oor 'n lang tydperk vertelbaar of rapporteerbaar moet bly. Dit beteken dat 'n mens byvoorbeeld vir twee of drie dae lank kan vertel van 'n verkeeroophoping waarin jy gesit het, maar nie nog steeds ses maande daarna nie, behalwe as die verkeersknoop veroorsaak is deur byvoorbeeld die onverwagse teenwoordigheid van 'n

trop olifante. Sekere verhale het wel "extended reportability" (Linde, 1993:23), byvoorbeeld beroepshoogtepunte, huwelike, egskeidings, ernstige siekte, religieuse en ideologiese "bekerings", ensovoorts. Dit is sulke tipe gebeure wat 'n mens se hele lewe lank relevant bly en waarvan vertel móét word om werklik geken te kan word. Die verhouding tot die aangesprokene bepaal egter watter gebeure ter sprake gebring word. Sekere sake is in bepaalde kontekste byvoorbeeld te persoonlik. Namate 'n vriendskaps- of liefdesverhouding ontwikkel, word daar verwag dat die ander persoon al meer omtrent hom- of haarself sal vertel en ook meer intieme besonderhede sal deel.

Alhoewel dit nie algemeen so ingesien word nie, betrek 'n lewensverhaal, soos enige ander verhaal, naas die verlede en die hede, ook die toekoms, en naas die "feitelike", ook die moontlike en die fantastiese: "Such storytelling, it should be emphasized, relates just as much to the future – to hopes, fears, plans, and alternative scenarios – as it does to the past." (Hanne, 1994:8.)

Die Amerikaanse digter Michael Donaghy (2000:10) se gedig "Our life stories" lig hierdie teoretiese insigte omtrent lewensverhale verder toe:

What did they call that ball in *Citizen Kane*?
 That crystal blizzardball forecasting his past?
 Surely I know the name. Your mum's souvenir
 of Blackpool, underwater, in winter –
 say we dropped it. What would we say we broke?
 And see what it says when you turn it over ...

I dreamt the little Christmas dome I owned
 slipped my soapy fingers and exploded.
 Baby Jesus and the Virgin Mother
 twitching on the lino like dying guppies.
 Let's shake this up and change the weather.

Catch! This marvellous drop, like its own tear,
 has leaked for years. The tiny Ferris wheel has surfaced
 in an oval bubble where it never snows

and litte by little all is forgotten, Shhh!
 Let's hold the sad toy storms in which we're held,
 let's hold them gingerly above the bed,
 bubbles gulping contentedly, as we rock them to sleep,
 flurries aswim by our gentle skill,
 their names on the tips of our tongues.

In hierdie gedig, wat hier nie volledig geïnterpreteer word nie, word die konsep lewensverhaal sentraal gestel met die oproep van die baanbrekende Amerikaanse film *Citizen Kane* wat van die kyker verwag om die lewensverhaal van ene Charles Foster Kane te rekonstrueer uit anekdotes en herinneringe van ander karakters. In sy laaste oomblikke klem hierdie man 'n glaskoepel met 'n winterlandskap daarbinne vas, en as hy sterf, val die koepel en breek in stukke. Donaghy beskryf die lewensverhaal in sy gedig in terme van 'n sneekoepel: kosbaar, gekonstrueer, "verpak". Die sneekoepel is 'n "kunstige" *vorm/struktuur* waarin/waarmee dinge verklein, "kleingekry" en gepreserveer word. "Our" in die titel dui reeds op die sosiale aard van die lewensverhaal en hierdie gemeenskaplikheid word verder gedra deur die verwysings na gedeelde ervaring/kennis en herkenbare kultuurelemente, soos: die rolprent *Citizen Kane*, die sneekoepeltjie, die Kersverhaal, die kermiswiel. Die sneekoepel word voorts geassosieer met prosesse van onthou en vashou, vergeet en laat val, terwyl verlede en toekoms as verstrengel uitgebeeld word: "That crystal blizzardball forecasting his past." "Let's shake this up and change the weather" dui op die gekonstrueerdheid en manipuleerbaarheid van die lewensverhaal, en "Catch!" suggereer die interaktiewe, sosiale aard en die kwesbaarheid daarvan (onder meer in psigologiese terme). Die breekbaarheid van die lewensverhaal word verder uitgehef deur die woorde: "let's hold them gingerly above the bed." Let daarop dat die sneekoepel (die lewensverhaal), ten spyte van die breekbaarheid daarvan, heeltyd hanteer en gefassineer bekyk word. Die spreker bly dus voortdurend besig met die eie lewensverhaal. "This marvellous drop, like its own tear" en "Let's hold the sad toy storms in which we're held" roep die selfbevattende aard van die lewensverhaal op, die verhaal wat tegelyk deur ons gekonstrueer én bewoon word, maar suggereer ook dat die lewensverhaal ingebed is in iets groters: omvattender verhale dalk. Die sneekoepel bevat ook misteries (omtrent die self en die lewe), "flurries" waarvan die name op die punt van die tong bly huiwer (vgl. 2.5.1).

2.3.5 VERHALE EN (TERSIÈRE) ONDERWYS

Teen die agtergrond van die voorafgaande word ten slotte in hierdie afdeling stilgestaan by die verband tussen *kultuur*, (*lewens-*)*verhaal* en (*tersiêre*) *onderwys*. Reeds in afdeling 2.3.3 is verwys na Inglis (1993) wat binne die kader van die kultuurstudie voorbrand maak vir die gebruik van lewensverhale in die onderwys. In hierdie afdeling word verder op hierdie voorstel ingegaan aan die hand van veral Bruner (1996) se *The culture of education*, 'n ondersoek wat binne die raamwerk van die kultuurpsigologie uitgevoer is.

Daar word egter vooraf eers stilgestaan by Ortega y Gasset (1946) se ondersoek na die missie van die universiteit wat myns insiens ná vyftig jaar steeds relevant is, veral vir die huidige Suid-Afrikaanse situasie. Ortega y Gasset (1946:58-63) voer aan dat daar 'n onderskeid getref behoort te word tussen wetenskap, beroep en kultuur. Hy meen dat daar in universiteite te veel klem op "wetenskap" gelê word. Min studente word werklik wetenskaplikes, aktiewe navorsers. Die meeste studente wat in die natuurwetenskappe studeer, word dokters, aptekers, wetenskaponderwysers, ensovoorts. 'n Student of 'n gewone huisdokter is geen wetenskaplike nie. Dít waarmee 'n huisdokter daagliks besig is, "is not science but a profession, a matter of practice" (Ortega y Gasset, 1946:63).

Kenmerkend van baie Spaanse universiteite 50 jaar gelede, is dat byvoorbeeld medici as wetenskaplikes opgelei is, in die metodes en inhoude van die wetenskap, maar hulle is grootliks aan hul eie lot oorgelaat wat betref die praktyk van die mediese beroep: "The trend towards a university dominated by 'inquiry' has been disastrous. It has led to the elimination of the prime concern: culture. It has deflected attention from the problem of how best to train future professionals for their professions." (Ortega y Gasset, 1946:62.) Naas vakkundige opleiding het studente 'n groot behoefte aan 'n "apprenticeship to culture" (Ortega y Gasset, 1946:58).

Onder *kultuur* verstaan Ortega y Gasset (1946:64) die volgende: dit is die sisteem van lewenskragtige idees aangaande die werklikheid wat elke tydperk of era besit, oftewel die sisteem van idees waarvolgens daar in 'n bepaalde era geleef word. Ortega y Gasset (1946:64) beklemtoon die verhalende aard van menslike lewe: "*life* is not biological but biographical: and that is the meaning it has always had in the language of the people. It means the totality of what we do and what we are – that formidable business, which every man [and woman] must

exercise on his [or her] own, of maintaining a place in the scheme of things and steering a course among the creatures of the world." Die mens moet voortdurend die werklikheid interpreteer en van oomblik tot oomblik keuses maak en planne beraam. Hierdie werklikheidsinterpretasies word nie heeltemal eiehandig deur die individu gefabriseer nie. Dit word ook kollektief gekonstrueer.

Kultuur en suiwer wetenskaplike tegniek moet volgens Ortega y Gasset (1946) duidelik van mekaar onderskei word. Wetenskap is opgebou uit onderskeie spesialiteitsrigtings waarin voortdurend nóg *deelaspekte* van die werklikheid verklaar word; hierdie proses word nooit voltooi nie, máár:

culture requires that we possess a complete concept of the world and of man; it is not for culture to stop, with science, at the point where the methods of absolute theoretic rigour happen to end. Life cannot wait until the sciences may have explained the universe scientifically. We cannot put off living until we are ready. The most salient characteristic of life is its coerciveness: it is always urgent, "here and now", without any possible postponement. Life is fired at us point-blank. And culture, which is but its interpretation, cannot wait any more than can life itself. (Ortega y Gasset, 1946:66.)
(My beklemtoning – PLvS).

Die lewe verwag dus van kultuur dat dit "a complete, unified, and coherent system" (Ortega y Gasset, 1946:66) moet daarstel. Die "complete concept of the world" waaroor Ortega y Gasset dit hier het, hou verband met dít waarna Geertz (1975) en Inglis (1993) verwys as *kultuur-as-verhaal*, en dan meer spesiek met *mite*. Dit is immers mites wat holistiese interpretasies van die werklikheid verskaf, wat paradigmas en agtergronde tot stand bring. Dit het reeds uit onder meer Hughes (1975) en Coupe (1997) se ondersoeke geblyk dat daar in mites gestreef word na koherensie: "Both making myths and reading myths imply a drive towards completion, an insistence on seeing things through to as near their full development as is practicable" (Coupe, 1997:6). Op hierdie punt kan ook terugverwys word na onder meer Kermode (1967) se siening van die verhaal as 'n struktuur met begin en einde wat "vergoed" vir die verskriklike gewaarwording by die individu dat hy/sy die Begin en Einde van die skepping nooit kon of sal meemaak nie omdat hy/sy as sterflike wese 'n ongelooflike kort lewe êrens tussen-in moet lei. Dit is in hierdie gees dat Brink (2000:73) ons herinner aan die volgende: "net in stories kry ons daardie 'amplitude that information lacks'". Ten spyte van

die filosofiese ontwikkelinge in die twintigste eeu, wat ons gekonfronteer het met onder meer onsekerheid, fragmentasie, sinloosheid en sinsverplasing, het die basiese psigologiese en sosiale behoefte aan ('n) koherente wêreldbeeld(-e) nie verdwyn nie.

Ortega y Gasset (1946:65) voer voorts aan dat daar in elke era verskillende kulturele sisteme tegelyk aktief is. Sommige sisteme is oorblyfsels van vroeër tye. Daar is egter altyd minstens een lewenskragtige sisteem van idees wat kenmerkend van 'n era is en ook die beste en die hoogste verteenwoordig waartoe mense in daardie era in staat is. Diegene wat op 'n veel laer vlak funksioneer, is gedoem tot 'n agterlike, moeilike lewe. Hulle ry, by wyse van spreke, op ossewaens deur die lewe, terwyl hul meerderes in motors verbysnel. Ortega y Gasset (1946:67) neem in die wêreld van sy tyd waar dat meer mense as ooit tevore lewe ver benede die hoogste standaard van die wêreld waarin hulle hul bevind. (In die twintigste eeu het ongekende vooruitgang op verskeie terreine plaasgevind, maar die meerderheid mense op aarde het nie deel daaraan nie en put weinig voordeel daaruit, intendeel.) Baie gewone mense, wat nie noodwendig almal agtergeblewenes hoef te wees nie, verskans hulle teen die werklikhede van die komplekse moderne wêreld, omdat hulle (tereg) vermoed dat volle deelname groot eise aan hulle sal stel. Hulle trek hul terug in 'n eenvoudige en arbitrêre wêreld: "Hence the ... importance of restoring to the university its cardinal function of 'enlightenment', the task of imparting the full culture of the time and revealing to mankind, with clarity and truthfulness, that gigantic world of to-day in which the life of the individual must be articulated, if it is to be authentic" (Ortega y Gasset, 1946:68). Volgens Ortega y Gasset (1946:70-72) behoort die missie van die universiteit te wees dat daar ter wille van die kulturele toerusting van studente, én die oorlewing van die wetenskap self, meer aandag aan integrasie en sintese van kennis gegee moet word. Wetenskap moet opnuut in 'n menslike kader te staan gebring word. Indien dít gebeur, sal universiteite in staat wees om studente in aanraking te bring met die volle kulturele aanbod van hul tyd en aan hulle iets van 'n "complete concept of the world" (Ortega y Gasset, 1946:66) oor te dra.

Ek wil hier byvoeg dat studente daarvan bewus gemaak moet word dat verhale nie beperk is tot visuele verhale soos sepies en films, of tot speurromans nie, maar dat dit alomteenwoordig is. Daar is verhale in verhale: selfs in die kommersiële films is daar dikwels (verhalende) subtekste wat veel boeiender kan wees as die hoofverhaallyn, byvoorbeeld in die geval van die *Alien*-films waarin onderliggend oor onder meer gender vertel word (vgl. Belling, 1992). Daar moet opnuut besef word dat die ek en die medemens verhale lééf en ís, dat die kulturele milieu

verhale fluister vir dié wat ore het om te hoor, dat verhale ons kan mislei (byvoorbeeld in die geval van advertensies), of aan ons rigting kan gee (sprokies, religieuse verhale, mites), ensovoorts.

Indien dan vanuit 'n onderriggoepunt voorbrand gemaak word vir 'n verkenning van verhale en spesifiek van mites, wat trouens heel unieke verhalende tekste is, word daarmee nie bedoel bloot 'n studie van antieke mites en hul raakpunte met vandag nie (vgl. Pike, 1988), maar wel 'n ondersoek na narratiwiteit oor die algemeen en na eietydse lewende verhale wat studente moet leer ken ten einde hulself en mekaar te verstaan, én om as volwaardige mense binne hul wêreld te kan funksioneer. Die eerste stap in hierdie rigting is 'n kragtige "affirmation of the importance of narrative" (Thomas, 1995:3). Thomas (1995:3) dui aan dat daar reeds baie in hierdie verband bereik is. Die belang van verhale as universeel-menslike verskynsel, wat teruggevoer kan word tot die vroegste orale tradisies, word toenemend in die opvoedkunde ingesien: "Narrative had been reclaimed and given the status of a form of thought of equal validity to that used in logical thinking and inductive argument." (Thomas, 1995:3.) Daar word algemeen aanvaar dat verhale sosiale koherensie bewerkstellig en voorsien in fundamentele psigologiese behoeftes. Dit blyk ook dat die ontwikkeling van narratiewe vaardigheid nou saamhang met die aanleer van taal. Verhale word in 'n groeiende mate in pedagogiese navorsing ondersoek, byvoorbeeld die lewensverhale van onderwysers (vgl. Thomas, 1995).

Daar behoort dus ingesien te word dat die ondersoek of aanwending van verhale in die onderrigpraktyk nie beperk behoort te bly tot die studie van enkele voorgeskrewe werke binne die raamwerk van die taalvakke (Zoeloe, Afrikaanse, Engels, Duits, ensovoorts) nie. Die aankweek van narratiewe gevoeligheid behoort veel hoër prioriteit te geniet as wat tans die geval is. 'n Mens sou selfs teen die agtergrond van die voorafgaande kon aanvoer dat die ontwikkeling van narratiewe kompetensie opleiding as sodanig behoort te onderlê. Hierdie bewering moet egter deeglik getoets word alvorens enige gevolgtrekkings gemaak kan word. Sulke gespesialiseerde navorsing val uiteraard buite die bestek van hierdie ondersoek. Voorlopig kan in hierdie verband verwys word na die navorsing van Bruner (1996). Daar bestaan min ondersoeke waarin soveel gewig aan verhale en verhalendheid binne die onderrigopset gegee word, as Bruner (1996) se rigtinggewende werk *The culture of education*. Dit is 'n ryk studie waaraan ek nie hier reg kan laat geskied nie. Ek vat slegs enkele tersaaklike momente in Bruner (1996) se argument saam.

Bruner (1996:x) dui aan dat daar tans in die opvoedkunde, veel beter as 'n generasie gelede, ingesien word dat opvattinge oor onderwys bepaal word deur hoe daar gedink word oor kultuur en kultuurspreiding. Hy gaan daarvan uit dat kultuur vorm gee aan ons bewussyn of gedagte-wêreld. Daar is baie lank soveel klem gelê op formele kriteria vir produktiwiteit en evaluering, asook op die burokratiese institusionele eise van die onderwys, dat die persoonlike sy afgeskeep is (Bruner, 1996:39). Kultuur is volgens Bruner (1996:x) "the toolkit by which we construct not only our worlds but our very conceptions of our selves and our powers" (Bruner, 1996:x). Kultuur het te make met die manier van lewe en dink en doen wat ons konstrueer, onderhandel, institutionaliseer en uiteindelik "werklikheid" noem ten einde onself gerus te stel (Bruner, 1996:87).

Die onderwys word toenemend beskou as 'n vergestaltung van die lewe in die bepaalde kulturele opset waarin dit bestaan, nie net as 'n voorbereiding daarvoor nie (Bruner, 1996:13). Volgens Bruner (1996:20) moet die onderwys gesien word "as aiding young humans in learning to use the tools of meaning making and reality construction, to better adapt to the world in which they find themselves and to help in the process of changing it as required".

Bruner (1996) wil die opvoedkunde plaas binne die kulturele konteks, want vir te lank is aangeneem dat studente bestaan in 'n opvoedkundige vakuum, afgesluit van die probleme (byvoorbeeld armoede en rassisme) van die samelewing in die breë (Bruner, 1996:xiii). Dit is haas onvermydelik dat opvoedkundige instellings die kultuur van dié groep wat in beheer van die offisiële onderwyssisteem is, sal reflekteer en oordra (Bruner, 1996:15). Die gevaar is dan dat slegs 'n spesifieke weergawe van die wêreld, hoe implisiet ook al, verteenwoordig word, of dat sekere groepe se belange oor die hoof gesien mag word: "That is the price of educating the young in societies whose canonical interpretations of the world are multivocal or ambiguous." (Bruner, 1996:15.) Soos reeds geblyk het, funksioneer die onderwys nie in 'n outonome sfeer nie, en daarom kan dit nie ontwerp word asof dit onverbonden is nie. Dit staan midde in 'n bepaalde kulturele opset: "And culture, whatever else it is, is also about power, distinctions, and rewards" (Bruner, 1996:28). Die politieke sy en die magsaspek van opvoedkunde behoort daarom meer eksplisiet verreken te word (Bruner, 1996:29).

Sentraal in Bruner (1996) se argument staan die *verhaal* "as both a mode of thought and an expression of a culture's world view. It is through our own narratives that we principally

construct a version of ourselves in the world, and it is through its narratives that a culture provides models of identity and agency to its members" (Bruner, 1996:xiv). Empirici en positivistiese wetenskaplikes het nie die laaste woord oor die gronde waarop gewone mense in hul daaglikse omgang sin maak van hul ervaring nie (Bruner, 1996:130), aangesien betekenis grootliks al vertellende gekonstrueer word. En dit het reeds geblyk dat die eksakte wetenskappe skepties staan teenoor die verhaal (vgl. 2.3.2.2). Oor die aankweek van narratiewe gevoeligheid is daar helaas nog baie onbeantwoorde vrae. Daar word egter toenemend aanvaar dat 'n kind vertrouwd behoort te wees met onder meer die historiese vertellings, mites, volksverhale van sy/haar kultuur, omdat hierdie verhale 'n raamwerk vir identiteitsvorming daarstel (Bruner, 1996:41).

Vandag beskik ons oor groter insig as die vorige generasie, onder meer wat betref die feit dat die bemeestering van verhale, as kognitiewe instrumente in die proses van betekenisgenerering, harde werk vereis: "reading it, making it, analyzing it, understanding its craft, sensing its uses, discussing it." (Bruner, 1996:41.) Volgens Bruner (1996:42) is dit die onderwysstelsel se verantwoordelikheid om te sorg dat dié wat binne 'n bepaalde kulturele opset grootword, 'n identiteit en 'n plek binne daardie kultuur vind. Hierin is verhale van sentrale belang en daarom moet dit gekoester word en nie as vanselfsprekend aanvaar word nie. Daar is reeds in hoofstuk 1 verwys na Bruner (1996:147) se standpunt dat dit moeilik is om bewus te raak van die verhale rondom ons, omdat ons ín verhale leef, net soos visse in water. Hierdie onbewustheid en onkundigheid oor dít wat ons grootliks outomaties doen, kan volgens Bruner (1996:147) op drie maniere oorkom word, naamlik deur *kontras*, *konfrontasie* en *metadenke*.

Kontrastering verwys na die volgende: twee uiteenlopende maar ewe geldige weergawes van dieselfde gebeurtenis word teenoor mekaar gestel. Dít kan ons rus versteur en ons laat nadink. Ontwaking en insig kan ook bewerkstellig word deur *konfrontasie*, byvoorbeeld as dinge anders verloop as waarvoor daar in jou verhalende weergawe van die werklikheid voorsiening gemaak word, of as dit blyk dat jou "werklikheid" ingrypend verskil van die konstruksies van ander. *Metadenke* is denke oor denke, of meer spesifiek: nadenke oor ons talige denke. Dit stel epistemologiese vrae oor hóé 'n mens weet en sodoende open dit die weg vir alternatiewe maniere van werklikheidskonstruksie. In hierdie verband kom Bruner (1996:149) tot die volgende konklusie, wat reeds aan die begin van hoofstuk 1 aangehaal is: "We devote an enormous amount of pedagogical effort to teaching the methods of science and rational

thought ... Yet we live most of our lives in a world constructed according to the rules and devices of narrative. Surely education could provide richer opportunities than it does for creating the metacognitive sensitivity needed for coping with the world of narrative reality".

Trouens, ook die mitekenner Joseph Campbell (1988a) beweer dat daar in skole nie lewenswysheid aan kinders oorgedra word nie: "We're learning technologies, we're getting information. There's a curious reluctance on the part of faculties to indicate the life values of their subjects" (Campbell, 1988a:9). Volgens Campbell (1988a:31) vervul mite as 'n besondere soort verhaal basies vier funksies: eerstens 'n *mistieke funksie* wat ons lei na die besef dat alles in die heelal deur misterie onderlê word; tweedens 'n *kosmologiese funksie* waardeur die oorsprong en aard van die heelal aan ons verduidelik word; derdens 'n *sosiologiese funksie* wat byvoorbeeld die bestaande sosiale orde bekragtig (van hierdie funksie is in die twintigste eeu baie misbruik gemaak); en dan vierdens die belangrikste een vir vandag, die *pedagogiese funksie*, "and this is the one that I think everyone must try to relate to ... of how to live a human lifetime under any circumstances. Myths can teach you that" (Campbell, 1988a:31). Hierdie standpunt word deur McConnell (1979:4) bevestig en sluit ook aan by Inglis (1993) se opvatting (vgl. 2.3.3).

Dit is volgens Bruner (1996:13-15; 143) miskien juis ons algemene aanvaarding van die inherente onderhandelbaarheid en aanvegbaarheid van verhale (en verhalende weergawes van gebeure) wat verhale so lewenskragtig maak. In die gees van die postmodernisme (wat relativistiese, perspektiwiese denke onder ons tuisgebring het) is ons geneig om in die geval van verhale geredelik aan ander die voordeel van die twyfel te gee, meer as in die geval van argumentatiewe tekste. Teen hierdie agtergrond beweer Bruner (1996:143): "It may be this readiness to consider multiple narrative construals that provides the flexibility needed for the coherence of cultural life" (Bruner, 1996:143). Verhale as meerduidige tekste leer ons buigsaamheid, akkommoderende denke, verdraagsaamheid, ensovoorts.

Die vraag wat ná die kognitiewe revolusie en die ontstaan van die kulturele psigologie beantwoord moet word, is volgens Bruner (1996:xiv): "What does it take to create a nurturing school culture that empowers the young effectively to use the resources and opportunities of the broader culture?" Bruner (1996:20) onderstreep, soos reeds gesien is, die mens se vermoë tot intersubjektiviteit, en teen hierdie agtergrond voer hy aan dat daar in die Westerse pedagogiese tradisie nie genoeg aandag gegee word aan die rol van intersubjektiviteit in

kultuuroordrag nie. Daar word te weinig gebruik gemaak van interaksionele leermetodes. In hierdie verband voorspel Bruner (1996:22): "Just as the omniscient narrator has disappeared from modern fiction, so will the omniscient teacher disappear from the classroom of the future."

Dit gaan vir Bruner (1996:94) daaroor om die student te begelei om die verlede, hede en toekoms interpretatief te leer (de-)konstrueer deur die verantwoordelike en interaktiewe gebruik van verhale. Om te kollaboreer rondom die konstruksie van verhale "is to achieve not unanimity, but more *consciousness*. And more consciousness always implies more *diversity*" (Bruner, 1996:97) (My beklemtoning – PLvS). Na my oordeel lê Bruner (1996) baie swaar klem op hierdie laaste punt, naamlik dat daar grootskaalse pogings aangewend behoort te word om bewustheid en kundigheid aangaande die diverse narratiewe weergawes van die werklikheid, wat binne 'n bepaalde kulturele opset leef, onder jongmense te verhoog en belangstelling daarin aan te wakker. Studente moet dus vertelvaardighede ontwikkel en kennis opdoen aangaande narratiewe strukture en inhoude, want alhoewel ons reeds as kinders 'n rudimentêre greep op verhale het, neem dit lank om werklik narratiewe volwassenheid te bereik (Bruner, 1996:94).

Uiteindelik gaan dit daaroor dat kennis van mekaar se verhale nie slegs tot groter wedersydse begrip tussen student en student, en tussen student en dosent sal lei nie, want in 'n milieu waarin mense mekaar verstaan en respekteer, sal die hele leerproses gladder verloop, terwyl die universiteit/skool 'n ware mikrokosmos van die samelewing sal wees waar studente hulself reeds hier en nou kan uitleef, maar ook eksperimenteel kan voorberei op die eise wat daardie samelewing aan hulle gaan stel en reeds aan hulle stel (die universiteit van vandag is immers geen geslote sisteem nie). Ons is egter nog baie ver van só 'n opvoedkundige opset. Tans is daar in Suid-Afrikaanse tersiêre instellings in kulturele terme nog sprake van 'n situasie waarin die "kultuur" van 'n bepaalde groep die botoon op kampus voer, sensitiewe sake (byvoorbeeld wat betref kulturele identiteit, lewensvisie, ideologie, tradisie) merendeels vermy word en die "ander" grootliks met rus gelaat, maar tog met ('n mate van) agterdog bejeën word. Van 'n breë narratiewe gevoeligheid is daar min sprake. Dit is juis hier, by die aankweek van eerstens 'n gevoeligheid vir verhale en gaandeweg 'n stewige narratiewe kompetensie (wat betref strukture én inhoude), waar die oplossing vir die probleme in ons opvoedkundige sisteem (tersiêr maar ook op skoolvlak) kan begin. Dalk moet ons gaan kers opsteek by ondersoekers soos Bruner (1996) en Inglis (1993) wat 'n nuwe visie vir die onderwys het. Binne die bestek

van hierdie ondersoek kan nie op die detail van so 'n narratiewe onderrigbenadering ingegaan word nie. My doel met hierdie afdeling was in die eerste plek slegs bewusmaking, om 'n inleiding te verskaf en om die basiese geldigheid van hierdie vernuwende benadering te beredeneer.

Denham (1991:xvii) wys in 'n oorsig van die werk van die mitekenner Northrop Frye op die volgende: "One of the primary ends of the educational contract in Frye's view is to make us aware of our mythological conditioning." In die volgende afdeling word mite, mitologisering en mitologiese kondisionering in besonderhede verken.

2.4 MITES

Vir die meeste mense is mite, volgens Hughes (1975:2), sinoniem met leuen, bygeloof, misleiding, misvatting en wanvoorstelling. Die meerderheid ondersoekers stem saam dat dít die algemene persepsies van mite is (vgl. Mythos Institute, 1999c). Sulke persepsies verrai egter die oningeligtheid van die algemene publiek ten opsigte van verhale en mites. 'n Kort verkenning van die mite lei reeds tot die insig dat dit ook 'n positiewe rol in die gemeenskap speel, eintlik alomteenwoordig is en oor veel meer gaan as slegs die woeste en wulpse kordaatstukke van antieke gode, halfgode en helde. Daar is trouens 'n groot oplewing in belangstelling in mite. Daarvan getuig enige kort webvaart met die sleutelwoord "myth" (vgl. Cronk, 1999; Mythos Institute, 1999a; 1999b; 1999c). Dié belangstelling in mite strek oor (dissiplinêre) grense heen. Die tydskrif *Mythosphere*, byvoorbeeld, is ingestel op die bevordering van interdissiplinêre navorsing oor mite waarin uiteenlopende inligting geïntegreer word; dit is gerig op die studie van mite, simbool, ritueel in die kunste én die populêre kultuur, binne sosio-historiese konteks geplaas (vgl. The Gordon and Breach Publishing Group, 1999). Daar word in 'n groeiende mate gepleit vir hermitologisering ná eeue van modernistiese demitologisering (Clasquin, 1993:66; Mythos Institute, 1999c).

In hierdie onderafdeling word die volgende verken: die onderskeie benaderingswyses tot die studie van mite; dissiplinêre en paradigmatische kategorisering en reduksie van mite; die waargenome breuk tussen die teorie en my praktykbevindinge; die sekularisering van die mite; Milton Scarborough se innoverende én ingeligte visie op die aard van die mite; ooreenkomste en verskille tussen Scarborough en ander belangrike ondersoekers se

sienswyses ten opsigte van mite; die onderskeid tussen mite en ander konsepte, byvoorbeeld ideologie en meestersverhaal; mite as konstante en dinamiese verskynsel; metafore waarmee ek mite probeer kleinkry; ons paradoksale verhouding tot mite: tegelyk binne en buite mite as studie-objek.

2.4.1 BENADERINGSWYSES TOT DIE STUDIE VAN MITE

As daar oor mite geteoretiseer word, moet die Griekse term *muthos*, die vertellende en beeldende woord, volgens Claes (2000:11) altyd in verband gebring word met *logos*, die redelike woord (vgl. ook Frye, 1991:3). Albei behoort as gelykwaardig beskou te word. Claes (2000:15) voer aan dat 'n mite, hoe ondeurdringbaar dit ook al mag wees, altyd om 'n verklaring vra en dit is in die interpretasie dat mite en *logos* mekaar ontmoet. Hy onderskei vier soorte interpretasies van, of benaderings tot, mite: die allegoriese, die rasionalistiese, die psigologiese en die funksionele. Claes (2000:15-22) behandel hierdie benaderings tot mite in detail. Ek gee vervolgens slegs 'n kort oorsig daarvan.

Die *allegoriese* benadering kom daarop neer dat daar onderskei word tussen die oppervlakkige en dieper, die letterlike en figuurlike betekenis van mite. Die mite is hiervolgens dus die inkleding van 'n dieper waarheid. Godegestaltes word byvoorbeeld beskou as personifikasies van sedelike begrippe (Claes, 2000:15-16).

Die *rasionalistiese* benadering tot mite is in ons tyd redelik dominant: mites word gesien as leuenagtig, as versinsels en waanbeelde waarmee die swak mens homself troos (Claes, 2000:30). Claes (2000:17) dui aan dat die rasionalistiese interpretasie van mite teruggevoer kan word na die Griekse filosowe, maar dit het volgens hom hoogty gevier in die negentiende eeu, toe mites sistematies verklaar is as natuurmites, waarin son, maan en sterre as goddelike gedaantes verskyn. Deur etimologiese naamverklaring is gode en helde bloot aan natuurverskynsels gekoppel. Coupe (1997:9-13) en Scarborough (1999:4-7) beskryf die hele proses van demitologisering, wat reeds by die Grieke begin het en vanaf die agtiende-eeuse Verligting nuwe momentum begin kry het en voortgeduur het tot in die twintigste eeu. Volgens Scarborough (1994:4) is daar vanaf ten minste die negentiende eeu gepraat van die "dood" van die mite en in die twintigste eeu van die "krisis" van die mite. Vir baie is die dood

van die mite egter geen krisis nie, maar 'n bevryding van bygeloof en onnodige belemmeringe. Vir ander is dit 'n betreurenswaardige verlies vir die mens.

Soos reeds aangedui is, koppel ook Scarborough (1994:4) die ondergang van die mite aan die Grieke: "The appearance in classical Greece of theories about the nature and function of myths already indicates that myths had become problematic in some sense, that naïve reliance on them was no longer possible." Die Christendom het ook 'n belangrike rol daarin gespeel om onder meer "heidense" mites te diskrediteer (Scarborough, 1994:4-5). Coupe (1997:13) dekonstrueer hierdie mite van miteloosheid deur aan te dui dat byvoorbeeld verhale van begeerte na ander plekke (paradise) onderliggend is ook aan baie geskifte van die moderne era. Hieroor sê Scarborough (1994:33) die volgende: "Modernity had had particular difficulty in admitting its 'defilement' by myth because expunging myth from Western culture ... was a central aim of its program." Dit het reeds in die vorige afdeling, na aanleiding van Lyotard (1984), geblyk dat daar inderdaad in die moderne epog sterk op verhale staatgemaak is, byvoorbeeld die verhaal oor die bevryding van die mensdom.

'n Ander vorm van rasionalistiese miteverklaring is volgens Claes (2000:17-18) die euhemerisme: Die antieke filosoof Euhemerus vertel hoe hy op 'n reis oor die Indiese Oseaan beland het op die eiland Panchaia, waar hy op die inskripsies gelees het dat die Griekse gode eintlik groot heersers, denkers en strydere uit die verlede is, wat ná hul dood vergoddelik is. Hiervolgens is die mitologie die eerste hoofstuk van die Griekse geskiedskrywing. Die mite het dus 'n historiese kern. Myns insiens is 'n eietydse voorbeeld van hierdie benadering Graham Hancock (1997) se "bestseller" *Fingerprints of the gods*.

Hancock (1997:515) wys daarop dat mite in ons tyd sinoniem geword het met bedrog of waanvoorstellings. In dié studie, wat op deeglike navorsing berus, hervertel Hancock (1997) die wêreld se geskiedenis, veral dan die voorgeskiedenis. Hy beweer dat baie van die mites uit die oudheid op historiese gebeure berus. Antieke mites oor byvoorbeeld sonvloed, wat in die gryse verlede sou plaasgevind het, kom oral ter wêreld en onder uiteenlopende volke voor. Volgens Hancock (1997) is mites en strukture soos die Giza-piramides in Egipte die "tydkapsules" of "arke" waarmee 'n hoogsontwikkelde beskawing, wat byna totaal vernietig is deur 'n kataklisme aan die einde van die vorige ystydperk, hul kennis vir die nageslagte probeer bewaar het en ons probeer waarsku dat vernietiging volgens sikliese prosesse in die natuur altyd weer terugkeer en dus ook voor ons deur kan staan. Hancock (1997) meen dat al

wat oor tien-, vyftienduisend jaar sal oorbly van óns kollektiewe kennis van byvoorbeeld die atoombomme op Hiroshima en Nagasaki waarskynlik beeldryke mitologiese herinneringe sal wees, net soos dié wat tans nog uit die voorgeskiedenis tot ons spreek.

Claes (2000:18) onderskei voorts die *dieptepsigologiese* interpretasie van mite. Hiervolgens word die mite beskou as 'n publieke droom wat die onderdrukte begeertes van die mens tot uitdrukking bring. Volgens die Jungiaanse benadering bestaan mites uit oersimbole of argetipes wat hul oorsprong in die dieptes van die mens se kollektiewe onbewuste het (vgl. ook Jung, 1990; Leroux, 1980a).

Die *funksionele* benadering, met sy talle uitlopers, is gerig op die rol wat mite in die samelewing speel (Claes, 2000:20-22). Ek sluit veral by hierdie benadering aan en daarom gaan ek in meer besonderhede daarop in. Die funksionele benadering kan verskeie gedaantes aanneem, soos vervolgens sal blyk.

Die folkloristiese interpretasie het sy ontstaan in die negentiende eeu gehad. Dit ontdek gelyksoortige motiewe in die mitologiese verhale, religieuse rites en magiese handeling van volke oor die hele wêreld. James Frazer gaan byvoorbeeld uit van die vegetasiemites waarin die natuursiklus aan die mens se lewensgang gekoppel word (Claes, 2000:20).

Die funksionalistiese antropologie ondersoek die koherensie in verskillende kulture en beskou die mite as dogmatiese ruggraat van die (primitiewe) samelewing: "Ze is de 'charter', dat de bestaande maatschappelijke orde fundeert en legitimeert." (Claes, 2000:20.)

Volgens die latere sosiologiese interpretasie is die mite 'n kollektiewe voorstelling wat die dade en denke van die enkeling bepaal. Mites is hiervolgens geen fabeltjies of versinsels nie, maar verhale wat die maatskaplike orde op simboliese wyse voorstel, verklaar en bevestig. In aanskoulike verhale word die reëls en taboes as oeroue verworwenhede voorgestel (vgl. ook Campbell, 1988a:31).

Nog 'n vorm van die funksionele benadering tot mite is die marxistiese interpretasie, wat mite met ideologie assosieer en dit as valse bewussyn tipeer. Die gode van die oudheid word verklaar as blote projeksies van die mens, met ander woorde: die gode is na óns beeld geskep. Antieke heersers het volgens hierdie siening van mite goddelike stambome gebruik om hul

aristokratiese pretensies te bevestig, terwyl op soortgelyke maniere geredeneer word in moderne mites, byvoorbeeld die fascistiese verheerliking van die "Herrenvolk". Roland Barthes het volgens Claes (2000:21) teen 1957 mites nog beskou as ideologiese vertekeninge in die daaglikse lewe van die mens (vgl. Barthes, 1975).

Ten slotte is die strukturalistiese interpretasie ook deel van die funksionele benadering. Die werk van onder andere Lévi-Strauss is hier ter sake (vgl. Pavel, 1985:86-90). Die verhalende karakter van mite voer in hierdie beskrywing die botoon. In elke samelewing bestaan diverse teenstellings, byvoorbeeld lewend-dood, eie-vreemd, menslik-goddelik. Hierdie teenstellings het 'n singewende funksie in die samelewing en is verbonde met gebod en verbod, waardeur kultuur teenoor en oor natuur gestel word (vgl. ook Campbell, 1988a:23). Elke mite voer 'n toestand van wanorde via 'n aantal omkerings of wendinge na die herstel van orde. As verhaal sit dit die teenstellings om in gepersonifiseerde konflikte, byvoorbeeld held-monster, wat opgelos kan word, byvoorbeeld as die held die monster doodmaak.

Ek het reeds hier bo aangedui dat ek in hierdie studie aanklank vind by die funksionele benaderings tot mite en daarom maak ek gebruik van die insigte van al dié benaderings. Soos algaande duidelik sal word, is dit egter veral die sosiologiese benadering wat my siening van mite onderlê.

2.4.2 DISSCIPLINES EN PARADIGMAS

Ek het aan die begin van my navorsing vir hierdie proefskrif nog (heimlik) die hoop gekoester dat ek uiteindelik in staat sou wees om 'n adekwate teoretiese oorsig en gebalanseerde definisie van mite te kan gee. Ná baie leeswerk het daar egter steeds nie 'n koherente gestalte in die newel begin vorm aanneem nie. Dikwels het ek gedink dat ek nou die goue draad sien wat al die uiteenlopendhede verbind, maar weldra het dit geblyk dat daar tog verre uithoeke is wat nie deur my definisie geïnkorporeer word nie. Hoe ek die definisie ook al geplooi het, is telkens weer iets anders uitgesluit. Dit het selfs geblyk dat byna lynreg teenoorgestelde definisies ewe aanneemlik voorkom. 'n Soeke na 'n gepaste metafoer wat mite in sy volle omvang omsluit, het ook nie veel opgelewer nie. Aanvanklik was dit onduidelik waarom mite in die teorie so 'n amorfie indruk maak.

Gaandeweg stel 'n mens egter vas dat mite in die meeste navorsing hoofsaaklik aan een dissipline gekoppel word. Ek het later ook afgekom op soortgelyke insigte by ander navorsers: dit blyk dat die konsep mite in 'n verbysterende verskeidenheid (dissiplinêre) kontekste gebruik word (Coupe, 1997:5; Frye, 1991:3; Hughes, 1975:2; Vickery, 1971:x). Dít is waarskynlik die rede waarom hierdie konsep aanvanklik so 'n amorfe indruk op die navorser maak. Volgens byvoorbeeld die dieptepsigologiese definisie kan mite slegs uit die onbewuste gebore word, en indien dít nie die geval is nie, is daar nie sprake van 'n egte mite nie. Sodoende word mite dus gereduseer tot één ding. Dit het, met ander woorde, later in die ondersoek vir my duidelik begin word dat die meeste navorsing oor mite dissiplinêr gekleur of gevorm is en daarom word mite deur dissiplinêre assosiasie uitmekaar geskeur. Ek het bevind dat mite eintlik inter- en selfs transdissiplinêr funksioneer, maar kan nie daarop aanspraak maak dat ek in hierdie ondersoek koherensie kan skep of herstel nie.

Ook heelparty ander ondersoekers sien in dat mite nie dissiplinêr vasgepen kan word nie, maar hulle navorsing is eweneens nie vry van beperkinge nie, want mite word gewoonlik aan 'n bepaalde paradigma gekoppel. Hieroor sê Coupe (1997:5) die volgende: "Just as one particular story can serve as the paradigm for one kind of myth, so one kind of myth may serve as the paradigm for mythology itself." Sommige navorsers bring alle mites tuis onder die sogenaamde vegetasie-mites waarin die sikliese gang van die seisoene as metafoor dien vir die mens se lewensverloop (vgl. Claes, 2000:32-33). Ander weer beskryf mite hoofsaaklik in terme van oorsprong (Eliade, 1960). Sommige koppel mite aan die numineuse, waarvoor Gould (1981:3) die term "mitisiteit" voorstel (vgl. ook Campbell, 1988a; Lombard, 1999).

Navorsing oor mites word dus onder meer dissiplinêr en paradigmatisies bepaal. Hughes (1975:2) voer tereg aan: "There is apparently no end to man's ingenuity in assembling definitions to deal with that mercurial mass, myth." En verderaan merk hy op: "The state of the art of comprehending myth is ... fluid and contradictory. There is no way to reduce myth to a single system, whether it be cultic, anthropological, psychological, or whatever." (Hughes, 1975:2.) Elke navorser wat hom/haar vandag met die studie van mites besighou, behoort hiervan bewus te wees. Alhoewel heelheid nie maklik herstel of geskep kan word nie, sal sodanige insig wel 'n uitwerking op navorsing hê, byvoorbeeld wat betref die gerigtheid en aansprake daarvan.

Tydens die navorsingproses het ek soms begin twyfel of dít waarmee ek besig is werklik "mite" is, met ander woorde: dit het algaande begin lyk asof die spesifieke verskynsel wat ek in die alledaagse lewe en in literêre werke waarneem en wil ondersoek nie noodwendig "mite" is nie en dat ek dus moontlik by die verkeerde adres is. Daarom het ook by die bure, byvoorbeeld ideologie en lewensvisie, aangeklop, maar ook dié twee het nie beantwoord aan my verwagtinge nie. Ek het dus 'n magdom materiaal deurgewerk met groeiende onbehae en frustrasie, want dit was moeilik om studies te vind wat my intuïesies, visies en ondervinding van "mite" bevestig. Daar is te veel ondersoeke wat mites (uitsluitlik) met die gryse verlede of die primitiewe assosieer, wat aanvaar dat mites leuenagtig is, wat daarvan uitgaan dat mites bloot metafories is, ensovoorts. Die oplossing kon egter nie wees om eiewys en voortvarend 'n heel idiosinkratiese benadering tot mite te volg en die bestaande navorsing te ignoreer nie, want goeie navorsing is altyd ingelig en tree in gesprek met die "already said". Die insigte van ondersoekers soos Northrop Frye en Joseph Campbell, wat hul lewens gewy het aan die studie van mite, kan nie geringgeskat word nie. As navorser wat nog nie lank in die studie van mites spesialiseer nie, het ek uiteraard na ondersteuning en bekragtiging gesoek, maar tog wou ek my werklik tuis voel in die navorsing wat ek sou onderskryf. In die werk van die meeste ondersoekers wat ek geraadpleeg het, is daar insigte wat my aangespreek het en steeds aanspreek, idees wat êrens weerklank vind in die konstruksie waaraan ek bou. Uit sulke insigte het ek 'n "verhaal" probeer saamstel, soms tastend en onseker, veral wat betref die verhouding van mite tot verwante begrippe soos ideologie, totdat ek uiteindelik min of meer "tuisgekom" het in 'n deeglike ondersoek van Milton Scarborough (1994) met die titel: *Myth and modernity: Postcritical reflections*. In hierdie studie wil Scarborough (1994:46) die volgende aangaande mite probeer aanneemlik maak:

- (1) that myth does not lie outside or on the periphery of modernity but at its heart, (2) that myth's effect is not confined to the past but is operative in the present, (3) that myth is not false but has a much more complicated relation to truth and falsity, (4) that myth is not to be identified per se with any isolated feature of modernity, (5) that myth is not simply a matter of subjective self-understanding, and (6) that myth is not metaphorical.

Met hierdie sienswyse kan ek my vereenselwig. Ek kan egter nie deeglik op al hierdie stellings van Scarborough (1994) ingaan nie. Scarborough (1994) se studie het dit wel vir my moontlik gemaak om in die magdom navorsing te onderskei tussen inligting wat vir die doel

van my ondersoek meer en minder belangrik is. Op grond van byvoorbeeld sy konklusie dat mite nie beperk is tot die verlede nie maar werksaam is in die hede, kon ek met groter oortuiging ondersoek wat mite tot die antieke of die klassieke beperk (voorlopig) eenkant toe skuif en voortgaan om die "teenswoordigheid" van mite uit te lig. Ek wil immers juis kontemporêre mites in Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied verken.

Vanaf die vroegste fases van my navorsing oor mite het ek bepaalde patrone begin waarneem, maar alles was aanvanklik onbepaald en troebel. Die ontdekking van Scarborough (1994) se studie was van deurslaggewende belang: dit het my vermoedens bevestig en groter vastigheid gebring ten opsigte van die waargenome patrone. Ek het dus wel in my teoretiese oorsig van mite 'n bepaalde patroonmatigheid tot sy reg probeer bring, maar erken dat dit nie die volle prentjie kan wees nie. Tog is my studie onderlê deur 'n strewe na volledigheid en gebalanseerdheid, wat waarskynlik wel 'n uitwerking op die eindproduk het.

In hierdie verband is ek gelei deur Coupe (1997) wat aandui dat baie mites paradigmaties ten opsigte van die mens se lewe en sy verhoudinge met die omgewing funksioneer (byvoorbeeld vrugbaarheidsmites wat 'n raamwerk daarstel vir menslike reproduksie), maar daar is geen suiwer paradigma waaronder alle mites sonder probleme ingedeel kan word nie. Daarom stel Coupe (1997) die sogenaamde verwantskapsbenadering ("family-resemblance approach") van Wittgenstein voor om 'n beter greep op mites te probeer kry. Die verwantskapsbenadering skakel die dogmatisme uit wat gepaardgaan met 'n te swaar klemlegging op slegs één paradigma. Daar word besef dat elke benadering slegs een van talle moontlikhede is: "For example, not all myths are linked with ritual; not all myths are about gods; and not all myths concern a time outside of historical time. Exceptions to, and contradictions of, any particular paradigm are endless." (Coupe, 1997:6.) Scarborough (1994:26-31) wys op pogings wat al aangewend is om mite in sy volle omvang teoreties vas te vang. 'n Voorstel in hierdie verband is die sogenaamde polifunksionele beskrywing van mite wat daarvan uitgaan dat mites wel verskillend funksioneer binne verskillende sosiale kontekste, maar dat 'n verhaal as mite kwalifiseer indien dit genoeg van die kenmerke van mite besit, soos saamgevat in 'n algemene, saamgestelde definisie van mite. Die gevaar van die polifunksionele benadering is egter volgens Scarborough (1994) dat dit wel omvattendheid in die hand werk, maar dít geskied "largely by merely tacking on to the current list of enumerated functions the latest entry into the field" (Scarborough, 1994:29).

2.4.3 BREUK TUSSEN TEORIE EN PRAKTYK

Wat my opgeval het, is dat beskrywing van mite in die meeste geraadpleegde ondersoeke nie heeltemal klop met die aard van die eietydse mites wat ek in die praktiese komponent van hierdie studie "gevind" het nie. In 'n beduidende aantal ondersoeke word mite nogal sterk geassosieer met die klassieke mitologie, die onbepaalde of oerverlede, die sakrale, die misterie, die numineuse, die diepste gronde van ons bestaan, die bonatuurlike, die wêreld van gode en helde, oorspronge, ensovoorts. Polak (1961:418) beskryf mite soos volg:

There is still considerable agreement on the origin and derivation of the myth. The content of the myth usually refers to a divine event in prehistoric time, often referring to the creation, human life and death, birth and history of the gods and the primal phenomena of nature and the cosmos. The myth explains the unknown and the feared, and expounds the secrets of nature and the meaning of human existence. In particular it gives a conception of the nature and operations of superhuman power, and contains a key to the supernaturally-determined course of events, including man's destiny on earth.

Dit is moeilik om die waargenome breuk tussen teorie en praktykbevinding te verwoord en te verantwoord. My aanvoeling is tot 'n sekere mate waarskynlik nie op veel meer gebaseer as die "toonaard" waarin mites dikwels beskryf word nie. Tog kom eksplisiete definies, soortgelyk aan die een wat pas aangehaal is, in baie ander navorsing voor (vgl. bv. Seerveld, 1993:28; Vickery, 1983:2). Die empiriese resultate aangaande eietydse mites pas nie werklik soos 'n hand in die handskoen van die bestaande teorie nie. Dit wil voorkom asof die onderliggende, meestal onuitgesproke, aanname in die meeste geraadpleegde ondersoeke is dat die distinktiewe eienskappe van mite deur die eeue heen onveranderd bly. Mite word klaarblyklik gesien as een van die nege monolitiese "einfache Formen", soos beskryf deur Jolles (1965).

Ek wil dit egter waag om te beweer dat die "kenmerke" van mite nie slegs moeilik vaspenbaar is nie, soos ek hier bo reeds uitgewys het, maar moontlik selfs mettertyd kán verander. Nie slegs die verhale verander nie, maar moontlik selfs die "eienskappe" van mite as sodanig. Miskien het "mite" eeue lank betreklik konstant gebly, maar in die twintigste eeu het die mens se leefwêreld meer ingrypend verander as waarskynlik ooit tevore in die bekende geskiedenis.

Dit sou dan seker nie vergesog wees om te beweer dat ook mite verander het en dus 'n grondige teoretiese herbeskrywing vereis nie. Ek wil nie voorgee dat ek so 'n veeleisende en ambisieuse taak in hierdie ondersoek kan uitvoer nie. Tog het ek die teoretiese oorsig van mite uitgaande van hierdie insigte geformuleer.

Deur vervolgens in te gaan op die sekularisering van mite, begin ek beweeg in die rigting van 'n beskrywing van mite wat vir ons tyd gepas is.

2.4.4 SEKULARISERING VAN MITE

Daar kan teen die agtergrond van die voorafgaande aangevoer word dat die twintigste eeu sekulêr, kapitalisties en kommersialisties was en dat die mite in die twintigste eeu ook hierdie eienskappe aangeneem het. Daar het volgens Adorno (1991) 'n magtige kultuurindustrie tot stand gekom, wat verantwoordelik is vir die massaproduksie van populêre kultuur. Miljoene mense staan onder die "beheer" van hierdie kultuurindustrie. Tradisioneel is mite dikwels in terme van die bowêreldse en sakrale beskryf, maar in die lig van hierdie tendense sou beweer kon word dat ook mite vandag sekulêr geword het (vgl. Campbell, 1988a:17-35; Claes, 2000:29; Cronk, 1999; Mythos Institute, 1999a; Seerveld, 1993:42). Op die spoor van Campbell voer die Mythos Institute (1999a:2) aan: "[M]yths can be generated anywhere, anytime, by anything. Don't let your Romantic aversion to science blind you to the Buddha in the computer chip." Sommige navorsers beklemtoon egter die absolutistiese, permanente aard van mites as oeroue oorgelewerde wysheid (Kermode, 1967:39). Polak (1961:419) beweer: "In short, the myth provides man with the ultimate answer that everything happens as it must happen, according to a predestinated plan, and that all will be for the best of the wise man who makes his peace with the higher power." Maar miskien het mite vandag, onder invloed van die tye, ook 'n sekulêre, "kits"-karakter aangeneem. Mites het dalk soos modes geword – dit word voortdurend vir nuwes verruil (Cronk, 1999).

Net soos Scarborough (1994), beskou Campbell (1988a) mites as lewensmodelle: "the models must be appropriate to the time in which you are living, and our time has changed so fast that what was proper fifty years ago is not proper today." (Campbell, 1988a:13.) Die Mythos Institute (1999a:1) beveel selfs in navolging van Campbell aan: "Resacralize the secular:

even a dollar bill reveals the imprint of Eternity." Die sakrale en sekulêre is hiervolgens nie absoluut geskei nie.

Daar moet voorsiening gemaak word vir diversiteit in die eietydse bestaanswyses van mite. Mites kan wel 'n elementale diepte besit, maar daar kan ook min of meer gefabriseerde verhale voorkom wat nietemin groot aantrekkingskrag en houvas op mense uitoeven (vgl. Mythos Institute, 1999a). Sulke "verhale" is myns insiens ook mites. Barthes (1975) het reeds in die middel van die twintigste eeu 'n sentrale rol gespeel om die insig te laat posvat dat mites ook in die kontemporêre wêreld gegenerer word. Hy onderstreep die gebiedende karakter van die mite, ook in sy eietydse gedaante: "geboren uit een historisch concept, direct naar voren gekomen uit de omstandigheden ... zoekt zij *mij* op: zij is naar mij toegekeerd, ik onderga de gerichte kracht ervan." (Barthes, 1975:266.) Barthes (1975:273) beskryf die twintigste-eeuse publiek trouens as *verbruikers* van mites.

2.4.5 MILTON SCARBOROUGH: DIE AARD VAN MITE

Ek het in hierdie studie voor terminologiese probleme te staan gekom. Is "mite" werklik die aangewese term vir my doeleindes? Dek dit regtig die lading? Of moet ek eerder bloot by "verhaal" hou? My vroegste aanvoeling was dat mite wel, soos algemeen aanvaar word, verhalend van aard is, maar dat dit iets meer fundamenteel is, dat mite eerder na die minder sigbare verhale "in" verhale en ander tekste verwys. Mite is 'n verhaal, maar 'n besondere soort verhaal wat dus onderskei moet word met behulp van 'n afsonderlike "term". Ek het dit wel oorweeg om dalk 'n nuwe term te "skep" of om 'n ander bestaande term te ontleen vir dít waarmee ek besig is, maar tog het dit uiteindelik geblyk dat "mite" inklusief genoeg is om my sienswyse te akkommodeer. "Mite" is immers 'n ingeburgerde en kragtige, gelaaide term wat reg laat geskied aan die gewig van die verhale wat ons lewens rig.

Ek het na metafore gesoek wat my siening van mite kan verhelder. Die eerste hiervan is die siening van mite as die ruggraat van die samelewing en van tekste, hetsy mondeling of geskrewe, verhalend of "nie-verhalend". Na my oordeel is dit 'n waardevolle metafoor waarmee ek steeds kan saamleef. Soos vervolgens sal blyk, sluit hierdie metafoor immers aan by Scarborough (1994) se siening van mite as 'n essensiële, integrale, permanente en "natuurlike" deel van ons liggame en identiteit. Scarborough (1994:75) voer aan dat die

meerderheid denkers wat hulle met mite besiggehou het, dié begrip reduksionisties beskryf: mite is en word steeds geassosieer met die verlede, die subjektiewe en die leuen. Sulke oordele gaan volgens Scarborough (1994:75) daarvan uit dat die moderniteit (wat sy ontstaan gehad het tydens die Verligting van die agtiende eeu) die mite agtergelaat het en dus praat vanuit die rasionele ruimte van die miteloosheid. Scarborough (1994) verwerp en weerlê hierdie beskouing van mite onder meer deur eerstens aan te dui dat die moderniteit self "vervuil" is van mite, en tweedens deur 'n alternatiewe en meer gesofistikeerde siening van mite te formuleer, wat vervolgens onder die loep kom. Hy gaan daarvan uit dat die tweedeling tussen innerlike ervaring en die uiterlike wêreld die bepalende kenmerk van die moderniteit is. Hierdie dualisme dekonstrueer hy aan die hand van die twintigste-eeuse fisika en eksistensiële fenomenologie (Scarborough, 1994:75-84).

Bevindinge wat in die fisika byvoorbeeld aangaande lig as óf partikels, óf strale gemaak is, het aangetoon dat die teenwoordigheid van die navorser (en sy/haar opstelling van die eksperiment) die resultate "beïnvloed" (vgl. ook Van Schalkwyk, 1998:35), terwyl vasgestel is dat deeltjies hul in bepaalde eksperimentele situasies soos strale gedra, en strale soms soos deeltjies, "upsetting the logic which neatly distinguishes waves from particles" (Scarborough, 1994:77). Reeds op 'n heel basiese vlak, dié van die (twintigste-eeuse) fisika, blyk dit dus dat gevestigde dualismes en binêre opposisies, byvoorbeeld dan tussen bewussyn en wêreld, heroorweeg behoort te word. Daar is immers vasgestel dat die navorser nie bloot objektief waarneem en rapporteer nie, maar 'n "deelnemende" rol speel in die eksperiment aangaande lig as partikels en/of strale. Die dualisme van die moderniteit kan ook ondergrawe word met verwysing na die fenomenologiese tradisie wat deur Edmund Husserl gevestig is. Sy werk was "a serious blow to the distinction of inner and outer" (Scarborough, 1994:79). Die begrip intensionaliteit neem 'n sentrale plek in die fenomenologie in. Dit staan in verband met bewussyn en daar word daarvan uitgegaan dat bewussyn intensioneel is. Hieruit volg dat bewussyn en objek nie afsonderlik bestaan nie, "but are primordially and constitutively together" (Scarborough, 1994:79). Vir Husserl is daar dus haas geen onderskeid tussen die verstand en die objek van denke, tussen bewussyn en fenomeen nie (Stumpf, 1993:531). Ray (1984:8) verduidelik hierdie verhouding soos volg:

consciousness is best conceptualized as the act by which a *subject* intends (means, imagines, conceptualizes, ...) an *object*, which thereby comes into givenness in the form of a perception ... or image. Not only is the intentional object contingent on the

subject for its givenness, but the intuition of that object constitutes the subject as an awareness. Every instance of consciousness, or intention, therefore presumes both a subject and an object, reciprocally constituting each other as act and structure.

Betekenis kan in hierdie lig beskou word as die resultaat van die interaksie tussen die bewussyn as daad van die subjek, en bewussyn as struktuur, die objek waarop betekenis gerig is. Die struktuur beantwoord aan die intensie van die subjek. Scarborough (1994:79) wys voorts daarop dat Husserl in sy uiteindelijke eksistensiële fase die konsep "Lebenswelt" (lewenswêreld) ingevoer het. Vir Husserl is die lewenswêreld "an oriented, lived world preceding and underlying reflection. It is the encompassing context or frame of reference or 'horizon' in which all things make sense, insofar as they do. It is more fluid, more dynamic, more ambiguous than the picture of the world produced from it by abstract thinking" (Scarborough, 1994:79-80). Eksistensiële filosowe soos Sartre, Heidegger en Merleau-Ponty het tot 'n mindere of meerdere mate op die konsep lewenswêreld voortgebou. Heidegger, byvoorbeeld, het ingegaan op *Dasein*. Scarborough (1994) fokus slegs op die fenomenologie van Merleau-Ponty en pas dié filosoof se idees toe op die mite.

Scarborough (1994:80) begin deur daarop te wys dat daar volgens Merleau-Ponty nie 'n onderskeid tussen die innerlike van die mens en die uiterlike wêreld is nie. In hierdie verband gaan hy uit van die *liggaam as subjek*. Hy meen dat die intensionaliteit van die liggaam as subjek nie die aktiewe intensionaliteit van byvoorbeeld nadenke is nie, maar wel die operatiewe intensionaliteit van die liggaam (Scarborough, 1994:80). Aktiewe intensionaliteit is gerig op objekte, operatiewe intensionaliteit op die wêreld. Die subjek as liggaam én wêreld tree in intieme interaksie met elke situasie waarin te staan gekom word en is tegelyk ook daardie situasies (Scarborough, 1994:80). Hierdie interaksie vind ook plaas deur/in taal, maar nie deur/in taal beskou as 'n abstrakte sisteem nie, "but in concrete acts of speaking which body forth a meaning emerging from a gestural sense" (Scarborough, 1994:81). Net soos die arm outomaties en onbewus, soos 'n dier se stert, tot aksie oorgaan om 'n vlieg te verjaag, sonder dat dit nodig is om die arm eers op te spoor en na te dink oor hoe hierdie ledemaat met die doel voor oë gebruik moet word, "so words are *with* me, have meaning as part of my body, and are launched into speech by an operative intensionality as one of the modalities of the body-subject's being-in-the-world" (Scarborough, 1994:81). Ons denke is ook "liggaamlik", omdat dit beliggaam word in taal en omdat taal gewortel is in "liggaamlike" taalhandelinge. Taal is 'n daad wat intiem verweef is met die praktiese uitdagings van elke dag. Daar is dus

sprake van 'n integrasie van denke, liggaam en wêreld: "Planted ... in its spatial and temporal thickness, the body-subject offers no view from nowhere but anchors perception to and opens up the world from a particular spot." (Scarborough, 1994:83.) Stumpf (1993:523-524) wys in hierdie verband daarop dat persepsie volgens Merleau-Ponty primêr is. Elke persepsie vind plaas binne 'n bepaalde horison (vgl. 2.5) en uiteindelik binne die "wêreld". 'n Persoon is immers as subjek 'n liggaamlike teenwoordigheid in die wêreld; die liggaam is die enigste "toegang" tot die wêreld en is deel van die wêreld en ís die wêreld, soos in die verduideling van Scarborough (1994) se "stellings" aangaande mite sal blyk. Die liggaamlike persepsie van die wêreld is onmiddellik omdat daar geen afstand is tussen die persepsie van die liggaamlike bewussyn en die objek wat "waargeneem" word nie. Die subjek is gesitueer op 'n bepaalde tyd en plek en het daarom 'n unieke perspektief. Dít wat "waargeneem" word, word dus nie "totaal" deur die denke omvou nie. Elke fenomeen is eerder totaal oop vir 'n horison van 'n onbepaalde aantal perspektiewe.

Vervolgens word teen die agtergrond van die voorafgaande gedagtes oor die fenomenologie in detail ingegaan op Scarborough (1994) se puntsgewyse (her-)beskrywing van mite in 'n hoofstuk getiteld "Towards a postcritical understanding of myth". Hierdie (her-)beskrywing geskied in terme van die fenomenologie. In die eerste plek is mite dan ook volgens Scarborough (1994) 'n vorm van intensionaliteit. Mite is na sy oordeel nie 'n representasie nie, maar "primarily a form of the operative intentionality of the body-subject immersed in the life-world" (Scarborough, 1994:84). Dít beteken dat mite nie 'n verduideliking of verklaring, hetsy wetenskaplik, teologies of filosofies is nie. Die mitologiese intensie "courses through the veins of life in the life-world and, consequently, forms part of the context or background for such theoretical operations as devising explanations" (Scarborough, 1994:84). Dít is die grondslag waarop Scarborough (1994) sy siening van mite verder uiteensit.

Tweedens dan, verskaf mite 'n oriëntasie vir menslike bestaan en derdens moet die mitologiese intensie onderskei word van perseptuele, affektiewe, motoriese en linguïstiese intensionaliteite in dié sin dat hierdie mitologiese **intensionaliteit** staatmaak op die leidrade wat die ander intensionaliteite verskaf "to achieve a comprehensive orientation in the life-world. Myth intends the life-world as a whole" (Scarborough, 1994:85). Die "geheel" waarna hier verwys word, herinner aan die "complete concept of the world" waaroor Ortega y Gasset (1946:66) dit in sy studie oor tersiêre onderrig het (vgl. 2.3.5). Vierdens kom die mitologiese intensie tot uitdrukking in taal en vyfdens is mitologiese taal hoogs gekonsentreerd (Scarborough,

1994:87). Ek gaan nie verder hierop in nie, aangesien die kwessie van taal en taligheid reeds in die vorige afdeling aan die bod gekom het. Sedens neem mite as taal die vorm van 'n verhaal aan. Scarborough (1994:88-90) dui aan dat verhale eerstens 'n preliterêre rol speel in die strukturering van die alledaagse werklikheid; dan eers kan dit literêr aangewend word. Die literêre verhaal bestaan in, en ontstaan uit, die "werklikheid" wat reeds verhalend georganiseer is. Hy kritiseer, soos verderaan verduidelik sal word, diegene wat daarvan uitgaan dat 'n verhalende struktuur afgedwing word op 'n suiwer fisiese, nieverhalende werklikheid (die "werklikheid" dan soos beskryf deur die positivistiese wetenskap).

Die sewende stelling van Scarborough (1994:90) aangaande mite is dat dit nié metafories is nie. Hy merk tereg op dat hierdie bewering in stryd is met die algemeen aanvaarde siening van mite as juis by uitstek metafories, figuurlik en simbolies (vgl. Frye, 1991:4-9; Mythos Institute, 1999c; Ricoeur, 1991c:487). Scarborough (1994:90-91) skets die komplekse ontwikkelinge in denke wat betref die metafoor, maar ek gaan nie hier daarop in nie. Sy argument kom daarop neer dat die dualitiese onderskeid *letterlik-figuurlik*, *letterlik-metafories* selfs in resente en gesofistikeerde herdefinies van die metafoor standhou. Postmoderniste het hierdie siening egter geproblematiseer en byvoorbeeld aangevoer dat alle taalgebruik metafories is. Scarborough (1994:93) verduidelik sy standpunt aangaande mite en metafoor soos volg:

a person prereflectively using in the appropriate context the language of a myth he or she is living out draws no distinction between the metaphorical or literal meanings or uses of the words spoken. The mythic intention which issues in speech intends *the very world* embodied in the words spoken. The distinction is made in reflection as a second-order or third-order operation and in the service of a theoretical interest. In the context of modernity, that theoretical interest will involve segregating the words which apply to one's inner experience from those which bear on the so-called "real" world. To maintain that myth is metaphorical is to persist, even if unwittingly, in supporting the modern, dualistic agenda.

Deur die "metaforiese" benadering to mite te ondergrawe, begin Scarborough (1994) duidelik maak dat die dualisme van subjek en wêreld ongeldig is. Hierop sal verder ingegaan word.

In die agtste plek beweer Scarborough (1994:93) dat mite 'n apriori-voorwaarde vir teoretiese denke is. Ten einde te kan teoretiseer, moet 'n persoon eers oor 'n basiese oriëntasie ten opsigte van die werklikheid beskik. Dit is in hierdie geordende wêreld waar 'n kind leer dink, praat, lees, skryf onder die leiding van onder andere opgeleide persone wat verbonde is aan opvoedkundige inrigtings wat funksioneer binne 'n georganiseerde samelewing: "Such oriented world requires myth as the primordial orientation upon which secondary orientations and organizings rely and without which the secondary operations would not be able to get underway" (Scarborough, 1994:93). Die wêreld is volgens Scarborough (1994:94) die horison van alle horisonne; dit is dié konteks van alle menslike handeling. Mite is die primordiale en omvattende greep wat ons op die wêreld het, en daarom is dit altyd "teenwoordig" op 'n onuitgeproke, vanselfsprekende manier. Dit oriënteer alle denke en dade. Mite is dus nie net nóg 'n manier van verstaan tussen baie ander nie: "It is an existential condition arising in actual experience. This is but another way of saying that the subject of experience, of judgment, and of myth is not a transcendental ego but a concrete, living, bodily human being." (Scarborough, 1994:94.) En verderaan sê Scarborough (1994:94): "Indeed, we do not merely *bring* this tacit apriori to the present; we *are* all this we bring ... we 'indwell' and 'embody' it. For Merleau-Ponty, it is carried forth in the 'habits' of the body-subject." Die mite as basiese oriëntasie ten opsigte van die werklikheid is soos 'n refleks van die liggaamlike subjek. Die modernistiese tweedeling van binne en buite word dus opgehef.

In die negende plek herbevestig Scarborough (1994:94) sy standpunt dat mites primêr hoort tot die agtergrond van die mens se bestaan en dan vestig hy in die tiende plek die aandag op mite as deel van die liggaam, as 'n soort operatiewe intensionaliteit van die liggaam. Hier steun Scarborough (1994:94-98) op Merleau-Ponty se idees wat betref die verhouding tussen liggaam en objek. Scarborough (1994:95) wys daarop dat hierdie siening van die liggaam in stryd is met die Cartesiaanse opvatting omtrent die liggaam as bloot "masjien".

Jou liggaam, anders as 'n objek of ander persoon, kan jou nooit verlaat nie. Jy kan byvoorbeeld 'n motor van jou af sien wegry, maar nie jou eie liggaam sien wegloop nie. Jy kan wegbeweeg van 'n tafel of 'n boom, maar nie van jou eie liggaam nie. Werktuie kan ná gebruik eenkant gesit word, voorwerpe kan heeltemal uit sig verdwyn, uit gebruik raak. Die liggaam, egter, is altyd by jou. Dit is jy. Dieselfde geld volgens Scarborough (1994:95) vir die mite. Tydens gesprekke, of as 'n mens byvoorbeeld 'n boek lees, skenk jy oorweging aan ander se idees of teorieë. Sodra die gesprek ten einde loop of die boek klaar gelees is, kan jy

hierdie opvattinge egter verwerp en rustig voortgaan met jou lewe. Selfs wanneer 'n mens 'n teorie, geloofsoortuiging of ideologie omarm, sal jou verbintenis daarmee waarskynlik slegs maande, jare, of dekades standhou: "Myth, on the other hand, like a native language, is absorbed early, preconsciously, and/or prereflectively. It becomes a permanent acquisition. Myth is never merely entertained, never used temporarily and for a limited purpose. It is part of our identity" (Scarborough, 1994:95). Mite is immers, soos tot dusver geblyk het, ons basiese oriëntasie ten opsigte van die werklikheid: dit is van primêre belang vir die mens en gaan vooraf van sake van sekondêre en meer tydelike belang, byvoorbeeld ideologie. Dit is duidelik dat Scarborough (1994) die permanensie en fundamentele aard van mite swaar beklemtoon, en hy doen dit op grond van Merleau-Ponty se opvattinge omtrent die liggaam as subjek, soos hier bo uiteengesit is.

Scarborough (1994:95) wys na aanleiding van Merleau-Ponty daarop dat die eie liggaam, anders as 'n objek, nie volledig "verken" kan word nie. 'n Mens kan 'n objek reg voor jou plaas, heeltemal binne jou gesigsveld, en kan dit van buite en binne ondersoek, selfs uit mekaar haal. Jou liggaam is egter slegs gedeeltelik toeganklik vir jou sintuie van gesig en gevoel. Die bewegings van jou oë *terwyl* jy byvoorbeeld na 'n blom kyk, sal jy nooit sêlf, soos 'n ander persoon wat na jou kyk, kan sien nie. Selfs 'n spieël kan nie jou lewende blik vasvang nie (en nog minder 'n foto, vanweë die indirektheid daarvan). Jy kan dus nie kyk hoe jy na iets anders kyk terwyl jy kyk nie: "Similarly, myth lies in the corpuscular and crepuscular dimensions of our knowing and doing." (Scarborough, 1994:95.) Selfs indien 'n mens bewus gemaak word van 'n mite wat jy leef, en dié mite krities probeer ondersoek, hou Scarborough (1994:96) vol, kry jy slegs 'n vervlietende kykie daarop: "The life-world of meaning-being which the myth so densely expresses recedes into the inarticulate, the bodily. Our theories and explanations of myth never exhaust it ... myth, like the body, defies exploration." (Scarborough, 1994:96.) Hierdie gedagtes oor die "ontoeganklikheid" van mite herinner aan Bruner (1996:147) se siening van verhale as die see waarin ons soos visse leef, sonder om van "see" te weet.

Verder wys Scarborough (1994:97), op die spoor van Merleau-Ponty, daarop dat dit onnodig en onmoontlik is om jou liggaam soos 'n objek te vind, op te tel en rond te beweeg van een plek na 'n ander. En sodra die intensie ontstaan om byvoorbeeld 'n blompot na die middel van die tafel te skuif, is jou arm reeds op pad na die objek, nog voor jou denke jou arm bewustelik vind, dit opdrag gee en stap-vir-stap lei in die uitvoering van die taak. Die liggaamlike subjek

is denke dus ver vooruit en tree op vanuit konkrete situasies en behoeftes: "Again, the same is true of myth. Whether one is critiquing or developing a philosophical theory, launching a murder investigation, writing a novel, or undertaking a scientific inquiry, there is no need to 'locate' myth and instruct it in how to orient us for these enterprises. As part of the body, myth is already there ahead of reflection." (Scarborough, 1994:97.) Met ideologieë en teorieë werk dit anders. Soos 'n mens byvoorbeeld 'n hamer slegs tydelik deel maak van jou liggaam as verlengstuk waarmee 'n spesifieke taak uitgevoer moet word, "our reliance on theories, creeds, ideologies is a relatively more temporary indwelling, while our reliance on myth is a more permanent embodiment" (Scarborough, 1994:98). Soos verderaan sal blyk, word samelewings dikwels oor lang tydperke gefundeer deur bepaalde mites (vgl. 2.4.9 en 2.4.10).

As die mite verbonde is met die liggaam, dan is emosie ook daarby betrokke. Dít is volgens Scarborough (1994:96) waarom die rasionele denkers van die Verligting daarop uit was om die wêreld uit die greep van mites te bevry. Scarborough (1994:96) meen dat mites definitief nie beperk kan word tot die teoretiese en die intellektuele nie; dit is eerder "intimately involved in the tragic-comic exigencies of embodied existence, pervaded by insistent and undeniable feelings and passions" (Scarborough, 1994:96).

Die kwessie van waarheid sluit aan by die voorafgaande. Mite is volgens Scarborough (1994:106) "a many-splendored thing" en in enige positiewe evaluering van mite behoort daarvan kennis geneem te word dat die mag van mites berus op die aanname dat dit, hoe ook al, "waar" is. Die moderniteit se posisie ten opsigte van hierdie kwessie is eenvoudig: hoe essensieel mite ook al in psigologiese en sosiale terme mag wees, bly dit vals en inherent betekenisloos. Scarborough (1994:107-113) meen egter dat mites nóg waar nóg vals is. Afgesien van die feit dat daar nie algemeen ingesien word dat waarheid en valsheid kultureel bepaal word nie, kyk teoloë en filosowe op 'n reduksionistiese manier na die "waarheid" van mite:

When philosophers or theologians raise the question of the truth of myth ... they are not asking about its meaning in the life-world. They are not asking how engaged, committed people in a particular society regard their myth but whether that myth or even any myth may be validly regarded as true from a disinterested and universal perspective. "Truth" has been relocated from the life-world to the world of theoretical reflection.

Scarborough (1994) se pleidooi om die partikuliere funksie van mite in bepaalde kontekste te erken, is van besondere belang, veral indien dit beskou word vanuit die perspektief van die kultuurstudie met sy gerigtheid op die plaaslike en partikuliere (vgl. 2.3.3). Indien mite, soos reeds geblyk het, alle aktiwiteite en terreine onderlê, óók die wetenskap en filosofie, dan volg dit dat enige kritiek op mite self reeds deur mite onderlê is. Ook waarheidsteorieë word onbewustelik deur mites georiënteer (Scarborough, 1994:109-111): "Myth as such makes no philosophical or theological claim. Its intention ... is different. It lays down a world in which theoretical enterprises subsequently become possible. In relation to theories myth pleads *nolo contendere*." (Scarborough, 1994:111.) Indien mite gewortel is in die alledaagse lewenswêreld, dan moet ingesien word dat hierdie wêreld in elke gemeenskap anders lyk. Dus: "different activities will be selected as the preferred ones. Viability in any culture will be especially sensitive to those preferred or paradigmatic activities." (Scarborough, 1994:110.) Die ware toets wat mite moet deurstaan, is nie of dit aan die een of die ander stel universele beginsels van waarheid of geldigheid voldoen nie, maar of dit die individu en die groep effektief oriënteer ten opsigte van die wêreld:

viability is not determined in intellectual terms but in the very process of living, by whether or not one is energized, whether or not problems are being solved, whether or not life is integrated at a variety of levels, whether or not it is endowed with significance that pulls one toward the future in hope ... Viability is "assessed" in the course of tacit reliance upon clues which emerge from one's living in the world in accordance with the myth (Scarborough, 1994:110).

Hierdie gedagtes van Scarborough (1994) het duidelik belangrike implikasies vir die besondere soort mite wat ek in hierdie studie "horisonmite" noem. In die volgende afdeling word verder hierop ingegaan. 'n Mens word hier ook herinner aan Leroux (1980a) se Jungiaanse studie van mite waarin hy daarop wys dat die Westerse wêreld vandag die patologiese neue-effekte toon van die dood van mites en simbole wat eeue lank ons lewens gerig het. Daar kom oral voorbeelde van massa-regressie voor en daarom is daar 'n dringende behoefte aan nuwe waaragtige en lewegewende mites wat as koherensiesisteme in die samelewing kan fungeer.

2.4.6 SCARBOROUGH EN ANDER ONDERSOEKERS

Die bestaande navorsing oor mite toon, soos reeds uitgewys is, groot verskeidenheid. Die navorser kom te staan voor die data soos voor 'n bos, en hy/sy kan verskeie moontlike paadjies tussen die bome voor hom/haar sien. Ek aanvaar vir die doel van hierdie deel van die ondersoek Scarborough (1994) as belangrikste gids en volg die roete wat hy aandui: die weg van mite as die vanselfsprekende, as deel van die liggaamlike subjek. Tog meen ek dat Scarborough (1994) se beskrywing van mite dalk tog iets algemeens en essensieels omtrent mite beet het en dus nie net nog een van die roetes op die bosvloer is nie. Moontlik is Scarborough (1994) se siening van mite 'n hoër en vinniger roete van tak tot tak, van boom tot boom, met uitsig in alle rigtings, maar tog nog verbonde aan die bossisteem. Sy visie is egter geen lugbrug bo-oor die bos nie. Vervolgens word kortliks ingegaan op aspekte van die bestaande navorsing wat aansluit by Scarborough (1994).

Campbell (1988a) se opvattinge aangaande mite strook in bepaalde opsigte met dié van Scarborough (1994). Daar word volgens Campbell (1988a:5) dikwels gesê dat dít waarna die mens soek, die sin van die lewe is. Campbell (1988a) meen dat dit nie werklik die geval is nie: "I think what we're seeking is an experience of being alive, so that our life experiences on the purely physical plane will have resonances within our own innermost being and reality, so that we actually feel the rapture of being alive." (Campbell, 1988a:5.) Hierin weerklink iets van Scarborough se siening van mite as iets wesentliks en liggaamliks. Net soos Scarborough (1994:46), wat beweer dat mite nie tot die verlede beperk is nie maar ook in die hede bly funksioneer, voer Vickery (1971:ix) aan: "the creation of myths, the mythopoeic faculty, is inherent in the thinking process and answers a basic human need." En Gould (1981:11) beweer dat "the deep human need for myth persists". Hy voer aan dat daar aan eietydse mites dieselfde status as antieke mites toegeken moet word: Mense het mites vandag net soveel nodig as destyds. So lank as wat mense nog sal probeer om hulle plek in die heelal te verklaar en (soos Heidegger) sal wonder oor die misterie waarom daar iets is in plaas van Niks, so lank sal daar nog mites wees: "My point is that mythicity is alive insofar as we rely on fictions to make sense of our world, and indeed, on the inadequacies of language to explain the inexplicable." (Gould, 1981:11.) Soos reeds geblyk het, is mitiesiteit die term wat Gould (1981) voorstel om te verwys na mite se gerigtheid op die misterieuse wat nouliks verwoord kan word.

Ook White (1971) gaan daarvan uit dat mite 'n universeel-menslike aktiwiteit is. Volgens hom is die sogenaamde terugkeer na die mite in die twintigste-eeuse letterkunde 'n komplekse verskynsel. Dit behels nie bloot die gebruik van bestaande antieke mites nie, soos baie van die groot modernistiese skrywers soos James Joyce, T.S. Eliot en W.B. Yeats wel gedoen het. Inteendeel: "One finds that most of the writers who are generally acknowledged nowadays as successful creators of ... new myths, among them Borges, Faulkner, Giono, Kafka and Pavese, have all noticeably refrained from constructing them with bricks taken from older mythologies." (White, 1971:9.) Volgens White (1971) verseker frekwente verwysings na byvoorbeeld die klassieke mitologie en mitologiese figure nie dat 'n literêre werk inderdaad 'n mitologiese of mitologiserende effek sal hê nie. Die nuwe mitologie behoort te verrys uit die popmusiek en strokiesprente, want juis dan sal dit 'n lewende, outentieke mitologie wees.

Barthes (1975) koppel mite, soos Scarborough (1994), aan die talige, maar trou aan die semiotiek verstaan Barthes (1975:249) onder "taal", "uiting", "spraak" enige betekende eenheid of samehang, hetsy verbaal of visueel. Mite is volgens Barthes (1975) 'n vorm wat hom vir 'n bepaalde tyd lank meester maak van bepaalde sake, maar mettertyd verdwyn dit weer en word deur 'n nuwe mite vervang. Daarom maak Barthes (1975:248) die volgende stelling: "men kan zich mythen voorstellen die heel oud zijn, eeuwig zijn ze niet; want het is de geschiedenis van de mensen die de werkelijkheid in spraak doet overgaan, zij en zij alleen bepaalt leven en dood van de mythische taal." Cronk (1999) meen ook dat nuwe mites voortdurend geskep word. Geloof speel steeds 'n deurslaggewende rol by mites: "The belief system that employs faith in intuited truth is mythic." (Cronk, 1999:1.) Aktiewe mites word as "waar" beskou. Elke nuwe mitologie behou sy waarheidsgehalte volgens Cronk (1999:2-3) egter net totdat 'n gebrek aan volgehoue relevansie en die Rede dit begin ondergrawe. Sodra teenstrydighede blootgelê word en die mitologie nie meer die integrasie van die individu by die samelewing in die hand werk nie, word dit vervang met nuwe mites (Cronk, 1999:2).

Die probleemvraag of mite slegs tot die verlede behoort en of daar steeds vandag gemitologiseer word, word na my oordeel verhelderend aangespreek deur Hughes (1975). Hughes (1975:5) beweer dat, as ons mitologies dink, dan maak ons kontak met ons vroegste en natuurlikste denkprosesse. Die eietydse konstruksie en uitleef van mites kom neer op die herskep van die oudste gedragpatrone van die mens (vgl. ook Degenaar, 1995:3). Hughes (1975) beklemtoon egter die volgende: die mitologiese bewussyn of impuls word nie mite sonder 'n "voertuig" nie. Hierdie essensiële voertuig is beweging. Terwyl Scarborough (1994)

die permanensie, die konstante van mite beklemtoon (sonder om egter die ander sy heeltemal te verwaarloos), is mite volgens Hughes (1975:5) "a lively image, not a static one. For myth to come into being, the apprehension of identities and recurrences [in human life] must be wedded to movement. A 'myth' that does not move through a storyline is no myth at all". Hughes (1975:5-6) onderskei in hierdie verband die horisontale en vertikale as van mite. Die horisontale as, die verhaal, is die veranderlike aspek van mite, waardeur die mite hom voortdurend, oor die eeue heen, aanpas by nuwe tye en plekke. Die vertikale as bestaan uit konstante oersimbole wat die blywende aard van menslike handeling en die eenheid van die mens as spesie reflekteer: "Comprehension of a myth requires both movement and penetration." (Hughes, 1975:6.) Mites is vanweë hierdie huwelik van die dinamiese en die konstante nie noodwendig altyd monumentale, loodswaare erns nie. Daarom kan mites ontstaan in informele kontekste en kan dit vermaaklik, lighartig en tendensieus wees (Hughes, 1975:6-7).

Frye (1991) stel ook soos Scarborough (1994) ondersoek in na die kwessie van die waarheidsgehalte van mite. Hy verduidelik aan die hand van Gibbon se *Decline and fall of the Roman Empire*, Ruskin se *Stones of Venice* en Spengler se *Decline of the West* hoe elke mite 'n ander verhaal konstrueer wat tegelyk waar en vals is, want 'n mite "in nearly all senses, is a narrative that suggests two inconsistent responses: first, 'this is what is said to have happened', and second, 'this almost certainly is not what happened, at least in precisely the way described'" (Frye, 1991:4). 'n Mite funksioneer op 'n soortgelyke manier as 'n metafoor. Die krag van die nuwe samehang wat 'n metafoor tussen A en B teweegbring, berus juis op die radikale onversoenbaarheid van, en afstand tussen, die twee sake wat met mekaar in verband gebring word (vgl. ook Gould, 1981:6-7).

Die visies wat bogenoemde drie werke op die geskiedenis verskaf, is al drie "oversimplified diagrammatic formulas" (Frye, 1991:9), maar besit tog iets "waars". Volgens Frye (1991) bereik die geskiedenis die algemene publiek in hierdie metahistoriese vorm (byvoorbeeld die eenvoudige verhalende gedagte van "decline and fall"): "Not everyone has read Spengler's *Decline of the West*, but everyone has unconsciously absorbed a good deal of his application of the 'decline and fall' *mythos* to our own culture." (Frye, 1991:9.) Scarborough (1994) sou weliswaar kritiek lewer op Frye (1991:4) se aanname dat 'n *mythos* van buite afgedwing word, maar tog is Frye (1991) se insigte geldig en bots dit nie met die sentrale opvattinge van Scarborough (1994) nie, soos vervolgens sal blyk.

Frye (1991) se idee dat mites dít is wat tot die algemene publiek deurdring, is na my mening baie waardevol. Relatief min mense het byvoorbeeld Charles Darwin en Albert Einstein se geskifte gelees, maar die basiese plot van die evolusieleer en van die relativiteitsteorie het deel van (veral die) Westerse mens se kollektiewe bewussyn en geheue geword. Dít blyk uit die kwistige manier waarop hierdie "verhale" op verskillende terreine, met verskillende doeleindes, ingespan word. Die relativiteitsteorie en ander bevindings van die kwantumfisika word byvoorbeeld in die New Age-beweging en die holisme as grondslag gebruik (vgl. Van Schalkwyk, 1998:27-37), maar ook in die akademiese wêreld word daarop gesteun, byvoorbeeld in ondersoek na diskoers en literêre tekste (vgl. Brink, 1985b; Phelps, 1988:131). Gewone mense kan nie Darwin se proposisies wetenskaplik gaan "toets" nie, maar sy verhaal van evolusie kom so aanneemlik (plousibel) en oortuigend voor dat baie mense dit aanvaar by gebrek aan 'n "beter" verhaal. Niemand kon die afgelope anderhalf eeu met iets meer belowends en verleideliks vorendag kom nie. Evolusie is 'n boeiende, kragtige verhaal wat verskeie veranderlikes skynbaar bevredigend verdiskonteer. Dit maak sin, dit is ryk aan implikasies, dit gee uitsig op horisonne. Daarom word dit ook toenemend buite die biologiese sfeer gebruik om byvoorbeeld die ontstaan en ontwikkeling van die heelal te verduidelik. Vandaar die mite van die evolusionêre heelal (vgl. Moore, 1992).

Linde (1993) se ondersoek na samelewingsmites in die V.S.A. het trouens aangetoon, soos reeds geblyk het, dat vereenvoudigde weergawes van byvoorbeeld die behaviorisme en Freudiaanse psigologie die Amerikaanse samelewing deursuur het en dat mense in terme daarvan hul lewensverhale van koherensie voorsien. Ander voorbeelde lê voor die hand: betreklik min mense was fisies teenwoordig by byvoorbeeld die Sharpeville-slagting in 1960 of by Nelson Mandela tydens sy gevangenskap op Robbeneiland, maar ons het verhalende getuïenisse daarvan oorgehou.

Die tema van die vanselfsprekendheid van mite word kragtig beredeneer in Barthes (1975) se *Mythologieën*, wat reeds in 1957 gepubliseer is. Barthes (1975:256) verduidelik sy visie op eietydse (Franse) mites met verwysing na 'n foto wat hy op die voorblad van die koerant *Paris-Match* gesien het. Dit beeld 'n jong swart man in Franse militêre uniform uit wat met opgerigte oë die Franse vlag salueer. Die vraag is of hierdie foto geplaas is om die belange van die Franse samelewing te dien. Barthes (1975:270-273) meen dat daar wel iets daaragter moet sit; dit sal immers sinneloos wees om so 'n foto te plaas indien verwag word dat die leser

dit onskuldig, soos 'n kind, sonder enige politieke bygedagtes gaan bekyk, bloot as 'n foto van 'n swart man wat 'n vlag salueer. Die ander uiterste sal die foto ook oorbodig maak, want as die leser hierdie foto krities gaan bestudeer en tot die slotsom kom dat dit 'n alibi vir die Franse kolonialisme is, dan word die mite vernietig omdat die motief daaragter blootgelê/ontmasker is. Hierdie foto kan slegs "werk" indien dit op 'n derde manier deur die koerantleser beskou word, naamlik as natuurlik.

Die grondbeginsel van mite is volgens Barthes (1975:273) dat dit geskiedenis verander in natuur. Daardeur word die twee uiterstes wat hier bo beskryf is, met mekaar versoen: "Nu begriep wij waarom *in die ogen van de consument van de mythen*, de bedoeling, de gerichtheid van het concept manifest kan blijven zonder dat de belangen die ermee gemoeid zijn duidelijk in het licht treden: de oorzaak voor de uiting van de mythische spraak is volmaakt duidelijk, maar zij ligt meteen vast in een natuur." (Barthes, 1975:273.) Vir die leser is dit asof die beeld natuurlik na die konsep lei, asof die betekenaar die basis lê vir die betekenis. Daarom kan eers van 'n mite gepraat word vanaf die oomblik dat die Franse imperialisme as iets natuurliks deurgaen. Hierdie derde ingesteldheid is dinamies, want die leser verbruik die mite "volgens de doeleinden van haar structuur: de lezer doorleeft de mythe als een geschiedenis die tegelijkertijd waar en onwerkkelijk is" (Barthes, 1975:271-272). Die mite verberg dus niks en skree niks van die dakke nie. Die mite ver-vorm 'n idee, is gewoonweg daardie idee.

Alhoewel Adorno (1991) nie direk op mite ingaan nie, werp sy beskrywing van die sogenaamde *kultuurindustrie* besondere lig op die aspekte van mite wat in hierdie ondersoek die botoon voer, veral die vanselfsprekendheid en die "kommersiële" aard van eietydse mites. Die populêre kultuur is volgens Adorno (1991) in die twintigste eeu deur die sogenaamde kultuurindustrie (wat setel in plekke soos Hollywood, die reklamebedryf, die massamedia) doelbewus geproduseer ten einde die publiek te administreer en te standaardiseer sodat hulle absoluut voorspelbaar optree en dus beheer kan word. Kommoditeite word fetisjisties deur die massas vereer, byvoorbeeld bepaalde soorte musiek. Daardeur word mense soos kinders, want: "Again and again and with stubborn malice, they demand the one dish they have once been served." (Adorno, 1991:45.) Die kultuurindustrie bly dan voorsien in hierdie voorspelbare behoeftes. Adorno (1991:35) som sy denke oor hierdie kwessies soos volg op:

It corresponds to the behaviour of the prisoner who loves his cell because he has been left nothing else to love. The sacrifice of individuality, which accommodates itself to the regularity of the successful, the doing of what everybody does, follows from the basic fact that in broad areas the same thing is offered to everybody by the standardized production of consumption goods. But the commercial necessity of connecting this identity leads to the manipulation of taste and the official culture's pretence of individualism which necessarily increases in proportion to the liquidation of the individual.

Ek kan hier nie reg laat geskied aan die rykdom van Adorno (1991) se insigte nie. Sy filosofiese opvatting aangaande die onnadenkende en totaal manipuleerbare publiek is egter ietwat oordrewe, en sy oorwegend negatiewe beoordeling van byvoorbeeld jazz (volgens hom een van die belangrikste gesante van die allesoorheersende kultuurindustrie), oorhaastig en kortsigtig. Alhoewel daar ongetwyfeld kragte in die moderne samelewing is wat die likwidasië van die individu in die hand werk, tree individue tog nie op soos volslae verslaafdes nie. Volgens Adorno (1991) kan aan die greep van die kultuurindustrie ontkom word slégs deur middel van die avant-garde (byvoorbeeld die musiek van Schönberg), maar helaas maak hy 'n te streng onderskeid tussen kuns van die avant-garde en kommoditeite van die kultuurindustrie. Daar is immers die afgelope aantal dekades aanduidings van ambivalensie in hierdie verband. Popgroepe soos *The Doors* en *U2* was en is immers kommersieel uiters suksesvol, maar tegelyk ook krities ingestel teenoor onder meer dieselfde kultuurindustrie waaraan hulle hul sukses te danke het. En wat jazz betref: dit het juis ontwikkel tot 'n erkende ernstige kunsvorm, wat byvoorbeeld aan universiteite bestudeer word en wat met sy innoverende, improviserende aard eintlik baie gemeen het met die avant-garde. Uitgaande van Adorno (1991) se insigte kan 'n mens dan beweer dat mites dalk deur die "kultuurindustrie" geproduseer word om ons te verkneg en op ons plek te hou, maar dan moet daarteen gewaak word om nie self ten prooi te val aan die sogenaamde samesweringsteorie nie, want heel waarskynlik sal hierdie teorie ook 'n versinsel van die kultuurindustrie wees.

Tot sover 'n vergelyking tussen die denke van Scarborough (1994) en ander ondersoekers wat die konsep mite verken het. Hierdie onderafdeling het naas verskille ook talryke raakpunte uitgewys. Die studie van mite is geen eksakte wetenskap nie en daarom kan nie tot 'n objektiewe konklusie gekom word oor wat die beste benadering tot mite en die juiste definisie daarvan behoort te wees nie. Daar kan nie met stelligheid geoordeel word oor die geldigheid

of akkuraatheid van die onderskeie ondersoekers se idees aangaande mite nie. As kwalitatiewe navorser het ek in my ondersoek eerder gelet op die frekwensie waarmee verskillende ondersoekers dieselfde tipe aspekte van mite beklemtoon. Ooreenkomste en vergelykbaarhede in verskillende ondersoekers se beskrywing van mite het my eie navorsing gerig. Die model van mite wat ek verderaan sal voorstel (vgl. 2.4.11), is gebou op herhalingspatrone wat ek in die bestaande navorsing raakgesien het.

Vervolgens word mite vergelyk met ander konsepte wat daarmee verband hou of waarmee dit moontlik verwar sou kon word.

2.4.7 MITE EN ANDER KONSEPTE

Cronk (1999) bevestig Scarborough (1994) se siening van mite as die agtergrond waarteen ideologieë geskep en kuns en wetenskap beoefen word: "The scientist assumes that through analysis and classification he achieves a concrete understanding of reality. But the objectively perceived world is only as objective as the mythology that produced it. This is not to say there is no phenomenal world, but the perceptual and conceptual processes are interpretive, and herein lies the myth." (Cronk, 1999:2.) Volgens Cronk (1999:2) word perseptuele en konseptuele prosesse dikwels deur mitologieë van 'n bekende konteks voorsien.

Ook Frye (1987) is van mening dat mite aan ideologie voorafgaan: "I think that what gradually dawned on me over the years was that most people start out with a social context as an ideology, and feel that literature fits within the ideology and to some degree reflects it. Well, that is true, but I think that an ideology is always a secondary and derivative thing, and that the primary thing is a mythology" (Frye, 1987:31). 'n Stel aannames en oortuigings word volgens Frye (1987:31) altyd afgelei van reeds bestaande verhale, oftewel mites, wat eintlik bestaan as 'n stel, 'n mitologie. Frye (1987:31) wys daarop dat ook literêre tekste van die mitologie afgelei word. Teenstrydige ideologieë kan tegelyk in 'n samelewing voorkom juis omdat ideologie sekondêr is en funksioneer op die vlak van proposisie, tesis en antitesis. Oor 'n verhaal, 'n mite, kan 'n mens egter nie maklik argumenteer nie.

Ricoeur (1986:1) wys daarop dat ideologie 'n negatiewe én 'n positiewe sy het, maar dat die negatiewe, patologiese kant van ideologie uit die staanspoor oorbeklemtoon is. Ideologie

word dus algemeen beskryf as die verdraaide voorstellings wat mense van hulle situasie maak, maar sonder om te beseef dat hulle 'n verwronge beeld van die werklikheid koester. Ricoeur (1986:2) meen dat niemand sy/haar eie opvattinge of stellingname as ideologie sal bestempel nie: dit is altyd hulle wat 'n ideologie het. En indien 'n mens ander van "ideologie" beskuldig, word tot 'n mate mag oor hulle uitgeoefen. Die term "ideologie" het sy oorsprong gehad in 'n besondere skool van denke in die sewentiende-eeuse Franse filosofie: 'n groep wat hulself "idéologues" genoem en 'n teorie van "idees" gepropageer het. Volgens dié teorie het die filosofie niks met die werklikheid, met dinge, te doen nie, slegs met idees. Hierdie skool was uiteraard opponente van die Franse Ryk onder Napoleon en is daarom deur Napoleon sleg behandel. Die oorwegend negatiewe gebruik van die term ideologie kan dus teruggevoer word na Napoleon en is die eerste keer toegepas op hierdie groep wêreldvreemde filosowe (Ricoeur, 1986:3-4). Marx het hierdie term reeds in sy vroeë geskryfte ingevoer met behulp van 'n metafoer ontleen aan fisiese en fisiologiese ervaring, naamlik die feit dat 'n omgekeerde beeld in 'n kamera en in die retina gereflekteer word: "From this metaphor of the inverted image, and from the physical experience behind the metaphor, we get the paradigm or model of distortion as reversal. This imagery, the paradigm of an inverted image of reality, is very important in situating our first concept of ideology." (Ricoeur, 1986:4.)

Die negatiewe konnotasie van die konsep ideologie spruit voort uit hierdie vroeë oortuiging van Marx dat ideologie die ware toedrag van sake deur 'n verdraaide beeld verbloem. Vir die jong Marx was die alternatief tot ideologie, hou Ricoeur (1986:5) vol, nie wetenskap nie, maar wel die praktyk self. Marx het gemeen dat mense in die eerste instansie in die praktyk optree, waar hulle hul brood verdien, en dié sosiale konteks is die ware werklikheid. Hierdie werklikheid word dan gerepresenteer in die hemel van idees, "but it is falsely represented as having a meaning autonomous to this realm" (Ricoeur, 1986:5). Marx se sisteem van denke is volgens Ricoeur (1986) materialisties juis omdat hy daarop aandring dat die materiële praktyk voorafgaan aan die "ideality of ideas" (Ricoeur, 1986:5). Ricoeur (1986:5-7) gee 'n oorsig van die ontwikkelinge in die Marxistiese definisie van ideologie. Ek gaan nie daarop in nie, behalwe om te wys op die konklusie wat Ricoeur (1986:7) in hierdie verband bereik: die konsep ideologie is voortdurend uitgebrei om al meer in te sluit, totdat dit lyk of álles uiteindelik ideologies is.

Mannheim het in die V.S.A. hierdie ontwikkelinge dopgehou en 'n paradoks begin waarneem (die sogenaamde Mannheimse paradoks): "The paradox is the nonapplicability of the concept

of ideology to itself. In other words, if everything that we say is bias, if everything we say represents interests that we do not know, how can we have a theory of ideology which is not itself ideological?" (Ricoeur, 1986:8.) Waar Marx aanvoer dat praktyk voorafgaan aan ideologie, wil Ricoeur (1986:10) die omgekeerde beweer. In hierdie verband vra hy: "Is not the process of interpretation so primitive that in fact it is *constitutive* of the dimension of praxis?" (Ricoeur, 1986:10.) Hy voer aan dat die sosiale werklikheid altyd alreeds geïnterpreteer is; daar is geen "suiwer" sosiale bestaan wat "eers agterna" verwring kan word nie. Volgens Ricoeur (1986) speel ideologie as 'n soort kulturele sisteem 'n noodsaaklike en inderdaad dus 'n positiewe rol om mense te help sin maak van die werklikheid en om die gemeenskap saam te bind. Ricoeur (1986:12) wil die essensiële "primitive function of ideology" onderstreep, maar daarmee begeef hy hom eintlik na my mening volledig op die terrein van die mite, sonder om dit in te sien. Die dieptedimensie wat Ricoeur (1986) hier by ideologie soek, behoort eerder, soos blyk uit onder meer Scarborough (1994), Barthes (1975) en Frye (1987; 1991) se navorsing, aan die mite. Ricoeur (1986) se siening van ideologie is wel insiggewend, veral wat betref die wyse waarop hy Marx se beskrywing van ideologie ondergrawe, en in die proses is hy eintlik onwetend besig om die werking van mite te beskryf. Daarom behoort sy opvattinge aangaande ideologie ietwat getemper te word deur te verwys na die redelik algemeen-aanvaarde beskrywing van ideologie. Dit word naamlik gesien as 'n raamwerk van samehangende idees wat die struktuur van die samelewing en ook die denke van die lede van die samelewing ingrypend beïnvloed. 'n Rassistiese ideologie – die idee dat 'n bepaalde groep mense beter as ander is op grond van hulle velkleur – is 'n voorbeeld daarvan. Of die gedagte dat gesag net aan mans of vaders behoort en dat hulle die gemeenskap behoort te oorheers ('n patriargale ideologie). Die begrip ideologie het heel dikwels 'n negatiewe betekenis, byvoorbeeld in die invloedryke Marxistiese literêre kritiek, waar dit gesien word as 'n middel om 'n onregverdigte organisasie van die samelewing te handhaaf, as 'n instrument van onderdrukking, omdat dit die "ware" toedrag van sake met 'n valse voorstelling (valse bewussyn) verberg (Van der Merwe en Viljoen, 1998:147-148). Dit blyk dat ideologieë bewustelik gekonstrueer word om die belange van die eie groep te dien, dikwels ten alle koste en ten koste van ander (Goudzwaard, 1984).

Mite moet nie slegs van ideologie onderskei word nie, maar ook van *meesterverhaal* of *metaverhaal* ("grand narrative"). Soos reeds geblyk het, is meestersverhale aanvanklik geassosieer met spesifiek die wetenskapsbeoefening van die moderne epog, byvoorbeeld die verhaal wat daarop aanspraak maak dat die wetenskap die mens kan bevry (vgl. Lyotard,

1984). Meesterverhaal is 'n betreklik nuwe term, terwyl mite as 'n veel ouer, ryker en meer gelaaide en geskakeerde begrip die essensiële aard van verhale in mense se lewens beter vasvang. Na my oordeel verwys meesterverhaal merendeels na meer bewustelik-gekonstrueerde verhale waardeur mag gehandhaaf word, terwyl mite, soos reeds in hierdie ondersoek duidelik geword het, op dieperliggende en natuurlike sinmaakprosesse slaan. Soos reeds begin blyk het, is eietydse mites ook nie noodwendig altyd "groot" of "grand" nie. Die mites van ons tyd neig immers eerder na die sekulêre en kommersiële.

2.4.8 MITE: HIER EN ORAL

Ek het reeds gemeld dat ek gevind het dat mite hom leen tot uiteenlopende definisies, selfs min of meer teenstrydige beskrywings. In 'n poging om die teoretiese klowe oor te steek, kan die ondersoeker verskillende brûe op verskillende plekke bou, en elke brug lyk dan byna net so sterk en aanneemlik soos die ander. So kan die benadering wat mite as konstant en fundamenteel beskryf, geopponeer word met 'n radikaal nomadiese siening van mite. My oordeel was byna uit die staanspoor dat sulke uiterstes vermy moet word, al het ek voorkeur geskenk aan 'n meer dinamiese, "beweeglike" siening van mite. In my soeke na verhelderende metafore het ek dan ook metaforiek oorweeg wat nie slegs die permanensie van mite onderstreep nie, maar aandui dat mite paradoksaal permanent én dinamies is. Scarborough (1994) beweer dat ons mite "liggaamlik" beleef, dat dit 'n integrale en natuurlike deel van ons is, dat ons nie objektief, van buite, daarna kan kyk nie. Daarmee stem ek saam. Soos reeds geblyk het, volg ander ondersoekers 'n soortgelyke argumentasielyn, byvoorbeeld Ricoeur (1991c) wat dit het oor die samelewing se nukleus van funderingsmites en Barthes (1975) wat aandui dat mites 'n saak of situasie (byvoorbeeld Franse imperialisme) so natuurlik laat voorkom dat ons nie vrae vra nie.

Ek verskil egter tot 'n mate van onder andere Scarborough (1994) in dié sin dat ek meen dat hy die permanensie en fundamentele aard van mites ietwat oordryf (vgl. Scarborough, 1994:95). Daarom verkry mite in sy uiteensetting uiteindelik tog iets van 'n stagnante, monolitiese karakter, alhoewel hy self aan die begin van sy boek aandui dat mites sterflik is:

The dying of myths ... antedates even classical Greece and is by no means limited to the West. Very probably it has been a persistent feature of all human history and

prehistory. In endless succession Anu gave way to Marduk, Dyaus was banished by Indra, and the Maori god Rangi was replaced by Tangora. Whether by conquest, social upheaval, or intercultural contact, myths rise, have their day, then perish (Scarborough, 1994:6.)

Die vernietigende invloed van moderniteit op mite moet volgens Scarborough (1994) teen hierdie agtergrond beskou word.

Verderaan wys Scarborough (1994:111) ook daarop dat daar wel wat betref mite sprake is van interkulturele kruisbestuiwing: "We are not confined to airtight, impermeable cultural ghettos. Just as roots disappear from sight beneath the ground, so our rootage in a cultural tradition shades off into the tacit and unspecifiable ground which runs under and leaks through the explicit fences we sometimes set up." Mites kan dus nie (kultureel) ingehok word nie, juis omdat mites nie duidelik sigbaar is nie, maar eerder, soos reeds geblyk het, tot die onuitgesproke en onbewuste dieptes van ons bestaan behoort, daar waar onderskeidings- en kategorieë begin vervaag. Jung (1990) se opvatting dat mites hul oorsprong het in die mens se universele kollektiewe onbewuste vertel weliswaar nie die volle verhaal nie, maar dit sê tog iets verhelderends omtrent die aard van mite. Hier kan ook weer herinner word aan Frye (1982) se opvatting, waarna reeds aan die einde van hoofstuk 1 verwys is, dat die mens nie direk en naak in die natuur leef soos diere nie, maar geklee gaan in mites:

Most of this is held unconsciously, which means that our imaginations may recognize elements of it, when presented in art or literature, without consciously understanding what it is that we recognize. Practically all we can see of this body of concern is socially conditioned and culturally inherited. Below the cultural inheritance there must be a common psychological inheritance, otherwise forms of culture and imagination outside our own traditions would not be intelligible to us. (Frye, 1982:xviii.)

Die Mythos Institute (1999b:1) voer aan dat mites (die verhale waarvolgens ons lewe) dinge in netwerke van betekenis situeer en die geïsoleerde individu sodoende koppel aan familie, stam, gemeenskap: "Myth is the glue of human experience. Without it things fall apart, we lose contact with one another, bonding becomes haphazard, individuals and whole communities come unglued. Myth invisibly and powerfully connects us to the Meaning and Mystery of our lives." (Mythos Institute, 1999b:1.) Soos reeds in hierdie studie aangedui is, beklemtoon

Hughes (1975:3-5) die gerigtheid van mite op koherensie. Volgens hom ontken die mitologiese bewussyn die verdeeldheid van dinge en mense; dit neem eerder kommunalisme waar, ongeag afstande van tyd, ruimte en kultuur. Vir diegene wat vrede gemaak het met die geïsoleerde kontemporêre leefstyl in die Weste is die mitologiese bewussyn 'n gevaarlike ooreenvoudiging en 'n ontkenning van kompleksiteit en verskille. Vir dié wat skeiding en kategorisering in die eietydse samelewing verwerp, is die mitologiese bewussyn egter 'n herontdekking van vergete verwantskappe. In hierdie verband merk Lotman (1990:152) op: "The function of myth as a central text-forming mechanism is to create a picture of the world, to establish identity between distant spheres." Hy beskou die tekste wat deur die sentrum van die semiosfeer geproduseer en versprei word as "genetically deriving from the ... mythological nucleus" (Lotman, 1990:162). Al die tekste van die sentrum is organies met mekaar verbind en kan soms selfs gereduseer word tot een sin (Lotman, 1990:162).

2.4.9 METAFORE MET BETREKKING TOT MITE

Vervolgens word gepoog om metafore te vind wat die problematiese begrip mite kan verhelder. Daar is reeds in hierdie ondersoek verwys na die metafoor van mite as ruggraat van verhale, ander tekste en die samelewing (vgl. 2.4.1 en 2.4.5). Word hierdie metafoor egter in die lig van die voorafgaande oorwegings aangaande die meer dinamiese dimensies van mite beskou, blyk dit dat dit miskien vervang moet word deur 'n beeld van "besieling" of "inspirasie". "Ruggraat" skep 'n te rigiede indruk. "Besieling" dui op iets wat beweeglik, misterieus, onsigbaar is. 'n Ander metaforiese gedagtegang wat verhelderend ten opsigte van mite kan wees, kan soos volg uiteengesit word: Mites is alomteenwoordig. Hulle is kosmopolities – versprei soos spore in die wind. Die "teenwoordigheid" of "uitwerking" van die onsigbare mitologiese spore in die lug is die skimmel van kultuur wat sigbaar op die brood van ons daaglikse bestaan verskyn. Spore besit wel 'n oergenetika wat oorgedra word, maar vertoon 'n soort ongebondenheid en kan enige plek groei waar die toestande gunstig is. Verhale ken geen grense nie, en het geen permanente bande nie. 'n Mite behoort nie eksklusief en ewig aan een nasie of groep nie. Mites, of fragmente en simboliese konstituente van mites, migreer, sirkuleer, metamorfoseer, vertoef hier dan daar. Hiervan is die mite van die Afrika-Renaissance 'n voorbeeld: "Renaissance" is van Europese herkoms, maar tans maak dit deel uit van die toekomsdrome vir/van (Suid-)Afrika. Mite kan, veral in sy eietydse gedaante, as 'n *koine* beskou word. Frye (1991:17) verduidelik dit soos volg:

the New Testament was written in a *koine* in the ordinary sense, a simplified Greek understood over most of the Mediterranean world. What it had to say with this language was a *mythos*, a story of immense scope and suggestiveness which was the spearhead of its advance through the Western world. Anything that proposes to become a significant part of human consciousness today will have to use the same kind of mythical *koine*, narratives with a verbal shape that can inform other arts and sciences as well, and draw them together in a unity of thought and action.

Mites as alomteenwoordige verhale kan ook met verwysing na radio- en televisieseine verduidelik word. Tientalle, selfs honderde uitsaaistadies of kanale kan in 'n bepaalde area opgevang word; dit is alles potensieel altyd dáár, oral in die lug. 'n Mens moet wel soos 'n radio of televisiestel daarop ingestel word en dan kan 'n mens op een of meer stadies of kanale inskakel, selfs jare lank op slegs een kanaal. Ook buitelandse kanale kan deesdae ontvang word. Daar is dus baie moontlikhede (plaaslik en internasionaal), maar 'n mens maak 'n seleksie. 'n Mens kan trou bly aan een kanaal (mite) en uit gewoonte daaraan gebonde raak, wat dan meebring dat jy 'n beperkte visie op die werklikheid kry, maar eintlik is daar alternatiewe binne bereik. Tog is 'n mens nie totaal in beheer nie, want jy kan toevallig op 'n kanaal afkom (met ander woorde: dit kan jou eintlik vind). Dit is ook so dat, as 'n mens lank na die uitsendings van één radiostasie luister, dan word die opvattinge wat daarop verkondig word so deel van jou dat jy nie meer krities daarna kan kyk nie en dit nie meer van jouself kan onderskei nie – dit is asof jy na jouself luister (Day, 1990:8-9); wat jy hoor, word as vanselfsprekend en natuurlik aanvaar; jy kan selfs "vergeet" dat daar ook iets anders, ander moontlikhede, kan wees. Dit is juis hier waar die gedagte van die horisonmite hom aanmeld. In die volgende afdeling sal die mite van die moontlike onder die loep kom.

Dit behoort egter reeds duidelik te wees: soos alle metafore, het ook my metaforiek sy beperkinge: geen metafoor maak voorsiening vir al die fyner nuanses in 'n argumentasielyn of in die bestaanswyses van 'n verskynsel, byvoorbeeld mite, nie; dit oorvereenvoudig 'n komplekse saak, maar juis daarom gee dit aan 'n mens 'n (voorlopige) greep daarop. Hierdie metafore word dus bloot ter oriëntasie in hierdie afdeling gebruik, en moet dus nie noodwendig deurgevoer word nie. Wat ek egter probeer tuisbring, is dat ek dink dat mites ook gesien kan word as "swewende" moontlikhede wat bedink of verbeel word in die daaglikse omgang van mense met mekaar oor die generasies heen. Ek wil 'n saak uitmaak vir 'n meer

dinamiese siening van die mite as reisiger wat liggame, samelewings en tekste kan "inneem", "besiel". Dit kan dus positief ("besiel") en negatief ("inneem") wees. Mites kan sterk met bepaalde groepe geassosieer word, maar dit is nie noodwendig die eksklusiewe en permanente besit van daardie groepe nie.

'n Deeglike verkenning van ('n fraksie van) die beskikbare teoretiese studies van mite lei tot die insig dat mite redelik algemeen in terme van diepte, geheim, die fundamentele, die elementale, die essensiële beskryf word, byvoorbeeld: Ricoeur (1991c) het dit oor die funderingsmites, die mitologiese nukleus van 'n samelewing; volgens Jung (1990) en Campbell (1988a) behoort mite tot die diepste oerlae en oorspronge van menswees, en die misterie van die universum; en Scarborough (1994:93-99) en Frye (1987:31; 1991) beskou mite onder meer as primêr, as die agtergrond waarteen ons lewe (en teorieë en ideologieë konstrueer). Sulke teoretiese insigte aangaande mite kan 'n ontmoedigende uitwerking hê op 'n ondersoeker wat probeer om mites in 'n samelewing te identifiseer, want uit bogenoemde benaderings blyk dat mites grootliks onbewus en verborge is. Dit behoort dus haas onmoontlik te wees om die *funderingsmites* (vgl. 1.1) van Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied werklik in 'n studie soos hierdie (eintlik énige ondersoek) te peil.

Soos reeds geblyk het, lê mite volgens Scarborough (1994:95) in die korpuskulêre, diep en skemer lae of dimensies van weet en doen. Selfs indien 'n mens bewus gemaak word van 'n mite wat jy leef, en dié mite dan krities probeer ondersoek, hou Scarborough (1994:96) vol, kry jy slegs 'n vlugtige blik daarop: "The life-world of meaning-being which the myth so densely expresses recedes into the inarticulate, the bodily. Our theories and explanations of myth never exhaust it ... myth, like the body, defies exploration." (Scarborough, 1994:96.) Soos Bruner (1996:147) so treffend aandui, leef ons ín mites soos visse in die see, met ander woorde, binne-in dit wat ek hier probeer ondersoek. Bruner (1996) se metafoer kan dan soos volg verder gevoer word: Ons is afhanklik van die seewater waarin ons leef, ons sirkuleer dit deur ons kieuë, deur ons liggame dus (vgl. Scarborough, 1994), om asem te kan haal. Buite die water versmoor ons gou. 'n Mens kan nie werklik van buite 'n stewige vastrapplek kry vanwaar ons eie mitologie bestudeer kan word nie; miskien kan jy net soms, soos 'n vis, uit die water spring en dan weer daarin terugplons. Maar uit dít wat jy tydens die oomblikke daar buite waarneem, raak jy ook nie noodwendig veel wyser nie. My studie is 'n beskeie begin en miskien kry ek slegs 'n glimp van die mitologie waarin ons swem. Die ondersoeker leef dus

reeds in die verhaalmassa, maar slegs deur vir enkele oomblikke daaruit te "spring" kan hy/sy dalk 'n nuwe perspektief daarop kry om dan hopelik met ander oë weer daarin terug te duik.

2.4.10 BINNE EN BUITE ONS MITE(S)

Bruner (1996:147) beweer: "It is not that we lack competence in creating our narrative accounts of reality – far from it ... Our problem, rather, is achieving consciousness of what we so easily do automatically." Daar is met ander woorde sprake van 'n vreemde paradoksaliteit in ons verhouding tot mites: ons is tegelyk binne én buite. Die mites waarin ons leef (of wat in ons leef) en wat ons geborge en onnadenkend as vanselfsprekend en natuurlik ervaar (vgl. Barthes, 1975:272-273), is naby en aan ons intiem bekend, maar tog ook vreemd, ver en ontoeganklik. Sodra 'n mens mites as navorser begin bestudeer, word jy bewus van jou posisie as buitestander ten opsigte van hierdie studie-objek. Hiermee moet seker vrede gemaak word. Die saak is egter nie heeltemal verlore nie: Adorno (1991) gaan uit van die fisionomie, wat die uiterlike, byvoorbeeld gelaatstrekke, verken ten einde iets oor die innerlike af te lei. Hy tas die "gelaatstrekke" van die moderne samelewing af om die diepste karakter daarvan te probeer peil. Ek is genoop om 'n vergelykbare benadering te volg, om uit die produkte van die bestudeerde samelewings (die media, natuurlike en artistieke verhale) iets oor 'n (gewaande) mitologiese nukleus in Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied te probeer reconstrueer.

Ricoeur (1991c) beweer dat geen kultuur tot sy eksplisiete funksies, hetsy polities, ekonomies, juridies, ensovoorts, gereduseer kan word nie. Geen kultuur is só deursigtig nie. Daar is ook 'n dieper, onsigbare nukleus wat die aard en verhoudinge van hierdie funksies en institusies bepaal. In elke kultuur staan hierdie funksies en institusies in unieke verhoudinge tot mekaar, tot die gemeenskap, die individue wat daaraan deel het, en die natuur:

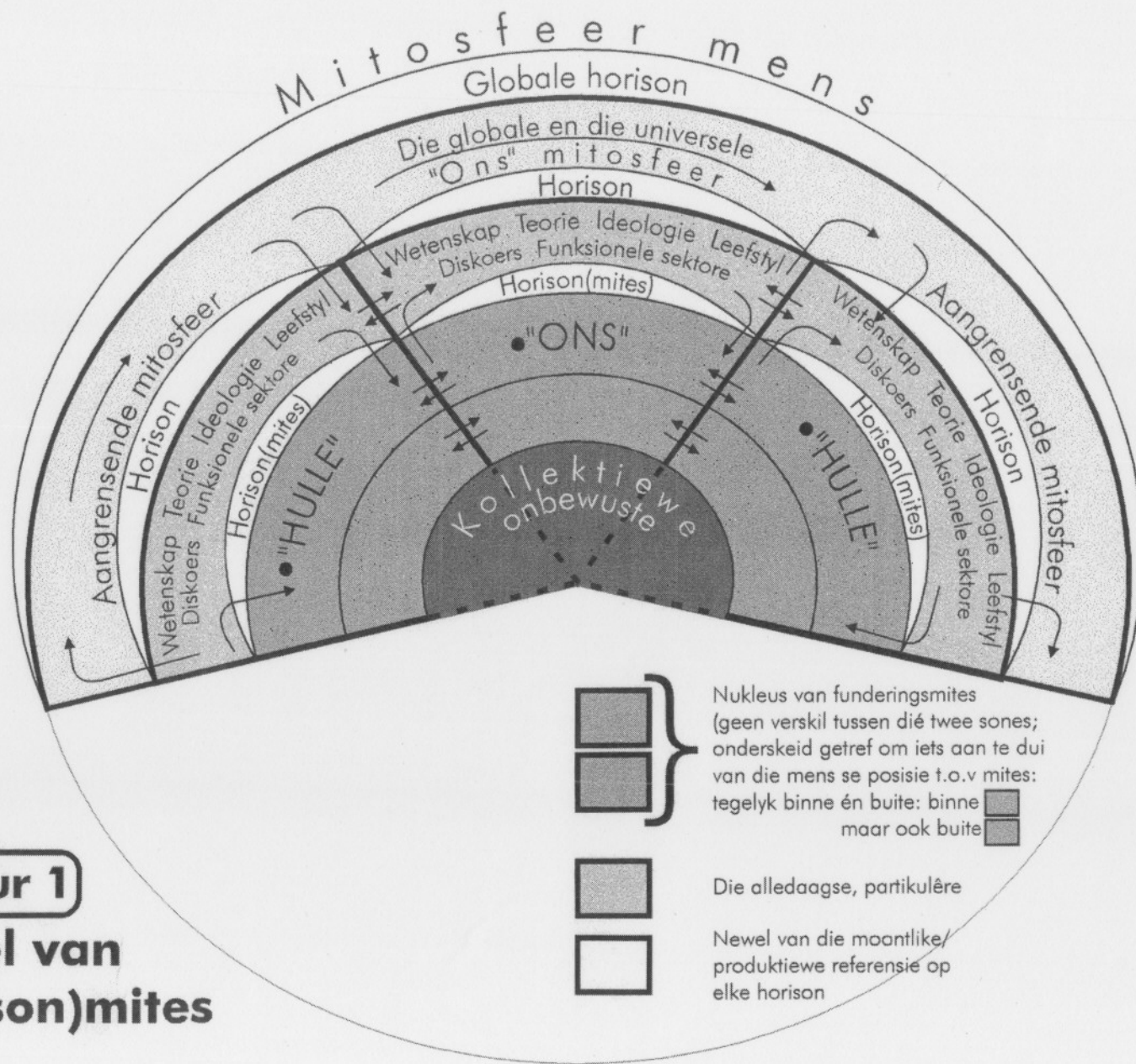
The ratio of distribution between these different functions of a given society is determined by some *hidden* nucleus, and it is here that we must situate the specific identity of culture. Beyond or beneath the self-understanding of a society there is an opaque kernel which cannot be reduced to empirical norms or laws. This kernel cannot be explained in terms of some transparent model because it is constitutive of a culture *before* it can be expressed and reflected in specific representations or ideas. (Ricoeur, 1991c:482-483.)

'n Gemeenskap wat daarin slaag om iets van sy nukleus van funderingsmites te peil, groei volgens Ricoeur (1991c:483) tot 'n beter begrip van sigself. Daar kan egter slegs indirek iets oor hierdie mitologiese nukleus te wete gekom word: deur dit wat gesê en geskryf word (diskoers), deur hoe daar in die praktyk geleef word (leefstyl), en derdens deur die verhoudinge tussen die verskillende funksionele sektore van die gemeenskap. Ricoeur (1991c) wys daarop dat die mites waarop 'n gemeenskap gebou is tegelyk 'n sinchroniese en diachroniese dimensie besit: "on the one hand, they constitute a certain system of simultaneous symbols ... but, on the other hand, they have a history." (Ricoeur, 1991c:484.) Na aanleiding van Jaspers vestig Ricoeur (1991) die aandag daarop dat dit dikwels gebeur dat daar tydens grenssituasies (randtoestande) in 'n gemeenskap "such as war, suffering, guilt, death" (Ricoeur, 1991c:484) 'n fundamentele eksistensiële krisis ervaar word, wanneer die gemeenskap as sulks bevraagteken word. Die gemeenskap probeer dan om terug te keer na die wortels van sy identiteit, na die (vergete) mitologiese nukleus: "The solution to immediate crisis is no longer a purely political or technical matter but demands that we ask ourselves the ultimate questions concerning our origins and ends: Where do we come from? Where do we go?" (Ricoeur, 1991c:484.) Suid-Afrika het tydens die negentigerjare so 'n grenssituasie beleef en daarom kan aanvaar word dat horisonmites herleef het en/of dat nuwes geskep is. Die Afrikanergemeenskap het die grenssituasie onder meer via die Boetman-debat probeer verwerk en in die proses diep en pynlik in sy eie identiteite gedelf.

2.4.11 SINTESE, WERKSDEFINISIE EN MODEL VAN MITE

Teen die agtergrond van die voorafgaande kan daar gepoog word om 'n definisie en model van mite te formuleer. Die kompleksiteit en vloeibaarheid van hierdie verskynsel maak dit egter moeilik (selfs onmoontlik) om by 'n algemeen-geldende definisie en 'n volledige dog elegante model uit te kom. Daarom sal mite en mitologie hier slegs voorlopig gedefinieer word en dan wel op basis van die fenomenologie en gerig op die uitkomst van die praktiese komponent van my ondersoek.

Alvorens ek my hand aan 'n werksdefinisie van mite waag, moet eers uitsluitel gekry probeer word oor die problematiese verhouding tussen mite en verhaal en tussen die statiese en dinamiese dimensies van mite.



Figuur 1
Model van
(horison)mites

Soos reeds na aanleiding van Coupe (1997) geblyk het, is 'n mite eintlik tegelyk gerig op die paradigmatische, op perfeksie en die horison (vgl. 1.3). Paradigma, perfeksie en horison is drie nou verwante aspekte van mite. 'n Mite fungeer *paradigmaties* in dié sin dat dit 'n raamwerk daarstel waarbinne gebeure in die lewe van die gemeenskap, byvoorbeeld geboorte, puberteit en dood van betekenis voorsien kan word; op 'n groter skaal verklaar mites ook die mens se plek in die heelal. Wat betref *perfeksie*, word daar in mites gestreef na sosiale en kosmiese koherensie, sluiting; hier gaan dit onder meer oor die "drive towards completion, an insistence on seeing things through" (Coupe, 1997:6). Die *horisongerigheid* van mites kom neer op 'n verkenning van moontlikhede, moontlike wêreld. In elke mite val die klem op een of meer van hierdie aspekte, maar selde is een van dié aspekte totaal afwesig. 'n Paradysmite, byvoorbeeld, besit al drie hierdie dimensies: dit stel immers tegelyk 'n raamwerk daar, dit dui 'n toestand van perfeksie en koherensie aan én dit roep 'n moontlike wêreld, 'n alternatiewe bestaan, op. Ten einde lig te probeer werp op die problematiese relasie tussen mite en verhaal, word vervolgens uitgegaan van die paradigmatische funksie van mite. Ek wil die volgende probeer aanneemlik maak: net soos mites as paradigmas funksioneer ten opsigte van gebeure in die mens se lewe, dien dit ook as paradigmas vir verhale.

In hierdie verband kan daar gesê word dat 'n mite 'n breë, intensionele narratiewe "gebaar" is wat tevoorskyn kom uit die liggaamlike subjek; dit is 'n spontane impuls, 'n suggestie vir spesifieke, partikuliere verhale (lewensverhale, filmverhale, literêre verhale, ensovoorts). Die mitologie van ons tyd kan dan in organiese terme beskou word as 'n lewende narratiewe matriks waarin kleiner, partikuliere verhale kan ontstaan. Elke mite (dalk mitologie) is 'n besondere narratiewe model of paradigma: 'n hele aantal kleiner, gedetailleerde koherente verhale kan na die beeld van daardie basiese mitologiese verhaal/verhaalkompleks geskep word. Indien daar dus ondersoek ingestel word na eietydse mites, kan die ondersoeker nie volstaan met die spannende plot van byvoorbeeld 'n aksiefilm nie. Daar moet dieper gedelf word, eerder iets gerekonstrueer probeer word van die narratiewe matriks waarin dié plot gedy. En mites, veral eietydse mites (waarvan talle sekulêr is), is skaars verhalend. Die verhaalaanbod van die mite is onbepaald, 'n blote suggestie. 'n Mite is soms nie veel meer as 'n minimale verhaal nie (vgl. 1.3). Kortweg: 'n mitologie is 'n verhaalmatriks, 'n ruimte van narratiewe moontlikhede, soos in die volgende afdeling oor mites en die moontlike (vgl. 2.5) sal blyk.

"Matriks" leen hom ook tot kosmiese metaforiek. Só beskou, is 'n mitologie soos 'n kosmiese newel ('n groot en/of vae verhaal) waarin nuwe sterre (klein, spesifieke verhale) ontstaan (vgl. Joubert, 1997:68-72). Joubert (1997:68) wys daarop dat die heelal grootliks leeg is, maar dat hier en daar die onsigbare slierte van yl gaswolke dryf wat oor miljoene kilometer strek. Sulke gaswolke bestaan uit atome wat baie yl versprei is en daar gebeur feitlik niks. Hier kan nog geen ster ontstaan nie. Daar is slegs die potensiaal tot stervorming: "Soos 'n baarmoeder bevrug moet word voordat dit geboorte kan gee, so moet die deurskynende newel ook eers 'bevrug' word. Dít gebeur as 'n spiraalgalaksie [bv. ons Melkweg] met sy ontsaglike mallemeule-arms daar verbybeweeg." (Joubert, 1997:69.) Soos die arms deur die ruimte swaai, veroorsaak dit skokgolwe wat die atome in die yl newel laat saambondel, "byna soos room wat in 'n karring dik word voor dit botterklonte vorm" (Joubert, 1997:69). Plek-plek begin atome dus saambondel en word slierte vaagweg sigbaar, en omdat alle materie swaartekrag het, is die aantrekkingskrag op die digter plekke sterker. Dié plekke trek dan nog meer atome saam en word nóg duideliker waarneembaar. Die atome in hierdie klonte word al stywer saamgepers en begin warm word. Dít is die begin van 'n ster.

Toegepas op mitologieë en die ontstaan van verhale, kan met die volgende vorendag gekom word: 'n Mitologie is, soos met verwysing na die metafoor van radioseine geblyk het (vgl. 2.4.9), slegs 'n onsigbare, latente teenwoordigheid in die "lug". 'n Mitologie is 'n betreklik vae en stagnante narratiewe newel (bestaande uit minimale verhale). Voordat spesifieke verhale daaruit kan ontstaan, moet dit in beroering gebring word deur die dinamiese alledaagse lewe (byvoorbeeld krisis- of grenssituasies in 'n gemeenskap, waarna Ricoeur (1991c:484) verwys). Die nuwe klein verhale (soos dié wat ons in films en romans teëkom) word gebore uit die huwelik van die konstante mitologiese oersimbole/argetipes met die beweeglike, oftewel met die veranderinge "over time and of place" (Hughes, 1975:6).

Dit blyk uit die voorafgaande dat mite hom leen tot kosmiese metaforiek. Daarom kan mite moontlik ook beskryf word met verwysing na *makrokoherensie*, 'n term wat deur die tekslinguis Roger van de Velde (1989:180) voorgestel is "to refer to the macrocosmos of the conscious self, of the outer world (including realized verbal texts) and of the relations between them". In my ondersoek het na aanleiding van onder andere Campbell (1988a; 1988b), Coupe (1997), Hughes (1975) en Linde (1993) geblyk dat mite primêr met die konstruksie en handhawing van koherensie te make het. Van de Velde (1989:180) wys in sy tekslinguistiese studie daarop dat die koherensie van tekste nie slegs 'n teksinterne kwessie is nie (vgl. 2.2.1),

want koherensie is eintlik 'n baie omvattende konsep wat onontbeerlik is vir die totale "biopsychosocial functioning of man" (Van de Velde, 1989:175). Daarom is koherensie nie die studieterrein van één dissipline, byvoorbeeld die tekslinguistiek nie, maar vereis 'n interdisiplinêre aanpak (vgl. 2.2.2). Vanuit die perspektief van die tekslinguistiek merk Van de Velde (1989:180) tereg op: "the use of the term *coherence* is not confined to text organization proper." Koherensie oorskry die grense van die "teks" (vgl. 2.2.1). Teen hierdie agtergrond sê Van de Velde (1989:180) dan: "In my view on the biopsychosocial functioning of man, coherence must ... be part of macrocoherence. More than that, coherence depends on macrocoherence." Hierdie gedagtegang kan ook verhelderend wees ten opsigte van die studie van mite. Daar kan aangevoer word dat mitologie die makrokoherensie is in terme waarvan mense byvoorbeeld koherente lewensverhale en artistieke verhale konstrueer. Dít klop met die standpunt wat hier bo ingeneem is, naamlik dat mitologie die matriks is waarin kleiner verhale gedy. Van de Velde (1989) gaan daarvan uit dat koherensie berus op die interaksie tussen die binne- en buitewêreld. Die individu leef vanuit die basiese oriëntasie ten opsigte van die werklikheid, wat deur die mitologie verskaf word (Scarborough, 1994). In hierdie verband voer Lotman (1990:153) aan: "Since the microcosm of the internal world of a human being is identified with the macrocosm of the universe, every narrative is perceived as something intimately relevant to each member of the audience. Myth always says something about me. But 'news', or an anecdote, is about someone else. The former organizes the world of the listener, the latter adds something interesting to his or her knowledge of the world." Mites maak dus 'n aanspraak op jóú. Mites is die verhale wat jóú (onbewus) moveer. Die toets waaraan 'n studie van aktiewe, eietydse mites moet voldoen, sal daarom wees: Slaag dit daarin om iets oor my, die leser, te onthul? Beleef ek 'n mate van herkenning? Die feit dat ons tegelyk "binne" én "buite" ons mitologieë leef, moet hier in ag geneem word. 'n Studie waarin mites gerekonstrueer word, vertel dus nie iets omtrent my wat ek al lankal weet en waaroor ek gedurig besin nie. Die "herkenning" waarna hier bo verwys is, sal waarskynlik vergelykbaar wees met die volgende tipe ervaring: 'n ouer familielid haal iets op uit jou kleintyd, iets wat jy "vergeet" het en nou skielik vaagweg onthou.

Soos reeds geblyk het, beskou Van de Velde (1989:176; 180) makrokoherensie nie as 'n stagnante gegewe nie, maar as 'n konstruksie wat deur interaksie tot stand kom. Daar kan in hierdie verband van Ricoeur (1991a:121) se terminologie gebruik gemaak word deur aan te voer dat (horison-)mite as verbeeldingryke konstruksie gerig op alternatiewe moontlikhede en vryheid (vgl. 2.5.7.1 en 2.5.8), nié op 'n reproduktiewe manier na die werklikheid, as

bestaande gegewe, verwys nie, maar eerder op 'n produktiewe wyse. Daar kan dus gesê word dat daar in die geval van (horison-)mite sprake is van *produktiewe referensie* na die werklikheid, "in the sense that it both 'invents' and 'discovers' it" (Ricoeur, 1991a:121).

Hierdie idees omtrent makrokoherensie, insluiting, inbedding, ensovoorts, kan nog verder gevoer word. Daar is reeds in hierdie studie kennis gemaak met Lotman (1990) se begrip *semiosfeer* (vgl. 1.3). Soos geblyk het, is semiosfeer afgelei van die biologiese konsep *biosfeer*: die totale ruimte waar lewe op aarde aangetref word; dit is tegelyk die resultaat van en voorwaarde vir lewe. *Semiosfeer* verwys na die totale semiotiese ruimte van 'n bepaalde kultuur; dit is die resultaat van en die voorwaarde vir kommunikasie en die ontwikkeling van kultuur. Elke semiosfeer besit 'n sentrum wat die aard en aktiwiteite van die hele semiosfeer bepaal, byna soos die nukleus van 'n plant- of diersel. Die sentrum versprei sy kulturele kenmerke en waardes oor die res van die semiosfeer, byvoorbeeld deur taalstandaardisering. Algaande word egter verval in outomatisme en raak die sentrum, byvoorbeeld sy offisiële taal, uit voeling met die veelkleurige taalgebruik van die perifere sisteme. So verloor die sentrum mettertyd sy vitaliteit en kan dit gebeur dat een van die lewenskragtige perifere sisteme die bestaande sentrum verdring. Binne die semiosfeer vind daar voortdurende interaksie (of liever onderhandeling) tussen die sentrum en ander sisteme en tussen sisteme onderling plaas; daar is dus sprake van "vertaling" oor grense heen. Hierdie onderhandelinge is noodsaaklik, want dit is vir die sentrum beter om mense te "oortuig" as om hulle met dwang en geweld te regeer. Afsonderlike semiosfere bestaan eweneens nie in isolasie nie, maar verkeer in wisselwerking met naburige semiosfere. Boonop kan semiosfere plek-plek oorvleuel en party semiosfere sluit ander semiosfere totaal in.

Op die spoor van *biosfeer* en *semiosfeer* kan daar dan ook van *mitosfeer* gepraat word. Hierdie term is trouens reeds in gebruik (vgl. The Gordon and Breach Publishing Group, 1999), en sluit aan by die term *makrokoherensie*, wat hier bo kortliks verken is. Mitosfeer funksioneer basies op dieselfde manier as semiosfeer. Só beskou, kan die mitosfeer beskryf word as die totale ruimte waarbinne die mites van 'n bepaalde gemeenskap aktief is. Dit is die voorwaarde en resultaat van die mitologiseringsprosesse wat daarin plaasvind. Elke mitosfeer besit 'n nukleus van funderingsmites (vgl. Ricoeur, 1991c). Hierdie sentrum van die mitosfeer oefen 'n invloed uit op byna alle verskynsels en aktiwiteite binne die mitosfeer, byvoorbeeld op leefstyl, op funksionele sektore soos die ekonomie en die staatsdiens, op die verhoudinge tussen die funksionele sektore, op wetenskapsbeoefening, teoretisering, ideologisering, op die

aard van tekste wat geproduseer word (mediatekste, akademiese diskoers, artistieke diskoers), ensovoorts. Soos in die geval van die sentrum van die semiosfeer, kan die nukleus van die mitosfeer ook sy vitaliteit verloor as daar nie meer genoegsame kontak met die alledaagse, veranderlike werklikheid is nie (Hughes, 1975). Sodra mites, of 'n hele mitologie, sterf, word die samelewing ontwrig en ontstaan 'n behoefte aan nuwe lewegewende mites (Leroux, 1980a). Soos semiosfere, bestaan onderskeie mitosfere nie in isolasie nie (vgl. verderaan 2.5.7.1). Mitosfere beïnvloed mekaar onderling; selfs tussen die dieper lae van aangrensende mitosfere sypel mites oor en weer deur: "We are not confined to airtight, impermeable cultural ghettos. Just as roots disappear from sight beneath the ground, so our rootage in a cultural tradition shades off into the tacit and unspecifiable ground which runs under and leaks through the explicit fences we sometimes set up." (Scarborough, 1994:111.) Selfs die nukleus van een mitosfeer kan dus in kontak wees met dié van 'n ander. Mites dien weliswaar as grondslag vir die identiteit van 'n bepaalde gemeenskap, maar soos tale vertaalbaar is en vreemde tale aangeleer kan word, besit ook mites volgens Ricoeur (1991c:488) 'n horison van universaliteit. Daarom is die *mythos* van 'n bepaalde kultuur die draer van "something which exceeds its own frontiers; it is the bearer of other *possible* worlds" (Ricoeur, 1991c:489) (vgl. verderaan 2.5.7.1). Opsommend: Elke mitosfeer besit 'n horison en alle mitosfere word ingesluit deur een groot mitosfeer, dié van die hele aarde (met ander woorde: die mitosfeer van die spesie mens). Daarom het die mitosfeer van elke kultuur, benewens sy eie horison, ook 'n globale horison en word alle mitosfere onderlê deur die nukleus van Mitosfeer Aarde/Mens, met ander woorde, die oersimbole/argetipes wat leef in die mens se kollektiewe onbewuste (vgl. Jung, 1990).

Uit die voorafgaande paragrawe en afdelings kan die volgende (onvermydelik lomp) fenomenologiese werksdefinisies van mite en mitologie saamgestel word met die oog op die verkenning van eietydse mites: *mite is 'n breë, intensionele, koherensieskeppende narratiewe gebaar wat: spontaan deur die liggaamlike subjek uitgevoer word vanuit 'n situasie of behoefte (deur verandering teweeg gebring), in der waarheid met daardie situasie saamval (omdat die individu ook die wêreld is), 'n strewe na perfeksie en 'n gerigtheid op die moontlike/die horison beliggaam, dikwels 'n gereduseerde, minimale en onbepaalde narratiewe aanbod besit, paradigmatis funksioneer ten opsigte van gebeure in die mens se lewe, maar ook dien as voorstel, basiese model of paradigma vir die skep van spesifieke, gedetailleerde verhale en die nukleus is wat alle aktiwiteite binne die mitosfeer bepaal, maar dit op so 'n vanselfsprekende manier doen, dat die lede van die gemeenskap grootliks onbewus*

is van die fundering van hul identiteit en hul dus tegelyk "binne" en "buite" die mitosfeer bevind, lede van die binnekring én buitelanders is. 'n Moontlike werksdefinisie van mitologie kan dan wees: 'n mitologie is die mens se basiese oriëntasie ten opsigte van die werklikheid en word saamgestel uit 'n versameling mites, wat gestalte gee aan 'n bepaalde makrokoherensie, en dien as matriks van sirkulerende narratiewe moontlikhede waarin nuwe verhale na die beeld van bepaalde mites geskep kan word.

Daar kan op hierdie punt ook vooruitskouend 'n fenomenologiese werksdefinisie van horisonmite saamgestel word: *horisonmite as 'n tipe mite, of 'n aspek van mite, is 'n breë, intensionele narratiewe gebaar wat op 'n produktiewe wyse na (toekoms-)moontlikhede en spesifiek moontlike wêreld van alternatiewe en vryheid refereer.* Die volgende moet egter in gedagte gehou word: daar is geen duidelike skeidslyn tussen mite en horisonmite nie; ek het wel besluit om horisonmite ter wille van strategiese essensialisme tipologies te onderskei, maar eintlik is horisonmite 'n aspek of faset van mite in die breë; elke mite besit eintlik 'n horison (vgl. 2.1), soos elke mite ook met die paradigmatische en met perfeksie/koherensie te make het. Daarom behoort die werksdefinisie van horisonmite, wat hier bo geformuleer is, nie op 'n rigiede manier toegepas te word nie. Nie elke mite wat lig werp op die horison is 'n "suiwer" horisonmite of uitsluitlik 'n horisonmite nie.

Daar kan vervolgens gepoog word om my siening van mite op te som met behulp van 'n model (vgl. Figuur 1). Dit gaan uiteraard met 'n mate van ooreenvoering gepaard. Hierdie model is gebaseer op dít wat tot dusver in hierdie ondersoek omtrent mite vasgestel is, maar dit word ook só gekonstrueer dat dit reeds voorsiening maak vir die horisonmite, wat in die volgende afdelings uitvoerig verken sal word. Hierdie model gaan daarvan uit dat mite as 'n geheel beskou moet word. Die onderskeie aspekte en funksies van mite hang nou met mekaar saam en daarom kan horisonmite nie in isolasie beskou word nie. Wat hier volg, is dus 'n geïntegreerde model van mite en horisonmite. Dit is gebaseer op die werksdefinisie van mite wat hier bo geformuleer is en dit is só saamgestel dat dit selfverklarend behoort te wees.

2.5 MITES EN DIE MOONTLIKE

Daar is reeds aangedui dat Claes (2000:12-14) drie hoofsoorte mites onderskei, naamlik oorsprongsmites, morele mites en mites oor die toekoms en bestemming van die mens. Onder

oorsprongsmites maak hy 'n fyner indeling: *Kosmogoniese mites* verklaar die ontstaan van die heelal, *teogoniese mites* die ontstaan van die gode en *antropogoniese mites* die skepping van die mens. 'n Variant op die oorsprongsmite is die *etiologiese mites* wat die ontstaan van natuurverskynsels en kultuurprodukte (gebruike, instellings, uitvindings, rituele, ensovoorts) verklaar. *Morele mites* handel oor die teenstelling tussen goed en kwaad, en hier kan die volgende onderskeid getref word: *heldemites* waarin grootse figure beskawing bring op plekke waar natuurmonsters heers en *familiesagas* waarin 'n erfvloek die opeenvolgende generasies saamsleep in 'n kringloop van bloedskanie, owerspel, moord en bloedwraak. By die derde soort mite, wat oor die *toekoms* en *eindbestemmings* handel, kan volgens Claes (2000:14) onderskei word tussen die *eskatologiese mite*, wat handel oor die eindtyd (deur 'n natuurramp of die Laaste Oordeel), en die *soteriologiese mite*, waarin die verlossing van die mens voorspel word deur uit te gaan van die gerusstellende kringloop waarvolgens die natuur elke jaar sterf en herleef.

In hierdie ondersoek sluit ek aan by die derde soort mite wat Claes (2000) identifiseer, naamlik *toekomsmites*, maar ek brei hierdie kategorie uit, aan die hand van onder meer Coupe (1997), na mites oor die moontlike, waarvan die toekoms wel 'n belangrike, maar nie die enigste komponent is nie.

Dowden (1997:23-33) stel ondersoek in na klassieke Griekse horisonmites. Dit blyk dat hierdie mites ruimtelik geklassifiseer kan word. Dowden (1997) stel vas dat Griekse horisonmites dikwels met die landskap te doen het en hy poog om dienooreenkomstig die landskap van die Griekse horisonmite te karteer en bepaalde "ruimtelike" verdelings te maak. Ruimtelik beskou, kan bepaalde opposisionele verhoudinge in hierdie horisonmites uitgewys word: binne-buite, naby-ver, hier-daar, bekend-vreemd, sentrum-periferie, sentripetale teenoor sentrifugale kragte, die "ons" teenoor die "ander" (die ander wat in aantog is), kultuur teenoor natuur. Hierdie opposisies kan ruimtelik verken word in terme van die stad en sy omgewing. Die stad is die sentrum, die sentrum van beskawing, die binnekring, die hart van "ons". Daarvandaan kring verskeie sirkels uit. As 'n mens die stad verlaat, begin jy die "buitekant" betree, maar die eerste sirkel is nog tot 'n hoë mate gekultiveer, want hier tref 'n mens die boerderye aan waar die grond bewerk word en die natuur dus teëgehou word. Hier is die mens nog grootliks in beheer. Die volgende sirkel is dié van die pastorale. Hier tref 'n mens nie meer landerye, wingerde en boorde aan nie, maar wel herders met hulle troppe. Die natuur begin oorheers. Daarna volg die sirkel van die weelderige, wilde natuur, waar nog net

nimfe aangetref word. Hierdie sirkel word gevolg deur die ruimte wat benoem kan word met woorde soos: anderkant, oorkant. Dit is die verste en onbekendste sirkel, die uiterste van "buitekant". Hierdie hele konsentriese ruimte van die Griekse horisonmite wat Dowden (1997) beskryf, kan myns insiens as 'n mitosfeer (vgl. 2.4.11) beskou word. Daar is immers 'n sentrum van beskawing en daarvandaan neem die invloedseer van hierdie nukleus geleidelik af en skuif die horison telkens aan tot by die uiterste periferie, die tergendste, verste gesigseinder.

Die horisonmite kan daarom selfs uiterstes soos die versugtinge in Frederico Garcia Lorca (1987) se gedig "Lied van die helder dood" akkommodeer. In strofe ses van hierdie gedig verduidelik die spreker, wat homself dikwels verloor in die see, sy hunkering soos volg:

Want ek streef na 'n diepte dieper as die diepste meer,
'n hoogte duiselingwekkender as die steilste krans,
na 'n verder tog, 'n reis na ruimer einders sonder wederkeer;
ek sug na 'n klaarte helderder as die goue golf se glans (Lorca, 1987:66.)

Só 'n ingesteldheid tot lewe-dood kan iets unieks en individualisties wees, maar waarskynlik word dit ook gerugsteun deur 'n bepaalde horisonmite wat sodanige visie moontlik maak, wat in die geval van hierdie gedig iets te doen het met die Andalusiese kultuur se donkerrooi kleur, die kleur van lewe én dood. Albe (1967:32) wys daarop dat Lorca self aangevoer het dat alle groot kunstenaars uit die suide van Spanje weet dat geen ontroering moontlik is sonder die ingryping van die misterieuse "duende" (die spontane, suiderse besieling) nie: Spanje word nog altyd beweeg deur die "duende", as land van eeue-oue liedere en danse, as land van die dood, as land wat oopstaan vir die lewe en die dood. Rondom Lorca se opvattinge, wat poëties tot uitdrukking kom in sy *Romancero gitano* ("Sigeuner-ballades"), het volgens Albe (1967:33) 'n mite ontstaan, die mite van "gitanisme" (wat daarop neerkom dat Lorca as sigeunerdigter aards-eenvoudig dog geniaal was). Sy ballades kan teruggevoer word na onder meer die melancholies-romantiese tradisie van die Arabies-Andalusiese sangers. In sy gedig "Casida de los Ramos" (wat Albe (1967:54) vertaal as "Casida van de Oofttwijgen") gaan Lorca, besiel deur die Andalusiese horisonmite, die doodskemering van die "Tamarit" (buiteverblyf van sy ouers in Granada) gelate tegemoet.

Ons persoonlike lewens is ingebed in ('n) horisonmite(s), waarin sekere verwagtinge en verlangens leef, en waarin vertel word van die horisonne en die grense van die (on-)moontlike. Elke gemeenskap het ander horisonne en horisonmites, maar die mensdom se horisonne oorvleuel ook plek-plek. Ons leef ons persoonlike verhale binne groter verhale (binne nóg groter verhale), ons droom ons drome binne groter drome, ons hoop is deel van die hoop wat in ons horisonmites gekoester word. Die perspektief van die horisonmite is menslik, gebonde aan menslike proporsies en aardse beperkinge. 'n Mens verlang en hoop wel, kan selfs groot drome droom en paradys versin, maar dit geskied vanuit die oë van 'n mens wat na die verre horison staar en ópkyk na die hemel. Die horisonmite kyk nie van bo en van buite neer op die aarde en die mense nie. Dit het 'n menslike perspektief. Dit is kultuur- en mensbepaald. Die mens leef ín die horisonmite(s) van sy kultuur en sy spesie, gerig op die moontlike en die toekomstige.

Daarom is die utopie sedert sy ontstaan vyfhonderd jaar gelede, anders as wat deur die leek aanvaar word, nié bedoel as ontvlugting nie, maar wil juis deur die kritiese blik vanaf buite, vanaf "nêrens", die aardse lewe hervorm. Die utopie verlaat die aardse, maar slegs tydelik – dit volg 'n kurwe wat altyd weer teruglei na die aarde. Soos 'n vis verlaat dit met 'n swierige boog die troebel water van ons wêreld, maar 'n verantwoordelikebesef, wat sterker as swaartekrag is, dwing dit weer terug. Toe die utopie later begin verwater het en sy verbondenheid met die aarde prysgegee het, het dit onherroeplik "weggedryf", en patologies en irrelevant geword (vgl. Polak, 1961:368-370; Ricoeur, 1986:15-17). Die mens het as aardse wese daaraan gewoon geraak om van onder af boontoe te kyk, en dít verklaar waarskynlik waarom die foto's van die aardbol, wat sedert die laat-sestigerjare vanuit die ruimte geneem is, so ontwrigtend was: dit het die fundamente van ons horisonmites geskud en het daarom 'n nuwe siening van onself en die aarde teweeggebring (vgl. Campbell, 1988a:31-34). Nietemin het dit nie die aard van die horisonmite permanent verander nie, want alhoewel ons die afgelope drie dekades soms 'n blik van "buite" gegun word, is dit maar slegs 'n kykie: vroeër het die ruimtetuig, nadat dit 'n aantal dae om die aarde gewentel het, terug in die see geplons; deesdae land dit soos 'n gewone passasiersvliegtuig; en nadat ons ons oor 'n foto van die aarde gebuig het, gaan ons voort met ons eie klein lewe, en dink nie gedurig die "groot gedagtes" nie (vgl. Joubert, 1997). Die horisonmites van ons tyd dra wel die (vrank) vrugte van die kennis van "buite", maar is nietemin steeds antroposentrië en aardsgebonde, want 'n foto van die aarde maak ons juis, deur middel van die aanvanklike vervreemdende effek, bewus van ons afhanklikheid van, en gebondenheid aan, hierdie planeet. Hierdie tipe foto het

inderdaad die mens se horisonne verbreed, maar het byna tegelyk die limiete van ons bestaan herbevestig: die grense is uitgeskuif, maar daardeur is nuwes uitgemeet.

'n Gedig waarin die spel van horisonne/einders as eindeloos én eindig verwoord word, is Ron Overton (1999:94) se "Heaven". Dit gee ook 'n goeie indruk van die lewensverhaal binne-in die groter verhaal/verhale. In hierdie gedig, waarin stilgestaan word by die dood as eindbestemming en 'n persoonlike perspektief op interkerklike/interkulturele kontak gegee word, blyk dit dat ons steeds meer uitkyk en opkyk en wonder as neerkyk en weet:

I'm sitting here at the memorial service
for my uncle, who was a good man and
lived fully to ninety-five, which allows me
to look out the window as the world goes on,
and I think of the time I worked in Bermuda
and went every Sunday of my twentieth summer
to the high, stone cathedral next door.
There was something grand and remote
about the Anglican formality – I had been raised

in the red hot fear of hellfire and brimstone.
But what I remember most were the peaked windows,
one on each side of the altar, clear and open
so that all you could see were water and sky,
the line between them vague, blurred, irrelevant.
There was no stained glass.

(Sometimes art gets in the way.)

I don't know when to stand or when to sit down
I said to my friend. Just go with the tide,

he smiled, and the figure seemed right
as I watched the sky brighten to a noon intensity
possible only on islands far offshore,
and the moment stood almost still in that light
and seemed as endless as the sea,

which is not endless,
 seemed as endless as the summer sky, which is,
 or seems to us to be, until it washes up
 against the shores of God.

In hierdie gedig bevind die spreker hom by sy oom se gedenkdiens, waardeur die eindigheid van die mens se bestaan uit die staanspoor vooropgestel word. Tog: die oom het nie vroegtydig gesterf nie, maar tot naby aan die einde van 'n menslike leeftyd geleef – tot naby die grens van die maksimum tyd wat aan 'n mens op aarde toegestaan kan word. Daarom is die spreker nie weemoedig en gepreokkupeer met die sterfte nie. Die wete dat sy oom 'n lang en vol lewe gehad het en dat die lewe voortgaan, laat hom toe om tydens die diens deur die venster te kyk en hom iets uit sy lewensverhaal te herinner, naamlik toe hy as twintigjare in Bermuda gewerk het.

Die tema van eindigheid en eindeloosheid word verder gevoer deurdat die spreker deur die kerkvenster kyk (waardeur 'n grens oorskry word) en onthou van die tydperk toe hy as jong man in Bermuda gewerk het. Daar het hy elke Sondag die erediens in die Anglikaanse kerkgebou bygewoon en aanklank gevind by die grootse en afstandelike formaliteit van dié denominasie. Dít het gekontrasteer met sy eie godsdienstige opvoeding en agtergrond: "... I had been raised/ in the red hot fear of hellfire and brimstone." Die eindigheid van die mens word dus weer eens vooropgestel, maar ook die ewige straf. Ver van die jeugvrese oor die ewige verderf kon die spreker, net soos nou by sy oom se gedenkdiens, sy aandag op ander dinge vestig. Hy onthou die kerkgebou se spits vensters weerskante van die altaar die beste. Soos by sy oom se gedenkdiens was dit destyds ook dus die vensters wat sy aandag opgeëis het. Hy onthou die vensters as "clear and open", want dit was nie van gebrandskilderde glas (soos in die geval van die meeste Rooms-Katolieke kerke) nie. Hy voeg by: "Sometimes art gets in the way." En alhoewel dit nie uitgespel word nie, sê die gedig eintlik ook die volgende: *Sometimes religion gets in the way*. Daarom word die belang van kerklike rituele ("when to stand or when to sit down") gerelativeer: "Just go with the *tide*" (My beklemtoning – PLvS), het die spreker se vriend *geglimlag*, nie *gesê* nie. Hierdie glimlaggende raad van sy vriend het goed aangesluit by die spreker se gerigtheid op die aardse, veral die see ("... and the figure seemed right"). Die woorde van sy vriend was gepas, het perfek saamgeval met die situasie, was deel van die gang van dinge, soos die seegety. Terwyl die spreker die woorde ingeneem het, het hy die lug sien "brighten to a noon intensity/ possible only on islands far

offshore/ and the moment stood almost still in that light/ and seemed as endless as the sea". Die titel van die gedig, naamlik "Heaven", resoneer in hierdie gewaarwordinge wat beleef is op die eiland "far offshore".

Die tema van die hemelse, van hemel-op-aarde, het begin met die verwysing na die vol lewe van die spreker se gestorwe oom. Daarna is dit weer geaktiveer deur die volgende: die spreker het in die Anglikaanse kerkgebou verby die altaar (waar sy aandag eintlik moes wees) deur die vensters gekyk en al wat hy kon sien, was water en lug; die grens daartussen het vaag en irrelevant geword. Die horison, die *gesigseinder*, verdof en daarom is dit 'n uitsig op lomerige onbepaaldheid wat die spreker hier kry, danksy die helder (nie-gebrandskilderde) vensters. Hierdie gedig bestaan uit lang sinne, lang versreëls en strofes en daar is talle enjambemente, ook tussen die strofes; daardeur word iets opgeroep van die rustige (luilekker) lewenswyse op 'n tropiese eiland. Die belewing van die ongeëwenaarde intensiteit van die eilandlug laat tyd byna stilstaan en eindeloos word soos die see. Maar hierdie belewenis word dadelik getemper: die spreker korrigeer homself deur te sê dat die see nié eindeloos is nie. Hy probeer dan 'n ander moontlike vergelyking: die oomblik is so eindeloos soos die somerlug wat wel eindeloos is, of vanuit ons beperkte menslike perspektief eindeloos voorkom. Ons kyk immers boontoe en kan geen einde aan die lug sien nie. Die mooi beeld van die laaste twee versreëls bring weer 'n tempering, maar dié keer is die grens slegs 'n vermoede: die eindelose lug is soos 'n blou see wat moontlik êrens teen die grense van God (die uiterste horison) aanspoel. Daardeur word die onmeetlike afstand na God vooropgestel. Dit is asof God hom op 'n baie ver eiland bevind en slegs die eindelose blou lug spoel moontlik soos 'n oseaan teen sy strande aan. Let daarop dat God eers aan die einde van die gedig ter sprake kom. In die eerste twee strofes is die konteks wel kerklik, maar die rituele bly op die agtergrond, ook God. Dit is eerder die "dinglikheid" van see en lug, hierdie lewe, die helder eilandlug, wat die aandag opeis. Wat beklemtoon word, is die gewaarwording van aardse grensloosheid, eindeloosheid. Dít is opvallend, want eindeloosheid word gewoonlik met die hemel, die hiernamaals, die ewigheid, geassosieer. Daar kan dus beweer word dat hierdie gedig onderlê word deur 'n aardse/aardsgebonde horisonmite. Die spreker se gewaarwordinge tydens die gedenkdiens en die greep uit sy lewensverhaal staan in die teken hiervan.

Ten einde die horisonmite teoreties te verken, word vervolgens in hierdie onderafdeling op die volgende ingegaan: numineusiteit en mitisiteit, die universele paradysverlange van die mens; die hunkering na die ideale en die alternatiewe as integrale deel van die projek van die

moderne; Fred Polak (1961) se rigtinggewende studie oor toekomsmoontlikhede; Thomas Pavel (1983; 1986) se navorsing oor fiksionele wêreld; die rol van die utopie as kritiese blik op die samelewing; die kwessie van mite en vryheid, en die noodsaak van 'n kritiese perspektief op mites; verbeelding, taal en die moontlikhede van die mite. Daar sal gepoog word om verbande aan te dui en 'n mate van integrasie te bewerkstellig tussen die onderskeie aspekte van horisonmite, wat in die geraadpleegde navorsing merendeels afsonderlik/in isolasie ondersoek word.

2.5.1 NUMINEUSITEIT EN MITISITEIT

In 'n onlangse Suid-Afrikaanse studie koppel Lombard (1999) mite aan die numineuse en gebruik in navolging van Gould (1981) die term "mitisiteit" om na hierdie belangrike faset van mite te verwys. Gould (1981) is nie geïnteresseerd in spesifieke mites en die struktuur van mite nie, maar in die mitiese funksie daarvan "in recovering some sense of the numinous" (Gould, 1981:6). Indien in terme van mitisiteit na die mite gekyk word, word dit volgens Gould (1981) duidelik dat die mite beslis nog leef in eietydse literêre werke. Soos reeds in die vorige afdeling geblyk het, is daar sprake van mitisiteit solank daar gewonder word oor die misterie, die onverklaarbare, Bestaan, die Niet, ensovoorts. Van Rensburg (1998) beskryf numineusiteit met verwysing na Carl Jung. Hierdie term slaan op 'n emosie, met religieuse ondertone, waaroor mense geen beheer het nie en wat uit die kollektiewe onbewuste opstoot. Die kollektiewe onbewuste is vergelykbaar met instink by diere, so basies dat dit deel van die psigologiese én fisiologiese is en deur alle lede van die spesie mens, reg oor die wêreld, gedeel word. Vanweë die verbondenheid met die kollektiewe onbewuste kan die numineuse 'n intens persoonlike én 'n massabelewenis wees. Die "numinosum" is iets aangrypends, dit het 'n magnetiese aantrekkingskrag en word beleef as 'n beslissende betekenis wat byna voorhande is, iets wat net-net nie volledig openbaar word nie, wat nie benoem kan word nie, maar aarsel op die punt van die tong, soos verwoord in die slot van Michael Donaghy (2000:10) se gedig "Our life stories" (vgl. 2.3.4).

In sy versamelbundel *Wys my waar is Timboektoe* vertaal Aucamp (1997) twee passasies uit Antoine de Saint-Exupéry se essay "Die ballingskap van Helena", waarvan die tweede na my mening op 'n besondere manier die verband tussen numineusiteit en die horison uitwys. Hierdie passasie verwys na Saint-Exupéry se verblyf van drie jaar in die woestyn:

Ek het na die top van 'n sandheuvel gestap en soos 'n kaptein op sy brug die horison verken. Hierdie sandoseaan het my oorrompel. Dit was onteenseglik vol misterie en gevaar. Die stilte wat dit oorheers het, was nie die stilte van leegheid nie, maar van intrige, van iets dreigends op koms. Ek het stil die ruimte sit en instaar. Die einde van die dag was naby. Iets het homself gedeeltelik openbaar; iets heeltemal onbekends het my betower. Die liefde vir die Sahara, soos liefde self, word gebore uit 'n gesig waargeneem en tog nooit werklik aanskou nie. Sedert die eerste aanblik van jou nuwe liefde, is daar nou vir altyd 'n onomskryfbare band tussen jou en die goudverniss op die sand in die laat son. (Aucamp, 1997:29-30.)

Die uitklim van die sandheuvel laat Saint-Exupéry iets heerliks en misterieus deelagtig word. Hy kan dit nie besit nie, hý word daardeur besit. Hy kan dit nie volledig vasvang met die woord nie, maar tog is sy "gebrekkige" verwoording daarvan reeds besonder evokatief en aangrypend. Hy hou dus tog iets oor van sy belewenis op die top van die heuwel en kom deel dit via die woord met ander.

Vir sommige navorsers is die numineuse dimensie van mite die belangrikste. Campbell (1991:17-18) sê in hierdie verband die volgende:

de eerste en meest wezenlijke functie van de mythologie is deze: het openen van de geest en het hart voor het opperste wonder van het zijn; en de tweede functie is een kosmologische: het weergeven van het universum en het hele schouwspel van de natuur, niet alleen zoals de geest die kent en het oog die ziet maar ook als een zodanige openbaring dat men de uitroep "Ah" slaakt wanneer de bliksem flitst of de ondergaande zon de hemel in vuur en vlam zet of men een hert op zijn hoede doodstil ziet staan, omdat men het goddelijke erkent.

Die numineuse is inderdaad 'n spoor wat die teenwoordigheid van 'n (horison-)mite kan verrai, maar alle (horison-)mites hoef nie noodwendig mitisiteit te vertoon nie, soos tot dusver geblyk het en ook in die volgende (onder-)afdelings verder duidelik sal word. Mite is 'n draak met baie koppe.

2.5.2 PARADYSVERLANGE

Die voorafgaande bring ons by Eliade (1960) se ondersoek na die paradysverlange. Eliade (1960) wys treffende ooreenkomste uit tussen die primitiewe en Christelike tradisies ten opsigte van die hunkering na verlore paradys. In talle gemeenskappe wêreldwyd is daar mitiese herinneringe aan 'n voortyd toe hemel en aarde nog baie naby mekaar was en alle mense vrylik daartussen kon beweeg. Ná die Val van die mens het daar egter onherroeplike skeiding gekom, wat slegs deur die sjamaan of ander uitverkore persoon tydens 'n trans of ander ritueel tydelik opgehef kan word deur byvoorbeeld met vuur te speel (om aan te toon dat liggaamlike beperkinge oorkom is), of die geluide van diere na te maak. Diere beskik volgens oorlewering oor geheime geestelike kennis wat nie vir gewone sterflinge toeganklik is nie. Boonop het die mens in sy paradyslike staat spontaan die taal van diere gepraat en in vriendskap met hulle saamgeleef. Om die paradys te herwin, moet iets hiervan herleef. Voëlgeluide en -gedrag neem 'n besondere plek in omdat voëls oor die vermoë beskik om te vlieg en om dus aan die aardse te ontkom.

Deur bogenoemde rituele handeling word die gees van die sjamaan of die hoëpriester, gelouter deur vuur, in staat gestel om die reis namens sy mense te onderneem, en hiervan is onder meer die volgende simbolies: heuwels (vgl. weer Saint-Exupéry, 2.5.1), berge, Iere, bome, wingerdranke, pale, voëls. Deur byvoorbeeld 'n sekere berg uit te klim, kom die sjamaan in die teenwoordigheid van die goddelike, of voëls dra hom daarheen. Dit blyk uit Eliade (1960) se studie dat die verlange na paradys en die gepaardgaande simboliek universeel is en 'n sentrale plek inneem in die lewe van gemeenskappe oral in die wêreld, primitief én Christelik (modern).

2.5.3 HUNKERING EN DIE PROJEK VAN DIE MODERNE

Snyman (1999) koppel hunkering na die ideale aan die projek van die moderne. Hy wys daarop dat die begrip *die projek van die moderne* deur die Duitse filosoof Jürgen Habermas gemunt is. Daaronder het Habermas verstaan die onderneming van die mens om nie meer sy lot in die hande van 'n Voorsienigheid te plaas nie, maar om self verantwoordelikheid te aanvaar vir sy wêreld en die toekoms (Snyman, 1999:50). Snyman (1999:52) sluit aan by die drie vrae wat die filosofie volgens Immanuel Kant moet beantwoord, naamlik: Wat kan ek

weet? Wat behoort ek te doen? Wat mag ek hoop? Hy konsentreer op Kant se laaste vraag: wat mag ons hoop binne die perke wat die natuur aan ons oplê? Die sleutel tot die projek van die moderne is volgens Snyman (1999:54-55) Kant se voorstelling van die wêreld as 'n verhoog wat doelmatig is vir die verwerkliking van alle menslike doeleindes tot die mate wat menslike doeleindes die belange van alle mense beliggaam. So 'n voorstelling van die wêreld is nie in die natuurwetenskappe te vind nie. Snyman (1999:55) meen dat die spore van 'n gelukkige wêreld in die natuur volgens Kant slegs in die kuns en as 'n ander soort wêreld aanwesig word: "Kuns is nie die werklikheid nog 'n keer oor nie, maar die 'werklikheid asof'. In kuns word teenwoordig gestel wat die blote natuur transendeer maar wat nog nie histories in die werklikheid voor hande is nie. Ons het kuns nodig om ons te herinner aan wat steeds moontlik bly." (Snyman, 1999:55.)

Moderniteit wil volgens Snyman (1999:58) vashou aan die idee dat daar altyd méér vir die mens moontlik bly (hierin blyk iets van die kolonialistiese gees van die moderne). Die kuns is die trustee van die wêreld van die moontlike en die alternatiewe. Deur kuns ontsnap die mens aan die perke en armoede van meetbaarheid en berekenbaarheid. Deur kuns word die mens en die wêreld vollediger (Snyman, 1999:59). Die wêreld van die kuns lê egter volgens Snyman (1999:60) nie anderkant die Rede nie, hoogstens anderkant die wêreld van instrumentele redelikheid. Die projek van die moderne is in hierdie gedaante nie onversoenbaar met die postmoderne sin vir pluraliteit nie. Snyman (1999) gebruik Adorno se voorstelling van die utopie as die "feestelike ensemble van verskillendes" om aan te dui dat kuns nie bloot 'n ideale wêreld uitbeeld nie, maar juis saamleef moontlik maak: "Enige kunswerk is die menslike poging van die saamvoeging van uiteenlopende elemente, dinge, betekenis, ten einde op 'n manier te sê wat die gebruikelike en geykte manier van sê troef [...] Die gedagte van die Verligting oor kuns, naamlik eenheid-in-die-verskeidenheid en verskeidenheid-in-die-eenheid, bly 'n appél uitoefen." (Snyman, 1999:61.) Die projek van die moderne in die kuns is volgens Snyman (1999:63) gerig op "die goeie en mooi samelewing waarheen ons altyd bly werk", oftewel die "heterogene geregtigheid" waarvoor Adorno dit het. Die kunste is dus by uitstek gerig op horisonne en daarom leen artistieke tekste sig tot die studie van horisonmites. In die volgende onderafdeling word die verband tussen kuns en die horison verder verken.

2.5.4 FRED POLAK: TOEKOMSMOONTLIKHEDE

Polak (1961) stel ondersoek in spesifiek na toekomsmoontlikhede. Hy gaan uit van die "gespletenheid" van die mens, maar bedoel nie daarmee psigologiese skisofrenie nie. Onder hierdie gespletenheid verstaan Polak (1961) die unieke vermoë waaroor die mens beskik om 'n verdeling tussen Self en Ander te maak: "It is the capacity for mental division which enables man to be a citizen of two worlds, this world and an imagined world." (Polak, 1961:17.) Die toekoms word dan met die Ander, die Ryk van die Verbeelding geassosieer: "The image of the future is The Other imagined as reality." (Polak, 1961:57.) Die Ander word verken in onder meer die teologie, die etiek, die filosofie, die geskiedskrywing, die kuns. Die kunstenaar "identifies art with The Other by definition. He is the interpreter par excellence of the non-existent. His inspiration comes from the other realm and his artistic creativity mirrors that which can neither be seen nor understood" (Polak, 1961:18). Hierdie siening strook duidelik met dié van Snyman (1999) (vgl. 2.5.3).

Polak (1961:18-20) onderskei vyf verwante benaderings tot die Ander Ryk. Die eerste het te doen met die strewe na perfeksie, wat volgens Coupe (1997) een van die drie hoofaspekte van mite is, soos reeds by herhaling in hierdie ondersoek geblyk het. Dit sluit ook aan by die paradysverlange wat reeds aan die hand van Eliade (1960) behandel is (vgl. 2.5.2), terwyl numineusiteit eweneens ter sake is (vgl. 2.5.1). Polak (1961) meen dat hierdie benadering tot die Ander moontlik die oudste is en ontstaan het uit "man's dawning consciousness of his own imperfection, transitoriness and nothingness" (Polak, 1961:18). Dit is volgens hierdie benadering ondenkbaar dat die aardse bestaan die begin en einde van alles kan wees: dit kan nie sommer net só eindig nie. Daar is derhalwe diep in die mens se siel "an aching nostalgia, an unsatisfied yearning, an ineradicable longing for perfection, for a meaningful life with a happy ending, and for immortality" (Polak, 1961:18). Hieruit het die mens se hoop op verlossing, wedergeboorte, hiernamaals, reïnkarnasie ontstaan. Die aardse bestaan word gesien as slegs 'n voorspel tot 'n beter wêreld waar onvolmaaktheid omgeskakel sal word na volmaaktheid.

Die tweede benadering tot die Ander Ryk kan opgesom word as 'n fermer: dit sal nie só eindig nie. Die mens word gedra deur 'n onwrikbare geloof dat hy uiteindelik in 'n Ander Koninkryk opgeneem sal word. Die derde benadering se motto is: die lewe behoort nie só te eindig nie. Hier is daar sprake van vasberadenheid en selfs rebellie. Die pad van hierdie benadering word

bewandel, nie in hoop nie, maar in wanhoop. Die persoon wat hierdie benadering volg, beleef groeiende angs en vertwyfeling en is oorbewus van uitbuiting, onreg en lyding rondom hom/haar. Daar is derhalwe sprake van 'n wanhopige rebellie teen die bese en die lot van die mens. Die vierde benadering word gekenmerk deur uiterste dualisme: die lewe is nie só nie. Die bestaande word dus bloot ontken. Hiervolgens is hierdie lewe 'n illusie, blote bedrog en dit versluier die Ware Werklikheid. Hierdie benadering kom voor by Plato, die Reformasie, Kant, Oosterse filosofieë, ensovoorts. Die vyfde en "gesondste" benadering is een wat sê: die lewe hoef nie só te wees nie. Ontkenning en rebellie maak hier plek vir hervorming en herskepping, wat positiewe en gebalanseerde optrede in die hand werk.

Daar is volgens Polak (1961:21-22) drie roetes na die Ander Wêreld: die abnormale, die para-normale en die normale. Die eerste, die abnormale, is gerig op permanente ontvlugting van die werklikheid, 'n totale opgaan in die Ander. Die tweede, die para-normale, is die weg van tydelike verblyf in die Ander Wêreld. Hier kan onderskei word tussen die dionisiese of liggaamlike en apolliniese of geestelike benaderings: "The goal in either case is a state of divine or cosmic inspiration, a union with The Other." (Polak, 1961:22.) Die dionisiese benadering gaan gepaard met die gebruik van onder andere narkotiese middels waardeur 'n staat van ekstase teweeggebring word, terwyl die apolliniese benadering gerig is op die transendering van die liggaam, byvoorbeeld deur meditasie, sodat die gees met die Ander kan verenig. Hier kan terugverwys word na Eliade (1960) se studie van die paradysverlange en die rol van die sjamaan om die breuk tussen aarde en hemel tydelik te heel (vgl. 2.5.2). Die derde roete, die normale, hou in dat daar gelyktydig in twee wêreldes geleef word. Die mens kan naamlik bewus wees van iets Anders terwyl die alledaagse dinge waargeneem word. Hier kom die ervaring van die numineuse, waarna reeds verwys is, dus weer ter sprake (vgl. 2.5.1).

Polak (1961:22-23) onderskei voorts tussen die ontvangs en uitsending van beelde: "Symbolic-poetic presentations of images, destined for the great public, abound in myths and legends, fairy-tales, sacred writings." (Polak, 1961:23.) 'n Beeld vanaf die Ander Ryk moet eers ontvang word, dikwels slegs deur bepaalde, uitverkore persone en daarna kan dit oorgedra word aan die gewone mense. Ontvangs van beelde kan geskied via drome, visioene, openbarings, deur artistieke visie, 'n sesde sinuig, ensovoorts. Die visioene en beelde word egter met die massas gedeel, byvoorbeeld as Moses van die berg Sinai afkom om die wil van God aan die volk Israel bekend te maak. In ons tyd speel die massamedia 'n deurslaggewende

rol in die oordrag van beelde. In hierdie verband praat Adorno (1991) van die *kultuurindustrie* (vgl. 2.4.6)

Volgens Polak (1961) word daar in godsdiens, filosofie, wetenskap, etiek, die kunste en tegnologie gepoog om die Ander Wêreld te bereik of waar te maak: "These diverse fields all have in common just one thing; each, in its own way, replaces existing reality with a counter-reality which is at the same time a dynamic operating image of the future." (Polak, 1961:23.) Ruimtelik gesproke kan die Ander Land op die volgende plekke gesoek word: vóór hierdie wêreld (verlore paradyse), hierdie wêreld (die Beloofde Land, die Nuwe Jerusalem, hemel op aarde), onder hierdie wêreld (Hades of Tartarus, die hel), bo hierdie wêreld (die hemel, Olimpus), buite hierdie wêreld (Atlantis, "Never-Never Land"), ná hierdie wêreld (hiernamaals, Valhalla), anderkant alle wêreldes (die Al, die Boeddha, nirvana, die uitdyende heelal). Wat tyd betref, kan die soeke na die ideale regressief of progressief wees. Die verlange en strewende na die verlede dien ook die toekoms, hoe indirek ook al: "This aching nostalgia for the time of unspoiled beginnings, the infantile longing for the security of the mother's breast and homesickness for the father's house ... represents a kind of vision of the future, even though it is by definition unattainable. These dreams of the past do operate on the future." (Polak, 1961:26.)

Ten spyte van die nostalgie het die mens egter volgens Polak (1961:26) nog altyd geglo dat die toekoms die sleutel tot die geheimenisse van ons bestaan bevat, eerder as die verlede. Die gerigtheid op die toekoms spruit voort uit die één sekere wete omtrent die toekoms, naamlik die dood. Elke nuwe ontdekking in die wetenskap laat die grense van die onbekende verskuif. Geen probleem stel volgens Polak (1961) sulke swaar eise aan ons intellektuele horisonne as dié van die toekoms nie, "and no problem defies our skill at drawing boundaries so persistently" (Polak, 1961:26). Polak (1961:27) voer aan dat die mens se denke sentreer rondom die toekoms, dit wat nog nie gebeur het nie en nog kan gebeur, en die moontlike resultate van sy daad. Vandat die mens begin dink het oor die toekoms en die moontlike, het hy doelgerig, versierende en verantwoordelik begin optree: "We may call it man's first great leap towards freedom. This shifting of concern from what is to what may be represents a tremendous spurt of the human spirit. In taking thought of tomorrow, man begins to create tomorrow." (Polak, 1961:27.) Alles in die lewe dryf volgens Polak (1961:27-28) die mens om die uitdaging van die onbekende te aanvaar. Sy instinkte van oorlewing en reproduksie vereis dit. Die verkenning van die toekoms het egter ook meegebring dat die mens nog altyd belas is

deur die gevoel dat hy hom besighou met verbode en onmoontlike dinge. Daar moet onvermydelik grense oorgesteek word, en juis hierin is die mens se ondernemingsgees en kreatiwiteit geleë. Hierin word die mens ondersteun deur horisonmites.

2.5.5 THOMAS PAVEL: FIKSIONELE WÊRELDE

Dit blyk uit die voorafgaande dat Polak (1961) se studie, wat eksplisiet oor die toekoms handel, in der waarheid eintlik die moontlike verken. Die moontlike sluit die toekoms in, maar die moontlike hoef nie noodwendig in die toekoms gesitueer te wees nie. 'n Mens kan byvoorbeeld in die hede bepaalde moontlikhede uitleef, of verstrik wees in die oortuiging dat sekere moontlikhede nie vir jou beskore is nie. Vervolgens word die moontlike verder ondersoek in terme van die begrippe *moontlike wêreld* en *fiksienele wêreld*. Veral die navorsing van Thomas Pavel (1983; 1986) word in hierdie verband as uitgangspunt gebruik.

Pavel (1986:1-10) gaan in op die moratorium wat binne die strukturalisme op representasiekwessies geplaas is. Hierdie "verbod" was die resultaat van onder meer die strukturalisme se band met die linguistiek en gepaardgaande strewe na "wetenskaplikheid", asook die fokus wat geplaas is op onderliggende sisteme van konvensies, abstrakte tekstuele strukture, en die gemeenskaplike "competence" waaroor in hierdie verband beskik word. Teen dié agtergrond wil Pavel (1986) met behulp van die konsep *fiksienele wêreld* weer die referensiële dimensies van verhale op die voorgrond stel. In 1986 was die tyd reeds ryp vir so 'n projek: "The moratorium on referential issues has by now become obsolete. Freed from the constraints of the textualist approach, theory of fiction can respond again to the world-creating powers of imagination and account for the properties of fictional existence and worlds, their complexity, incompleteness, remoteness, and integration within the general economy of culture." (Pavel, 1986:10.)

Laurie (1997:18) meen dat Pavel se studie uiteindelik gaan oor die ervaring van die werklikheid as 'n reeks onderling verbonde wêrelde. Hy wys daarop dat Pavel nie 'n netjies verpakte model met stap-vir-stap aanwysings verskaf nie, maar eerder die filosofiese en terminologiese grondslae lê waarop 'n studie van fiksienele wêrelde gebou kan word. Pavel (1986:46-49) vestig die aandag daarop dat alle fiksienele wêrelde nie ware moontlike wêrelde is wat voldoen aan die streng eise van filosofiese logika nie. Daar kan immers (opvallende)

teenstrydighede in fiksionele wêrelde voorkom: "Contradictory objects nevertheless provide insufficient evidence against the notion of *world*." (Pavel, 1986:49.) Indien daar dus nie in alle gevalle van 'n ware moontlike wêreld gepraat kan word nie, is daar nog steeds minstens sprake van "wêreld". Die skrywers van negentiende-eeuse realistiese romans het wel gepoog om koherente fiksionele wêrelde te konstrueer wat kwalifiseer as egte moontlike wêrelde. Hierdie ambisie is egter nie lank volgehou nie. Gaandeweg het vreemde estetiese en kognitiewe effekte in die fiksie van die vroeë twintigste eeu begin opduik en daarom is die wêreld wat in baie kontemporêre verhale voorgestel word eintlik *on*moontlike wêrelde. Pavel (1986:50) kom in hierdie verband tot die volgende konklusie: "if, on the one hand, technically impeccable possible worlds are too narrowly defined to provide for a model in the theory of fiction, on the other hand the notion of world as an ontological metaphor for fiction is too appealing to be dismissed."

Nie slegs die strukturalisme nie, maar ook ander tekssentriese literêre benaderings van die twintigste eeu, byvoorbeeld by uitstek die invloedryke New Criticism en teksgerigte dekonstruksie, het die referensiële, wêreldgerigte aard van verhalende tekste misken. Hierdeur is deurslaggewende aspekte van die leeservaring oor die hoof gesien. Laurie (1997:33) vestig na aanleiding van Pavel die aandag daarop dat (gewone) lesers referensieel gedrewe is en hulle nie veel steur aan die teksgegewe en die strukture daarvan nie. Lesers onthou selde bepaalde teksgedeeltes, en indien hulle wel iets van die teksaanbod onthou, is dit gewoonlik aforistiese, kort stukkies wat ook op die aktuele werklikheid van toepassing kan wees. Lesers lees dus nie net agter die verhaal aan nie, maar ook om so gou en volledig as moontlik toegang tot die fiksionele wêreld te verkry:

Readers, rather than dwelling on the origins and birthplaces of worlds and the network connecting them to the world of a text, use compendia and texts merely as paths of access to worlds. The pleasure of the text, the detailed map of the path to the world gleaned from close reading: these are the interests of critics, not of readers. The very fact that some critics deem it necessary to point these out, like tour-guides, emphasizes the hurry of readers to get to the world itself and forget the journey there (Laurie, 1997:33.)

Wat dus vir die leser belangrik is, is volgens Laurie (1997) nie die reis nie, maar die verkenning van die bestemming. Dit is egter nie heeltemal waar dat die leser slegs op die

fiksionele wêreld gerig is nie. Alhoewel die leser die oppervlakstruktuur van 'n verhalende teks redelik gou vergeet, bly die dieptestruktuur, die onderliggende verhaalpatrone van die subteks, hom/haar tog by (Friedman, 1993). Dit is juis hier waar die leser kontak maak met die (horison-)mites wat 'n teks onderlê. Daar behoort myns insiens ook nie 'n te streng onderskeid tussen die reis en die bestemming gemaak te word nie, want die leser moet aanhou lees (reis) om die fiksionele wêreld te realiseer en "aan die gang te hou". Die fiksionele wêreld word al lesende gerealiseer. Fenomenologies beskou (vgl. 2.4.5), is daar trouens 'n onlosmaaklike band tussen taal as daad en struktuur; die taaldaad groei mét sy struktuur uit die wêreld, waarmee dit eintlik saamval, en daarom bestaan die wêreld slegs kragtens dié struktuur. Daar kan dus beweer word dat ook die fiksionele wêreld nie van die strukturele geskei kan word nie, veral nie van die dieptestruktuur nie, want die onderliggende verhaalpatrone, oftewel mites, kom spontaan en ongeredigeer tot stand as deel van die operatiewe intensionaliteit van "the body-subject immersed in the life-world" (Scarborough, 1994:84) (vgl. 2.4.5).

Laurie (1997:17) dui voorts aan dat karakters aan die leser leidrade verskaf wat betref die fisiese en metafisiese reëls van die fiksionele wêreld. Die karakters se optrede en waarnemings in die fiksionele wêreld rig die leser; hulle ervarings en opvattings bepaal die limiete van begeerte, beskikbare kennis en die moontlike in hulle wêreld. Lesers op soek na verheldering kyk na die voorbeelde wat die fiksionele karakters stel. Identifisering met karakters speel 'n deurslaggewende rol: "Characters that are familiar or at least believable lessen the distance to the fictional world ... And if the reader is to learn anything from fiction, which is one of the functions Pavel attributes to fiction, she will do so by association with the characters at least as much as by exploring the world." (Laurie, 1997:17.)

Soos reeds na aanleiding van Lotman (1977:209-217) geblyk het, is die raam van die literêre teks van deurslaggewende belang. Dit is die grens tussen teks en omwêreld, maar tog is dit (selektief) deurlaatbaar. Pavel (1983) kritiseer die pogings wat in die filosofie aangewend word om skerp omlynde grense tussen die werklikheid en fiksie te trek (vgl. ook Laurie, 1997:19; 34-35). Vir filosowe van die logika is die aktuele wêreld volledig en konsekwent, terwyl fiksionele wêreld blote versinsels en hopeloos onvolledig, inkonsekwent en wetenskaplik totaal "onmoontlik" of "onwaarskynlik" is. Daarom kan fiksie met oortuiging verban word uit die sfeer van dít wat wêrklik is en saakmaak. Pavel (1983) verwys na enkele filosowe wat probeer bewys het dat fiksionele wêreld en karakters vir altyd gedoem sal wees

tot 'n bestaan "outside the galaxy of genuinely possible worlds; fictional beings are by definition off limits" (Pavel, 1983:84). Volgens Pavel (1983:85) is die negatiefste aspek van hierdie tipe pogings om van fiksie onslae te raak die normatiewe ingesteldheid daarvan. Verwaarlosing van die konvensionele grens tussen aktualiteit en fiksie kom vir ortodokse filosowe op 'n ernstige filosofiese oortreding neer. Logiese meganismes is ontwerp om die aantog van fiksionele karakters na die domein van aktualiteit, of aktualiteit in kombinasie met filosofies-goedgekeurde moontlike wêreld, te stuit: "But useful as the normative perspective may appear for the philosophical search for truth in the actual and possible worlds ... it may prevent us from adequately describing the human activity of producing and understanding fictions." (Pavel, 1983:85.)

Volgens Pavel (1983:85) is die streng afbakening van die fiksionele en die aktuele 'n betreklik resente ontwikkeling. In primitiewe gemeenskappe is mites beskou as sakraal en dus as dié paradigma van waarheid; trouens, die mitologiese ruimte is ervaar as ontologies superieur, toebedeel met méér waarheid as die aktuele wêreld. Pavel (1983:85-86) verwys na 'n anekdote wat die ondersoeker Mircea Eliade vertel het: 'n Romeense antropoloog het veldwerk gedoen in Maramuresh. Hy het in 'n sekere dorpie afgekom op 'n onbekende ballade oor 'n jong bruidegom wat deur 'n jaloerse bergfee van 'n rotslys afgestamp word enkele dae voor sy troue sou plaasvind. Die liggaam word gevind deur 'n groep skaapwagters en hulle neem dit terug na die dorpie, waar die bruid 'n pragtige begrafnislied aanhef. Toe die antropoloog uitvra na die datum van hierdie gebeurtenis, is hy meegedeel dat dit baie lank gelede gebeur het (*in illo tempore*). Hy het egter aangedring op meer besonderhede en is uiteindelik vertel dat die tragedie waaroor die ballade handel slegs veertig jaar gelede afgespeel het en dat die bruid nog leef. Die antropoloog het toe die vrou gaan besoek en sy het hom meegedeel dat die bruidegom die slagoffer was van 'n banale ongeluk in die berge en dat sy hulpgeroep deur bure gehoor is. Hy is na die dorpie geneem waar hy kort daarna gesterf het. Toe die antropoloog die dorpeling met hierdie outentieke verhaal konfronteer, het hulle aangevoer dat die hartseer en pyn die ou vrou se verstand moes aangetas het: "The myth was truthful; the authentic story of events becomes a lie." (Pavel, 1983:86.)

Die kern van die onbegrip wat betref die fiksionele lê volgens Pavel (1983:86) in die streng ontologiese dualisme waarvolgens die aktuele van die fiksionele afgeseël word. Soos reeds geblyk het, wys ook Polak (1961) op hierdie gespletenheid (vgl. 2.5.4). Pavel (1983:86) meen egter dat wisselwerking tussen die twee domeine kan plaasvind en wel plaasvind. Hiervan is

bogenoemde anekdote die bewys. Sonder om die tweevlakkige ontologiese struktuur heeltemal op te hef, kan dit byvoorbeeld gebeur dat insidente en individue, wat behoort tot die aktuele domein, na 'n mitologiese vlak geprojekteer word. Pavel (1983:86) verwys hierna as 'n proses van "conventional framing". Hierdeur word perspektiefwisseling in die hand gewerk, sodat daar vanuit 'n afstand oor die gebeure en persone besin kan word. Die mite kan ver en ontoeganklik voorkom, "but at the same time so familiarly true, so eminently visible" (Pavel, 1983:86). Pavel (1983:86-87) tref dan egter 'n streng onderskeid tussen fiksie en mite deur aan te voer dat mites gefiksionaliseer word indien dit nie meer deur die gemeenskap as "waar" beskou word nie, indien nie meer daarin "geglo" word nie. Volgens Pavel (1983; 1986) se benadering setel kreatiwiteit en verbeelding in die fiksionele, terwyl mite wel verbeeldingryk is, maar neig na die rigiede en dogmatiese. Polak (1961:419) se standpunt stem hiermee ooreen: "In short, the myth provides man with the *ultimate answer* that everything happens as it must happen, according to a predestinated plan, and that all will be for the best of the wise man who makes his peace with the higher power." (My beklemtoning – PLvS). Ek verskil hiervan. Na my mening berus die onderskeid wat Pavel (86-87) tussen fiksie en mite tref op die onderliggende aanname dat mite die absolute, sakrale en konstante verteenwoordig, en fiksie dit wat vry en dinamies is. My kontensie is dat fiksionele momente wel in horisonmites voorkom. Soos verderaan sal blyk, is dit volgens Ricoeur (1991c) juis in outentieke *mites* dat horisonne van ongekende moontlikhede kan ontvou (vgl. 2.5.7.1).

Sommige verhale bring volgens Pavel (1983:88) fiksionele wêrelde tot stand wat in dieselfde verhouding tot die aktuele wêreld staan as kolonies tot die moederland: die kolonie groei uit die moederland, maar ontwikkel gaandeweg sy eie karakter en strukture, "and later comes to affect in various ways the life of the mother country" (Pavel, 1983:88). Soos verderaan sal blyk (2.5.6), funksioneer die fiksionele wêreld wat in utopieë gekonstrueer word op hierdie wyse. In die geval van sommige fiksionele wêrelde is daar volgens Pavel (1983:88) egter geen terugkeer na die moederland moontlik nie: "The purpose of establishing these fictional spaces is not to increase the trade in conventional wisdom, but to expand our perception of fictional possibilities." (Pavel, 1983:88.)

Vervolgens word na aanleiding van Laurie (1997:23-26) se uiteensetting kortliks nader ingegaan op die verhoudinge en (wissel-)werking van wêrelde. Geen wêreld bestaan in isolasie nie, maar word omring deur moontlike en alternerende (verwisselende) wêrelde. Elke wens, voorspelling, selfs die beplanning van 'n dag, kom neer op 'n projeksie van 'n

denkbeeldige toedrag van sake, wat behoort tot 'n ander of moontlike wêreld wat "waar" kan word indien sekere voorwaardes nagekom word: "A non-actualised set of propositions is projected into an alternate (imaginary) world, usually based on actuality, where the given set of propositions obtains." (Laurie, 1997:23.) Nie slegs fantasieverhale bring moontlike wêrelde tot stand nie, maar ook wense, dagdrome, selfverwyf ("ek moes dit nooit gedoen het nie!"), ensovoorts.

Die werklikheid is hiervolgens nie 'n enkele wêreld nie, maar eerder 'n stel wêrelde gerangskik rondom 'n basis. So 'n stel kan K genoem word en dit kan saamkoek rondom enige wêreld (argumentshalwe G), wat dan dien as basis vir die kluster wêrelde. Rondom G is al sy alternerende wêrelde gerangskik: $G1$, $G2$, ensovoorts. Hierdie wêrelde staan in bepaalde verhoudinge van alternatiwiteit tot G , naamlik $R1$, $R2$, ensovoorts. $R1$ kan op sodanige wyse gekonstrueer wees dat alle natuurwette behoue bly, byvoorbeeld in die geval van dagbeplanning. Indien die motief agter die projeksie van wêreld $G1$ is om die verlede weg te wens, byvoorbeeld 'n wêreld waarin jy kan teruggaan in die tyd en sorg dat jy 'n bepaalde persoon nooit ontmoet nie, sal $R1$ die werklikheid van die verbygaan van tyd moet ophef. In dagdrome, byvoorbeeld, kan gespesifiseer word watter persone nie in die geprojekteerde wêreld moet bestaan nie, terwyl ander in die lewe geroep kan word.

'n Moontlike wêreld is 'n spesifieke soort alternerende wêreld "where, by definition, the relation of alternativeness calls for the preservation of all natural laws of the base ontology, including those of time and of probability" (Laurie, 1997:25). Aangesien die natuurwette liniêre tydsverloop insluit, behoort dit dan in die geval van moontlike wêrelde ook deel van R te wees. Indien tyd weggewens word (byvoorbeeld, "het ek maar op dáárdie dag nie hom/haar ontmoet nie"), kan daar dus nie sprake van 'n ware moontlike wêreld wees nie. Die toeganklikheid van wêrelde is 'n belangrike oorweging: "A world is accessible from another if it can be reached via the relation of alternativeness without violating the natural laws of the base." (Laurie, 1997:25.) Laurie (1997) gaan dan voort om hierdie kwessie en talle ander verwickelde sake te bespreek, maar hierop kan binne die bestek van my ondersoek nie ingegaan word nie. Ek volstaan met die volgende opmerking van Laurie (1997:25): "Most fiction, especially realist fiction but even that which is only marginally referential, constructs worlds that have the same general history and occupy a *similar point in time* as their contemporary actual world or at a given moment in actual history". Du Plooy (1993:228) wys dan ook in navolging van Pavel daarop dat fiksionele wêrelde, hoe fantasieryk dit ook mag

wees, vir die leser verstaanbaar is danksy die gedeeltelike strukturele ooreenkoms met die aktuele werklikheid (in aanvulling daartoe word die leser ook bygestaan deur die eie verstaanskonvensies en kodes wat die teks algaande opbou).

Die konstruksie en verkenning van fiksionele wêreld is na my mening as deel van die skryf en/of leesproses essensieel onder meer omdat dit eksperimentele ruimtes daarstel waarheen ons ons probleme, vrese, verwagtinge en ideale kan projekteer en alternatiewe kan oorweeg deur verskillende moontlike planne virtueel te toets, of op die spoor van bepaalde karakters vas te stel wat die uitkomst van bepaalde keuses en handelingsverlope kan wees. Die fiksionele wêreld skep dus afstand ten opsigte van die aktuele wêreld, maar juis vanweë die ooreenkomste tussen dié twee wêreldes kan die fiksionele wêreld bruikbare "oplossings" en alternatiewe vir die alledaagse lewe aan die hand doen. Fiksionele tekste suggereer alternatiewe, ander moontlikhede, ander verhale en dít word onderlê deur bepaalde horisonmites. Soos verderaan sal blyk (vgl. 2.5.8), ontheg fiksionele verbeelding die leser tydelik van die werklikheid en in hierdie staat van "non-engagement we try new ideas, new values, new ways of being-in-the-world. Imagination is this free play of possibilities. In this state, fiction can ... create a *redescription* of reality" (Ricoeur, 1991a:128). Hierdie "new ways of being-in-the-world" word vervat in die onderliggende horisonmites van fiksionele tekste. Daar kan dus beweer word dat hierdie tipe tekste 'n ryk studiebron vir die ondersoeker na mites oor die moontlike en die toekoms kan wees.

2.5.6 UTOPIE

Wanneer daar op hierdie wyse oor die toekoms en die moontlike besin word, behoort utopie as belangrike literêre subgenre, wat juis die alternatiewe en die verbeeldingryke vooropstel, ook ter sprake te kom. Ricoeur (1986) kontrasteer utopie met ideologie. Soos reeds geblyk het (vgl. 2.4.7), meen Ricoeur (1986) dat niemand sy/haar eie opvattinge as ideologies sal bestempel nie. Ricoeur (1986:2) voer aan dat die teenoorgestelde waar is van utopie. Utopieë het spesifieke outeurs en die wêreldes wat dit voorstel, word doelbewus deur hul outeurs gepropageer. Verder is utopieë volgens Ricoeur (1986:15) persoonlike en idiosinkratiese werke wat duidelik die vingerafdrukke van hul outeurs vertoon. Voorts onderskei die utopie hom "by being a declared genre ... [W]orks exist which call themselves utopias while no author claims that his or her work is an ideology" (Ricoeur, 1986:15). In hierdie opsig verskil

utopie trouens van mite, want mites is gewoonlik, soos sprokies, sonder 'n aanwysbare outeur, juis omdat mites merendeels spontaan in die geledere van 'n gemeenskap ontstaan. Waar daar in mites gewoonlik aangedui word dat die toekoms deur misterieuse en bomenslike magte bepaal word, word in utopieë daarvan uitgegaan dat die mens in beheer is (Polak, 1961:420). Ricoeur (1986) wys daarop dat utopie, net soos ideologie, tans hoofsaaklik negatiewe assosiasies oproep: "Often a utopian vision is treated as a kind of schizophrenic attitude toward society, both a way of escaping the logic of action through a construct outside history and a form of protection against any kind of verification by concrete action." (Ricoeur, 1986:1-2.) Ricoeur (1986:2) wil die gedagte aanneemlik maak dat utopie, net soos ideologie, oor 'n negatiewe maar ook 'n positiewe sy beskik. Hy toon aan dat ideologie in sy patologiese staat bestaande magsverhoudinge bevestig en in stand probeer hou. Dit is juis hier waar utopie tradisioneel relevant word en 'n positiewe rol kan speel.

Ricoeur (1986:15) wys daarop dat Thomas Moore die woord "utopie" gemunt het as titel van sy bekende boek uit 1516. Hierdie woord beteken "nêrens", en hierin lê die sleutel: "From this 'no place' an exterior glance is cast on our reality, which suddenly looks strange ... The field of the possible is now open beyond that of the actual; it is a field therefore, for alternative ways of living." (Ricoeur, 1986:16.) Vanuit 'n afstand kan dus krities na die samelewing, en veral die probleem van mag, gekyk word. Die utopie is volgens Polak (1961:453-454) enersyds 'n produk van die tydgees, die hier en nou, maar andersyds reflekteer dit iets van 'n moontlike toekoms:

It speculates about and mirrors future possibilities, and thus also bears the stamp of the future – albeit an imagined (and better) future. In this sense the utopia foreshadows a future which is not only desirable but also possible and now even becomes more or less probable. The future, with its still-open alternatives, reaching out meets the present through its intermediary, the utopia (Polak, 1961:454.)

Utopie raak volgens Ricoeur (1986) patologies sodra die band met die werklikheid deurgesny word en daar sprake van blote ontvlugting is. In hierdie verband merk Polak (1961:369) op: "The utopian technique is now self-defeating, because there is no return from the flight into cosmic space and the utopia really arrives 'nowhere' on earth." Voorts beweer Polak (1961:456) dat daar gaandeweg 'n agteruitgang in utopiese toekomsvisies ingetree het, tot so 'n mate dat daar eerder van anti-utopie en negatiewe utopie gepraat kan word: dié werke vertoon

'n gebrek aan geloof in die mens en sy selfbeskikking, terwyl pessimisme en fatalisme die botoon voer. Utopieë het verander van aktief na passief en elke voorskou het 'n post mortem geword. Dit kritiseer nie meer die hede nie, maar sigself en die toekoms. Soos Ricoeur (1986) egter uitwys, het die utopie die potensiaal om 'n radikale nuwe perspektief op die werklikheid te gee en hervorming in die hand te werk. Polak (1961:453-456) beweer dat die meeste beduidende utopieë wel die een of die ander positiewe uitwerking op die wêreld gehad het, soms eers lank nadat die betrokke werke in die vergetelheid geraak het. Byna alles wat in die twintigste eeu as "anders" en "beter" beskou word, was oorspronklik die produk van 'n utopiese eksperiment in denke. Ricoeur (1986:17) vra in hierdie verband: "is not this eccentricity of the utopian imagination ... the cure of the pathology of ideological thinking, which had its blindness and narrowness precisely in its inability to conceive of a nowhere?"

As genre het die utopie dus grootliks verdwyn, terwyl distopieë die botoon voer. Daar is opvallende verskille tussen utopie en mite, veral horisonmite. Dit het reeds geblyk dat 'n utopie die skepping van 'n spesifieke persoon is, terwyl mites die vanselfsprekende basis van 'n hele samelewing kan wees. Waar die utopie 'n blik van buite gee, besit die horisonmite 'n beperkte menslike perspektief: dit is nie slegs mensbepaald nie, maar is ook gewortel in 'n bepaalde kultuur. Die horisonmite het sy voete stewig op die aarde en daar word deur soekende, menslike oë na die horison gekyk (vgl. 2.5). Tog: die utopie kan in sy verbeeldingsvlug, soos in die geval van fiksionele tekste in die algemeen, steeds onderlê word deur horisonmites (vgl. 2.5.5). Daar is wel ook 'n basiese ooreenkoms tussen utopie en horisonmite wat betref die gerigtheid van beide, naamlik op "alternative ways of living" (Ricoeur, 1986:16).

2.5.7 MITES EN VRYHEID: KRITIES BESKOU

Myns insiens behoort daar teen die agtergrond van bogenoemde kennis geneem te word van moontlike eietydse utopieë, maar veral van utopiese momente in ander tekste, onder andere literêre werke. Dit spreek vanself dat (aspekte of restante van) die utopie wel tot 'n mate 'n vennootskap kan aangaan met die mite van die moontlike. Ek verwerp die streng onderskeid wat outeurs soos Polak (1961) en Kermode (1967) tref tussen mite en utopie en tussen mite en fiksie, veral ten opsigte van die kwessie van vryheid. Volgens Polak (1961) vertel mite van die gepredestineerde lot van die mens, terwyl utopie aandui dat die toekoms menslik maakbaar

is. En Kermode (1967:39) oorvereenvoudig soos volg: "Myth operates within the diagrams of ritual, which presupposes total and adequate explanations of things as they are and were ... Myths are the agents of stability, fictions the agents of change. Myths call for absolute, fictions for conditional assent." Hierdie tipe definisies sny mite summier af van die sfeer van die moontlike, maar soos reeds in hierdie studie duidelik geword het, is mite "a many-splendored thing" (Scarborough, 1994:106), paradoksaal permanent en dinamies, ingesete en nomadies. Mitologie verkeer in wisselwerking met verandering ten opsigte van tyd en plek.

Daar moet gewaak word teen die volgende denkfout: dat mite, aangesien ons daarbinne leef en dit grootliks as natuurlik en vanselfsprekend ervaar, noodwendig 'n situasie van onvryheid impliseer. Die voorwaarde vir vryheid sou volgens só 'n siening van mite wees om 'n ruimte van totale (!) miteloosheid te gaan bewoon, om al wat mite is soos indringerplante uit te roei. Soos egter na aanleiding van Scarborough (1994) en ander ondersoekers geblyk het (vgl. **2.4.5** en **2.4.6**), sal ons sonder mites oor geen oriëntasie ten opsigte van die wêreld beskik nie. Op 'n baie basiese vlak maak mites ons juis vry, want dit stel ons in staat om méns te word, om die werklikheid te beheers en daarmee in interaksie te tree. Sonder mites sou ons nie weet waar om te los en waar om te vat tussen al die moontlikhede wat die werklikheid bied nie. Mites help ons om die moontlike te ontsluit. Soms is 'n mite, hoe ongewens of uitheems dit ook al mag wees, die enigste skadu wat ons teen die felheid van die lewe kan beskerm. Maar juis vanuit daardie skadu kan ons sit en tuur na die einders en ons planne vir môre beraam. Dit is ook in die skadu van 'n mite waar ons onderrig word in die lewe, soos kindertjies onder die enigste of lowerrykste boom in 'n township. 'n Mite is, om op die metaforiese trant voort te borduur, die gegewe perd wat ons nie in die bek mag kyk nie, want hoe sal ons anders na die moontlike reis?

In hierdie ondersoek het tot dusver herhaaldelik na aanleiding van verskeie ondersoekers geblyk dat mense ín hul mitologieë leef en haas onbewus daarvan is (vgl. **2.4.5**, **2.4.6**, **2.4.10** en **2.4.11**). Sonder mites bly die werklikheid vir die mens onkenbaar en is daar, fenomenologies beskou, eintlik geen werklikheid nie. Juis omdat mites so primêr en basies is (deurdat dit die werklikheid verhalend tot stand bring), is dit byna ononderskeibaar van daardie werklikheid, en net so vanselfsprekend. Indien ons dan soos visse in 'n see van lewegewende mites swem, onbesorg en in ons element, moet ons dit dan nie maar liever daarby laat nie? Kan en moet ons vrae vra? Is dit enigsins moontlik om iets sinnigs oor ons mitologieë te sê en is dit werklik nodig en die moeite werd om die gewaagde sprong na "buite"

te probeer maak in die hoop dat ons iets wys sal word? En wat van die gevaar dat 'n mens dalk onherroeplik op droë grond te lande kan kom? Barthes (1975) dui immers aan dat 'n kritiese lesing van 'n mite daardie mite kan vernietig (vgl. 2.4.6).

In die afdeling oor verhale (2.3) het dit egter reeds na aanleiding van verskeie ondersoekers geblyk dat kennis van ons rigtinggewende verhale inderdaad (ten dele) haalbaar is en selfs dringend noodsaaklik geword het, onder meer vanuit die oogpunt van die onderwys beskou (vgl. 2.3.5). Daarna het in hierdie afdeling duidelik geword dat daardie rigtinggewende verhale eintlik mites is, en dat ons paradoksaal tegelyk binne en buite ons mites staan, dat hulle aan ons intiem bekend is, maar tog ook ontoeganklik. Daar is vasgestel dat die ondersoeker dus nie direk iets van die verborge dieptes te wete kan kom nie, maar behoort uit te gaan van die fisonomie: die ondersoeker is genoop om die uiterlike "gelaatstrekke" van die samelewing af te tas ten einde iets van die mitologiese nukleus te peil (vgl. 2.4.10).

Vervolgens word verwys na enkele navorsers, naamlik Degenaar (1993), Frye (1982) en Ricoeur (1991a; 1991c) wat eksplisiet 'n saak probeer uitmaak vir 'n kritiese ingesteldheid ten opsigte van mites, wat egter geensins demitologisering voor oë het nie. 'n Kritiese benadering het nodig geword, want die mitologiese see waarin ons leef, is in die twintigste eeu toenemend besoedel, byvoorbeeld deur fascistiese en rassistiese misbruik van mites. Daarom moet ons bewus gemaak word van "the possibilities of a perversion of myth. This means that we can no longer approach myth *at a level of naivety*. We must rather always view it from a critical perspective" (Ricoeur, 1991c:485).

2.5.7.1 PAUL RICOEUR OOR MITE EN DIE MOONTLIKE

Mites sal volgens Ricoeur (1991c:485) altyd met ons wees, maar hulle moet krities beskou word. Daar is reeds verwys na Frye (1982:xviii) se standpunt dat mense bewus gemaak moet word, onder meer deur die literêre kritiek, van hul mitologiese kondisionering. Dit het verder reeds in hierdie studie geblyk (vgl. 2.4.10) dat spesifiek ook Ricoeur (1991c) meen dat dit wel moontlik is om van buite indirek iets oor die mitologiese nukleus van elke samelewing te wete te kom: deur dít wat gesê en geskryf word, deur hoe daar opgetree word en deur die verspreiding en verhoudinge van die onderskeie funksionele sektore en institusies van 'n samelewing.

Ricoeur (1991c:486) beweer dat daar altyd reeds tot 'n bepaalde mate sprake is van 'n kritiese komponent in die maak en gebruik van mites, omdat mites in die loop van die geskiedenis voortdurend geapproprieer en geherinterpreteer is volgens die eise van elke nuwe generasie. Reeds in antieke Griekeland is *mythos* (verhaal) geabsorbeer deur die *logos* (ratio) maar nie volkome nie, "for the claim of the *logos* to rule over *mythos* is itself a mythical claim. Myth is thereby reinjected into the *logos* and gives a mythical dimension to reason itself. Thus the rational appropriation of myth becomes also a revival of myth" (Ricoeur, 1991c:486).

Daar moet volgens Ricoeur (1991c:485) onderskei word tussen ware mites en afwykende mites. Slegs mites wat geïnterpreteer en geherinterpreteer kan word in terme van vryheid, hou Ricoeur (1991c) vol, kan as outentieke mites beskryf word: "We should perhaps sharpen this critical criterion to include only those myths which have as their horizon the liberation of mankind *as a whole*." (Ricoeur, 1991c:486.) Wat dít betref, is daar volgens Ricoeur (1991c:486) 'n fundamentele oorvleueling tussen mite en (moderne) rasionalisme, want die suiwer Rede sowel as die ware mite is gerig op die universele bevryding van die mens. Wanneer 'n gemeenskap 'n bepaalde mite sou beskou as die alleenbesit van slegs daardie gemeenskap, bestaan daar volgens Ricoeur (1991c:486) die gevaar van verwording, byvoorbeeld chauvinistiese nasionalisme en rassisme. Met die verwording van mite word daar na my mening egter beweeg in die rigting van ideologie as sekondêre verskynsel en is daar nie meer sprake van 'n mite as primêre oriëntasie ten opsigte van die wêreld nie.

Daar is aan die een kant die aanspraak dat mites universeel is en aan die ander kant dat dit die grondslag van 'n spesifieke kultuur is. Na die oordeel van Ricoeur (1991c:487-488) het ons hier met twee gelykwaardige dimensies van mite te doen. Dit is egter moeilik om 'n balans daartussen te vind. Net soos daar verskillende tale en taalgroepe in die wêreld is, kom bepaalde mites uit bepaalde kultuurgroepe voort. Een van die primêre funksies van mite is juis om as grondslag te dien vir die identiteit van 'n bepaalde gemeenskap. Tog, net soos tale vertaalbaar is en ander tale aangeleer kan word, besit ook mites volgens Ricoeur (1991c:488) 'n *horison* van universaliteit wat dit moontlik maak dat ook ander kulture dit kan verstaan. Indien 'n mens na die Westerse kultuurgeskiedenis kyk, blyk dit dat daar sprake is van 'n samekoms van onder meer Hebreeuse, Griekse, Germaanse en Keltiese mites. Daarom voer Ricoeur (1991c:488) aan dat die horison van 'n mite altyd die politieke en geografiese grense van spesifieke nasies en stamme oorskry. Selfs mites waarop 'n bepaalde politieke bestel

gebou is, kan die grense van daardie politieke territorium oorsteek: "Nothing travels more extensively and effectively than myth. Therefore we must conclude that while mythic symbols are rooted in a particular culture, they also have the capacity to emigrate and develop within new cultural frameworks." (Ricoeur, 1991:488.) Daarom is die *mythos* van 'n bepaalde kultuur die draer van "something which exceeds its own frontiers; it is the bearer of other *possible* worlds" (Ricoeur, 1991c:489). Dit blyk dus dat Ricoeur (1991c) daarvan uitgaan dat elke outentieke mite 'n horison besit wat uitsig op vryheid en die alternatiewe gee.

In hierdie verband beklemtoon Ricoeur (1991c:489) die vermoë van *taal* om toegang tot nuwe wêrelde te verleen. Poësie en mites is volgens Ricoeur (1991c) nie blote nostalgie vir 'n vergete wêreld nie: "They constitute a disclosure of unprecedented worlds, an opening on to other *possible* worlds which transcend the established limits of our *actual* world." (Ricoeur, 1991c:490.) Daar moet in die studie van mite dus aandag gegee word aan hierdie "dimension of language as a *disclosure of possibility*" (Ricoeur, 1991c:490).

2.5.8 MITES, TAAL EN DIE MOONTLIKE

Degenaar (1993:3-5) skets kortliks die ontwikkelinge in die filosofie en ander dissiplines waarmee wegbeweeg is vanaf universalisme en logosentriese rasionalisme, as absolute standaard, na relatiwiteit, kulturele konteks, verbeelding en taal. Daar is toenemend ingesien dat taal 'n deurslaggewende rol speel in prosesse van betekenisgenerering en verstaan. Die verbeelding funksioneer in samewerking met taal, onder meer deur die konstruksie van metafore waardeur die werklikheid (her-)beskryf word. Met verwysing na Immanuel Kant verduidelik Degenaar (1993:5-9) dat die verbeelding nie bloot reseptief funksioneer deur die waargenome wêreld in beelde voor te stel nie. *Ver-beeld-ing* is eerder 'n voorwaarde vir kennis van die werklikheid, aangesien dit daardie werklikheid konstrueer. Ek kan nie hier volledig op Kant se benadering tot die verbeelding, soos uiteengesit deur Degenaar (1993:5-9), ingaan nie, en haal dus slegs die volgende opsomming aan:

What strikes one in the Kantian exposition of the notion of imagination is the emphasis on creativity in all aspects of its operation: the representation in intuition of an object that is not itself present; the construction of a coherent image; the provision of an image for a concept; the free play in the discovery of a pattern which is not

immediately obvious; and the awareness of the impossibility of finding adequate images with regard to the sublime – an awareness which generates an interminable quest (Degenaar, 1993:9.)

Daar kan volgens Degenaar (1993:9) algemeen onderskei word tussen sewe ingeburgerde opvattinge omtrent die begrip verbeelding: eerstens die siening van verbeelding as die mentale vermoë om iets wat nie teenwoordig is nie (wanneer die sintuie dit nie direk kan waarneem nie) teenwoordig te stel; tweedens die empiriese siening van verbeelding as sekondêr tot waarneming, met ander woorde, die omsetting van stimuli na beelde; derdens, Kant se gebruik van die term *reproduktiewe verbeelding*, wat dui op die verstandelike vermoë om nie slegs beelde van sintuiglike waarnemings af te lei nie, maar ook om verbindings raak te sien; vierdens, 'n meer kreatiewe siening van verbeelding, naamlik Kant se idee van *produktiewe verbeelding* wat dui op die vermoë om beelde vir abstrakte konsepte te skep; vyfde, die Kantiaanse siening van die vrye spel van die verbeelding; sesdens die besef dat die verbeelding perke het en dat daar dus onafgebroke gesoek moet word na nuwe beelde; en in die sewende plek, wil Degenaar (1993:9) byvoeg, verbeelding as kreatiewe proses waardeur nuwe betekenis geskep word. Hierdie sewende benadering tot verbeelding word deur Ricoeur verken. Hy ondersoek volgens Degenaar (1993:11) die verbeelding in terme van taal, veral die manier waarop betekenis metafores gekonstitueer word: gewone, beskrywende taalgebruik word opgehef ten gunste van indirekte, metaforesiese referensie: "By effecting a suspension of ordinary reference, imagination is able to project new possibilities of redescribing the world." (Degenaar, 1993:11.)

Ricoeur (1991a:118) wil 'n onderskeid tref tussen beelde as fiksie en beelde as kopie. Hy wys daarop dat 'n algemene wanpersepsie bestaan, naamlik dat 'n beeld 'n replika van 'n gegewe/bestaande werklikheid is, of 'n representasie van iets wat afwesig is: "To have an image of something is to 'see' it in our mind's eye, without the presence of the actual thing." (Ricoeur, 1991a:118.) Gewoonlik word fisiese, visuele beelde as paradigmaties vir die werking van die verbeelding as sodanig beskou, met ander woorde: verbeelding word merendeels in terme van die visuele beskryf. Ricoeur (1991a) is egter van mening dat fiksionele verbeelding anders hanteer moet word as visuele verbeelding: "In the case of fiction ... there is no given model, in the sense of an original already there, to which it could be referred. Of course, if you treat fiction as a complex image you may refer your elementary images one by one to corresponding entities in the world. But you have only displaced the

difficulty. It's the new combination which has no reference in a previous original to which the image would be the copy."

Fiksie verwys volgens Ricoeur (1991a:121) nie op 'n reproduktiewe manier na die werklikheid, as bestaande gegewe, nie, maar eerder op 'n produktiewe wyse. Wat betref fiksie gaan hy dus uit van *produktiewe referensie* en verstaan daaronder die vermoë van fiksie om die werklikheid te verander, "in the sense that it both 'invents' and 'discovers' it" (Ricoeur, 1991a:121). In hierdie verband moet die algemene aanname dat beelde van waarneming afgelei word, ondergrawe word. Daar moet volgens Ricoeur (1991a:121) 'n verskuiwing plaasvind vanaf die sfeer van waarneming na die sfeer van taal. Ricoeur (1991a:121) meen dat die produktiewe aspekte van verbeelding in verband gebring kan word met die produktiewe aspekte van taal.

Hierdie verskuiwing kan met verwysing na die werking van metafore aanneemlik gemaak word. 'n Verkenning van metafore lei volgens Ricoeur (1991a:123) tot die besef dat beelde nie bloot die skaduwee van waarneming is nie. Die semantiese innovasie wat metafore bewerkstellig, spruit voort uit 'n semantiese botsing tussen twee uiteenlopende semantiese velde, 'n "predicative impertinence", waaruit 'n nuwe "predicative pertinence" tot stand kom (Ricoeur, 1991a:124). Botsende semantiese velde (oftewel "tenor" en "vehicle") word dus versoen, maar sonder om die spanning daartussen heeltemal op te hef, sodat daar sprake is van "pertinence within impertinence" (Ricoeur, 1991a:125). Die talige beelde van metafore gee "a body, a contour, a shape to meaning" (Ricoeur, 1991a:123). Fiksionele verbeelding ontheg die leser tydelik van die werklikheid en in hierdie staat van "non-engagement we try new ideas, new values, new ways of being-in-the-world. Imagination is this free play of possibilities. In this state, fiction can ... create a *redescription* of reality" (Ricoeur, 1991a:128). Die sentrale paradoks van fiksie is dan volgens Ricoeur (1991a:129) dat slegs 'n beeld wat nie reeds oor 'n referent in die werklikheid beskik nie, die werklikheid kan voorstel. Dit is die paradoks van produktiewe referensie. Sodra 'n beeld geskep word, herskep dit eintlik ook die werklikheid. Die skrywer "creates a new mythos of ... reality. Thus mimesis is not simply reduplication but creative reconstruction by means of the mediation of fiction" (Ricoeur, 1991a:134).

Dit blyk dus dat verbeelding 'n kreatiewe rol speel in ons verstaan van die wêreld. Verhale en mites is produkte van die verbeelding: "The notion of meaning through images is basic to all kinds of narrative." (Degenaar, 1993:16.) Verbeelding stel 'n mens volgens Degenaar

(1993:17) in staat, nié om waarnemings te abstraher nie, maar om 'n *perseptuele kwaliteit aan denke self te verleen*, sodat *die woord vlees* kan word. Hiermee word duidelik aangesluit by die fenomenologie (vgl. 2.4.5). Verder lei die verbeelding na 'n vrye spel met moontlikhede, soos blyk uit die werking van die metafoor wat die mag het "to stimulate inventiveness in thinking and to enlarge our concept of what counts as reality" (Degenaar, 1993:17). Psigologies hunker mense na beelde waarmee die self en betekenis gekonstitueer kan word, en dit is die verbeelding wat aan hierdie behoefte voorsien in alledaagse taalgebruik, romans, mites, ensovoorts (Degenaar, 1993:19).

Volgens Degenaar (1993) maak ons verhale omdat ons verhale is en ons is verhale omdat ons verhale maak: "we are the stories we tell. They are more powerful than we realise. And since we are formed by the stories we tell, we should concern ourselves with the quality of the stories we tell, whether they be myths, fairy tales, novels, plays or films." (Degenaar, 1993:20.) Verhale het ook 'n ideologiese dimensie en daarom moet 'n mens daarvan bewus wees dat verhale enersyds in diens kan staan van mag en andersyds in diens van vryheid en die moontlike. Deur byvoorbeeld vervreemding in die hand te werk, kan 'n verhaal 'n nuwe perspektief op die bekende werklikheid teweegbring, wat lei tot die insig dat dinge anders kan wees. Deur middel van verhale kan 'n persoon volgens Degenaar (1993:20) 'n passie vir die moontlike ontwikkel. Verbeelding speel 'n belangrike rol in die artikulasie van menslike ervaring, en artikulasie konstitueer betekenis vir die mens. Degenaar (1993:21) voer aan dat mite 'n verbeeldingryke en kragtige artikulasie van betekenis is.

Degenaar (1993:21-22) gaan voort om die rol van verbeelding in mite binne 'n aantal kontekste te belig, naamlik primitiewe kultuur, religie, politiek en die letterkunde. Daar moet egter hier in gedagte gehou word dat mite, soos uit die navorsing van Scarborough (1994) en andere geblyk het, die mens se totale lewe fundeer (vgl. 2.4.5 en 2.4.6). Daarom kan mite nie tot enkele kontekste beperk word nie.

In die geval van primitiewe kulture is daar volgens Degenaar (1993:21) sprake van 'n onmiddellike ("immediate") en kollektiewe deelhê aan die beelde van die mites, wat oorspronge verklaar, paradigmatis funksioneer en in 'n sakrale, rituele konteks beleef word. In die sfeer van die religie funksioneer mite min of meer op dieselfde manier. Mite dien in die domein van die politiek om magstrukture en politieke optrede te legitimeer. Daar is *politieke mites* wat oor die verlede handel (in Suid-Afrika byvoorbeeld die mites van die Groot Trek en

Bloedrivier) en daarop gerig is om die gesag van die maghebbers te bekragtig. Die doel van politieke mites wat na die toekoms verwys, is om mense te mobiliseer, "not only to expect a liberating future event, but to become involved in bringing it about" (Degenaar, 1993:22). Hiervan is die mitologiese "Struggle" in Suid-Afrika 'n goeie voorbeeld. Degenaar (1993:23) vestig die aandag op die afwesigheid van 'n kritiese ingesteldheid tot mite in die politieke, maar ook die religieuse en primitiewe kontekste. In die sfeer van die letterkunde word mite egter volgens Degenaar (1993:23) op 'n *meta-mitiese* manier gebruik, "for it presupposes a critical distance to the participatory involvement in myth in primitive culture, religion, and politics alike" (Degenaar, 1993:23). Ons het volgens Degenaar (1993:23) nie meer, soos primitiewe gemeenskappe, 'n "onmiddellike" verhouding tot mite nie; mites word in ons tyd onder meer literêr en krities *gemedieer* of *bemiddel*. Daardeur word mite losgemaak van die sakrale konteks waarin dit slegs vir ingewydes toeganklik is: "It is only by loosing the *immediacy* of myth that the *mediacy* of myth can be attained through the role given it by the imagination" (Degenaar, 1993:25) (My beklemtoning – PLvS). Ek gaan in hierdie ondersoek juis in op die *mediëring* van mites in onder meer die massamedia en literêre verhale.

2.6 PERSPEKTIEF EN SINTESE

Ek is dit nie volkome eens met Degenaar (1993:1) wat betref die manier waarop hy die verhouding tussen letterkunde en mite benader nie. Dit het immers in hierdie hoofstuk na aanleiding van Scarborough (1994) en ander belangrike ondersoekers duidelik geblyk dat mites op grond van fenomenologiese insigte beskou kan word as ons basiese oriëntasie ten opsigte van die werklikheid. Scarborough (1994) en ander navorsers (vgl. 2.4.5 en 2.4.6) dui aan dat mite primêr is: dit vorm die basis waarop teorieë, ideologieë, kuns- en literêre werke gebou word. Scarborough (1994) tref in hierdie opsig geen hiërargiese onderskeid tussen byvoorbeeld ideologie, wetenskap en die letterkunde nie. Al drie is, ook volgens die siening van Frye (1987), sekondêr tot mite. Literêre werke word dus nie bevoorreg deur dit op 'n hoër (*meta-mitiese*) vlak te plaas vanwaar dit in die unieke posisie sou wees om krities en analiserend na mites te kan kyk nie. Myns insiens is Degenaar (1993) in hierdie verband té wetenskaplik-optimisties oor ons vermoë om toegang tot mites te verkry, om die mitologiese dieptes, waaruit ook literêre werke groei, te deurskou, terwyl Scarborough (1994) op sy beurt weliswaar die aard van mite as verborge *gegewe* oordryf.

Degenaar (1993) wys op die onkritiese benadering tot mite in primitiewe kulture, die religie en die politiek, maar die letterkunde verskil na sy oordeel van die ander kontekste waarin mite volgens hom 'n rol speel, deurdat dit die *onmiddellike* belewing van mite met 'n kritiese ingesteldheid oorstig. Myns insiens vertoon egter ook literêre en ander kunswerke, hoe krities en ondermynend dit ook al mag wees, altyd 'n aantal blinde kolle wat betref die mites waarin dit gewortel is. Skrywers staan in sekere opsigte in dieselfde verhouding tot ons funderingsmites as ander sterflinge: tegelyk binne en buite (vgl. **2.4.10**); die mitologie is die storieboek waarin hulle, soos hul “gewone” medeburgers, gebore en getoë is, en juis daarom bly dit paradoksaal tot 'n sekere mate vir hulle 'n geslote boek. Op die spoor van Bruner (1996) kan ek dit ook só formuleer: as gewone mense soos visse in die see leef en daarom die laaste sal wees om water te ontdek, kan daar beweer word dat onder andere filosowe, kunstenaars en skrywers dit wel gouer sal uitvind, maar die afstand tussen die wenners en die bondel sal nie baie groot wees nie. In die wedloop om die ontwykende (horison-)mites van die samelewing in te haal, het almal min of meer 'n ewe goeie kans.

Nietemin onderskei die letterkunde (en ander kunsvorme) sigself van ander kontekste waarin mites floreer, omdat daar in die letterkunde, soos Degenaar (1993) en Ricoeur (1991c) tereg beweer, wel die moontlikheid bestaan tot besonder effektiewe en kragtige kritiek. Dit kom na my oordeel egter selde voor dat geen mite die oog van die skrywer ontglip nie. Daarom is dit onvermydelik dat 'n skrywer hom/haar onbewus op bepaalde mites verlaat en moet 'n literêre werk wat totaal mitevry is nog geskryf word. Wat vir die een skrywer, of kritikus, 'n gegewe is en onbevraagtekend gelaat word, kan die ander skrywer, of kritikus, dalk tog as 'n mite eien. Om hierdie redes is dit moeilik om werklik 'n outoriteit op die gebied van eietydse mites te word. Soos geblyk het, is daar wat betref ons verhouding tot mite sprake van 'n paradoks, naamlik dat ons tegelyk binne en buite is, in die binnekring van ons mitologie én buitelanders. Dít besef 'n mens veral sodra jy begin om die mites van die samelewing waarin jy leef, na te spoor. Geen paradoks laat hom maklik oplos nie, ook nie hierdie een nie.

Miskien moet die "oplossing" gesoek word in 'n soort fisionomiese benadering tot die mitologie, soos reeds na aanleiding van Adorno in onderafdeling **2.4.10** gesuggereer is. In daardie onderafdeling is ook verwys na Ricoeur (1991c) se kontensie dat die mitologiese nukleus van 'n samelewing slegs afgelei kan word van oppervlakverskynsels, naamlik diskoerse, die optrede van die lede van die samelewing, en die werkinge en verhoudinge van die onderskeie formele sektore en institusies. Ons problematiese verhouding tot mite, tegelyk

binne én buite, wil ek as die *metamitologiese paradoks* beskryf, op die spoor van Hutcheon (1984) se *metafiksionele paradoks*, wat sy soos volg formuleer: "There is always a certain tension between involvement and self-awareness in the act of reading, and self-conscious fiction only dramatizes this tension within the work itself." (Hutcheon, 1984:150.) Tot nog 'n veel groter mate as by fiksie, is daar in die geval van mite sprake van 'n "suspension of disbelief", maar tegelyk kan daar ook 'n kritiese bewussyn wees. Iets van hierdie paradoks kom tot sy reg in Barthes (1975) se benadering tot mite, soos reeds in onderafdeling 2.4.6 geblyk het en hier ter wille van die leser herhaal word:

Barthes (1975:256) verduidelik sy visie op eietydse (Franse) mites met verwysing na 'n foto wat hy op die voorblad van die koerant *Paris-Match* gesien het. Dit beeld 'n jong swart man in Franse militêre uniform uit wat met opgerigte oë die Franse vlag salueer. Die vraag is of hierdie foto doelbewus geplaas is om die belange van die Franse samelewing te probeer dien. Barthes (1975:270-273) meen dat daar wel iets daaragter moet sit; dit sal immers sinneloos wees om só 'n foto te plaas indien verwag word dat die leser dit onskuldig, soos 'n kind, sonder enige politieke bygedagtes gaan bekyk, bloot as 'n foto van 'n swart man wat 'n vlag salueer. Die ander uiterste sal die foto ook oorbodig maak, want as die leser hierdie foto krities gaan bestudeer en tot die slotsom kom dat dit 'n alibi vir die Franse kolonialisme is, dan word die mite vernietig omdat die motief daaragter blootgelê/ontmasker is. Hierdie foto kan slegs "werk" indien dit op 'n derde manier deur die koerantleser beskou word, naamlik as natuurlik.

Die grondbeginsel van mite is volgens Barthes (1975:273) dat dit geskiedenis verander in natuur. Daardeur word die twee uiterstes wat hier bo beskryf is, met mekaar versoen: "Nu begripen wij waarom *in die ogen van de consument van de mythen*, de bedoeling, de gerichtheid van het concept manifest kan blijven zonder dat de belangen die ermee gemoeid zijn duidelijk in het licht treden: de oorzaak voor de uiting van de mythische spraak is volmaakt duidelijk, maar zij ligt meteen vast in een natuur." (Barthes, 1975:273.) Vir die leser is dit asof die beeld natuurlik na die konsep lei, asof die betekenaar die basis lê vir die betekenis. Daarom kan eers van 'n mite gepraat word vanaf die oomblik dat die Franse imperialisme as iets natuurliks deurgaen. Hierdie derde ingesteldheid is dinamies, want die leser verbruik die mite "volgens de doeleinden van haar structuur: de lezer doorleeft de mythe als een geschiedenis die tegeliktijd waar en onwerkelyk is" (Barthes, 1975:271-272). Die mite verberg dus niks en skree niks van die dakke nie.

Hutcheon (1984:150) se formulering van die metafiksionele paradoks kan op hierdie punt herhaal word: "There is always a certain tension between involvement and self-awareness in the act of reading, and self-conscious fiction only dramatizes this tension within the work itself." Vervolgens word op die tweede deel daarvan gefokus, waarin beweer word dat metafiksie slegs die spanning wat altyd reeds bestaan tussen enersyds onnadenkende inlewing in die verhaal, en andersyds kritiese afstand, dramatiseer of op die voorgrond stel. Met behulp van hierdie paradoks kan die nodige verstellings aangebring word aan Degenaar (1993) se beskouing van die verhouding letterkunde-mite. Waar hy die kritiese waarde van literêre werke ten opsigte van mites idealiseer, bring die *metamitologiese paradoks* die nodige balans aan, deur te stel dat daar, om Degenaar (1991) se terme te gebruik, tegelyk sprake is van "immediacy" (onmiddellikheid) en "mediacy" (middellikheid; bemiddeling) in ons beleving van mites.

Alhoewel ons die moontlikhede wat ons mitologieë uitstip, naleef, beskik ons merendeels nie oor 'n kritiese bewussyn daarvan as synde mitologiese moontlikhede nie. Die kreatiwiteit van die verbeelding kom volgens Degenaar (1993:25) tot uitdrukking, nie net in die maak van mites nie, maar ook in ons interpretasie en herinterpretasie daarvan, gedryf deur ons "passie vir die moontlike" (Degenaar, 1993:20). Enige verwoording van hierdie passie, en elke aanspraak wat omtrent die haalbaarheid van die ontsluiting van die moontlike gemaak word, moet na my mening egter effens getemper word: die moontlike is wel, om Ron Overton (1999:94) se visie soos verwoord in sy gedig "Heaven" 'n bietjie aan te pas, 'n eindelose oseaan, maar dit spoel altyd êrens teen 'n verre strand aan.

2.7 SLOT

In hierdie hoofstuk is doelstelling vyf (vgl. 1.2) van my ondersoek bereik. Daar is 'n uitvoerige en geïntegreerde teoretiese oorsig gegee van mite en horisonmite en daarin geslaag om werksdefinisies sowel as 'n geïntegreerde model saam te stel. Daar is ook reeds in die onderafdeling "Verhale en (tersiêre) onderwys" (vgl. 2.3.5) ten dele uitvoering gegee aan die voorneme om mitologiese kompetensie binne die konteks van tersiêre onderrig te ondersoek, soos uiteengesit in doelstelling ses (vgl. 1.2).

Hierdie hoofstuk bevat die teoretiese agtergrond waarteen in die volgende hoofstukke 'n praktiese verkenning van eietydse horisonmites uitgevoer word. In die volgende hoofstuk, hoofstuk 3, word stilgestaan by verhale (meer spesifiek horisonmites) in die Suid-Afrikaanse en Nederlandstalige (gedrukte) media waarin iets oor die tydgees afgelees kan word. Daarna kom verhale in verhale aan die beurt, eerstens, in hoofstuk 4, die horisonmites in lewensverhale, en daarna, in hoofstuk 5, die horisonmites in artistieke verhale uit Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied. In hoofstuk 6, die gevolgtrekking, sal verbande gelê word met verwysing na die probleemvrae onderliggend aan hierdie studie en die bevindinge sal kortliks aan die kwessie van die tersiêre onderrigsituasie gekoppel word.

HOOFSTUK 3

MITES IN DIE MEDIA: SUID-AFRIKA EN DIE NEDERLANDSE TAALGEBIED

3.1 INLEIDING

In die teoretiese verkenning van mite en horisonmite (vgl. hoofstuk 2) het dit geblyk dat daar geen regstreekse toegang tot die mitologiese nukleus van 'n samelewing bestaan nie en dat 'n fisionomiese benadering gevolg behoort te word. Dít beteken dat daar slegs indirek iets oor hierdie mitologiese fundering te wete gekom kan word: deur dit wat gesê en geskryf word (diskoers), deur hoe daar in die praktyk geleef word (leefstyl), en derdens deur die verskillende funksionele sektore van die gemeenskap (byvoorbeeld die ekonomiese sektor, politiek, georganiseerde religie, die kultuurbedryf) en die verhoudinge daartussen (Ricoeur, 1991c:483). In die hierdie hoofstuk word gefokus op diskoers van 'n nie-verhalende aard: ter aanvang is enkele akademiese en populêre studies (veral boeke, maar aangevul met enkele uitgawes van nasionale en internasionale (vak-)tydskrifte) gebruik om leidrade op te tel en daarna is 'n omvattende steekproef gemaak uit die gedrukte massamedia, spesifiek week- en maandblaai uit Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied. Die rasionaal agter hierdie afbakening is in hoofstuk 1 verduidelik (vgl. 1.6). Ek het my aandag beperk by week- en maandblaai uit die negentigerjare van die twintigste eeu, maar daar is gefokus op die laaste aantal jare van dié dekade, juis omdat die "horison" in dié tyd, op die drempel van die nuwe millennium, met groot belangstelling dopgehou is.

Deur op die massamedia te fokus, al is dit slegs een vorm daarvan (in die geval van hierdie studie, die gedrukte media), kan trouens ook heelwat oor sake soos leefstyl en selfs die funksionele sektore in 'n samelewing afgelees word. Só kan op die spoor van mites van 'n gemeenskap gekom word. Die essensie van die massamedia is immers "the transmission of information through an intermediate medium to a large audience" (De Beer, 1998:6). Die massamedia kan beskryf word as 'n "pervasive social force" (De Beer, 1998:6) wat 'n integrale deel van die alledaagse lewe geword het. Die gemeenskap word deur die massamedia

beïnvloed, en omgekeerd. De Beer (1998:6) wys daarop dat ons nie meer aan die massamedia kan ontsnap nie. Al lees 'n mens self nie koerante nie en kyk jy nie na die nuusuitsendings op televisie nie, sal iemand anders dit wel doen. Massa-informasie bereik ons dus nie altyd direk deur middel van die televisie, radio of koerante nie, maar word dikwels aan ons oorgedra deur 'n kennis, 'n kollega, 'n vriend, of 'n familielid: "This happens because the mass media are continuously setting the agenda for trends and events as they occur on the local, national, international ... levels." (De Beer, 1998:6-7.) Indien daar hoegenaamd iets van die gemeenskap se funderingsmites aan die oppervlak van ons bestaan opduik, dan sal dit waarskynlik veral in die media wees, en indien mites versprei en in interaksie tree met die alledaagse, met ander gemeenskappe en ander mites, dan is dit waarskynlik ook tot 'n hoë mate via die media dat dit gebeur. Dit het trouens in die vorige hoofstuk geblyk dat daar sprake is van 'n metamediologiese paradoks, wat ten dele daarop neerkom dat daar in ons belewing van mite tegelyk sprake is van onmiddellikheid ("immediacy") en bemiddeling/mediëring ("mediacy") (vgl. 2.5.8).

Deur die studie van bogenoemde diskoerse (boeke en week- en maandblaaie) word in hierdie hoofstuk ingegaan op horisonmites in nie-verhalende tekste, met ander woorde: dieperliggende verhale in die nie-verhalende, alhoewel geblyk het dat byvoorbeeld joernalistieke tekste wel soms tot 'n bepaalde mate verhalend is (vgl. 2.3). In die volgende hoofstuk (hoofstuk 4) sal die fokus verskuif na horisonmites in tekste wat onbetwis verhalend is. Daar sal dus ingegaan word op dieperliggende verhale in verhale. Hierdie tema strek oor twee hoofstukke: in hoofstuk 4 word stilgestaan by horisonmites in lewensverhale (as 'n besondere tipe natuurlike verhaal) en in hoofstuk 5 kom horisonmites in artistieke verhale aan die beurt.

Daar is tot dusver 'n onderskeid getref tussen, aan die een kant, boeke (en vaktydskrifte) en, aan die ander kant, die massamedia, byvoorbeeld dan die week- en maandblaaie wat vir hierdie studie uitgesonder is. Tog is boeke volgens De Beer (1998:5) ook een van die media van massakommunikasie. Waarskynlik sal niemand enige beswaar hê as populêre boeke met die massamedia geassosieer word nie, maar my aanvoeling was dat daar vanweë die beperkte oplae en leserskap van akademiese werke gemeen kan word dat hierdie boeke nie by "massamedia" hoort nie. Dit blyk egter uit De Beer (1998) se oorsig van massakommunikasie in die gemeenskap, asook uit Botha (1998) se ondersoek spesifiek na boeke in massamedia-verband dat boeke van allerlei aard wel onder "massamedia" ingedeel kan word. Dieselfde

behoort dan te geld vir vaktydskrifte. Dit gebeur immers dikwels dat inligting aangaande byvoorbeeld 'n mediese bevinding of ontdekking eerste in 'n vaktydskrif gepubliseer word, maar genoeg mense neem daarvan kennis om die inligting te versprei en onder die aandag van koerante en die uitsaaiwese te bring. Dit kan dus spoedig die voorblaaie en selfs CNN haal. Vaktydskrifte is deel van die totale massamediabedryf.

Die kwalitatiewe metode is gebruik ook vir hierdie komponent van die studie, soos verduidelik in hoofstuk 1 (vgl. 1.6). Daar is dus gestreef na maksimum variasie wat betref die data, en die navorsingsproses is gerig deur voorlopige bevindinge en deur betekenis en insigte wat algaande deurgeskemer het. Daar is nie vooraf besluit hoeveel en watter boeke en tydskrifte by die ondersoek betrek sou word nie. Só is daar soms byvoorbeeld op 'n akademiese studie of tydskrifartikel afgekomp wat nuwe rigting aan die ondersoek gegee het. Aangesien daar na variasie gestreef is, is 'n groot verskeidenheid week- en maandblaaie uit Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied ondersoek: akademiese tydskrifte (verteenwoordigend van verskillende geesteswetenskaplike dissiplines), opinieblaaie en populêre tydskrifte. Ook verskillende teikenmarkte is in die tydskrifseleksie verteenwoordig. Wat die boeke betref, is daar eerstens 'n omvattende rekenaarsoektog uitgevoer op die katalogus van die Ferdinand Postma-biblioteek aan die PU vir CHO. Belowende boeke wat deur hierdie soektog uitgewys is, is bestudeer. Ook 'n aantal (populêre) boeke wat prominent in openbare debatte gefigureer het, is by die ondersoek betrek. In die geval van sowel die boeke as die week- en maandblaaie het ek my aandag bepaal by onder meer algemene kulturele tendense, tydgees, lewens- en wêreldbeskouing, leefstyl, generasies, verwagtinge, persoonlike vrese en probleme, sosiale kwessies, oplossings wat aan die hand gedoen word, die alternatiewe, die toekoms, die nuwe millennium, die paradysverlange, studies wat eksplisiet oor mites van ons tyd handel, ensovoorts. Daar is in hierdie verband opgelet na moontlike verbande, patrone, en uiteindelik is gepoog om dieperliggende verhale (mites) te rekonstrueer, spesifiek mites van die horison.

Ek het tientalle boeke geraadpleeg en meer as 100 uitgawes van week- en maandblaaie is bestudeer. Uitgawes van minstens 25 Suid-Afrikaanse en 20 Nederlandstalige week- en maandblaaie is by die ondersoek betrek. Wat Suid-Afrika betref, is daar na onder andere die volgende blaaie gekyk: *Aambeeld*, *AlterNation*, *Bona*, *Critical Arts*, *De Kat*, *Die Taalgenoot*, *Directions*, *Drum*, *Epic*, *Financial Mail*, *Femina*, *Fragmente*, *House and Leisure*, *Huisgenoot/You*, *Insig*, *Karring*, *Literator*, *Marie Claire*, *Mail & Guardian*, *Men's Health*, *Marketing Mix*, *Pace*, *People*, *Sarie*, *SL*, *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Sosiologie*, *Tydskrif vir*

Letterkunde, Woord en Daad, Zuid-Afrika. Uitgawes van onder meer die volgende Nederlandse en Vlaamse blaaië is bestudeer: *Dag allemaal* (Vlaams), *De Gids* (Nederlands), *De Groene Amsterdammer* (Nederlands), *Dutch Crossing* (Nederlands), *Elsevier* (Nederlands), *Hollands Maandblad* (Nederlands), *HP/De Tijd* (Nederlands), *Humo* (Vlaams), *Knack* (Vlaams), *Kultuurleven* (Vlaams), *Man* (Nederlands), *Ons Erfdeel* (Vlaams), *Party* (Nederlands), *Privé* (Nederlands), *Story* (Vlaams), *Streven* (Vlaams), *TV7* (Vlaams), *Vrij Nederland* (Nederlands), *Weekend* (Nederlands), *Weekend Knack* (Vlaams). Die voormalige Nederlandse en Vlaamse kolonies kon nie in hierdie steekproef verteenwoordig word nie.

Uiteraard sal in hierdie hoofstuk nie na al dié boeke en elke uitgawe van elke geraadpleegde tydskrif verwys kan word nie, alhoewel waarskynlik alles wat ek gelees het op die een of die ander manier 'n invloed op die vorming van my idees gehad het. Dit gaan nie hier, soos in die geval van kwantitatiewe navorsing, om byvoorbeeld te tel hoeveel kere 'n bepaalde tendens ter sprake kom nie. Die tendense en mites van ons tyd word dan ook gewoonlik nie eksplisiet in die media as tendense en mites uitgewys nie. Die mites wat ek in die volgende afdeling gaan bespreek, het ek afgelei uit patrone wat langsamerhand gestalte aangeneem het. Daarom is dit nie moontlik om bronverwysings by elkeen te gee nie. Die bronne waarna ek wel verwys, is meestal dié wat 'n bepaalde saak die beste opsom of raakvat, maar al die tendense en verskynsels wat ek beklemtoon, het ook in heelwat van die ander bronne ter sprake gekom. Die tendense en uiteindelik mites wat ek uitlig, berus dus nie bloot op die bronne waarna ek verwys nie, maar is keer op keer op verskillende maniere, soms slegs terloops, in ander (minder belangrike) bronne bevestig. Dit het dus gegaan oor patrone wat uit die studie van die massamediatekste afgelei kon word. Ek was meermale genoop om my tot akademiese studies te wend ten einde sin te probeer maak van dít wat in die mediatekste begin deurskemer het.

Dit het tydens my ondersoek duidelik geword dat dit nie maklik is om tipies Suid-Afrikaanse en tipies Nederlandse mites te onderskei nie. Ons leef immers in 'n globaliserende wêreld waarin mites internasionaal sirkuleer en boonop op plekke waar dit inslag vind, gelokaliseer kan word (met ander woorde: dit kan 'n lokale kleur aanneem). In sowel Suid-Afrika as die Nederlandse taalgebied bestaan daar dus wel enkele unieke mites, maar merendeels tref 'n mens mites van 'n meer globale en soms, vanweë kontak tussen mites en mitologieë, 'n ambivalente aard aan. Campbell (1988a:22) maak die volgende opmerkings aangaande die bakermat van mites en die interaksie tussen die mites van verskillende gemeenskappe in die eietydse globaliserende konteks: "Every mythology has grown up in a certain society in a

bounded field. Then they come into collision and relationship, and they amalgamate, and you get a more complex mythology." Ek stem nie daarmee saam dat mites aanvanklik in isolasie ontstaan en eers daarna in interaksie tree met ander mites nie. Soos in hoofstuk 2 geblyk het, vind hierdie prosesse eerder min of meer gelyktydig plaas. Ek is dit wel met Campbell (1988a) eens dat die botsing en wisselwerking tussen mites aanleiding gee tot kompleksiteit. Dít het ek trouens self ervaar tydens my navorsing in Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied. Die grense tussen mites en mitologieë het vervaag en mites word internasionaal gesirkuleer en gehersirkuleer, met die gevolg dat sommige mites wat in byvoorbeeld Nederland aangetref word, "bekend" voorkom. Wat die saak bemoeilik, is dat die globale (mondiale) mites, soos in die geval van nuwe motorvoertuie, nie bloot onveranderd "ingevoer" word nie, maar vir plaaslike omstandighede aangepas word en selfs plaaslik vervaardig of gemonteer word, dikwels met heelwat plaaslike komponente. 'n Spesifieke soort Japannese motor is dus in sy Amerikaanse gedaante nie presies identies aan die een wat byvoorbeeld in Suid-Afrika verkoop word nie. Vanweë hierdie wisselwerking tussen die globale en lokale, ook ten opsigte van mitologie, het ek dit nodig geag om vervolgens eerstens 'n agtergrond van algemene, "globale" (horison-)mites saam te stel. Dié afdeling is uitgebreid omdat die meeste mites van sowel Suid-Afrika as die Nederlandse taalgebied daarheen herlei kan word. Daarna kom Suid-Afrika en dan die Nederlandse taalgebied aan die beurt.

Ek het die (horison-)mites gerekonstrueer uitgaande van die werksdefinisies van mite en horisonmite en die geïntegreerde model van (horison-)mite (vgl. 2.4.11). Daar is dus opgelet na dieperliggende oriëntasies ten opsigte van die werklikheid en nie ingegaan op meer sigbare of opsigtelike verskynsels soos ideologieë nie (vgl. 2.4.7). Met ander woorde: ek het nie volstaan met ideologieë, byvoorbeeld sosialisme nie, maar dieper probeer delf.

In die teoretiese komponent van hierdie ondersoek het dit geblyk dat horisonmite nie duidelik van mite onderskei kan word nie. Alhoewel ek horisonmites tipologies uitsonder, is horisonmite eerder 'n faset, 'n aspek van mite as sodanig. Elke mite het eintlik 'n horison van die moontlike, waar moontlikhede begin/eindig (vgl. 2.1). Daarom word in die volgende (onder-)afdelings ook mites onderskei wat nie suiwer horisonmite is nie; al die mites is dus nie ewe veel horisongerig is nie, maar het nietemin almal implikasies ten opsigte van die moontlike. Dit het voorts duidelik geword dat 'n kritiese beskouing van mites nodig en moontlik is (vgl. 2.5.7 en 2.5.7.1). Daarom sal daar 'n kritiese inslag in die bespreking van die gerekonstrueerde mites wees. Die kwessie van mite en vryheid is kompleks, soos in die

teoretiese komponent vasgestel is. Alhoewel Ricoeur (1991c:486) die bevrydingsrol van mites beklemtoon, kan dit egter nie tot absolute kriterium verhef word nie (vgl. 2.5.7).

Daar is in hierdie komponent van die ondersoek ingegaan op mites van die negentigerjare, of liever: min of meer die afgelope dekade. Hoe dit ook al sy: mites word nie oornag uit nie en daarom is die meeste mites van negentig steeds tot 'n mindere of meerdere mate relevant.

3.2 GLOBALE HORIZONMITES

Daar is aanvanklik in hierdie ondersoek sterk gefokus op tendense, verwagtinge (wense en vrese), ideale, ensovoorts, wat direk met die toekoms, die paradyslike, die alternatiewe, te make het. Ek het dus opgelet na veelbesproke kwessies rondom die nuwe millennium. Dit is daarom die meer opvallende verskynsels en gespreksonderwerpe in die openbare diskoers wat in die vroeë stadiums van die ondersoek my aandag getrek het. Ek het lyste saamgestel van kulturele tendense waarin moontlik horisonmites kon skuilgaan en later begin om horisonmites te rekonstrueer. Hierdie lyste was aanvanklik redelik onsamehangend, want die verbande tussen die geïdentifiseerde mites was nie duidelik nie. Ek was ook nie altyd seker of ek met 'n tendens of met 'n mite te make het nie. Uiteraard is heelwat tendense, giere en heersende temas geïdentifiseer, maar 'n mode is nog geen mite nie. Dit was immers in die teoretiese komponent van die ondersoek uit die staanspoor duidelik dat 'n mite oor 'n verhalende dimensie moet beskik, anders is daar nie sprake van 'n mite nie. Dít het my voor 'n dilemma te staan gebring, want die mites wat ek kon rekonstrueer, het nie dieselfde narratiewe rykdom vertoon as byvoorbeeld die klassieke Griekse mites nie. Die narratiewe aanbod in die eietydse mites is skraal. Namate my teoretiese insigte aangaande mite en verhaal gegroei het, het ek egter besef dat hierdie gereduseerde eietydse verhale tog as mites kwalifiseer, al bevat hulle selde meer as 'n minimale verhaal (vgl. 1.3). Hierdie eietydse mites fungeer eerder as 'n narratiewe matriks, 'n teelaarde vir gedetailleerde verhale.

Een van die vroeëre en rigtinggewende ontdekkings van my ondersoek was dat eietydse horisonmites neig in die rigting van suksesresepte, suksesverhale wat nageleef kan word. Kontemporêre horisonmites is sekulêr, selfs kommersieel en gerig op die skep of herstel van persoonlike (psigiese en fisiese) geluk. Bauman (1996:34) merk in hierdie verband tereg op: "one may say that in popular perception the duty of the postmodern citizen is to lead an

enjoyable life." Hierdie tipe horisonmites is gebaseer op die oerpatroon van Genesis 2 en 3, wat handel oor die mens in die paradys en sy Val, en die verlossingsgedagte van die Nuwe Testament. Die horisonmites van ons tyd identifiseer dikwels die wortel van die kwaad in ons lewens (die rede waarom jy die paradys verloor het), byvoorbeeld: jy rook te veel, oefen te min, slaap op die verkeerde soort matras, ensovoorts. En dan het dit 'n resepmatige oplossing gereed: dít behels gewoonlik 'n verandering van leefstyl en die aankoop van sekere produkte, wat sal lei tot (die herstel van) 'n gelukkige lewe in die verbruikersparadys. Die ideologiese Beloofde Land van die jare sestig en sewentig is vervang deur die Kanaän van Verbruik.

Die aanvanklike lys (horison-)mites van die negentigerjare het, soos reeds gesê is, betreklik weinig samehang besit, of liever: die samehange was nie dadelik duidelik nie; daar is wel verbande raakgesien, maar dit was kompleks en onbepaald en het min "patroonmatigheid" vertoon. Hierdie mites is afgelei uit 'n magdom gegewens en daarom is dit haas onmoontlik om in alle gevalle die oorsprong van 'n bepaalde idee uit te wys of om bronverwysings te gee. Die bronne waarna ek wel verwys, is meestal nie die oorsprong van 'n bepaalde gedagte nie, maar eerder die eindbestemming, die kulminasiepunt waar maandelange vermoedens en los indrukke uiteindelik geïntegreer is. Mites is gerekonstrueer onder meer op grond van die positiewe of negatiewe beklemtoning van sekere waardes, ideale, oplossings en verhale in die geraadpleegde publikasies.

3.2.1 OORSIG VAN GLOBALE HORIZONMITES

Vervolgens word ingegaan op die belangrikste (horison-)mites wat opgeneem is in een van die eerste lyste wat ek saamgestel het na 'n omvangryke media-ondersoek. Hierdie onderafdeling reflekteer dus 'n betreklik vroeë fase van die ondersoek, toe 'n aantal sake nog hangende gebly het, maar van die belangrikste verbande reeds uitgewys is.

Een van die mees ingeburgerde nuwe horisonmites van ons tyd kom daarop neer dat lewe, ook menslike lewe en bewussyn, 'n integrale deel van die evolusionerende heelal is (Moore, 1992). Die moderne siening van die heelal as meganistiese klokwerk het baie van sy eertydse aantrekkingskrag verloor. Mense in veral die Weste is in die laaste twee dekades van die twintigste eeu eerder aangegryp deur die *mite van die organiese heelal*. Die ontstaan van lewe is daarvolgens geen toeval nie, maar die gevolg van die evolusie van die kosmos, wat met 'n

oerknal begin het. Dat lewe sou ontstaan, is in die "draaiboek" van die heelal geskryf. Hierdie mite is afgelei van wetenskaplike bevindings, of liever sterk vermoedens, byvoorbeeld die volgende: in die interstellêre ruimtes van die heelal kom plek-plek gasnewels voor. In hierdie newels neem sterre vorm aan, maar dit bevat ook die basiese elemente van lewe, byvoorbeeld water en aminosure. Die boustene van lewe kom dus verspreid deur die heelal voor. Volgens hierdie horisonmite bevind ons ons in "a universe that is 'going somewhere'. Or to put it differently, there is a story to the universe" (Moore, 1992:167). Alhoewel hierdie horisonmite steun op die wetenskap, is die verhaal wat uit die gegewens gekonstrueer word opvallend antroposentriek: dit wil die mens se plek in die onoorsigtelike geheel verklaar en daarom is dit mitologies.

Hierdie holistiese verhaal oor die ontstaan van die skepping en die mens se plek daarin, sluit aan by die *New Age-mite*, wat gerig is op die herskep van 'n paradys op aarde (Lemesurier, 1990). Deel van die New Age in die jare negentig is die nuwe gesteldheid op die liggaamlike, die primordiale en op rituele wat met die liggaam, die sensuele en eenwording met natuur en medemens te doen het, byvoorbeeld "rave" en "body piercing". Hierdie mite wil ons bevry van die uitsiglose, onwaaragtige postmodernistiese bestaan waarin ons vasgevang geraak het. Deur beheer oor jou eie liggaam te neem, word dus vertel hoe ons ons magteloosheid in die groot, onoorsigtelike en "ready made" verbruikerswêreld kan oorkom en uitsig kan kry op 'n meer outentieke bestaan (vgl. ook verderaan die *krisis- en oorgangsmite*).

In aansluiting by hierdie holisme wys Campbell (1991) op die volgende: namate die geslote horisonne van beskawings, wat vroeër geïsoleer was, meer deurlaatbaar begin word het, het botsings tussen mense en mitologieë plaasgevind: "It is as when dividing panels are withdrawn from between chambers of very hot and very cold airs: there is a rush of these forces together." (Campbell, 1988b:263.) Sodanige vermenging en botsing gee aanleiding tot turbulensie: "That is what we are experiencing; and we are riding it: riding it to a new age, a new birth, a totally new condition of mankind – to which no one anywhere alive today can say that he has the key, the answer, the prophecy, to its dawn." (Campbell, 1988b:263.) In hierdie proses het gode, religieë, ou mites vervaag en selfs gesterf en daarom het volgens Campbell (1991:16) 'n dringende behoefte aan 'n nuwe mitologie ontstaan. Campbell (1988a) meen dat so 'n mitologie reeds begin vorm aanneem het: die *mitologie van Moeder Aarde*. Dít is die nuwe mite van die hele mensheid, verenig deur die horison van ons planeet: "When you see the earth from the moon, you don't see any divisions there of nations or states. This might be

the symbol ... for the new mythology." (Campbell, 1988a:32.) Volgens Campbell (1988a) kan hierdie nuwe mitologie nog nouliks omskryf word, maar dit behels onder meer die besef dat die mens deel is van die web van die lewe: die aarde behoort nie aan die mens nie, maar die mens aan die aarde: "All things are connected like the blood that unites us all. Man did not weave the web of life, he is merely a strand in it. Whatever he does to the web, he does to himself." (Campbell, 1988a:34.) Hierdie verhaal is eintlik gerig op die oorlewing van die mens. Dit spoor ons aan "to explore the magnificent and interdependent systems in which we are situated ... [and] to become enchanted and thereby learn our place within the whole" (Carroll, Brockelman & Westfall, 1997:4-6). Indien ons met ontsag en verwondering na die natuur leer kyk, sal ons volgens hierdie horisonmite ons geneigdheid tot destruktiewe gedrag oorkom en só 'n toekoms vir ons nageslagte op aarde verseker. Hierdie mite wil ons bevry van verlamme vrees en skuldgevoel wat betref die skade aan die natuur wat reeds berokken is (vgl. Carroll, Brockelman & Westfall, 1997).

Hierdie gedagtes rondom die web van lewe en verbinding bring ons by die volgende: die *netwerk-mite*, wat volgens Zimmerli (1998) die belangrikste mite van ons tyd is. Daar word gedink in terme van die ekologie, evolusie, die internet, "networking", die netwerk-samelewing, ensovoorts. Zimmerli (1998:7) wys in hierdie verband op die volgende:

we are not witnessing a decrease of (metaphysical) philosophy – quite the contrary. Metaphysics is very much in demand again, although in disguise: These grand narratives hidden within science and technology include e.g. Evolution, Virtual Reality, Cyberspace, Globalisation, the Internet – in short: *networks!* [...] We are now facing a new and truly encompassing metaparadigmatic change: thinking and living in networks.

Die internet, wat miljoene mense reg oor die wêreld met mekaar verbind, is volgens Zimmerli (1998:8) ongetwyfeld 'n nuwe mite: "this myth ... still has some elements in it that are rather powerful or at least difficult to disenchant, hopes, dreams, and fears, sometimes nourished by ongoing scientific and technological research, sometimes unassumingly dressed in fiction, be it science- or cyberfiction." (Zimmerli, 1998:10.) Soos in hoofstuk 2 geblyk het, kan verwondering oor iets groots en onverstaanbaar die teenwoordigheid van 'n (horison-)mite verrai (vgl. 2.5.1). Verwondering is maar een faset van mitologie. Daar word voorspel dat die internet oor minder as 'n dekade só deel van ons bestaan gaan wees soos die suurstof wat

ons inasem (vgl. Brynard, 1999a:17). Die netwerkmite gaan dus vanselfsprekend word: ons gaan dit ervaar as "natuurlik" (vgl. 2.4.6). Dit is in der waarheid reeds tot 'n hoë mate die geval. Daar is inderdaad ook iets misterieus, iets magies omtrent die internet. Miljoene mense wêreldwyd maak daagliks van hierdie wonder gebruik, sonder om te weet hoe dit "werk". By die werk, tuis, in internetkafes gaan swem hulle gereeld met verbasing en genoegdoening in hierdie grenslose oseaan van inligting. Dit is alles "daar", binne handbereik, dit omring ons soos water. Dis naby maar tog ook vreemd en ver.

In een van sy laaste lang gedigte "A Passage to India" lewer die groot negentiende-eeuse Amerikaanse digter Walt Whitman (1950:321-328) 'n kragtige en verbluffende profetiese visie wat toenemend tydens die twintigste eeu in vervulling gegaan het: "Lo, soul! seest thou not God's purpose from the first? / The earth to be spann'd, connected by network, / The people to become brothers and sisters". Die verwysing na die wil van God dui op die mitiese dwingendheid van die netwerkidee. Vervolgens word enkele dele uit die aanvang van die gedig aangehaal:

Singing my days,
 Singing the great achievements of the present,
 Singing the strong, light works of engineers,
 Our modern wonders, (the antique ponderous Seven outvied,)
 In the Old World, the east, the Suez canal,
 The New by its mighty railroad spann'd,
 The seas inlaid with eloquent, gentle wires,
 I sound, to commence, the cry, with thee, O soul,
 The Past! the Past! the Past!

[. . .]

Passage, O soul, to India!
 Eclaircise the myths Asiatic—the primitive fables.

Not you alone, proud truths of the world!
 Nor you alone, ye facts of modern science!

But myths and fables of eld—Asia's, Africa's fables!
 The far-darting beams of the spirit!—the unloos'd dreams!
 The deep diving bibles and legends;
 The daring plots of the poets—the elder religions;
 —O you temples fairer than lilies, pour'd over by the rising sun
 O you fables, spurning the known, eluding the hold of the known, mounting to heaven!
 You lofty and dazzling towers, pinnacled, red as roses, burnish'd with gold!
 Towers of fables immortal, fashion'd from mortal dreams!
 You too I welcome, and fully, the same as the rest;
 You too with joy I sing. (Whitman, 1950:321.)

Passage to India!

Lo, soul! seest thou not God's purpose from the first?
 The earth to be spann'd, connected by network,
 The people to become brothers and sisters,
 The races, neighbors, to marry and be given in marriage,
 The oceans to be cross'd, the distant brought near,
 The lands to be welded together.

(A worship new, I sing;

You captains, voyagers, explorers, yours!

You engineers! you architects, machinists, your!

You, not for trade or transportation only,

But in God's name, and for thy sake, O soul.) (Whitman, 1950:322.)

Verderaan in die gedig gee die digter-spreker by herhaling te kenne dat dit nie net vir hom gaan oor die skakeling van die kontinente nie, maar oor 'n "Passage to more than India": ook deurvaart vir die siel na heelheid en misterie. Hiermee beweeg Whitman baie naby aan die gedagtegoed van die holisme waarvoor Campbell (1988a) dit het as hy verwys na die nuwe mitologie van Moeder Aarde. In Whitman se gedig word aangedui dat die netwerk nie slegs tegnologies van aard is nie, maar ook op mense wêreldwyd betrekking het: mense sal verenig word in bande van broeder- en susterskap, die verskillende rasse sal bure word. Vandag leef ons inderdaad, soos Eco (2001) aantoon, in 'n toenemend grenslose wêreld waarin toleransie 'n grondbeginsel geword het, tot so 'n mate dat politieke korrektheid in 'n nuwe soort

fundamentalisme ontaard het: dit word op 'n vanselfsprekende wyse nagestreef en "afgedwing". Die kontak tussen verskillende kulturele groepe bring talle morele vraagstukke na vore en ons word ten spyte van ons tolerante ingesteldheid soms gekonfronteer met dinge wat vir ons werklik onaanvaarbaar is. Dít bring ons te staan voor die probleem: hoe om die onverdraagbare te verdra. Die eis van toleransie is deel van die kragtige netwerkmitte. Dit is die antropomorfiëse sy van hierdie mitte. Ons leef in 'n tyd "waarin multicultureel saamenleven voor velen een nuwe ideaal word" (Couwenberg, 1999:32).

Wat voorts opvallend is in massamediatekste aan die einde van die twintigste eeu, is die mitiese voorstelling van inligting as kommoditeit van die nuwe millennium. Alhoewel die wêreld vandag nie meer sonder die vinnige en doeltreffende uitruil van inligting kan funksioneer nie, het die verspreiding en berging daarvan byna 'n doel op sigself geword. Dit gaan immers meestal op 'n oppervlakkige wyse oor inligting wat nog nie kennis geword het nie. Daar is 'n aandrang op "deursigtigheid". Alles moet op die lappe kom. Die rekenaars wat mense tuis en by die werk gebruik, kan veel meer inligting stoor en verwerk as wat 'n individu kan hanteer of regtig nodig het, maar deesdae word dit as vanselfsprekend aanvaar dat 'n persoonlike rekenaar aan baie hoë standarde moet voldoen en dat die internetkonneksie besonder "vinnig" moet wees. Daar word dus geglo dat voorspoed en geluk afhang van onbeperkte toegang tot inligting. Inligting moet volgens hierdie mitte beskikbaar gestel word, die vloei daarvan moet nie in die weg gestaan word nie. Inligting in argiewe en op hardeskywe het deesdae byna net so belangrik geword soos beleggings en geld in die bank. Mag word toenemend aan die beheersing van inligting gekoppel. Hierdie mitte kan die *informasie-mitte* genoem word.

Wat betref hierdie mitte én die netwerkmitte, kan beweer word dat Hermes, die boodskapper in die Griekse mitologie (vgl. De Rynck, 2000:67-69), tans herleef as die mitologiese simbool van ons tyd. Die klem val binne die huidige postmodernistiese era nie meer op oorspronge en oorspronklikheid nie, maar op mediëring, verspreiding, herhaling, voortborduur, herskrywing, soos blyk uit die media, maar ook by uitstek uit eietydse kuns, musiek en literêre werke. Wat die literêre betref, merk Said (1983:135) op: "The image for writing changes from original inscription to parallel script, from tumbled-out confidence to deliberate fathering-forth." De Beer (1999:27) haal in hierdie verband die mediakundige Marshall McLuhan aan wat jare gelede al gesê het: "die medium is die boodskap". Wat deur die media, die mitiese boodskappers van ons tyd, opgedis word, word vir soetkoek opgeëet. Mense het steeds 'n

heilige ontsag vir mediatekste, byna soos mense van ouds vir boodskappers soos die engel Gabriël gehad het: hulle dink nie aldag daaraan dat hierdie tekste deur mense gemaak word nie en glo dat dít wat daarin gesê word, "waar" is. Tydskrifartikels, byvoorbeeld, kan 'n oorrompelende uitwerking op die leser hê: dit bevat "getuienisse" van betrokkenes by 'n saak of persoon onder bespreking, menings van 'n hele aantal "kenners", grafieke, talle kleurfoto's, dit is dikwels op duur papier met 'n glansafwerking gedruk, ensovoorts, wat alles tesame die indruk skep van gehalte en betroubaarheid en 'n "alsiende oog" wat direk waarneem en rapporteer. Die media het voorts byvoorbeeld die mega- of superster tot stand gebring wat 'n toonbeeld geword het van die hoogtes van sukses en styl en gemak wat die twintigste eeu vir die mens moontlik gemaak het. Dit wys aan die gewone sterfling wat alles moontlik is. Volgens De Beer (1999:27) is supersterre soos Diana, Madonna en Prince mitiese mense waaraan ons daaglik blootgestel word: ons dring aan op inligting omtrent elke aspek van hulle lewens en in hierdie behoefte word ryklik voorsien. Dít bring mee "dat die hele mitiese wêreld van megasterre doodnatuurlik begin voorkom en as realisties en noodsaaklik aanvaar word" (De Beer, 1999:27). Hierdeur word gewone mense se konsep van logika en realiteit volgens De Beer (1999:27) aangetas. Hiermee het ons reeds die terrein van 'n ander mite betree, soos vervolgens sal blyk.

Die heersende mitologiese oriëntasies ten opsigte van konsepte soos werklikheid, verandering en maakbaarheid vereis besondere aandag. Tyd en tydsbestuur is in die negentigerjare mities voorgestel. En mense het hulle gelate daaraan onderwerp. Die bestuurswetenskappe het ook ongekende opgang gemaak, en daar het algemeen 'n sterk geloof in bestuurbaarheid ontwikkel, selfs op nasionale vlak. Hierna kan verwys word as die *bestuursmite*. Tog, onder "bestuur" word nie verstaan die ingrypende verandering of transformasie van die werklikheid nie, maar slaan eerder op vindingryke omgang met die bestaande, hantering van probleme, kortom, krisisbestuur, oorlewing en uitstel van ondergang: *Die another day*, om die titel van die jongste James Bond-film by te haal.

Die *oorgang- of krisismite* is reeds dekades gelede deur Kermode (1967) geïdentifiseer, maar het met die koms van die nuwe millennium weer sterk na vore getree. Hierdie mite hou in die gewaarwording dat ons ons êrens in die middel bevind. Mense is nie meer soos vroeër gerig op die wêreld einde nie. Die klem val eerder eksistensialisties op die persoonlike einde, die dood van die individu. Daar bestaan die onderliggende verhaal dat ons ons midde-in verandering bevind, dat ons vasgehaak het in 'n eentonige, voorspelbare en

nimmereindigende proses van oorgang. Die wêreld word wel gedryf deur verandering, byvoorbeeld deur informasietegnologiese nuwighele wat ouer masjiene en programmatuur byna oornag obsoliet kan maak. Tog is hierdie sporadiese vernuwingsgolwe heel voorspelbaar en wag ons telkens weer op byvoorbeeld die nuwe weergawe van Windows net soos ons op die volgende deel van 'n populêre film wag. Ons wêreld is op 'n voorspelbare wyse veranderlik en hierdie veranderinge het veel wyer implikasies as bloot tegnologiese frustrasies. Reeds meer as twee dekades gelede het Etienne Leroux (1980b:129) iets hiervan geregistreer:

We don't believe in our symbols any more and we are looking for symbols. So we are right in the midst of a tremendous transformation right throughout the world. One cannot live without symbols. And I do believe that we are going to find symbols we cannot imagine now, but they are coming. I don't know when. Perhaps in a thousand years' time! But we are in a transitional stage and my writing is just about this chaos.

Leroux meen dus dat die transformasieproses vir 'n onbepaalde tyd kan voortduur. Gramsci (1978:276) het na hierdie voortslepende tipe oorgang verwys as die "interregnum" en dít soos volg gedefinieer: "The crisis consists precisely in the fact that the old is dying and the new cannot be born; in this interregnum a great variety of morbid symptoms appear." Waarmee mense dus tydens hierdie oorgangskrisis moet saamleef, is afwagting wat nooit bevredig word nie, 'n onvervuldheid wat mag oorhel na 'n gewaarwording van onvervulbaarheid. Schechner (1995:19) verwoord hierdie uitsiglose horisonmte soos volg: "The limitless horizons of expectations that marked the modern epoch and called into existence endless newness have been transformed into a global hothouse, a closed environment." En verderaan:

A long neomedieval period has begun. Or, if one is looking for historical analogies, perhaps neo-Hellenistic is more precise. A certain kind of Euro-American cultural style is being extended, imposed, willingly received (the reactions differ) by many peoples in all parts of the world. Exactly what form it will take ... [is] not clear. But it will be a conservative age intellectually and artistically. (Schechner, 1995:19.)

Hierdie konserwatisme het reeds in die tagtiger- en negentigerjare van die twintigste eeu die botoon begin voer. Waar die projek van die moderne juis deur 'n vooruitgangsoptimisme, toekomsgerigtheid en beheersingsdrang gekenmerk is/word, word die toekoms volgens Couwenberg (1999:30) rondom die millennium toenemend gereduseer tot 'n verbeeldinglose

voortsetting van die bestaande, met slegs korreksies en aanpassings hier en daar ter wille van die instandhouding van die orde. Die negentigerjare het in die teken gestaan van bewaring, hersirkulering van hulpbronne en idees, volhoubaarheid, doeltreffendheid, ensovoorts. Dit alles "is founded on the availability of various in-depth 'archives' of many different prior experiences, artworks, ideas, feelings, and texts" (Schechner, 1995:19). Die doel daaragter is onder meer om te verhoed dat die wiel onwetend dalk 'n tweede keer uitgevind word. Geen energie mag onnodig verspil word nie.

Dinge verander weliswaar teen 'n ongekende spoed; ons beleef 'n versnelling van die geskiedenis (Couwenberg, 1999:28). Hieroor laat Swerdlow (1999:11) hom soos volg uit: "Faith in change is characteristic of our age. We pride ourselves on speed. 'A billion hours ago, human life appeared on earth', the 1996 Coca-Cola Company annual report reads. 'A billion minutes ago, Christianity emerged. A billion Coca-Colas ago was yesterday morning'." Tog is daar nie meer nuwigheide wat die massas aangryp soos die eerste maanlanding meer as dertig jaar gelede nie. Dieper as die oppervlakkige viering van verandering en spoed loop die verhaal dat die patroon waarvolgens veranderinge plaasvind, reeds bepaal is. Schechner (1995:20-21) som hierdie horisonmite soos volg op:

A century from now the world may be running on new fuels, the automobile may have passed away, human settlements may exist on the moon and elsewhere ... The basic tendency of all these changes has already been set. The tendency is to use without using up; to reserve the ability to repeat; to test through modelling, virtual experience, and other kinds of mathematical and analogical rehearsing.

Hersirkulering is 'n sleutelwoord van ons tyd. Volgens Schechner (1995) word ook die kunste deur hierdie uitsigloosheid geraak. Dit is nie meer moontlik om avant-garde te wees nie. Hughes (1996) wys in hierdie verband op die ongekende optimisme wat aan die einde van die negentiende eeu geheers het. Die Weste was nog oortuig van die haalbaarheid van die projek van die moderne: "For the French, and for Europeans in general, the great metaphor of this sense of change – its master-image, the one structure that seemed to gather all the meanings of modernity together – was the Eiffel Tower." (Hughes, 1996:9.) Tegnologiese vooruitgang het nog gegaard gegaan met romantiese en idealistiese toekomsvisies. Die avant-garde het sy ontstaan gehad aan die einde van die negentiende eeu en is gekenmerk deur: "Ebullience, idealism, confidence, the belief that there was plenty of territory to explore, and above all the

sense that art, in the most disinterested and noble way, could find the necessary metaphors by which a radically changing culture could be explained to its inhabitants." (Hughes, 1996:9.) Schechner (1995:18) wys daarop dat die avant-garde in die middel van die jare sewentig van die twintigste eeu doodgeloop het. In die Weste:

there is little artists can do, or even ought to do, to shock audiences ... And why try to shock? There are no surprises in terms of technique, theme or approach. Everything from explicit sex shows, site-specific work, participatory performance, political theatre and guerilla theatre (of the kind Greenpeace or ACT UP now do), to postmodern dance, the mixing of personal narratives with received texts, the deconstruction of texts, the blurring of boundaries between genres and so on, has been done and done again many times, over the past forty years. (Schechner, 1995:18.)

Die avant-garde het vir vandag se kunstenaar bloot 'n stylopsie tussen baie ander geword. Niemand kan meer 'n manifest skryf wat dieselfde tipe opskudding sal veroorsaak as 'n eeu gelede nie, en: "Who would want to?" (Schechner, 1995:19.) Die verlies aan die vermoë en wil tot oorspronklikheid is trouens 'n tipies postmoderne verskynsel. Die postmodernisme is eerder gerig op disseminasie, hibridisering, parodie, ensovoorts. Die verhaal wat in die jare negentig en vandag steeds deur die wêreld sirkuleer, kan opgesom word met die volgende versreël uit die Nederlandse digter Hendrik Marsman (1899-1940) se gedig "Heimwee": "wij zijn eeuwen en eeuwen te laat geboren." In hierdie gedig verwoord Marsman, ná die ontugtering wat die Eerste Wêreldoorlog gebring het, 'n vroeë twintigste-eeuse gewaarwording, soortgelyk aan die "post"-beleving van die laat twintigste-eeuse postmoderniteit, dat "ons" gebore is ná die tydperke toe grootse, edele, vernuwende daade moontlik was:

De tijden zijn zwart.

wij zijn eeuwen en eeuwen te laat geboren.

in een mantel gehuld, door een

engel op weerlichten doortocht verloren

en door het onuitroeibaar heimwee vervuld

den Koning te zien voor Wien ik had willen strijden,

schrijd ik naar den Dood

en die een krijgsman had willen zijn

in de harstochtelykste aller tye,
 moet nu in late verwilderde woorden gewagen
 van eeuwen, die versomberden tot verhalen
 – duister en vurig – van Kruistochten
 en Kathedralen. (vgl. Antonissen, 1989:262.)

Hierdie gedagte van krisis, van te laat wees, oorbodig wees, kan deels herlei word na die verhaal oor die neergang van die mens in die Griekse mitologie (vgl. ook Daniël 2 in die Bybel oor die droom van koning Nebukadnesar). Hiervolgens het alles begin met die goue mense. Hulle was volmaak, regverdig en het in 'n paradyslike staat geleef. Hulle word gevolg deur die silwer mense wat sleg afsteek by hulle voorgangers. Ná die silwer mense kom die brons mense, en dan word die mitologiese tydperk verlaat met die koms van die ystermense, tot wie ons ook behoort. Daar is geen sonde waaraan hierdie mense, met ander woorde "ons", nie skuldig is nie (vgl. De Rynck, 2000:73-75).

In die negentigerjare van die twintigste eeu is betreklik algemeen aanvaar dat "ons" nie meer 'n verskil kan maak nie. Daarvan getuig die feit dat daar min van die idealisme en ideologiese gedreweheid van die sestigerjare oorgebly het (Couwenberg, 1999:18). Die maatskaplike maakbaarheidsideaal van linkse ideologieë is vervang deur kultuurpessimisme- en relativisme (Couwenberg, 1999:31; 34). Selfs aktiviste uit die jare sestig het hulself tydens die ontnugterende sewentiger- en tagtigerjare toenemend oorgegee aan die "neo-liberale marktrincipe" (Couwenberg, 1999:31). Vanweë die mag van die *relatiwiteits-* en *neergangsmite* glo mense nie meer dat hulle in groepsverband óf individueel die werklikheid kan verander nie. Die gevolg hiervan is: individualisering, egosentrisme, sekularisering, onbetrokkenheid, werklikheidsontkenning of -ontvlugting. Dit neem veral die vorm aan van 'n vlug na die irreële, apolitiese wêreld van verbruikersgoedere, 'n wêreld van handelsmerke, 'n wêreld waarin mense bo hulle vermoëns lewe, onbegaan oor onreg, honger, geweld, ensovoorts, rondom hulle. Ons leef in 'n *ornamentele* kultuur waarin voorkoms, openbare beeld, persoonlike styl en leefstyl, asook "sterstatus" belangrik is (Brynard, 1999b:29). Verbruik het 'n mite geword wat miljoene mense as vanselfsprekend aanvaar. Ons kan hierna verwys as die *mite van verbruik*. Dit vorm deel van die *krisis- of oorgangsmite*.

Verbruikers meen dat hulle vry is en self keuses maak uit die aanbod op die rakke van die verbruikersparadys, soos Adam en Eva destyds kon kies en keur in die tuin, maar dit is nie

werklik die geval nie. Die verbruiker wat wandelend deur die winkelsentrum die verkoopsware besigtig, "may imagine himself to be a director, though all strollers are the objects of direction. That direction is, as their own used to be, unobtrusive and invisible ..., so that baits feel like desires, pressures like intentions, seduction like decision-making; in the shopping malls, in life as shopping-to-stroll and strolling-to-shop, dependence dissolves in freedom, and freedom seeks dependence" (Bauman, 1996:27). Day (1990:7) wys in aansluiting hierby op die volgende: "Consumers are constructed to watch the world not to take part in it ... Indeed, the consumer's relation to the world is increasingly parallel to the television viewer's relationship to his or her set. On package tours, for example, tourists stare at a country through the glass of a coach window, in much the same way as a television viewer might stare at the same country on his or her screen." Die sigbaarheid van die beelde, die "teenwoordigheid" en "nabyheid" daarvan, sorg dat die kyker slegs oor die oppervlak begaan is en nie analiserend dink nie: "The visibility of the image and its status in respect of other images implies a world that is wholly apparent ... And the important thing about such a world is that it seems incapable of change." (Day, 1990:27.) Hier kom die kwessie van die verbruiker se onbetrokkenheid ten opsigte van die werklikheid en sy/haar onvermoë om verandering teweeg te bring, weer ter sprake. Ook Bauman (1996) gaan op dié dadeloosheid en onnadenkendheid van die verbruiker in: eietydse winkelsentrums is soos eilande, "safe for life-as-strolling" (Bauman, 1996:27). Die verbruiker is vandag 'n wandelaar, 'n postmoderne wandelaar, wat hom/haar nie tot iets wil verbind nie en die winkelsentrum is doelbewus só ontwerp dat die verbruiker veilig en ongehinderd kan wandel terwyl hy/sy inkopies doen en inkopies doen terwyl hy/sy wandel. Volgens Bauman (1996:27), "malls initiated the postmodern promotion of the stroller", maar hierdie lewensmodel vir die postmoderne wandelaar is nog verder verfyn, in die vorm van die televisiewêreld, oftewel "*telecity* ... the city-as-the-stroller's-haunt, distilled to its pure essence, now entering the ultimate shelter of the totally private, secure, locked and burglar-proof world of the lonely nomad, where the physical presence of strangers does not conceal or interfere with their physical out-of-reachness" (Bauman, 1996:27).

Uiteindelik gaan dit hier min of meer oor 'n tendens of neiging wat Faith Popcorn geïdentifiseer het, naamlik "cocooning", die behoefte om jouself teen die harde buitewêreld te beskerm (Penstone, 1999:39). Soos blyk uit al die getuienis wat hier bo byeengebring is, het ons hier nie bloot te doen met 'n neiging of 'n tendens nie: "cocooning" is 'n aspek van leefstyl wat gewortel is in iets veel dieper, in 'n eietydse mite, wat in der waarheid 'n horisonmite is,

omdat dit die grense van die moontlike aandui, en volgens hierdie mite is daar nie meer veel ruimte vir iets nuuts nie, in elke geval nie in die afsienbare toekoms nie; daar is nie veel wat ons kan onderneem om die werklikheid te verander nie. Dit blyk uit die voorafgaande dat betrokkenheid, analise, kritiese denke en optrede/aksie ten opsigte van (aspekte van) die werklikheid in die eietydse mitologie afgeraai word. In die plek daarvan kom nuwe en vinnige rekenaars, allerlei toestelletjies (“gadgets”) om die tyd mee te verwyd en/of in kontak met die virtuele netwerk te bly. Daar bestaan dus ook ’n *relatiewiteits-* of *onwerklikheidsmite* en daarmee saam ’n *magteloosheidsmite*, wat deel vorm van die totale mitologiese konstellasie: oorgang/krisis-neergang-relatiewiteit/onwerklikheid-magteloosheid. Die spil van hierdie konstellasie is *relatiewiteit*.

Hierdie konklusie word bevestig deur Hawkes (1996) wat beweer dat die postmodernisme kop in een mus met die kapitalisme is. Hoofmomente in sy argument is die volgende: Hawkes (1996:3) wys daarop dat die postmoderne ekonomie gekenmerk word deur ’n outonomie van representasie. Aanvanklik, baie lank gelede, het geld bloot gedien as representasie van materiële objekte en kon dit dus tydens ’n transaksie gebruik word om afwesige goedere te verteenwoordig. Maar in die postmoderne wêreld met sy globale ekonomie het hierdie representasie al verder en verder van die werklikheid weggedryf en toenemend abstrak geword, in die vorm van kosbare metale, wisselkoerse, beleggersvertroue, ensovoorts. Terselfdertyd "money becomes an active or subjective power, so that the minutest fluctuations in the relationships between the various forms of money have profound effects on the material lives of human beings throughout the world" (Hawkes, 1996:3). Myns insiens word iets van hierdie mitologisering van geld, asook van verbruik, vasgevang in die volgende woorde in Rogers Waters (1992), van die groep Pink Floyd, se "Perfect Sense, Part II", uit sy veelbesproke album *Amused to Death*: "But first our global anthem/ Can't you see/ It all makes perfect sense/ Expressed in dollars and cents/ Pounds shillings and pence/ Can't you see/ It all makes perfect sense." Hiervolgens word alles op mitologies-voortvarende wyse gereduseer tot geld, tot ruilwaarde, tot die wisselwerking van geldeenhede binne die eietydse globale (finansiële) netwerk. Ons is patriotiese burgers van ’n wêreld waar van ons verwag word om te buig voor die wette van die mark. Verderaan sal in meer detail hierop ingegaan word.

Ook in die politiek word semiotiese stelsels en representasie outonoom, want dit gaan vir politici nie meer soseer om werklike kwessies nie, maar om hul eie publieke beeld (Hawkes,

1996:3). Postmoderne filosofie word ook gekenmerk deur die outonomie van representasie. In die semiotiek en dekonstruksie is die negentiende-eeuse realistiese opvatting dat linguïstiese tekens eenvoudig en direk na objekte in die werklikheid verwys, ondergrawe. In die plek hiervan het die siening posgevat dat die werklikheid talig gekonstrueer word. Dít het baie postmoderne denkers volgens Hawkes (1996:4) laat vra of die konsep ideologie nog relevant is. Die term ideologie word immers gewoonlik gebruik om te verwys na 'n denksisteem wat as 'n valse bewussyn bestempel kan word en daarom die werklikheid op 'n foutiewe, verwronge wyse voorstel. Indien daar egter vandag, uitgaande van die postmoderne filosofie, geglo word in die mag van taal om die wêreld te konstrueer na sy eie beeld, dan word dit moeilik om nog te onderskei tussen waarheid en valsheid. Daarom raak die beskuldiging van 'n "valse bewussyn" onhoudbaar.

Verder betwis die postmodernisme die bestaan van die outonome bewussyn of subjek. Die self is volgens die postmoderniste die produk van tekensisteme: "If there is no experience without representation, then the media of representation must be prior even to our experience of our own selves." (Hawkes, 1996:4.) Hiervolgens is alle bewussyn artfisiel en daarom eintlik "vals". Weer eens word die idee van ideologie as valse bewussyn hierdeur ondermyn. Die postmodernisme lewer voorts sterk kritiek op nosies soos totaliteit of samehang. In die plek daarvan word gefokus op fragmentering, pluralisme, verskille. Die geskiedenis, byvoorbeeld, word nie beskou as 'n koherente verhaal waaruit ons lesse kan leer nie, maar as "a discontinuous succession of events with no transcendent purpose or meaning" (Hawkes, 1996:7).

Hawkes (1996:8-9) beweer dan teen hierdie agtergrond die volgende: Finansiële representasie, byvoorbeeld in die vorm van markaanwysers, het in die twintigste eeu algaande outonoom geword, en die groeiende dominansie van hierdie tipe representasie het 'n uitwerking op die filosofie gehad: dit het ook al meer klem op outonome tekensisteme begin plaas, "even to such an extent of claiming that these form the only knowable reality" (Hawkes, 1996:9). Hawkes (1996:9) meen dat die gedagte dat die self nié outonoom is nie maar deur tekensisteme bepaal word, binne die kapitalistiese sisteem handig te pas kom, juis omdat die subjek hiervolgens so manipuleerbaar is: "Our society is now so deeply committed to the consumer mentality that it is difficult to see anything pernicious in the thousands of corporate messages to which we are all forcibly exposed every day." (Hawkes, 1996:9.) Die postmodernisme wys op die gevare van totaliserende denke, die geloof in die geheel, die

absolute. Dit gee eerder voorkeur aan verskille en dring daarop aan dat dinge afsonderlik beskou moet word, nié as dele van 'n groter (sosiale) geheel nie. Dít maak dit egter onmoontlik om krities na dinge te kyk, want juis die breër konteks kan 'n standaard daarstel aan die hand waarvan spesifieke gebeure en praktyke beoordeel kan word: "So it helps to perpetuate the *status quo* if people believe that things and events are best studied in isolation, away from the totalities of society or history." (Hawkes, 1996:12.) Hierdie mite laat ons natuurlik magteloos teenoor die werklikheid. Die werklikheid word nie soseer as stagnant of as 'n voltooide gegewe voorgestel nie; volgens hierdie mite kan die werklikheid wel verander, maar nie as gevolg van óns handelinge nie (vgl. die *magteloosheidsmite*). Postmodernisme kan volgens hierdie argument eintlik as die mitologiese grondslag van die kapitalisme beskou word.

Postmodernistiese goëltoertjies sny die bande met die werklikheid los en miljoene mense wêreldwyd, veral in die Weste, aanvaar hierdie verhaal oor semiotiese outonomie en die onbereikbaarheid van die "werklikheid" as vanselfsprekend, die verhaal dat die werklikheid én ons as subjekte deur tekensisteme gedetermineer word. Alhoewel slegs 'n klein proporsie van die totale wêreldbevolking die filosofiese en teoretiese geskrifte van die postmodernisme onder oë gehad het, kan op die spoor van Frye (1991:9) beweer word dat die basiese *mythos* daarvan die samelewing (veral die Westerse samelewing) deursuur het. Die massas se kritiese perspektief op die werklikheid word ook ondermyn deurdat "werklikheid" in postmodernistiese artistieke en vermaaklikheidstekste gekompliseer word: in eietydse films, musiekvideos en romans word die grense tussen werklikheid en fantasie goedsmoeds oorskry en selfs opgehef. Mense word dus oral vertel dat die werklikheid relatief en illusionêr is. Daarom word dit moeilik om aspekte van "die werklikheid" met oortuiging te kritiseer en om iets te "doen". Buitendien word die werklikheid al meer indirek via die media beleef, sodat gruwels wat ons op die televisie sien ons nie regtig raak nie: sommige insetsels kon net sowel uit 'n film gekom het. Van hierdie situasie lewer films soos *Total Recall* en *The Matrix* bewys. In *The Matrix*, byvoorbeeld, word die aarde deur masjiene oorgeneem en mense word as "kragopwekkers" gebruik. Die mense verkeer in 'n soort slapende "papietoestand" en ontvang rekenaarinplantings waardeur hulle in 'n virtuele wêreld, "The Matrix", lewe. "The Matrix" is geskoei op die "werklike lewe" en die mense verkeer onder die indruk dat hulle in hierdie wêreld lewe en handel. Hulle is onbewus daarvan dat hulle hul in 'n rekenaargegenereerde virtuele werklikheid (matriks) bevind. Slegs die hoofkarakters kom gaandeweg agter die kap van die byl.

Ook Brink (2000:68) wys op die postmodernisme se ekstreme tekstualisering van ondervinding en die "wêreld". Hy meen dat 'n groot deel van vandag se literatuur wêreldwyd 'n bepaalde patologie vertoon wat verwant is aan sekere persoonlikheidsversteurings, veral disassosiatiewe versteurings, wat sielkundiges by individue herken wat byvoorbeeld aan post-traumatiese stres ly. Hierdie onvermoë om die werklikheid te hanteer, raak vandag ook hele samelewings wat getraumatiseer is deur die mediadekking van gebeure wat strek vanaf Joegoslawië en Rwanda, die verhore van O.J. Simpson, reeksmoorde, tot die terroristiese aanslag op Amerika in September 2001 en die Amerikaans-Britse inval van Irak in 2003, as gevolg waarvan hulle óf verveel, óf verdoof, óf verskrik word. In die psigopatologie, hou Brink (2000:68) vol, kan uiterste vorme van trauma lei tot onder meer psigogeniese amnesie, die selektiewe onvermoë om belangrike persoonlike inligting of gebeure te onthou, en psigogeniese ontvlugting, wat byvoorbeeld uitdrukking kan vind in 'n onvoorsiene reis of die aanvaarding van 'n nuwe identiteit. Brink (2000:69) noem nog 'n aantal moontlike reaksies op trauma, waarop ek hier nie verder ingaan nie. Sy konklusie is egter van belang:

Is hierdie kort-begrip oor psigologiese versteurings nie onthullende beskrywings van baie (uitstekende) laat-twintigste-eeuse postmodernistiese fiksietekste nie? En dit sou in minstens twee opsigte beduidend kan wees: eerstens, as "diagnose" van 'n wêreld op die grens van waansin; tweedens, en dalk nog gevaarliker, as simptome van pogings, binne die literatuur self, om te ontsnap uit 'n wêreld waarmee daar nie meer raad geweet word nie. As dit so is, dan is dit waarskuwingseine in 'n stadium waar ons, in ons lewens én in ons literatuur, die begin van 'n nuwe millennium tegemoet gaan. (Brink, 2000:69.)

Sentraal in Brink (2000) se analise en dié waarna hier bo verwys is, is die gedagte van ontvlugting, onbetrokkenheid, disassosiasie, distinktiewe kenmerke van die relatiwiteits- en neergangsmitologie.

Ek het tydens die navorsingsproses 'n belangrike mitiese simbool van die negentigerjare ontdek, naamlik dié van die jongleur (die "juggler"), gewoonlik in 'n vroulike gedaante, wat beroep, huwelik, kinders, ensovoorts, "balanseer". In hierdie simbool is iets vervat van die postmoderne onwil om te kies en 'n verbintenis aan te gaan: jy wil alles tegelyk hê. Daar is 'n spelelement, iets van 'n gebrek aan interaksie met die werklikheid hierin, omdat die jongleur

heeltyd slegs, met onverdeelde aandag, besig is met die uitvoer van die balanseertoertjie. Hierdie simbool vertoon die gelatenheid, die outomatisme en eenselwigheid, tipies van die jare negentig, maar ook 'n irriterende vertonerigheid.

Deel van hierdie werklikheidsontkenning is die klem wat gelê word op positiewe denke: die negatiewe moet onderdruk word; die donker moet vermy word, of daar moet lig gemaak word. Dit is 'n simptoom van die neergangsmite: mense probeer vlug van die negatiewe onderliggende wete wat hierdie mite in hulle gemoedere sluimerend hou. Terapie, ondersteuningsgroepe, seminare, boeke help 'n mens deesdae om ten alle koste positief te bly. Hierdie tendens sluit aan by 'n oorkoepelende mite van ons tyd wat op die spoor van Foucault (1986) as die *mite van die sorg vir die self* beskryf kan word. Foucault (1986) dui in sy beskrywing van die beginsel van die sorg vir die self aan hoe daar in die loop van die geskiedenis beweeg is vanaf blote kultivering van die siel en bemeesting van die self na 'n bewuste verbetering, vorming en versorging van die self. Hierdie mitologiese voorstelling van selfontplooiing is onderliggend aan talle mediaboodskappe: in tydskrifartikels en op televisieprogramme word ons aangeraai om "bewus" te leef, onself fisies en psigologies te versorg, om onself te maak en te herkonstrueer soos ons graag wil wees. In 'n onoorsigtelike werklikheid wat ons nie kan verander nie, is dit nog net die self wat met moeite en toewyding en met die hulp van talle verbruikersgoedere tot 'n mate beheer en getransformeer kan word.

'n Belangrike afsplitsing van hierdie mitologiese tendens is myns insiens die *mite van terapisme* (Weldon, 1998), wat ook die *praatmite* genoem kan word. Mense ondergaan allerlei terapieë en besoek sielkundiges aan wie hulle alles kan vertel. Daar is egter ook die interessante verskynsel van openbare terapie en belydenis (voor kommissies, op geselsprogramme op televisie, op die internet). Dus: van die biegestoel na die geselsprogram/kommissie na die internet-kletskamer. Die sleutelwoorde is: *praat en luister*: "Alles is te genezen: pedofielen en verkrachters kunnen herstellen als ze willen praten en hun verleden herbeleven." (Weldon, 1998:38.) Ons leef in die tyd van die slagoffer sonder skuld: "Wij zien onszelf als tekortgedaan, niet als boosdoeners; we zijn slachtoffers, geen overvallers. We voelen ons één met de schlemielen." (Weldon, 1998:37.) Daar is sprake van 'n *mite van slagofferskap*. Daarvolgens is ons volgens Weldon (1998) nog steeds, soos die Bybel leer, siele in nood, maar nou sonder sonde, sonder skuld. Ons het "volmaak" op die aarde aangekom, maar is hier gekontamineer deur toksiese omstandighede en mense (ouers, eggenote, kollegas), verniel deur teenslae, teleurstellings, ensovoorts. Die slagoffer kan reken

op simpatie en sy/haar verhaal "verkoop" goed. Paradoksaal beskik die slagoffer vandag oor baie mag: in die howe word toenemend aan slagoffers die voordeel van die twyfel gegee en daarom het iemand wat byvoorbeeld deur 'n wraakgierige metgesel, kollega of student van seksuele teistering aangekla word, byna geen kans nie (Van Soest & Van Hintum, 2000). Die mite van slagofferskap sluit heg aan by die praatmite, want dit sê: die enigste verlossing vir die sondelose slagoffer is om terapie, veral praatterapie, te ondergaan. Volgens Weldon (1998:38) vereis die mite van terapisme emosionele onberispelikheid:

wij moeten vrede kiezen boven oorlog en kalmte boven stress, we moeten lucht geven aan onze woede zodat we ons met haar kunnen verzoenen, we moeten ons verdriet delen, van onze kinderen houden (maar niet noodzakelijk van onze ouders) ..., tegen schietwapens zijn, niet roken, onze afkeer van mannen uiten (als wij vrouwen zijn), onze afkeer van vrouwen voor ons houden (als wij mannen zijn), en het erover eens zijn dat we allemaal blij, slim, mooi en vrij en vooral: gelijk ter wereld zijn gekomen.

Hier het ons eintlik ook al te doen met die *mite van matigheid*, want in die versigtige, puriteinse negentigerjare is geglo dat fanatisme en passie uit is. Volgens dié suksesresep is dit 'n hardwerkende, voorbeeldige, gesonde leefstyl wat geluk bring. Hiermee hang ook saam die "*chill*"-mite, wat inhou dat 'n mens kalm, koel en in beheer van jou emosies moet wees. Emosie is wel in vandag se "vroulike" wêreld van belang, maar nie uitspattige, aggressiewe of destruktiewe "manlike" emosies nie; eerder beheerste, sagte en "egte" gevoelens.

Vervrouliking is dan ook 'n baie belangrike tendens van die negentigerjare. "Vroulike" waardes, byvoorbeeld koestering en deernis, word deur die intelligentsia én die media positief gemerk. Hiermee hang saam die mite dat vroue oor die algemeen "beter" as mans is en tans 'n rooskleuriger toekoms as mans het (die *mite van vroulike superioriteit*). Met verwysing na die situasie in die VK merk Weldon (1998:35) op: "In het Londen van de middenklasse verlangen moeders vurig naar kleine meisjes en ... als ze een zoon krijgen, moeten ze hun teleurstelling verbijten. Van meisjes wordt aangenomen dat er een beter leven voor ze ligt. Meisjes doen het beter op school, ... ze krijgen mooiere cijfers, werken thuis meer mee, vinden makkelijker een baan, vormen een kleiner percentage van het totale aantal werklozen [...] Wie wil er nog een jongen? Het is girl power wat de klok slaat." Hiernaas word manlikheid algemeen as monolities voorgestel. Daar is die onvernietigbare *mite van instrumentele manlikheid*: seuns word voorberei vir "work and soldiering" (Sokolove, 1999:3). Manlikheid word beskou as 'n

"toets", iets wat verwerf moet word, en mans aanvaar hierdie mite as vanselfsprekend: "How do you induce an 18-year-old boy to go to war if you haven't first raised him to believe he will face tests of his manhood?" (Sokolove, 1999:4.) Hierna kan verwys word as die *mite van manlikheid as toets*. Daar bestaan verder die oortuiging dat die hele samelewing, ook die onderwyssisteem, seuns en mans bevoordeel (Sokolove, 1999:6), dat vroue die slagoffers is en mans die skurke (Weldon, 1998). Hier is sprake van die *mite van 'n mannewêreld*. Dit blyk egter dat vroue in die Weste al minder die slagoffers van 'n patriargale sisteem is en op talle terreine besonder goed presteer (Weldon, 1998:35), en dat byvoorbeeld skoolgaande seuns oor die algemeen veel slegter op skool en in die lewe vaar as meisies (Sokolove, 1999:6).

Daar is ook die mite wat ek wil opsom as "business rules the waves", oftewel die *markmite*, wat daarop neerkom dat markoorwegings, handel, tans alles behoort te dikteer, selfs wat op universiteite in die geesteswetenskappe gedoseer word. Alles moet hiervolgens aan korporatiewe waardes gemeet word: "'The real world' ... [is], as we all know, what goes on in big companies. Everything else is an illusion." (Beckett, 1999:6.) Hierdie gerigtheid op groot (multinasionale) maatskappye is egter uit pas met die tyd, want daar word toenemend afgeskaal en in die rigting van kleinsakeondernemings beweeg: "Shedding costs and therefore people is the name of the game everywhere. Overheads perceived to add no value are particularly coming under the hammer, as we demassify ourselves. The upshot is that the centre of gravity of economic activity is moving back from big to small." (Sunter, 2000:11.) Hierdie tendens is betreklik nuut en daarom sukkel die massas, wat nog gewortel is in die mite van "big business" en die versorgingstaat, om hulle aan te pas by 'n entrepreneuriese ingesteldheid en die idee van 'n loopbaan as "a series of contracts rather than one long continuous state of employment" (Sunter, 2000:11).

Nog 'n byna onbevraagtekende mite van die afgelope dekade is die *mite van nuttigheid*; ons leef in 'n utilitêre era waarin aanvaar word dat pragmatiese, praktiese oorwegings, produktiwiteit, die deurslag gee. Tydens die negentigerjare het ons ook tot 'n sekere mate die herlewing van die projek van die moderniteit beleef, en die hoop is daarom opnuut gevestig op wetenskap en tegnologie; tegnokratiese ideale het weer na vore gekom, maar weliswaar nie naastenby so intens soos aan die einde van die negentiende eeu nie (Couwenberg, 1999:30). Daar leef dus steeds 'n *moderne mite*.

Dit is die vernaamste globale (horison-)mites wat ek betreklik vroeg in die ondersoek begin registreer het. Uiteraard is sommige van hierdie mites meer sentraal as ander. In hierdie verband kan op die volgende gewys word: 'n Kwalitatiewe ondersoeker is gerig op patrone. Hy/sy let op na dinge wat herhaaldelik opduik. In my navorsing het ek herhaaldelik gegewens aangetref, in verskillende tekste en in verskillende gedaantes, wat byvoorbeeld dui op gelatenheid, onbetrokkenheid en ontkenning wat betref die werklikheid wat boonop as relatief beskou word. In plaas van aksie en produksie val die klem op passiwiteit en verbruik. Ek vermoed dus dat ons hier met iets wesenliks te doen het, veral indien dit in samehang met die verbruikersmentaliteit beskou word. Hier bo is gebruik gemaak van Kermodé (1967) se terminologie om na hierdie mite te verwys: die krisis- of oorgangsmite. Hierdie benaming dek egter nie die volle lading nie: deel van ons besondere oorgang, wat nog 'n onbepaalde tyd kan voortduur, is immers dat dit tegelyk ook 'n gewaarwording van neergang en relatiwiteit is. Hier gaan dit onder meer oor die onderliggende oortuiging dat dinge nie meer so groots en opwindend en vernuwend soos vroeër is nie. Hierna kan miskien verwys word as die *neergangsmite*. Hierdie "decline and fall" *mythos*" (Frye, 1991:9) duik herhaaldelik in die geskiedenis op, maar in verskillende gedaantes (vgl. 2.4.6). Wat ons "neergang" redelik uniek maak, is dat die idee van neergang minder betrekking het op die werklike historiese toedrag van sake as op die persepsies en depressies van die mense. Ons neergang stuur nie duidelik op 'n val of ondergang af nie: dit is eintlik eerder 'n uitgerekte "interregnum", soos hier bo geblyk het. Ons leef dus nie in 'n tyd van neergang nie, maar eerder ná die neergang, in die tyd van die minderwaardige Grieks-mitologiese "ystermens". Roger Waters (1992) dring myns insiens in die titelsnit van sy album *Amused to death* deur tot die kern van die krisis wat aan die einde van die twintigste eeu beleef is. Hy slaag in hierdie werk as kunstenaar daarin om liries en verhalend iets uit te druk wat nouliks in 'n akademiese geskrif onder woorde gebring kan word. Talle van die verhale van negentig word hierin geëvokeer:

Doctor Doctor what is wrong with me
This supermarket life is getting long
What is the heart life of a colour TV
What is the shelf life of a teenage queen
 Ooh western woman
 Ooh western girl
News hound sniffs the air
 When Jessica Hahn goes down

He latches on to that symbol
Of detachment
Attracted by the peeling away of feeling
The celebrity of the abused shell the belle
Ooh western woman
Ooh western girl
And the children of Melrose
Strut their stuff
Is absolute zero cold enough
And out in the valley warm and clean
The little ones sit by their TV screens
No thoughts to think
No tears to cry
All sucked dry
Down to the very last breath
Bartender what is wrong with me
Why am I so *out of breath*
The captain said excuse me ma'am
This species has amused itself to death
Amused itself to death
Amused itself to death
We watched the tragedy unfold
We did as we were told
We bought and sold
It was the greatest show on earth
But then it was over
We oohed and aahed
We drove our racing cars
We ate our last few jars of caviar
And somewhere out there in the stars
A keen-eyed look-out
Spied a flickering light
Our last hurrah
And when they found our shadows

Grouped around the TV sets

They ran down every lead

They repeated every test

They checked out all the data on their lists

And then the alien anthropologists

Admitted they were still perplexed

But on eliminating every other *reason*

For our sad demise

They logged *the only explanation left*

This species has amused itself to death (My beklemtoning – PLvS.)

Die liriek begin met 'n aanroep van die "Doctor" en hy word gevra: "what is wrong with me." Daardeur word krisis, siekte en agteruitgang dadelik vooropgestel. Die "pasiënt" kla dat die onveranderlike verbruikerslewe ("supermarket life") vir haar onuithoudbaar geword het. Haar vraag bevat teenstrydighede: "What is the heart life of a colour TV/ What is the shelf life of a teenage queen." Menslike, emosionele sake word hier in kommersiële verbruikersterme, byvoorbeeld raklewe, verwoord. Dit dui op 'n onwaaragtige lewenswyse. In die matige, kil jare negentig was "detachment" 'n onderliggende sleutelwoord. Die postmodernistiese gerigtheid op die blink oppervlak weerklink in "The celebrity of the abused shell". Die verkilling van die wêreld rondom ons word ook opgeroep deur die retoriese vraag: "Is absolute zero cold enough." Ons kokonbestaan word gesuggereer deur "And out in the valley warm and clean". Die reël "The little ones sit by their TV screens" dui daarop dat ook die kinders, die mense van die toekoms, in die ban van ons mites verkeer: hulle staar, geïsoleer en onnadenkend, na die "onwerklikhede" wat op die skerm opgedis word. Die "pasiënt" vra dan aan die kroegman wat met haar fout is: sy voel so uitasem. Dan word die onderliggende oorsaak van haar en die mens se simptome aangebied: "This species has amused itself to death". Die belangrikste ideaal van die postmoderne mens was immers om 'n genotvolle lewe te hê, maar van al die oppervlakkige plesiermakery het die mens uitgebrand geraak. Dan word daar gesê dat die mens sy ondergang as lotsbestemming gelate aanvaar het: hy het daarna gekyk soos na iets onwerkliks, 'n "show", en gehoorsaam voortgegaan om te koop en te verkoop en om die spoed van ons postmoderne wêreld te vier ("we drove our racing cars"). Aanhanklikheid ten opsigte van die horisonmte van neergang word gesuggereer deur "We oohed and aahed", terwyl dit ook kan dui op 'n verlies aan werklikheidsbesef: selfs ons eie ondergang is soos 'n "show" waarna ons kyk as iets *interessants* (vgl. Bauman, 1996:34).

Deur die wending na die agteraperspektief en 'n blik van buite, dié van buite-aardse wesens wat die mens se neergang bestudeer, word die eietydse werklikheid as 'n geheel gemitologiseer, en word ons "last hurrah" van ver waargeneem as 'n "flickering light": geen eensklapse, grootse einde nie, maar 'n stadige uitdoof. Roger Waters (1992) doen hier juis wat die postmoderniste volgens Hawkes (1996:11-12) "verbied": hy dui samehange aan en interpreteer die geheel. Juis daarom kan hy egter iets sinnigs en oortuigends omtrent die werklikheid van die afgelope dekade sê.

3.2.2 KOMPLISERING: TEENSTRYDIGE GLOBALE HORISONMITES

Die neergangsmite wat hier bo uitvoerig beskryf is, is redelik vroeg in die navorsingsproses gerekonstrueer. Soos geblyk het, is dit 'n verhaal oor te laat wees, oor magteloos wees om werklike verandering teweeg te bring. Dít werk onbetrokkenheid, apatie en lewensmoegheid in die hand. Dit het aanvanklik gelyk asof hierdie horisonmite onbetwis in die negentigerjare geheers het. Daar het egter gaandeweg patrone begin vorm aanneem wat sterk met hierdie mite kontrasteer. 'n Mitologie van die hier en nou en die partikulêre gesitueerdheid het uit die navorsingsmateriaal begin te voorskyn kom.

Ek het daarom voor teenstrydighede te staan gekom, byvoorbeeld die volgende: Die onbetrokkenheid van 'n lewe gehul in verbruikersillusies, die postmodernistiese houding van nie-verbintenis, staan lynreg teenoor die groeiende wêreldwye klem op omgewingsbewing, volhoubare ontwikkeling en internasionaal-erkende menseregte (Couwenberg, 1999:16-17). Die negentigerjare was immers die dekade van maakbaarheid en verantwoordelikheid, ten opsigte van die eie psige en liggaam, die medemens en die omgewing. Verder vorm die relatiwiteits- en neergangsmite 'n kontras met die herlewing van die projek van die moderne in die negentigerjare en die gepaardgaande maakbaarheidsideale en die gedagte dat alle probleme opgelos kan word, onder meer met behulp van die tegnologie: "Het gaat nu ... niet om een sociale utopie zoals linkse elites die voor ogen hadden, maar om een utopisch verwachtingspatroon dat gebaseerd is op de onbegrensde mogelijkheden van de technische vooruitgang en daarop gebaseerde economisch groei." (Couwenberg, 1999:36-37.) Die onttrokke bestaan wat deur die relatiwiteitsmite as onvermydelik voorgehou word, kontrasteer voorts sterk met die netwerkmitte se gerigtheid op verbinding, verbintenis en interafhanklikheid (Zimmerli, 1998). Die verlies aan die subjek, wat binne die

relatiwiteitsmitologie as vanselfsprekend aanvaar word (Hawkes, 1996) en vir gewone mense daarop neerkom dat "ek" slegs vir myself leef en geen breër relevansie het nie, staan teenoor die toenemende fokus op die psigologiese/terapeutiese soeke na die geïntegreerde Self (en die innerlike roeping), asook die soeke na partikulêre groepsidentiteit en -verbondenheid (Erickson, 1999:10; Van Rensburg, 1998:6-7; Zimmerli, 1998:12-15). Die relatiwiteitsmitemite sinjaleer 'n onwaaragtige en onbetrokke bestaan, 'n postmodernistiese voortborduur op bestaande patrone, maar terselfdertyd is daar ook, moontlik juis in reaksie op die gewaarwording van onwaaragtigheid, in die negentigerjare wêreldwyd 'n opvallende strewe na outentisiteit (vgl. Blokland, 1998; Du Plooy & Van Schalkwyk, 2000:123-132). Taylor (1991:66) definieer outentisiteit soos volg:

Briefly we can say that authenticity (A) involves (i) creation and construction as well as discovery, (ii) originality, and frequently (iii) opposition to the rules of society and even potentially to what we recognize as morality. But it is also true ... that it (B) requires (i) openness to horizons of significance (for otherwise the creation loses the background that can save it from insignificance) and (ii) a self-definition in dialogue.

Dit is duidelik dat hierdie outentisiteitsideaal skerp kontrasteer met die relatiwiteitsmitemite: teenoor die oortuiging dat ons nie iets nuuts kan doen of ontdek, of verandering teweeg kan bring nie, behels outentisiteit juis skepping, konstruksie, ontdekking; teenoor die relatiwiteitsmitemite se herhaling binne 'n vasgestelde patroon, gaan dit in die geval van die outentisiteitskultuur juis om oorspronklikheid. Teenoor die meegaandheid, 'n blote verbruikersbestaan, wat deur die relatiwiteitsmitemite in die hand gewerk word, is die outentisiteitsstreweweg dikwels opposisioneel (ten opsigte van die reëls van die samelewing en die moraliteit), soos weerklink in die volgende woorde uit die rockgroep *Offspring* (1994) se treffer "Smash": "Head over heels I've fit in before/ Now I don't want to do it no more/ I just want to be who I want to be/ Guess it is hard for others to see." En die refrein: "I'm not a trendy asshole/ I do what I want/ I do what I feel like/ I'm not a trendy asshole/ I don't give a fuck if it's good enough for you/ Cause I'm alive." Hierdie aweregse, selfs uitdagende ingesteldheid, so tipies van die outentisiteitskultuur, kan maklik aanleiding gee tot onttrekking van die werklikheid, van die breër samelewing, 'n aandrang om met rus gelaat te word (Blokland, 1998). Daarmee word dan baie naby aan die relatiwiteitsmitemite se onttrokkenheid beweeg. Tog is daar in die outentisiteitskultuur ook 'n openheid vir ander horisonne, wat hierdie opposisionele ingesteldheid temper. Daar word immers besef dat die outentieke self

slegs deur dialoog met die Ander tot stand gebring kan word (Blokland, 1998). Anders as die postmodernisme wat gerig is op fragmentasie en verskille en daarom gekant is teen betekenisgewing in terme van gehele, is daar in die geval van die outentisiteitskultuur juis 'n openheid ten opsigte van agtergronde en "horizons of significance".

In die relatiwiteitsmite leef nog iets van onder andere die Christelike wêreldvreemdheid voort. Die uitgangspunt van hierdie mite is dié van die twintigste-eeuse eksistensialisme: die gewaarwording dat 'n mens op aarde neergewerp is en dus nie hier hoort nie. Dít lei daartoe dat 'n mens nie in die hier en die nou kan leef nie, maar verlang na "a former Golden Age ... a future New Age, or a Kingdom of Heaven on earth" (Lemesurier, 1990:11). Hierteenoor vertel die mite van Moeder Aarde (vgl. 3.2.1) die volgende: "if you will think of ourselves as coming out of the earth, rather than having been thrown in here from somewhere else, you see that we are the earth, we are the consciousness of the earth. These are the eyes of the earth. And this is the voice of the earth." (Campbell, 1988a:32.)

In artistieke tekste word toenemend in opstand gekom teen die relatiwiteitsmite en ander mites wat daarmee saamhang. Die gewilde film *The Fight Club* (1999) is 'n uitstekende voorbeeld hiervan. Die neergangsmite word in een van die aangrypendste tonele in dié film opgeroep as Tyler Durden aan die klublede sê dat die huidige generasie geen Groot Oorlog of Depressie geken het nie; hulle is grootgemaak met die "belofte" dat hulle filmsterre sal word, maar daarvan het niks waar geword nie. Hy vat die huidige generasie se reaksie op dié ontugtering en die gepaardgaande besef dat die individu nie werklik saak maak nie saam met die woorde "pissed off". Die "vegklub" word gestig as 'n herowering van manlikheid, van vitaliteit: die angs om selfbehoud, die gesteldheid op persoonlike gerief en die verknogtheid aan die sekuriteit van 'n veilige, passiewe, voorspelbare verbruikersbestaan word oorboord gegooi in skokkende tonele waarin mans mekaar genadeloos toetakel, hulself met 'n glimlag laat papslaan. Die hoofsaak is: daar word weer tot die daad oorgegaan, gelewe. Die lede van die vegklub word bevry van 'n onwaaragtige, onderdrukte bestaan. Hierdie film registreer moontlik die begin van die terugswaai van die pendulum ná die era van die relatiwiteitsmite en die konstellasiemites wat daarom wentel.

Breedweg beskou, kan gesê word dat daar deesdae al meer krities gekyk word na die nihilistiese verskansing teen die bestaande en die gebeure. In skerp teenstelling tot hierdie nihilistiese werklikheidsontkenning is daar sprake van 'n viering van die lewe, die liggaam, die

gegewene (Rossouw, 1998), 'n ingesteldheid wat veel meer as blote hedonisme behels, maar dit nie uitsluit nie, soos in die volgende onderafdeling sal blyk.

Hierdie teenstrydighede in die eietydse mitologie kan nie werklik opgelos word nie. Die soeke na 'n koherente mitologie van ons tyd behoort trouens nie in 'n dwanggedagte te ontaard nie. Daar is geen rede waarom teenstrydige mites nie in dieselfde tydperk aktief kan wees nie. Daar sal egter in die volgende onderafdeling gepoog word om hierdie uiteenlopendheid binne die kader van 'n omvattende post-aksiale mitologie te plaas.

3.2.3 'N POST-AKSIALE GLOBALE MITOLOGIE

In die negentiende eeu het dit denkers begin opval dat daar tussen ongeveer 800 en 200 v.C. 'n duidelike parallelle ontwikkeling, 'n soort ontwaking, in verskillende wêrelddele plaasgevind het. Karl Jaspers (1949) het na hierdie periode as die Aksiale Era (*der Achsenzeit; Axial Age*) verwys. Hy beskryf dit soos volg:

In dieser Zeit drängt sich Außerordentliches zusammen. In China lebten Konfuzius und Laotse, entstanden alle Richtungen der chinesischen Philosophie, dachten Mo-Ti, Tschuang-Tse, Lie-Tse und ungezählte andere, – in Indien entstanden die Upanischaden, lebte Buddha, wurden alle philosophischen Möglichkeiten bis zur Skepsis und bis zum Materialismus, bis zur Sophistik und zum Nihilismus, wie in China entwickelt, – in Iran lehrte Zarathustra das fordernde Weltbild des Kampfes zwischen Gut und Böse, – in Palästina traten die Propheten auf von Elias über Jesaias und Jeremias bis zu Deuterjesaias, – Griechenland sah Homer, die Philosophen – Parmenidas, Heraklit, Plato – und die Tragiker, Thukydides und Archimedes. Alles, was durch solche Namen nur angedeutet ist, erwuchs in diesen wenigen Jahrhunderten annähernd gleichzeitig in China, Indien und dem Abendland, ohne daß sie gegenseitig voneinander wußten. (Jaspers, 1949:20.)

Die konsep *Aksiale Era* is volgens Landon (2001) relatief onbekend. Dit het nietemin genoeg aandag ontvang om die gebreke in Jaspers (1949) se siening te kan uitwys. Daar word algemeen aanvaar dat die term *Aksiale Era* om verskeie redes 'n ongelukkige keuse is, byvoorbeeld: Jaspers (1949) probeer van Christus die as/spil van die geskiedenis maak, maar

eintlik val hy buite die Aksiale Era; daar word voorts ingesien dat dit eerder behoort te gaan oor parallelle historiese evolusionêre patrone as oor 'n spil waarom die hele wêreldgeskiedenis sou draai. Dit is egter hier nie nodig om in te gaan op die terminologiese problematiek en ander detail van die debat nie. Wat van belang is en ook algemeen erken word, is die volgende: "World History shows a mysterious evolutionary parallelism in which there is a sudden take-off across the Eurasian continent, at the source of our classical traditions." (Landon, 2001:1.) Dit is volgens Jaspers (1949:20) tydens die periode 800 tot 200 v.C. dat die mens radikale vrae begin stel het, begin bewus raak het van die verskrikking van die lewe en die eie onmag. Die bewussyn het die grense van die menslike bestaan begin aftas en begryp. Die mens het te staan gekom voor die moontlikheid van bevryding en verlossing en aan homself in dié verband die hoogste ideale begin stel: "Er erfährt die Unbedingtheit in der Tiefe des Selbstseins und in der Klarheit der Transzendenz." (Jaspers, 1949:20.) Moulder (1987:108) wys daarop dat denkers, wat sommige idees van Jaspers verder uitgewerk het, die Aksiale Era beskou as die tyd toe die basiese spanning tussen die aardse en die transendentale na vore gekom, gekonseptualiseer en geïnstansionaliseer is. Die volgende woorde van Erickson (1999:4-5) is van sentrale belang:

During this time most of the world's major religions were formed and Greek metaphysics came into being. *A central distinction was made which we continue to take for granted today, even if it progressively loses its force.* The distinction, common to metaphysics and religion, is that between *appearance* and *reality*. And inextricably tied to it are companion distinctions between bondage and liberation, confusion and insight, and darkness and light. Human life is construed as on a journey from appearance, which is confusing and imprisoning, to the light of reality, which is liberating and enlightening. In terms of this complex imagery *our present world is a place of partial exile*, a shadow realm replete with trials and testings, the purpose of which are to serve as opportunities for better orientation and further passage toward reality itself, something lying beyond the world, but which is nonetheless the world's very foundation. (My beklemtoning – PLvS.)

Hierdie verduideliking van Erickson (1999) plaas die relatiwiteitsmite en die gepaardgaande wêreldvreemdheid in perspektief. Hy dui immers aan dat die sentrale onderskeid tussen skyn en wese, wat vanaf die begin van die Aksiale Era gemaak is, vandag nog as vanselfsprekend aanvaar word. Vandaar die gewaarwording van vreemdelingskap op aarde. Die lewe is

volgens hierdie mite 'n reis vanaf duisternis na lig. Dít kan moontlik herlei word na die klassieke mite van Orfeus, wat sy geliefde na Hades, die onderwêreld, volg en dan weer met haar terugkeer na die daglig, maar omkyk terwyl sy nog in die skadu is en haar sodoende vir ewig verloor (Hughes, 1975:110).

Plato het 'n sentrale rol gespeel in die vestiging van bogenoemde tweedeling. Scarborough (1994:48) wys in hierdie verband op die volgende:

Far from suffering from the absence of myth, the West has been and is now under the spell of a particular and somewhat peculiar myth – namely, the myth of origin in Plato's *Timaeus*. As the only original work of Plato's available to European philosophers in the early middle ages and the most influential work for the neo-Pythagorean revival that helped give rise to modern science, it provided and continues to provide a fundamental orientation for much of modernity. In that myth the world is the result of the imitative activity of the Demiurge who, looking at the eternal pattern, molds matter into its likeness to produce things.

Daar word algemeen aanvaar dat die ewige patroon waarna in hierdie werk van Plato verwys word, niks anders as die Vorme van sy vroeëre geskrifte is nie. Die ware realiteit is die wêreld van volmaakte Vorme of Idees, terwyl die sigbare wêreld waarin ons leef slegs 'n gebrekkige nabootsing daarvan is (Stumpf, 1993:76-77). Daarom moet die mens hom rig op die Idee.

Die projek van die moderne word onderlê deur bogenoemde mite, wat uit Plato se geskrifte afgelei is. In hierdie verband voer Bauman (1996:19-23) aan dat die moderne lewe beskryf kan word as 'n pelgrimstog, vergelykbaar met die Christelike idee van die pelgrimstog: die pelgrim loop nie maar net nie, maar is op pad na 'n spesifieke plek/doel. Die hier en nou is onbelangrik, want die waarheid lê êrens op die horison, êrens in die toekoms. Die pelgrim, die moderne mens, moes daarom vroeg in sy lewe met oortuiging 'n lewensdoel kies. Daardie doel moes dan nougeset nagestreef word:

Delay of gratification, much as the momentary frustration it begot, was an energizing factor and the source of identity-building zeal in so far as it was coupled with the trust in the linearity and the cumulativeness of time. The foremost strategy of life as pilgrimage, of life as identity-building, was "saving for the future", but saving for the

future made sense as strategy only in so far as one could be sure that the future would reward the savings with interest. (Bauman, 1996:23.)

Erickson (1999:5) wys vervolgens daarop dat die Aksiale Era in die negentiende eeu tot 'n einde begin kom het. Volgens Erickson (1999:5) het Nietzsche se uitspraak "God is dood" onder meer op die volgende gesinspeel: dat slegs die alledaagse wêreld, wat tot op daardie stadium as 'n "illusie" beskou is, werklik is. Daardeur het Nietzsche probeer om die tweedeling *skyn en wese/syn* om te keer. Die mens kon vanaf die negentiende eeu al minder glo in die gedagte dat die ware werklikheid elders gesoek moet word. Tog: "need lingers long after belief has begun to fail." (Erickson, 1999:6.) Daarom bly mense volgens Erickson (1999:6) steeds begaan oor die toekoms, maar in die plek van 'n religieuse of metafisiese toekoms kom nou 'n afsienbare wêreldse toekoms.

Die mens het die afgelope anderhalf eeu talle substitute vir die oorkant ("beyond") gehad: 'n afsienbare wêreldse toekoms; mag, die mag om aanvanklik geld, en later informasie te versamel en te beheer; dwelmmiddels; ensovoorts. Die verlies aan die vooruitsig op 'n volmaakte eindbestemming, 'n hemelse tuiste, het die twintigste-eeuse mens leeg gelaat, omring deur 'n "wasteland" van vroeëre oortuigings. Saam met die ondergang van die aksiale mitologie, het ook die rasionalisme van die Verligting volgens Erickson (1999:-10) aan krag begin inboet. Die geloof in universele redelikheid was kenmerkend van die moderniteit. Daar is geglo dat alle mense dieselfde dinge sal nastreef indien hulle rasioneel oor 'n saak besin. Met ander woorde: wat na ons oordeel goed is vir óns, sal goed wees vir elke redelike persoon of groep. Aangesien kinders egter nie rasioneel kan dink nie, moet vir hulle gedink word. Dieselfde tipe paternalistiese houding het ook gegeld jeens onder meer gekoloniseerde volke. Die aspirasies van die moderne epog, byvoorbeeld die universele bevryding van die mens (uit die duisternis van onwetenskap, swaarkry, ensovoorts) en die beskawing van alle volke, het egter min of meer tot 'n einde gekom. Mense definieer hulself volgens Erickson (1999:10) nie meer soseer in terme van hul individualiteit of die universele waardes van die mensheid nie, maar in terme van die partikulêre: "Pluralism reasserts itself, not so much on the individual level as on that of groups, for the need for forms of very specific and concrete belonging has reemerged in our time. What is being sought is an actively acknowledged belonging, one which only other members of the same group are thought to make available and thus secure." (Erickson, 1999:10.) Die behoefte aan 'n tuiste, 'n heenkome, aan samesyn het nog nie verdwyn nie.

Beck en Beck-Gernsheim (1995) voer in hierdie verband aan dat romantiese liefde/verliefdheid die sekulêre religie van ons tyd geword het. Dit vul die leegte wat gelaat is ná die wegval van tradisie en georganiseerde religie en die toenemende individualisering van die samelewing. Beck en Beck-Gernsheim (1995) se betoog leen hom tot 'n post-aksiale lesing. Die liefde tussen twee mense is volgens hulle 'n kleinskalige paradys wat geen bande meer met tradisie en offisiële reëls hoef te hê nie. Wat betref die toekoms voorspel Beck en Beck-Gernsheim (1995:169) dat "love in all its glory, its loftiest and deepest values, its hells and heavens ... will turn out to be one main source of satisfaction and meaning in life". Wat liefde van ander sake onderskei, is dat dit tasbaar, spesifiek, persoonlik en teen(s)woordig is. 'n Liefdesverhouding is die enigste plek waar 'n mens werklik jouself en iemand anders kan leer ken (Beck & Beck-Gernsheim, 1995:178-179). Liefde "is a chance of being authentic in a world which otherwise runs on pragmatic solutions and convenient lies" (Beck & Beck-Gernsheim, 1995:175). Die horisonne van religieë is omvattend: dit sluit hierdie wêreld en die een hierna in; die begin en die einde; tyd en ewigheid; die lewendes en die dooies. Die horison van liefde, daarteenoor, is beperk en spesifiek: dit sluit slegs die klein wêreldjie van *ek en jy* in; dit ontkom aan institusionalisering (Beck & Beck-Gernsheim, 1995:181). In die geval van tradisionele religie word al die energie gerig op 'n ander, eidelose wêreld, wat (in aksiale terme) beskou word "as the only true one and encompassing all finite life" (Beck & Beck-Gernsheim, 1995:175), maar in die geval van die liefde "this opening up of normal boundaries takes place both sensually, personally, in sexual passion and also in the new perceptions of oneself and the world. Lovers see differently and therefore are and become different, opening up new realities for one another. In revealing their histories they recreate themselves and give their future new shape" (Beck & Beck-Gernsheim, 1995:175). Dit blyk hieruit dat liefde, verliefdheid, 'n besonder kragtige horisonmite van ons tyd mag wees en sterk aansluit by die outentisiteitsmite, waarop hier bo ingegaan is.

Die geldigheid van Beck en Beck-Gernsheim (1995) se standpunt kan met 'n klein, informele steekproef bevestig word: in sepies, eietydse musiek van alle soorte, films, romans, poësie, ensovoorts, is liefde 'n alomteenwoordige en verheerlikte tema. Die vind van ware liefde is die een groot ideaal wat haas almal nastreef, maar eie aan die postmodernisme se vrees vir verbintenis, word hierdie "ware" liefde nie meer in een persoon gesoek nie. Liefde was deur die eeue heen 'n dominante tema, veral in die Weste en die Ooste, maar daar kan met reg aangevoer word dat mense hulself in ons tyd al meer in terme van die liefdesmitologie

definieer. Daar word al hoër verwagtinge van die liefde gekoester. Dit word gevier in ryk skakerings en betekenis wat die liefde in sy tradisionele gedaante as *handjies-hou-en-trou* ver oorskry. Die wêreldwye hoë egskeidingsyfer plaas geen demper op hierdie liefdeshuldiging nie, juis nie: dit word nie meer as nodig of wenslik beskou om aan een persoon getrou te bly as die liefde getaan het nie, want dan is daar nie meer sprake van "ware" liefde nie. "Ware" liefde word in ons tyd met sy gerigtheid op outentisiteit onvermoeibaar nagejaag. Hiervan getuig gewilde televisiereekse soos *Ally McBeal*, *Sex and the City* en *Grapevine*. Die liefdesproblematiek waarmee karakters in sulke reekse worstel, is uiters kompleks. Hulle lewensvervulling en geluk hang eintlik van hul liefdeskonstellasie af. Hulle streef weerbaarheid na en is inderdaad gedug in die liefde. Hulle dartel van minnaar/minnares na minnaar/minnares, want hulle wil, tipies postmodernisties, hulself niks ontsê nie en geen vreugde uitstel nie. Daar is dus tegelyk ook iets oppervlakkigs, 'n spelelement teenwoordig. In 'n wêreld waar ons magteloos geword het, is die verowering van 'n ander persoon in die liefde 'n laaste enklave van beheer. So kan 'n mens heers in die klein koninkryk van die liefde. Die alomteenwoordigheid van die liefde word as vanselfsprekend aanvaar. Die horisonmite waaroor dit hier gaan, is so aanloklik omdat dit vertel dat liefdesgeluk potensieel vir elkeen beskore is. Hierdie horisonmite beloof om ons te bevry van die uitsiglose eietydse bestaan, om aan ons 'n mate van beheer en outentisiteit terug te gee.

Alhoewel die post-aksiale era, soos uit die voorafgaande blyk, 'n groter gerigtheid op die partikulêre, die konkrete, die aardse, die tasbare, hierdie lewe, ingelei het, bestaan daar volgens Erickson (1999) die moontlikheid dat die post-aksiale ook die drempel na 'n nuwe religieuse/spirituele era kan wees/word. Erickson (1999:11-13) gaan in hierdie verband onder meer in op die beëindiging van eeuelange linkerbrein-dominansie. Die aktiwiteite van die regterbrein en die spirituele eis volgens hom opnuut die aandag op. Binne die konteks van die post-aksiale word daar ten minste reeds 'n nuwe geestelike gevoeligheid gesinjaleer, een wat uitgaan van die immanente transendensie van God: "Geen dualisme meer van een wereld hierbeneden en een God hierboven, hierbuiten en hierna." (Lenaers, 1994:118.) God word toenemend intuïtief, *binnewêrelds*, beleef, want solank as wat "God boven was en de mens beneden, kon dit alleen maar een van buitenaf toegevoegd en in die zin onvolwaardig en zelfs storend motief zijn" (Lenaers, 1994:124). Landon (2001:2) meen dat dié moontlike oplewing van die spirituele nie gesien moet word as 'n blote herlewing van tradisionele religieë nie: indien 'n nuwe aksiale revolusie op hande is, sal waarskynlik nuwe religieë geskep word.

Alhoewel Sunter (2000) nie gebruik maak van die terminologie *aksiaal* en *post-aksiaal* nie, is dit juis die verhouding tussen dié twee konsepte wat hy by implikasie verken in sy boek met die veelseggende titel *Never mind the millennium: What about the next 24 hours?* Sunter (2000:22) het dit in hierdie verband oor krimpvarkies en vosse, maar hy het nie hierdie metaforiek self versin nie: Aan die Universiteit van Oxford het sy filosofie-professor, Isaiah Berlin, altyd na hierdie diere verwys om twee hoofgroepe mense te onderskei: "A hedgehog is a person who believes that life revolves around one big idea, one ultimate truth. If only we can get at that idea or truth, everything else will come right. Plato ... was a hedgehog because he was convinced that the world we are in is a mere shadow cast by the Real World behind it." (Sunter, 2000:22.) Hierteenoor is 'n vos iemand wat glo dat die lewe daaroor gaan om baie klein dingetjies te weet en te doen: "The real world is the world you see – take it or leave it with all its imperfections." (Sunter, 2000:23.) Anders as die modernistiese pelgrim, waarna reeds na aanleiding van Bauman (1996) verwys is, het die vos geen langtermyn-doelwit nie. John Maynard Keynes was volgens Sunter (2000:24) 'n vos: "Short-term results mattered to him because 'in the long run we are all dead'." Waar krimpvarkies volgens Sunter (2000:25) neig om groot toekomsplanne te hê en glo dat 'n mens in beheer moet wees, weet elke vos dat die toekoms onseker is en daarom is hy/sy slegs begaan oor die volgende 24 uur. Krimpvarkies jaag een groot idee na, en verloor soms haas alle ander oorwegings uit die oog, terwyl die vos daarna streef om soveel as moontlik van die klein dingetjies reg te doen. Hy/sy presteer goed in kleinsakeondernemings waar jy byna alles self moet doen. Volgens Sunter (2000:27) is vosse slegs geïnteresseerd in aksie en resultate. Hulle leuse is "ready, fire, aim" en as hulle die teiken mis, probeer hulle weer. Hierteenoor lees die krimpvarkies se leuse: "'ready, aim, have a workshop, aim, have a conference, aim, have a summit ...' They never pull the trigger and fire, because they are so busy searching for the one perfect idea; and they honestly feel that talk is progress." (Sunter, 2000:27.) Soos geblyk het (vgl. 3.2.1), is hierdie mentaliteit tipies van diegene wat in die ban van die relatiwiteitsmite en die praatmite staan. Die vos besef egter: "Life is no dress rehearsal." (Sunter, 2000:96.)

Rushkoff, 'n kenner van die jeugkultuur, sê in 'n onderhoud dat die jong generasie, wat hy die "screenagers" noem, grootgeword het met tientalle televisiekanale, afstandbeheer, rekenaars, rekenarspeletjies en die internet. Hulle het geleer, soos die vosse waaroor Sunter (2000) uitwei, om vlugvoetig van onderwerp na onderwerp te spring, om tien dinge tegelyk te doen (vgl. Schilder, 1997:18). Hierdie jongmense maak hulle uit die voete sodra hulle die gevoel kry dat hulle gemanipuleer word. Hulle laat hulle nie "programmeer" nie. Hulle vertoon min

belangstelling in die verbruikerskultuur waardeur hulle "byderwetse" ouers aangevuur word: 'n huis, 'n motor, 'n goeie salaris, gereelde vakansies. Tieners en jongmense in hulle twintigs het volgens Rushkoff geen behoefte aan oorsigtelikheid en strukture nie. Hulle is allermins soos Sunter (2000) se krimpvarkies, wat in beheer wil wees. Die ouers wil nog graag die werklikheid orden, dink liniêr, en hou van verhale met 'n plot. Die "snowboarder" flirteer egter met die grillige; hy soek na 'n balans tussen beheersing en oorgawe. Jongmense het hulle tydens die negentigerjare, byvoorbeeld by "raves", vreesloos oorgegee aan 'n vriendelike chaos waarin alles met alles saamhang. Dit is 'n generasie wat oor ongekende onafhanklikheid beskik (vgl. Schilder, 1997:20). Hulle is op die voorpunt en verteenwoordig die toekoms, leef reeds die toekoms, maar is uiteraard nie volkome verteenwoordigend van die horisonmites wat die afgelope dekade onder die massas geleef het nie.

Bauman (1996) bied 'n breër perspektief op die postmoderne samelewing. Hy probeer soek na die opvolgers van die moderne pelgrim. Hierdie pelgrim is nie meer welkom in die postmoderne wêreld nie, want waar die vestiging van 'n vaste identiteit in die moderne epog nagestreef is, wil die nomadiese postmoderne mens hom tot niks verbind nie: hy wil sy opsies eerder oop hou. Anders as die moderne pelgrim wat aanvaar het dat vervulling uitgestel bly, wil die postmoderne "rondloper" nie wag op bevrediging nie: "Whatever you are after, try to get it now." (Bauman, 1996:25.) Bauman (1996:26) meen dat die volgende figure gesamentlik 'n metafoor is vir die postmoderne lewensstrategie: die wandelaar, die boemelaar, die toeris en die speler. Ek meen dat die figuur van die jongleur, waarna reeds hier bo verwys is (vgl. 3.2.1), ook by hierdie figure kan tuishoort. Bauman (1996:26) wys daarop dat hierdie figure en hulle lewenstyle, wat vir hom tekenend van die postmoderne lewensstrategie is, vroeër behoort het tot die periferie van die samelewing, maar tans word hul lewenswyses beoefen deur "the majority in the prime time of their lives and in places central to their live-world; they have become now, fully and truly, lifestyles" (Bauman, 1996:26). Die *wandelaar* word geassosieer met die grootstad en winkelsentrums. Die moderne lewe-as-pelgrimstog word vervang deur die postmoderne lewe-as-stadswandeling. Hierdie wandeltog gaan gepaard met verbruik: die wandelaar stryk onbesorg aan van produk na produk, kies en keur, en terug tuis voor die televisie sit hy sy reis voort van kanaal na kanaal. Hy hoef hom nie te verbind tot enigiets nie (Bauman, 1996:27-28). *Boemelaars* was in die moderne wêreld vreesaanjaende figure, omdat hulle sonder baas en eindbestemming rondgeswerf het. Allerlei pogings is aangewend om hulle onder beheer te bring, om hulle terug te lei na 'n respektable leefwyse. Vandag is meer mense boemelaars as gevestigdes: "The world is re-tailoring itself to the

measure of the vagabond." (Bauman, 1996:29.) Die *toeris* is oral 'n besoeker, gerig op nuwe en vreemde ervarings. Hy is afgesluit van die harde werklikheid deur 'n "profusion of safety cushions and well marked escape routes. In the tourist's world, the strange is tame, domesticated, and no longer frightens: shocks come in a package deal with safety" (Bauman, 1996:29-30). Hierdie postmoderne figuur staan êrens tussen Sunter (2000) se krimpvarkies en vosse. Hy is nie soos die krimpvarkies nie, want hierdie diertjies sweer nog trou aan die moderne. Hy is ook nie 'n vos nie, want hy het nie die vos se realiteitsbesef nie. Die toeris se wêreld word geëstetiseer: "Unlike in the life of the vagabond, tough and harsh realities resistant to aesthetic sculpting do not interfere here. One may say that the tourist buys ... the right not to be bothered." (Bauman, 1996:30.) Kenmerkend van toerisme is die reduksie van die plaaslike bevolking tot estetiese objekte, byvoorbeeld die beeldskone, blonde Skandinawiese meisie of die imposante Negerman van Midde- en Wes-Afrika. Ten slotte identifiseer Bauman (1996:31-32) die *speler*. Ook hier word die werklikheid uitgesluit. Elke spel is 'n aparte wêreld, met sy eie konvensies. Wie nie aan die konvensies gehoorsaam wil wees nie, rebelleer nie teen die spel nie, maar hou bloot op speel. Huwelike en oorloë word ook al meer as spel hanteer, wat dan morele oorwegings en verantwoordelike optrede oorbodig maak. Soos reeds gesê, wil ek hier byvoeg die figuur van die *jongleur*: ook hy staan los van die werklikheid, vasgevang in die uitvoer van sy toertjie wat enersyds spel is, maar andersyds ook dwang, want as hy "ophou", sal die kegels of balle val. Hy is vasgevang in herhaling, roetine, 'n sirkelgang. Daar is tegelyk vertonerigheid en gelatenheid in die spel van die jongleur, wat verskeie take of belange, waartussen hy nie wil kies nie (byvoorbeeld beroep, huwelik, stokperdjies, gemeenskapsdiens, ensovoorts), balanseer, maar dit eintlik doen ter wille van die applous, nié vanweë 'n diep verbintenis met elke kegel of bal nie. Hy is "toegewyd", maar het 'n gebrek aan ware lewenserns.

Al hierdie postmoderne lewenstrategieë vloei voort uit die relatiwiteitsmite (vgl. 3.2.1). Hulle vertoon volgens Bauman (1996:33) 'n verset teen blywende netwerke van wedersydse verpligtinge. Hulle verkies afstand tussen die individu en die Ander en beskou die Ander bloot as objek van estetiese evaluasie; verantwoordelikheid en morele oorwegings speel geen rol nie: "The disengagement and commitment-avoidance favoured by all four postmodern strategies has a backlash effect in the shape of the suppression of the moral impulse" (Bauman, 1996:33). Bauman (1996:33) wys daarop dat hierdie beskrywing van die postmoderne wêreld opvallend kontrasteer met die eietydse kultus van interpersoonlike intimiteit (vgl. o.a. Beck & Beck-Gernsheim, 1995). Daar is egter volgens hom nie werklik sprake van 'n teenstrydigheid

nie: dié kultus is bloot 'n psigologiese kompensasie vir die eensaamheid wat die esteties-georiënteerde subjekte van begeerte omhul. Met ander woorde: In 'n wêreld waarin mense hoofsaaklik begaan is oor beeld ("image"), die oppervlak, die interessante, die estetiese, is almal eensaam en behoeftig: vandaar die naarstiglike najaag van romantiese liefde en die aandrag op dít wat met oorbekende sleutelwoorde en -frases soos die volgende benoem kan word: "sharing", "bonding", "making the connection", "listening", "support groups", ensovoorts.

3.2.4 PERSPEKTIEF

Hoe dit ook al sy, dit blyk dat die aksiale en die post-aksiale nie strak omlyn kan word nie. Menslike psigologiese behoeftes bly deur die eeue heen min of meer dieselfde en daar moet dus voorsiening gemaak word vir die voortleef of herleef van (aspekte van) die aksiale in die post-aksiale. Die nuwe post-aksiale mitologie, wat vertel dat hierdie lewe die ware werklikheid is, die enigste werklikheid wat saak maak, gee egter nie noodwendig aanleiding tot 'n omarming van hierdie werklikheid in al sy skakerings (aangenaam en minder aangenaam) of 'n ernstige verkenning daarvan nie. Die meeste mense in die Weste glo weliswaar nie meer in die bestaan van 'n superieure wêreld hierna en hierbo nie, maar werklikheidsontkenning of -ontvlugting het nie daarmee tot 'n einde gekom nie. Mense rig hulle wel ten volle op die aardse, maar dit behels merendeels 'n hedonistiese en vryblywende genieting van oppervlakkighede. Volle vereenselwiging met die aardse werklikheid en alledaagse realiteite sou grootskaalse verantwoordelike optrede op wêreldwye skaal teweeg gebring het, maar daarvan is relatief min sprake. Ons kontemporêre mitologie is (nog nie) ten volle post-aksiaal nie, maar eerder, tipies postmodernisties, inkoherent en verwarrend. Ek het egter 'n duidelike post-aksiale neiging in die eietydse globale mitologie vasgestel. Die narratiewe matriks waarin verhale vandag tot stand gebring word, is dus tot 'n bepaalde mate post-aksiaal van aard.

3.3 SUID-AFRIKAANSE HORISONMITES

Suid-Afrika is 'n ryk land: ryk aan kultuur- en taalverskeidenheid, ryk aan hulpbronne en natuurskatte, ryk aan paleontologiese en argeologiese vondse. Suid-Afrika is ook 'n verskriklike land, 'n plek van armoede, konflik, geweld, onreg. Oorskouend kan gesê word: dit is 'n komplekse, multikulturele land. Suid-Afrika is vir baie jare as toerismebestemming bemark met die woorde: "sien die wêreld in een land". Daar kan dus aangeneem word dat Suid-Afrika ook 'n wêreld se mites besit. Die ondersoeker kom voor die volgende dilemma te staan: behoort daar gepoog te word om die volle mitologiese verskeidenheid van die land te reflekteer, of is dit moontlik om 'n gemeenskaplike mitologiese nukleus van die hele Suid-Afrikaanse samelewing te peil? Ek meen dat geen enkele ondersoeker in sy/haar navorsing reg kan laat geskied aan elke groep wat etnies, geografies, kultureel of subkultureel onderskei kan word nie. Om iets omtrent 'n groep se unieke mites te wete te kom, behoort die ondersoeker kwalitatief te werk te gaan en dít hou onder meer in dat hy/sy toegang tot die binnekring van daardie groep verkry. Die ondersoeker kan eers geldige waarnemings begin maak as hy/sy die vertroue van die bestudeerde groep gewen het. Ek meen dat dit nie moontlik is om só nou saam te leef met elke groep in Suid-Afrika nie. Daarom is dit waarskynlik raadsaam om die groepe waarvan die ondersoeker reeds deel is, die hoofokus of die vertrekpunt van die studie te maak. Tog is dit nie 'n bewese feit dat elke groep (in Suid-Afrika) noodwendig 'n unieke, eksklusiewe mitologie besit nie. Daar bestaan geen rede waarom groepe nie heelwat mites gemeen kan hê nie, veral indien hulle reeds eeue lank in dieselfde land saamleef.

In die kultuurstudie word algemeen aanvaar dat selfs nasies wat groot verskeidenheid en verdeeldheid vertoon, saamgebind kan word deur bepaalde faktore. Daar word wel ingesien dat die konsep van 'n kollektiewe kultuur gewoonlik meer van toepassing is op 'n gemeenskap as op 'n nasie. "Nevertheless, many nations do form historically developed wholes even if they consist of clearly different groups and even if they contain less integrated minorities." (Hofstede, 1991:12.) Binne baie nasies bestaan daar immers sterk saambindende kragte: 'n amptelike taal; 'n nasionale massamedia; 'n nasionale onderwysstelsel; 'n nasionale weermag; 'n nasionale politieke sisteem; deelname aan internasionale sportbyeenkomste deur nasionale spanne; 'n nasionale mark wat spesialiseer in bepaalde vaardighede, produkte en dienste; ensovoorts (Hofstede, 1991:12). Toegegee, baie van hierdie koherensieskeppende kragte was vanweë die segregasie van die Suid-Afrikaanse samelewing onaktief. Ons

ampelike tale, "nasionale" simbole, "nasionale" spanne, "nasionale" regering, onderwys, weermag, massamedia, ensovoorts, was nie nasionaal in die ware betekenis van die woord nie, maar het slegs een of twee groepe se belange gedien en is op al die ander groepe afgedwing. Die doel van hierdie hegemonie was juis die onderdrukking van teenstemme en het dus teen wil en dank 'n mate van homogenisering in die Suid-Afrikaanse samelewing bewerkstellig. Ten spyte van segregasie was daar op bepaalde terreine kontak tussen groepe, al was dit betreklik formeel en beperk tot die werksituasie, veral in die landbou- en mynbedryf en in huishoudings waar swartmense as huishulpe en tuiniers gewerk het. 'n Mate van dieper menslike interaksie het wel ook plaasgevind, ondanks alles wat dit in die weg gestaan het. Suid-Afrikaners is ook tot 'n mate saamgebind deur hul werkzaamheid in dieselfde tipe ekonomiese sektore en hul ervaring van alledaagse Suid-Afrikaanse werklikhede. Om op te som: Suid-Afrikaners deel 'n geskiedenis wat hom in dieselfde ruimte afgespeel het. Binne die koloniale situasie het ons mekaar probeer teenstel én "naboots", sommige kulturele waardes en gebruike oor en weer verwerp en ander geapproprieer, aangepas. Ons tale vertoon die tekens van ons kontak met mekaar en met die Suid-Afrikaanse klimaat en landskappe. Só beskou, begin die bestaan van 'n moontlike gemeenskaplike mitologiese nukleus nie te vergesog lyk nie. Daar moet iets wees wat meer as driehonderd jaar se saamleef in hierdie land moontlik gemaak het. Ek meen dat die betreklik vreedsame oorgang na 'n nuwe bedeling nie sonder 'n gemeenskaplike mitologiese fundering sou kon plaasvind nie. Daar kan wel beweer word dat die oorgang ook anders kon verloop het en dat die bal gelukkig net reg gehop het vir Suid-Afrika. Tog kan dít nie as volledige verklaring dien nie. Ons het waarskynlik 'n mitologiese nukleus en dit is baie oud. Dit was dalk vir dekades betreklik onaktief, sluimerend, maar in die negentigerjare het hierdie mitologie herleef en daarom is dit kontemporêr.

In hierdie afdeling lewer ek verslag van my poging om iets van hierdie nukleus te wete te kom. Ek maak nie daarop aanspraak dat ek werklik tot die nukleus deurgedring het nie. 'n Mens sal waarskynlik nooit met sekerheid kan sê of jy wel daarin geslaag het, al dan nie. Die mite waarmee ek in hierdie verband vorendag gekom het, is my eie rekonstruksie. Ek het dus nie daarop "afgekom" nie, maar dit afgelei uit die data en geput uit my eie ervaring as Suid-Afrikaner. Alvorens ek daardie gemeenskaplike mitologie probeer omskryf, word eers ingegaan op 'n aantal algemene kontemporêre horisonmites in Suid-Afrika. Hierdie mites sluit merendeels opvallend aan by die globale mitologie. Daarna word 'n kort oorsig gegee van die Suid-Afrikaanse mitologiese verskeidenheid in terme van tradisie en kulturele verskille.

Uiteraard kan nie by alle groeperinge in Suid-Afrika stilgestaan word nie. Daar word ter wille van hanteerbaarheid 'n driedeling gemaak: die swart bevolking teenoor Afrikaners, met wit Engelssprekendes in die middel. Dit is wel 'n oorvereenvoudiging en die skeidslyne tussen hierdie groepe is en was nie ondeurdringbaar nie, maar ek het hierdie indeling handig gevind om breë mitologiese lyne aan te dui.

Die verskillende etniese en ander groepe binne die swart gemeenskap word nie hier afsonderlik behandel nie. Daarmee gee ek nie te kenne dat daar volgens my geen onderlinge kulturele verskille tussen swartmense bestaan nie, intendeel. Tog blyk dit uit die beskikbare navorsing dat swartmense wel basiese kulturele waardes gemeen het, byvoorbeeld "ubuntu", en boonop is hulle vir baie dekades lank verenig in die Stryd teen apartheid. Hierdie driedeling maak voorts nie eksplisiet voorsiening vir die bruinmense en Indiërs nie. Bruinmense en Indiërs het hulle egter tydens die Stryd teen apartheid grootliks met swartmense geassosieer, alhoewel hulle nie altyd heeltemal tuis gevoel het nie. In die nuwe Suid-Afrika neig hierdie twee groepe steeds na die swart pool, maar baie van hulle meen dat hulle in die vorige bedeling nie wit genoeg was en tans nie swart genoeg is nie. Hulle bevind hul dus in 'n soort tussenposisie. Hierin stem hulle posisie ooreen met dié van wit Engelssprekendes, maar laasgenoemde se posisie het deur die dekades heen nie veel verander nie: hulle was in die middel en is steeds in die middel. In die ou bedeling het sommige wit Engelssprekendes na regs geneig en met die Afrikaner "saamgewerk", terwyl ander na links oorgehel het en die Stryd gesteun het, maar van 'n heelhartige opgaan in Afrikawaardes was daar nie sprake nie. Hulle deelname aan die Stryd het geskied vanuit die middel, vanuit 'n Westerse liberaal-humanistiese posisie. Die Stryd het egter 'n ander Suid-Afrika opgelewer as die een wat hulle in die vooruitsig gestel het. Daarom voel hulle net so ontuis hier as in die ou Suid-Afrika. Wat die Afrikaners betref, is daar ook 'n beweging na die "middel" te bespeur. Die apartheidsjare is oorheers deur die "opposing forces of Afrikaner and African nationalism, the two major players in the South African political power struggle" (Foley, 1991:19). Die tanning van Afrikanernasionalisme het in die negentigerjare die middel al digter bevolk laat word.

Ná die kort verkenning van kulturele mitologiese verskeidenheid in Suid-Afrika sal ek ten slotte my bevindinge wat betref die "konstante", gemeenskaplike Suid-Afrikaanse *mythos* uiteensit. Soos sal blyk, stam hierdie mite uit die verre verlede, maar dit vertoon kontinuïteit en is steeds/weer lewenskragtig.

3.3.1 ALGEMENE EIETJDSE HORISONMITES IN SUID-AFRIKA

Die meeste horisonmites in die kontemporêre mitologiese konstellasie van Suid-Afrika sluit aan by die globale mitologie (vgl. 3.2). Ons ontspanningstydskrifte loop oor van die suksesresepte wat 'n kitsoplossing vir ons probleme belooft. Tydskrifte vir vroue, dié vir mans, dié vir jongmense, dié gerig op swart lesers, dié gerig op 'n gemengde gehoor, bevat artikels wat kort en kragtig verduidelik hoe om vinnig gewig te verloor, fiks te word of groter spiere te ontwikkel, gesonder maar steeds lekker te eet, jou voorkoms te verander (die sogenaamde "make-over"), beter seks te hê, jou persoonlike probleme uit te stryk, stres te oorkom, jou huis mooier te maak, jou geld goed te belê, ensovoorts. Tydskrifte bevat heelwat artikels en promosie-artikels oor ontwerpersklere, -skoene en -meubels. Daar is ook baie artikels oor alternatiewe geneeskunde en terapieë, byvoorbeeld die balansering van jou energievlakke ("body-alignment"). Dit blyk uit die tydskrifte dat selfs die nuwe spiritualiteit gekommersialiseer is: daar is New Age-winkels waar 'n mens enigiets vanaf wierook en kerse tot gebedskrale kan koop. Ons word dus in die Suid-Afrikaanse media op hoogte gehou van die moontlikhede en ware wat beskikbaar is in die verbruikersparadys. Byna elke mode en mite in die Weste het hierheen oorgespoel, byvoorbeeld dié rondom die New-Age, *rave*, die netwerk, vervrouliking, terapisme, matigheid, die liefde, ensovoorts. Die kitsoplossings waarmee Suid-Afrikaanse tydskrifte gereed staan, sluit duidelik aan by die globale relatiwiteitsmitologie: dit belooft nie die verandering van die wêreld nie, maar bloot 'n klein revolusie wat betref die een of die ander aspek van die persoonlike lewe.

Die globale relatiwiteitsmitologie leef ook op ander maniere in die Suid-Afrikaanse samelewing, veral onder internasionaal-gerigte blanke jongmense, soos blyk uit tydskrifte wat op hierdie mark gerig is, byvoorbeeld *SL* en *Epic*. Een voorbeeld hiervan is die herlewing van *glam rock*, 'n musiekstyl en kulturele tendens wat kenmerkend van die sewentigerjare was en beoefen is deur kunstenaars soos Gary Glitter, David Bowie en Brian Ferry. Suid-Afrikaanse groepe soos *Boo!* en die *Honeymoon Suites* is deel van hierdie retrobeweging. Hierdie herlewing van "glam" en "glamour" is 'n reaksie op die era van *Grunge* en *Britpop*, wat onderskeidelik 'n ruwe en 'n "gewone" beeld uitgestraal het. Hierteenoor is 'n belangrike faset van *glam* om 'n fasade voor te hou, die werklikheid te ontken. Hieroor sê *Boo!* se Chris Chameleon: "It's the beautiful lie, the absolute lie. The idea is to lie about everything that makes you mortal – the fact that you shit, eat and breathe. Nothing is more boring than an

artist telling the truth. That's where protest theatre comes from and it's morbid and seriously dull. Let's hide the past and aspire to a more beautiful future." (Constant, 1999:102.) Dít wat lelik is, word verberg: die uitwerking van byvoorbeeld dwelmmisbruik word onder blink klere en lae grimering verdoesel. Voorts is *glam* ook deel van die toenemende vervrouliking van die samelewing: *glam rock* word merendeels beoefen deur jong mans. Molko, van die internasionale *glam*-groep *Placebo*, sien *glam* anders as Chameleon. Dit blyk uit Molko se woorde dat *glam* ook beleef kan word as 'n oorstyging van die relatiwiteitsmite: "Make-up doesn't make you anything else except what you are. It's just freedom, from clothing to screwing. It's freedom, its individuality, believing in yourself and your emotions. It's also a way of doing things so that it's not just dogma or protest songs, so that the song writing is free of morality. We've all had enough of those things." (Constant, 1999:102.) Onderliggend aan *glam* is dus 'n horison van vryheid. Tog: die gebrek aan protes teen praktyke in die werklikheid laat *glam* nie heeltemal ontsnap van die relatiwiteitsmite nie.

Die globale relatiwiteitsmite van die negentigerjare leef inderdaad aan die begin van die een en twintigste eeu steeds voort, ook in Suid-Afrika. Dít blyk onder meer uit 'n nuwe Coca-Cola-advertensie op Suid-Afrikaanse televisie. Hierdie advertensie is geskoei op die relatiwiteitsmite, die mite van vervrouliking, die matigheids- en "chill"-mite, terapisme/die praatmite en die verbruiksmite. In teenstelling met die sprankelende, uitspattige, eksotiese, somerse en sorgelose aard van die meeste Coca-Cola-advertensies tot dusver, kan die nuwe een eerder as gemoedelik beskryf word: Dit is nog tipies in die sin dat dit gaan oor die strandlewe, maar hier is nie sprake van bruingebrande modelle wat vertonerig rondbaljaar nie. Die karakters in hierdie advertensie is 'n groep gewone seuns in ontspanningsdrag wat redelik passief op die strand gaan sit en gesels. Een van hulle is die verteller. Hy vertel dat hulle branderplankryers is, maar slegs een branderplank besit, en dat die branders nie te wonderlik is nie. Terwyl hy praat, word beelde van hom vertoon, alleen op sy branderplank in die vlak water. Hier is geen sprake van 'n verheerlikte manlikheid en macho-erns nie: in plaas van seëvierend branderry, sukkel hy om regop te bly en dryf op sy plank rond. Die voorstelling is dus grappig en relativerend. Die verteller sluit dan weer by die vriendekring aan en ons sien hoe hulle gesellig Coca-Cola sit en drink. Aan die einde van die advertensie sê hy: "Sometimes it is better to talk about surfing with your friends than to surf without them". Aksie, imponering, kompetisie, verowering, egosentrisme, voer dus nie in hierdie advertensie die botoon nie. Dit is eerder rustige samesyn en gesels (natuurlik, soos die bekende Coca-Cola-klingel sê, "met 'n Coke in jou hand") wat positief gemerk word. Wat omtrent hierdie

advertensie opval, is dat juis 'n groep seuns gebruik word om hierdie meer "vroulike" waardes uit te dra. Hierdie advertensie speel slim in op die gangbare globale mitologie van ons tyd.

'n Ander opvallende manifestasie van die globale relatiwiteitsmite is die groeiende gewildheid in Suid-Afrika van "liggaamsmodifikasie". Hier het ons werklik met 'n globale tendens op eie bodem te doen, 'n praktyk wat onderlê word deur die relatiwiteitsmitologie. Couwenberg (1999:34) kontekstualiseer liggaamsmodifikasie soos volg: "Na het vastlopen van het maatschappelijke maakbaarheidsideaal van linkse ideologieën cultiveren die elites een nieuw maakbaarheidsideaal, t.w. de maakbaarheid van het menselijk lichaam. Dit wordt niet langer als fatum, als lot opgevat, maar als factum, als iets dat steeds meer maakbaar wordt dank zij de opmars van de biowetenschappen en de medische, biotechnische en kosmetische instrumenten die daardoor ter beschikking komen." In die Weste word selfs geëksperimenteer met tegnieke soos embryo-seleksie en selektiewe voortplanting: ingrepe kan op embrionale vlak gemaak word om byvoorbeeld oorerflike siektes en ander gebreke te voorkom. Welgestelde Suid-Afrikaners ondergaan reeds op groot skaal mediese en kosmetiese operasies om "foute" reg te stel, maar ek wil hier fokus op 'n meer "primitiewe" vorm van liggaamsmodifikasie wat veral onder jongmense gewild is. Hierdie praktyk is deels 'n simptoom van die relatiwiteitsmitologie, deels 'n reaksie daarop. Dit het 'n ritueel geword en die ervaring van pyn is 'n belangrike deel daarvan (vgl. Blignaut, 1999; Oliviér, 1998; Smith, 1998). Oliviér (1998), 'n joernalis van *Epic*, het dié fenomeen ondersoek en 'n besonder insiggewende artikel daaroor geskryf. Sy wys op die belang van liggaamsmodifikasie in primitiewe gemeenskappe, as deel van oorgangsrites: intense pyn plaas die inisiant in 'n hipnotiese staat van beswyming waardeur kontak met die wêreld van die geeste en oorgang na 'n nuwe bestaanswyse moontlik gemaak word (vgl. ook Blignaut, 1999:67). Vandag bevind ons ons in 'n "aesthetically numbing and colourless world of sameness ... [and we] find ourselves disappearing into the background" (Oliviér, 1998:49). Oliviér (1998:51) meen dat die beoefening van liggaamsmodifikasie 'n reaksie hierop is: almal lyk en eet en sterf min of meer op dieselfde manier; daar is in hierdie gematigde era geen betowering en passie meer wat die individu van de massas onderskei nie. Die volgende opmerkings van Oliviér (1998:51) voorsien die nodige perspektief:

The Post-Modern movement of the 20th century has taken what was once original and authentic and repeated it to the point of extinction. The art of the past has been assimilated, consumerised, advertised and replicated to such an extent that originality

has become a dying trend, a near impossibility. So a small group of restless and angry young souls, have decided to authenticate themselves in other ways. These people have chosen to change their bodies, and to pierce themselves in a form of ritual reenactment and learning through the power of pain. These more serious piercers, who not only decorate their earlobes and sport the occasional nose-ring, are piercing their bodies in a form of outrage. They are making a statement, a philosophical war against the inanity and hopelessness of a world that has gone wrong somewhere along the way ... There is an incredible sense of powerlessness to change the world, and so these piercers are rebelling, and taking what it is in their power to change – their own bodies.

Dit blyk dus dat liggaamsmodifikasie 'n herlewing van die primitiewe is, 'n reaksie op die relatiwiteitsmitologie van ons tyd. Een van die lede van *Sideshow*, 'n teatergroep wat spesialiseer in pyn, laat hom in hierdie verband soos volg uit: "Our mission is to get people out of their cyclical patterns of behaviour ... to put control back into the hands of the individual, not in a political sense, but in a social, reality-creating sense." (vgl. Smith, 1998:81.) Alhoewel baie mense liggaamsmodifikasie in sy eietydse primitiewe gedaante as 'n teken van perversie en disfunksionaliteit bejeën (vgl. Oliviér, 1998:51), of minstens skepties daaroor is, soos Smith (1998), is dit vir talle van die beoefenaars 'n saak van erns. Vir sommige is liggaamsmodifikasie 'n weg na partikulêre groepsvorming. Soos reeds geblyk het, is hierdie tipe groepsvorming ook 'n eietydse vorm van protes teen die relatiwiteitsmitologie (vgl. 3.2.2 en 3.2.3). Hieroor sê Oliviér (1998:51): "a professional piercer ... told me ... that people pierce their bodies so that they can find others like them and form little clans. It makes people feel special to be involved in something, to be part of a subversive and almost shocking sub-culture. It is a desire to do something and be someone different. It is a loud and hearty shout in the face of contemporary boredom and mediocrity." Hierdie mense wil dus, teen die plot van die relatiwiteitsmite in, iets *doen*, al het die aksie bloot 'n uitwerking op die self en die onmiddellike subgroep. Daarom is liggaamsmodifikasie 'n protes teen die relatiwiteitsmite, maar tegelyk ook nog deel daarvan.

Die invloed van die relatiwiteitsmite op bepaalde segmente van die Suid-Afrikaanse bevolking, spesifiek die jeug, spreek ook uit opstelle van leerders gepubliseer in die bundel *I, a living arrow*. Shira Hockman (1998:110-111), graad 11, se "Though I hear you call ..." verwoord 'n surrealistiese ervaring van isolasie in die eie sirkel. Die vertellende "ek" sê dat die samelewing met 'n stomp potlood 'n sirkel om haar geteken het wat haar beperk tot 'n

"world of secrecy where the whiteness of the light ended in smudged grey on the horizon" (Hockman, 1998:110). Rondom haar sien sy mense tol in hul eie sirkels, maar daar is geen kommunikasie nie. Sy smag na vryheid. Wanneer haar sirkel van leweloosheid uiteindelik gebreek word, is sy bang sonder die beskerming van dié vertroude ruimte en kruip terug na wat daarvan oorbly: "Here I will remain, spinning in intangible inertia." (Hockman, 1998:111.) Die bundel word afgesluit met Barend Lintvelt (1998:119-120), graad 12, se mooi opstel "A handful of rain". Die verteller bevind hom hier in die eksklusiewe wonderwêreld wat behoort aan hom en sy geliefde. Die opstel vorm 'n sluitende geheel, en sonder sodoende die verteller af van die buitewêreld, want dit begin met die woorde "I'll bring you a cupped hand full of rain when you are thirsty for the wonder of wetness" (Lintvelt, 1998:119), en eindig soos volg: "So I'll bring you a cupped hand full of rain. And you'll sleep in the hollow of my body." (Lintvelt, 1998:120.)

Suid-Afrikaanse tydskrifte bevat voorts baie artikels wat die suksesverhale van belangrike persone aan ons voorhou. In hierdie verband is veral die suksesverhale in swart tydskrifte soos *Drum*, *Bona* en *Pace* interessant. Hier tref 'n mens twee soorte artikels aan: enersyds dié wat vertel hoe ouer swart persone tydens die apartheidsjare sukses behaal het ten spyte van talryke belemmeringe; andersyds dié oor jong swartmense wat die nuwe Suid-Afrika se potensiaal ten volle benut. In die meeste van hierdie verhale word baie klem gelê op die verkryging van materiële welvaart, die besit van statussimbole, oorsese reise, selfontplooiing, maar terselfdertyd ook op gemeenskapsbetrokkenheid en 'n verbondenheid aan die jeugwêreld en die tradisies. Dit blyk dat suksesvolle swart sakemanne en -vroue en ander presteerders hulle geld en invloed wil gebruik om die gemeenskap te help. Persoonlike vervulling is egter ook belangrik. Hierdie persone geniet die uitdaging, die oorkom van struikelblokke, ensovoorts. Sleutelwoorde en -frases in hierdie verhale is "harde werk", "vasberadenheid", "volharding", "sukses", "geloof in God". In 'n artikel (*Pace*, Julie, 1999) oor die bekende Vundla-broers, wat elkeen 'n suksesvolle sakeman in eie reg geword het, tref ons enersyds Westerse, andersyds meer Afrika-georiënteerde idees en waardes aan (vgl. Zulu, 1999). Peter Vundla sê byvoorbeeld: "The Vundlas are independent-minded." (Zulu, 1999:75.) Temba Vundla vind dit belangrik "to be competitive in life" (Zulu, 1999:75), want niemand onthou die een wat tweede gekom het nie. Hy haat mislukking. En Peter meen: "Golf is good for networking" (Zulu, 1999:75). Temba haal selfs die Westerse filosoof Karl Popper aan (vgl. Zulu, 1999:76). Daar is dus aan die een kant duidelik 'n Westerse invloed te bespeur. Aan die ander kant word die oorlede moeder besing as "mother to all" (Zulu, 1999:75), word spanwerk

en die gesinslewe as besonder belangrik beskou. Al drie broers het op universiteit in die politieke wetenskappe gespesialiseer en Peter en Mfundi het daarvan gedroom om politici te word, maar later het hulle besef dat die politiek geen plek vir eerlike mense is nie.

In 'n ander *Pace*-artikel (Desember 1999), dié keer oor jong swart entrepreneurs, is daar weer eens 'n kombinasie van Westerse en Afrikawaardes, of liever: daar word 'n manier gevind om Westerse verworwenhede te Afrikaniseer. Die jong sakemanne, wat 'n moeilike jeug in townships gehad het, wys op die reddende krag van 'n goeie opvoeding, harde werk en entrepreneurskap. Neo Tsholanku sê: "these days it is work, work and more work." (Zulu, 1999:43.) Dit blyk dat hulle die lewe beskryf in terme van die moderne pelgrimstog, soos beskryf deur Bauman (1996) (vgl. 3.2.3): 'n mens moet met oortuiging 'n beroepsrigting kies en doelgerig en geduldig die toekoms aandurf. Volgens Zulu (1999:40), die onderhoudvoerder, wys die entrepreneurs op die "power of believing in one's chosen career path". Daar word hoë verwagtinge gekoester en 'n positiewe ingesteldheid voer die botoon, soos blyk uit die volgende opmerkings van Zulu (1999:42) na aanleiding van die suksesverhaal van Neo Tsholanku: "It sounds corny to say that the sky is the limit, but for this dynamic entrepreneur it is certainly true. Young black men are doing it for themselves and they're prepared to work hard in order to accomplish success. They are not waiting to follow anyone's lead. Neo Tsholanku can testify to that." Zulu (1999) beskryf die sukses en prestasie van hierdie entrepreneurs as uitsonderlik en spektakulêr. Volgens hom onderstreep hulle ook die belang van 'n "indefatigable belief in oneself" (Zulu, 1999:43). Dit is duidelik dat die relatieweitsmite nie in hierdie entrepreneuriese kringe kan posvat nie: daar is 'n geloof in die self, die subjek, en in maakbaarheid: die vermoë om die eie werklikheid en dié van die gemeenskap te verander. Wat in hierdie verband uit die aanhaling hier bo blyk, is dat die persoonlike sukses van 'n swart individu ook die sukses word van swartmense in die algemeen. Suksesvolle swart persone dien vir hulle mense as rolmodelle, terwyl in die Weste al meer sprake is van "Icon-toppling" (Anon., 2000:15). Gemeenskapsdiens is ook vir hierdie jong sakemanne belangrik. Dit was Louis Seeco se droom om 'n swart bemarkingsmaatskappy te stig wat as tuiste sou dien vir swart kenners op die bemarkingsterrein. Zulu (1999:42) merk verderaan die volgende op: "As I listen to the story of Louis' success I can't help noticing a little ANC flag on his desk. It must symbolise something very important to him and his commitment to empowering black people is obvious. But then again he is not the only progressive young black man who is prepared to do this."

In dieselfde artikel wys Tsholanku op die neiging onder swartmense om 'n spesifieke beroep te kies "simply because it pays well. This is the downfall of our people" (Zulu, 1999:43). Volgens hom behoort geld 'n sekondêre oorweging te wees. 'n Mens behoort eerder 'n beroep te kies waarvan jy hou, want dan sal jy die dryfkrag hê om jou ideale te verwesenlik. Jong swartmense se groeiende gerigtheid op geld vloei uiteraard voort uit die feit dat swartmense nog nooit in hierdie land geld gehad het nie, maar is ook die gevolg van toenemende blootstelling aan "Amerikaanse" waardes, veral dié van die "cool" Afro-Amerikaan, en die Suid-Afrikaanse middelklasbestaan van verbruik. In die volgende brief van 'n *Bona*-leser word gekla oor dié materialisme en word die postmodernistiese onwilligheid om te wag, aan die kaak gestel:

We live in an age where money is the measure for just about everything. We believe that money can "buy" us love, happiness and social status, but that is not true.

What really upsets me is the fact that youngsters these days, especially the young ladies, do not want to start at the bottom. They want to be rich immediately. And when they cannot get it on their own steam, the young women turn to men to satisfy their spending habits. [...] The other side of the coin also spells doom to our social fabric. Men "buy" the attention of young girls and forget about the welfare of their families. (Motherwell, 1999:10.)

Die mitologie van verbruik het dus ook by die breë Suid-Afrikaanse publiek inslag gevind.

Wat opval in die suksesverhale hier bo, is die positiewe gesindheid, hoë verwagtinge, geloof in die self en die vasberadenheid om maatskaplik 'n verskil te maak. Dít vorm 'n duidelike kontras met die globale relatiwiteitsmite. Daar is dus sprake van 'n post-aksiale deelhê aan die dinge van hierdie aardse wêreld. Sosiologiese ondersoeke wat in die middel van die negentigerjare uitgevoer is, dui aan dat swartmense, veral swart jongmense, hoër verwagtinge aangaande die toekoms van die self en die land gekoester het as hulle blanke eweknieë (Braungart & Braungart, 1995; Møller, 1996): Terwyl blanke jongmense meer gerig was op persoonlike geluk, byvoorbeeld verrykende liefdesverhoudinge, 'n gelukkige huwelik, 'n goeie verhouding met jou kinders, 'n vervullende beroep, finansiële sekuriteit, asook die uitleef van Christelike waardes, was swart jongmense in die eerste plek ingestel op gemeenskapsdiens en daarom van plan om hulle in die sosiale wetenskappe, die onderwys en mediese rigtings te

bekwaam. In die tweede plek het jong swartmense 'n suksesvolle beroepslewe nagestreef, maar met die oog daarop om daardeur die land en sy mense te dien. Blanke jongmense het ook die voorneme gehad om ander te help, maar tot 'n mindere mate as swart jongmense en nie met die oog daarop om die "nasie" op te hef nie. Hulle altruïstiese strewe is ook dikwels eksplisiet in Christelike terme verwoord. Anders as wat uit die media van die laat negentigerjare blyk, het hierdie ondersoeke nog geen aanduiding van materialisme onder jong swartmense gevind nie: "the desire for financial wealth and success did not rank among the top five hopes expressed by black students." (Braungart & Braungart, 1995:81.) Moontlik het daar dus in hierdie verband gedurende die afgelope vyf jaar 'n verskuiwing begin plaasvind, namate 'n swart verbruikersklas gestalte begin aanneem het. Dit blyk uit hierdie sosiologiese ondersoeke en uit die geraadpleegde mediatekste dat die relatiwiteitsmite (nog nie) 'n stewige houvas op swartmense gekry het nie, alhoewel die tekens van die groeiende invloed daarvan tog waargeneem kan word. Daarvan getuig die groeiende gemaksug en materialisme. Indien daar in Suid-Afrika onder swartmense van 'n relatiwiteitsmite sprake is, is dit nie dieselfde as die globale een nie, maar 'n Suid-Afrikaanse variant wat ontstaan het uit unieke veranderlikes.

Athol Fugard (1996) se *My life* bevestig dat die relatiwiteitsmite nog nie die meerderheid Suid-Afrikaners beheer nie. Hierdie toneelstuk is saamgestel uit die lewensverhale van vyf Suid-Afrikaanse meisies uit verskillende bevolkingsgroepe. Heather dui byvoorbeeld aan dat vier van die vyf glo aan persoonlike vryheid: "That it is up to you to map out the sort of life and the sort of person you want to be." (Fugard, 1996:17.) Hulle verwerp predestinasie en in hierdie verband vra Riana: "I mean, what do you do about politics if you believed in Fate like that? Is Gamy telling us that we can't change the world and the way things are? Must Mandela say to all the people in the squatter camps: 'Hey you, just shut up and stop asking for good houses. It's your fate to be poor'." (Fugard, 1996:17.) Die frase "asking for good houses" kan as leidraad dien ten opsigte van die variant van die relatiwiteitsmite wat onder 'n beduidende deel van die Suid-Afrikaanse bevolking leef. Hierdie mite is ingegee deur twee ander verskynsels: die mitologisering van slagofferskap en die mitologisering van die "wonder" van die nuwe Suid-Afrika.

Wat die mite van slagofferskap betref, sê Breytenbach (1999:37): "Dit ... [is] asof 'Afrikaan' 'n sinoniem is vir slagofferskap wat 'n rare morele meerderwaardigheid verleen en daarom jaloers bewaak moet word. Byna ook asof om *swart* te wees jou in die gemak van 'n nimmereindigende pyn dompel wat nie gerasionaliseer kan word nie maar vir ewig die

allerlaaste grens van andersheid sal simboliseer." Die mitologiese totalisering van slagofferskap stem tot dadeloosheid, want al wat 'n slagoffer as verontregte te doen staan, is om te wag op kompensasie. In hierdie verband wys Pienaar (2000:73) op die teenstrydigheid in ANC-denke: enersyds is daar die idealisme van die Afrika-Renaissance en andersyds word aan die wêreld 'n beeld vertoon van "hulpeloosheid, van 'n permanente agtergeblewenheid teenoor die Weste" (Pienaar, 2000:72). Die mite van slagofferskap werk passiwiteit in die hand, maar dit is nie slegs swartmense wat passief is nie. Die Suid-Afrikaanse samelewing neig in die rigting van apatie, agtelosigheid, gebrek aan dissipline. Hierdie dadeloosheid word volgens Sunter (1993) ingegee deur die mite *Pretoria sal voorsien*: "This is probably the most powerful myth to pervade South Africa." (Sunter, 1993:68.) Suid-Afrikaners práát graag, maar gaan nie maklik tot aksie oor nie. Afrikaners, byvoorbeeld, is grootgemaak in 'n patriargale sisteem waar gehoorsaamheid aan gesagsfigure en getrouheid aan die groep afgedwing is (vgl. Louw, 2000). Volgens Sunter (1993:42) is dit tipies van die Suid-Afrikaanse mentaliteit om te wag vir toestemming van "bo", om optrede uit te stel totdat iemand die leiding neem: "This helplessness is a direct descendant of South Africa's centrist tradition which ... I have called 'Pretoria will provide'." (Sunter, 1993:42.) Hierdie tradisie sluit natuurlik aan by die Westerse konsep van die versorgingstaat (Sunter, 1993:68-70). Daar word aangedring op regte, terwyl persoonlike verantwoordelikheid en verpligtinge onderbeklemtoon word (Sunter, 1993:118-120). Daar kan ten slotte daarop gewys word dat die mite van slagofferskap en ontneming daartoe bydra dat Suid-Afrikaners dit dikwels as natuurlik beskou dat die bose "vyand" aangeval of vermoor word. Hierdie slagoffermite bring ook mee dat mense nie verantwoordelikheid vir hul dade wil aanvaar nie, maar die vinger na die sisteem, die geskiedenis, ander groepe wys (Sunter, 1993:44-45).

Dit blyk uit Roodt (2001) se bespreking van die Waarheids- en Versoeningskommissie se verslag dat hierdie teks die Suid-Afrikaanse mitologie onbewus ten toon stel. Roodt (2001) se argument in hierdie verband kom daarop neer dat apartheid en skuld deur die meerderheid Suid-Afrikaners getotaliseer word: Apartheid het hiervolgens in 1652 begin en is 'n "misdad teen die mensdom" gelykstaande aan Nazisme; 'n periode uit ons geskiedenis word dus "na willekeur vorentoe en agtertoe in die tyd geprojekteer ... in 'n amalgaam, soos die Franse sê, van tydperke en idees" (Roodt, 2001:16). Apartheid word as monolities en onveranderlik beskou. En blankes, veral Afrikaners, dra die volle skuld vir die probleme van Suid-Afrika: voor hierdie bose groep se koms na Suid-Afrika het die land geen konflik en geweld geken nie. Volgens die doktrine van nie-gelykstelling is misdade wat deur slagoffers van apartheid

tydens die mitologiese Stryd ("Struggle") gepleeg is, geregverdig. Hierdie mitiese siening van apartheid maak van een deel van die Suid-Afrikaanse bevolking die absolute slagoffers. In sy bekende toespraak "I am an African" verwoord Mbeki (1998:33) hierdie mitologie soos volg: "I have seen our country torn asunder as these, all of whom are my people, engaged one another in a titanic battle, the one to redress a wrong that had been caused by one to another, and the other to defend the indefensible." In hierdie toespraak beskryf hy die Afrikaan se heldhaftige pelgrimstog van pyn, geduldig onderweg na die Beloofde Land van vryheid. Ons leef in die era van die slagoffer. Die slagoffer is 'n belangrike figuur in die eietydse globale mitologie: dit het geblyk dat daar sprake is van 'n globale mite van slagofferskap, wat sterk aansluit by die praatmite/mite van terapisme (vgl. 3.2.1). Daarom is daar besondere simpatie vir die slagoffer, waar hy/sy ook al vandaan kom, én selfs vir die een wat hom-/haarself oortuigend klee in die vodde van slagofferskap. Die mitologiese slagoffer beskik in ons tyd paradoksaal oor baie mag. Kragtens die mite van terapisme word van die vermeende oortreder/skender van die onskuldige se regte verwag om (openbaar) skuld te bely.

Die totaliserende, meerderwaardige eenstemmigheid oor die verloop van die Suid-Afrikaanse verhaal (Apartheid versus die heilige Stryd om bevryding) en oor wie histories skuldig is en wie nie, maak dit moontlik om op 'n simplistiese wyse konformisme af te dwing en eise te stel (byvoorbeeld vir kompensasie/"regstelling" en belydenisse in volksverband). Volgens Rautenbach (2000:11) het Suid-Afrika inderdaad 'n obsessie met konformisme en nasionale konsensus ontwikkel: Ons moet almal "saamsing van dieselfde stuk bladmusiek" (Rautenbach, 2000:11). Dit is teen hierdie nuwe konformisme wat Louw (2000), oftewel Boetman, protes aanteken: hy behoort tot die geslag Afrikaners wat geleer is om gehoorsaam te wees aan die gesagsfigure van die Afrikanerdom en wat "ná hul opoffering vir die Een Ideaal van afsonderlike ontwikkeling nou ter slagte gelei word vir die Ander Ideaal van 'n getransformeerde Suid-Afrika" (Louw, 2000:23).

Apartheid en die Stryd om bevryding, Skuld teenoor Onskuld, is mitologies gelaai en staan in 'n verhouding tot mekaar wat vergelykbaar is met die Bybelse opposisies Goed teenoor Kwaad, God versus Satan. Dít is diep gewortel in die eietydse Suid-Afrikaanse samelewing en dien as 'n basiese oriëntasie ten opsigte van die werklikheid. In bogenoemde toespraak stel Mbeki (1998:33) dié wat skuldig is aan "an ignoble effort to perpetuate a veritable crime against humanity" teenoor die strydere "who are heroes and heroines" (Mbeki, 1998:34). Hierdie mitologisering van die Suid-Afrikaanse werklikheid kom ook tot uitdrukking in die

nuwe gebrandskilderde vensters van die St. George-katedraal in Kaapstad: dit stel 'n swart Christus voor wat met sy lig die monster van apartheid oorwin. Die doodmaak van monsters is wêreldwyd een van die belangrikste terugkerende temas van mites (vgl. Kluckhohn, 1960:51).

Hierdie dualisme van *ons* versus *hulle, helde* (van die Stryd) versus *booswigte/monsters, slagoffers* versus *skuldiges/ewige skuldenaars, die ontnemdes/dié wat niks het nie* versus *dié wat het* bepaal vandag die horisonne van die onderskeie groepe in Suid-Afrika: van gelykheid en gelyke geleentede is daar nie sprake nie, en kan daar eintlik op hierdie stadium nie wees nie, soos byvoorbeeld geregistreer word in 'n opstel getiteld "Barman" deur Jaco Ferreira (1998:26-27), 'n leerder in graad 12: die ek-verteller se vader het nie geld om hom universiteit toe te stuur nie; op dieselfde dag as wat hy 'n brief van die universiteit ontvang waarin hy meegedeel word dat sy beursaansoek afgekeur is, verloor sy vader sy werk. Die opstel begin soos volg: "I am white. I was born like that. My mother is white and my father is white. Both my grandmothers are white, and my grandfathers. My entire family is white. Even my dog! I have darkish hair. My eyes are nearly black too ... but my face is plain WHITE!" (Ferreira, 1998:26-27.) Deshandra Dass (1998:31-32), 'n ontugterde meisie in graad 11, se voorvaders is "onskuldig", maar in haar opstel "Hope is lost" dui sy aan dat die vooruitsigte van die Indiërminderheid nie verbeter het nie: "Black people are now given the jobs. Black people now have status." (Dass, 1998:32.) Tog tree swartmense nie as totale weners uit die Stryd nie: hulle is slagoffers van 'n mitologie waaraan hulle self ook gebou het, soos verwoord deur Nomthetho Ntshoko (1998:32), 'n leerder in graad 11: "When one mentions the words 'New South Africa' to foreigners, they probably think everybody gets on very well with everybody else, and that Black and White get along very well indeed. South Africa is currently being presented as a country which has undergone a complete change. But foreigners don't know what happens to some of us Blacks in this country. We are still being treated as before – we are still being called vulgar names such as 'kaffir'." Die voorafgaande maak dit duidelik dat die idee van die Reënboognasie geen Suid-Afrikaanse funderingsmite kan wees nie: die geboorte daarvan is bloot "aangekondig", dit is kunsmatig in die lewe geroep, en die eenheid in verskeidenheid wat veronderstel is om daardeur gesimboliseer te word, het tot dusver nog nie gerealiseer nie. Dit blyk ook uit die voorafgaande dat daar, ten spyte van die grootskaalse eenstemmigheid oor wie die skuldiges en wie die slagoffers is, tog sprake is van mededinging tussen verskillende groepe in Suid-Afrika om die rol van slagoffer. Elkeen meen dat hy of sy dié slagoffer is. Ook Louw (2000:23), oftewel Boetman, sien sý

generasie, soos reeds hier bo geblyk het, as slagoffers van eers die ou bestel en daarna die nuwe, en hy brei soos volg uit:

Verskoon my, my landgenote, ek het teen julle gesondig. Verskoon my, Sonja Loots, jou generasie is die eintlike kinders van apartheid; julle is nog bloedjonk en onskuldig, die ware slagoffers ... Verskoon my, ek het geen morele reg om my mond oop te maak nie [...] Ek, 'n middeljarige wit Afrikanerman.

Wat bly vir my oor? Ek is te oud om heeltemal onskuldig te wees. Ek is te jonk om ten volle aandadig te wees [want Louw hou op sy beurt die ouer generasie van Willem die Klerk, die manne wat agter hulle lessenaars die "slim" terminologie van apartheid geskep het, primêr verantwoordelik]. Ek is te onskuldig om verskonings te versin. Ek is te skuldig om my hande te was. (Louw, 2000:28-29.)

Die polemieë wat op Louw (2000) se ope brief gevolg het, het die volgende indruk by my gelaat: Elke briëfskrywer het die ander weggedruk met 'n houding van: wag, laat ek julle my ontbloting/ontboeseming wys; ék gaan nou die "nooit gehoorde dinge sê", ék gaan nou vir julle vertel wie die ware slagoffers en wie die skuldiges onder ons was. Hierdie polemieë het geskied in die gees van die eitydse globale mite van terapie/die praatmite (vgl. 3.2.1). Ook byvoorbeeld die Aardklop-kunsteëes van 1999 is gekenmerk deur reguit praat, politiek onkorrek uitflap (vgl. Boekkooi, 1999).

Dit blyk uit die voorafgaande paragrawe en aanhalings dat daar moontlik sprake is van 'n Suid-Afrikaanse mite van slagofferskap en onskuld: binne en tussen groepe word meegeding om die rol van slagoffer en absolutistiese aansprake word in hierdie verband gemaak.

Ten spyte van die aansprake op slagofferskap uit diverse oorde, is daar onder die meerderheid Suid-Afrikaners opvallende eenstemmigheid oor die rolverdeling in die Suid-Afrikaanse drama: swart=slagoffer; blank=skuldig. Daarom word met selfversekerdheid konformisme afgedwing. Rautenbach (2000) meen egter dat konformisme eintlik teen die grein van 'n land soos Suid-Afrika is. Suid-Afrika het nie net 'n geskiedenis van verdeeldheid nie, maar is ook 'n ongedissiplineerde land waar mense byvoorbeeld na willekeur vullis rondstrooi, padreëls goedsmoeds oortree en nie hulle verkeerskaartjies en televisielisensies betaal nie, sonder dat hulle vervolgd word. In sommige opsigte is Suid-Afrikaners nie-konformisties.

Heterogeniteit is 'n hoofkenmerk van Suid-Afrika. In Lotman (1990:162) se terme kan gesê word dat die nuwe versameling tekste wat tans in die sentrum van die semiosfeer Suid-Afrika geproduseer word en vanaf 'n metavlak die ganse sfeer "beheers", teen die verwagting in tog nié homogeen is en homogeniserend werk nie: "The system of peripheral texts reconstructs a picture of the world in which chance and disorder predominate. This group of texts also shows itself capable of shifting on to the metalevel, but it cannot be reduced to any one single and organized text." (Lotman, 1990:162). In my pogings om die eietydse mitologie van Suid-Afrika te rekonstrueer, het ek afgekom op enkele teoretiese sinne van Lotman (1990:162-163) wat niks met Suid-Afrika te doen het nie, maar wonder bo wonder vir my die eietydse Suid-Afrikaanse mitologie uitspel:

Since this group of [peripheral] texts takes anomalies and exceptions as its plot elements, the general picture of the world is one of extreme disorganization. The negative pole in this picture of the world will be realized by narratives about various tragic occurrences, each of which is a violation of order, i.e. what is least probable is, paradoxically, in this world what is most probable. The positive pole is manifest in *miracle*, the solution of tragic conflicts by the least expected and least probable means. However, since these texts lack any overall ordering, the miracle in this group of texts can never be a final solution. So the world-picture is as a rule chaotic and tragic.

Die "picture of the world" waarna Lotman hier verwys, hou min of meer verband met sy idee van 'n mitologiserende interpretasie van die werklikheid (vgl. 1.3). Suid-Afrika kan na aanleiding van hierdie woorde van Lotman beskryf word as 'n buitengewone land, 'n land waar anomalieë en uitsonderings die reël is. Die negatiewe pool van die eietydse Suid-Afrikaanse mitologie bestaan uit verhale oor tragiese gebeure, wat elk 'n vergryp, 'n transgressie ten opsigte van die orde is: Suid-Afrika is 'n land waar die mees onwaarskynlike dinge die mees waarskynlike is. Hier dink 'n mens dadelik aan die verhale oor gewelddade en menseregteskendings wat voor die Waarheids- en Versoeningskommissie (WVK) vertel is, aan die verhale oor die verregaande (dikwels belaglike) uiterstes waartoe die apartheidsregering gegaan het om 'n wankelende bestel in stand te probeer hou, aan Sharpeville, die 1976-oproer, halssnoermoorde, noodtoestande, ensovoorts.

Hierdie verhaal word steeds "uitgeleef", soos blyk uit verskeie voorbeelde. Om maar drie te noem: Eerstens gebeur ongelooflike dinge, byvoorbeeld, in 2001 het die PAC sonder toestemming erwe teen R25 elk aan dakloses "verkoop". 'n Tweede voorbeeld: statistiek toon aan dat onder meer die vigs- en (geweld-)misdaadsyfer in Suid-Afrika ontstellend hoog is, en dat armoede skrikwekkende afmetings aanneem, met tragiese gevolge vir miljoene mense, insluitende kinders (vgl. Forgey *et al.*, 1999). 'n Derde voorbeeld: daar is agterna toenemend besef dat die WVK geen objektiewe regsforum was nie, maar 'n bevooroordeelde orgaan wat byvoorbeeld die feit verswyg het dat die meeste daders uit ANC-geledere reeds in 1990 en 1992 kragtens twee wette vrywaring ontvang het en dus nooit voor die Kommissie hoef te verskyn het nie. Dít het meegebring dat 'n verwronge beeld van die onlangse verlede geskep is, omdat daar meer op oortredings van voormalige lede van die veiligheidsmagte gefokus is en blankes, veral Afrikaners, dus as dié skuldiges aangewys is. Tog het die Kommissie voorgegee om gebalanseerd te oordeel en die finale "waarheid" oor die konflik tydens die mandaattydperk bloot te lê (vgl. Jeffery, 1999; Roodt, 2001). Suid-Afrika is 'n land waar mense letterlik en figuurlik met moord wegkom. Inderdaad: "what is least probable is ... in this world what is most probable." (Lotman, 1990:162.) Suid-Afrika is 'n uitsonderlike land, 'n land van die spektakulêre. Dit is juis "uitsonderlike omstandighede" wat ter versagting aangevoer is en word as dit byvoorbeeld gaan oor geweldpleging. Vandaar die idee van 'n "geregverdigde oorlog" teen apartheid en 'n geregverdigde gewelddadige onderdrukking van kommunisme en die Stryd, en die besluit van die WVK om amnestie te verleen aan diegene, aan beide kante van die Stryd, wie se dade deur politieke motiewe onderlê is. Die mite wat vertel dat Suid-Afrika 'n uitsonderlike land is, sê terselfdertyd ook dat 'n uitsonderlike land uitsonderlike optrede en middele vereis. Hiervolgens is Suid-Afrika dus 'n land waar die reëls/wette oortree mag word, anders kry jy niks reg nie. Hier heilig die doel die middele. Wat in die verlede miskien noodsaak was, leef tans nog voort (as "gewoonte") en daarom is korrupsie en moord iets alledaags. Hierdie mite van die spektakulêre gee ook aanleiding tot oordrywing, eensydige oordele en simplistiese teenstellings, soos dié wat hier bo uitgewys is.

Die positiewe pool van ons mitologie "is manifest in *miracle*, the solution of tragic conflicts by the least expected and least probable means" (Lotman, 1990:162-163). Dít is juis hoe die oorgang na 'n nuwe bedeling in Suid-Afrika beskryf word: as 'n wonderwerk. Suid-Afrikaners en die wêreld het nie verwag dat daar via vreedsame onderhandelings 'n oplossing vir die konflik gevind sou word nie: daar is eerder 'n bloedige revolusie in die vooruitsig gestel. Ook wat die positiewe sy van die eietydse mitologie betref, is Suid-Afrika dus 'n

uitsonderlike land, 'n land van die onverwagse, van wonderwerke, soos byvoorbeeld verwoord in Abraham Phillips (1992:66) se *Die verdwaalde land*:

Ronnie glo dat die hand van die Here duidelik te sien is in die geskiedenis van hierdie verdwaalde land. As al die inwoners dit ook so sou sien, sou die stryd halfpad gewonne wees. Want kyk, het Ronnie vir almal wat wou luister gesê, die Here het die swart leier van die galgtou gespaar. Hy het hom 28 jaar in die gevangenis bewaar en hom gesond daar laat uitkom om saam met die man wat hom vrygelaat het, apartheid heeltemal uit te roei en die ongeregtigheid waarvoor hy amper sy lewe opgeoffer het, reg te stel.

Tog: vanweë die pluraliteit en die inherente gebrek aan algemene orde "the miracle can never be a final solution" (Lotman, 1990:163). Die mite van 'n wonderwerk kan nie al die breuke heel nie. Die Suid-Afrikaanse werklikheid word dus oorkoepelend gemitologiseer as chaoties en tragies. Daarom is pogings om konformisme af te dwing futiel, en eensydige beskuldigings en eise ongegrond, soos blyk uit George Weideman (1997b:8) se gedig "Koloniale diskoers":

Wíe was die eerste wáár; dis die vraag,
my liewe Hamlet. Wie se spoor
lê ondersands, toegewaai
onder ure, dae, maande,
ligjare van bestaan?
Die eerste mensepaar?
Wie se afgesplitste klip
en wie se slingervel lê daar?

Wie het eerste voet aan wal gesit,
of in die vangstrik? Hoe wéét ons dit?

Die vlag, gedra met soveel drif,
het vergange tog al deurgeskif;
die kerwe op die kruis – dit moet name wees –
is nouliks tussen barste af te lees.

Wat was, is onopgeklar.

Wat kom, is ondeurgrondbaar.

Oorprong is dus verlore in die newels van die tyd, skeidslyne is vaag. Wie eerste besitreg het, is onduidelik, want hoe lank gelede is "eerste"?; en wie was die eerste een wat ooit vir 'n ander 'n strik gestel het? Weideman (1997b:8) som die Suid-Afrikaanse mite raak op in die slotkoeplet: "Wat was, is onopgeklar./ Wat kom, is ondeurgrondbaar."

Dit het reeds geblyk dat die mite van totale slagofferskap passiwiteit in die hand werk. Die mite van die oorgang as wonderwerk kan 'n soortgelyke uitwerking hê, want 'n wonderwerk is 'n geskenk, iets wat nie self bewerkstellig is nie: die nosie van wonderwerk werk daarom enersyds "kinderlike" aanvaarding van die uitkoms in die hand en andersyds 'n soort "garriveerdheid" wat mense blind maak vir die negatiewe pool en vir die stryde waarin individue en bepaalde minderheidsgroepe in die gemeenskap (byvoorbeeld swart landelike vroue, boere, homoseksuele, bruinmense, vigsleiers, straatkinders, ensovoorts) steeds gewikkel mag wees, vir die eksistensiële feit dat die mens se lewe 'n nimmereindigende stryd is. Die positiewe pool van ons mitologie bestaan immers uit verhale wat sê dat die mitiese Stryd klaar gestry is: die oorwinning is reeds vir ons behaal, deur Messiasagtige figure soos Nelson Mandela wat die massas die Beloofde Land van vryheid en gelykheid ingelei het. Suid-Afrikaners is soms so besig om die "wonder" van die nuwe Suid-Afrika te leef, en sy helde te huldig, dat die harde werklikhede "ontken" word, byvoorbeeld die feit dat misdad en geweld gedurende die vreedsame oorgang nié soos verwag sou word afgeneem het nie, maar eerder toegeneem het (vgl. Brink, 1994; Malan, 1996). En indien individue wel besef dat die wonderwerk geen blywende oplossing gebring het nie, is die ontnugtering groot, soos blyk uit die volgende brief van 'n *Bona*-leser:

What happened to the land of milk and honey? The vast majority of us who had cast our votes in 1994 have not yet received that which we had been promised by the present government.

Instead we have had retrenchments, right sizing, a soaring crime rate, price hikes and an inpouring of illegal foreigners who snap up South African jobs at cut throat wages.

Isn't it time for the government to start implementing some common sense to further the common good? (J.N., 1999.)

Dit blyk uit hierdie onderafdeling dat Suid-Afrika wel 'n gemeenskaplike eietydse *mythos* besit, maar dat die hoofkenmerk daarvan inderdaad heterogeniteit is. Daarom behoort hierdie heterogeniteit tot 'n mate verreken te word.

3.3.2 KULTURELE MITOLOGIESE VERSKEIDENHEID IN SUID-AFRIKA

Soos aan die begin van hierdie afdeling verduidelik is, sal vervolgens 'n kort verkenning gemaak word van die tradisionele en kulturele mitologiese verskeidenheid in Suid-Afrika (vgl. 3.3). Daar word 'n driedeling gemaak: swartmense teenoor Afrikaners, met wit Engelssprekendes in die middel. Hier word nie aanspraak op volledigheid of ewewigtigheid gemaak nie. Moontlik het hierdie driedeling aan die begin van die een en twintigste eeu reeds begin vervaag, maar gedurende die negentigerjare was dit nog betreklik ongeskonde.

Indien 'n mens begin nadink oor die mitologie wat tans onder swartmense leef, kom die Afrika-Renaissance waarskynlik eerste by 'n mens op. Tog besef 'n mens gaandeweg dat die idee van die Afrika-Renaissance nie soos die Europese Renaissance *spontaan* vanuit 'n sterk basis ontwikkel het nie, maar "so te sê 'aangekondig' [is] met organisasies in plek om dit te bevorder" (Van Aswegen, 1998:10). Volgens Van Aswegen (1998:7) is Afrika-Renaissance die taal van 'n elitegroep in Afrika. Vir die massas maak dit nog nie sin nie. Dit word bevestig deur Mulemfo (2000:Introduction): "It seems ... that although African Renaissance has become a popular slogan in South Africa, it is to some extent limited to a certain privileged section of the population, namely the politicians and the educated elite. Therefore, it has become difficult for the person in the street to know the exact meaning attached to the whole issue since it is being debated at a level that does not include him/her." Die Afrika-Renaissance kan dus nie in fenomenologiese terme as 'n lewende eietydse mite beskou word nie (vgl. weer 2.4.11).

Dit is 'n idee wat gerig is op die herlewing van "Afrika" en "Afrika-identiteit", maar Boloka (1999:96) wys daarop dat hierdie terme nie verabsoluteer kan word nie, met ander woorde: Wat is 'n "Afrikaan" en wat is die outentieke "Afrika" waarna ons veronderstel is om terug te

keer? Hierdie terme is nie stabiel nie. Die idee van die Afrika-Renaissance is eerder deel van die totalisering van *Ons* en die *Ander* waarop reeds hier bo ingegaan is (vgl. 3.3.1). Volgens Boloka (1999:96-99) vloei die *Afrika-Renaissance* voort uit 'n eksklusiewe en totaliserende diskoers "which creates a distance between the African and the 'Other'" (Boloka, 1999:100). Hieroor laat Breytenbach (1999:36) om soos volg uit: "*Renaissance* is ... 'n goëlhaas gepluk uit die pluiskuil wat nog nooit in Afrika gedra is nie. Dis veronderstel om die swart sektor van die bevolking te mobiliseer om Afrika se gewaande suiwerheid en kragtigheid te herstel. By implikasie, en omdat dit moet werk met die polariteite van 'daarvoor' en 'daarna', 'vreemdeling' en 'slagoffer', sluit dit die nie-swartes uit." Danksy hierdie tipe polarisering leef die algemene, gemeenskaplike Suid-Afrikaanse mitologie van Ons en Hulle voort, waarvan die uitwerking gesien word in die "continuous (black criminal) attacks on white farmers country-wide, and some incidents of shooting buses by unknown white men in the Northern Province" (Boloka, 1999:98).

Boloka (1999:100) meen dat dit opvallend is dat kontemporêre Suid-Afrika die verdelings wat reeds oorbrug sou wees, voortdurend herbevestig deur die konstruksie van mites van suiwerheid en outentisiteit. Sowel Boloka (1999:101) as Van Aswegen (1998:10) vestig die aandag daarop dat Afrika tans deel is van die "global village" en dat die Afrika-Renaissance dus nie hierdie internasionale konteks kan ontsnap nie. Boloka (1999:99-101) beklemtoon dat die grense van Afrika deurlaatbaar geword het. Nie alle Afrikane woon meer in Afrika nie en 'n swart vel maak nie noodwendig van iemand 'n Afrikaan nie. Vanweë allerlei vorme van interaksie, wat oor dekades en eeue heen plaasgevind het en nie ontken kan word nie, het Afrika verander en is 'n verskeidenheid nuwe identiteite tot stand gebring. En hierdie prosesse duur steeds voort. Soos Salemink (1997) tereg aanvoer, het Afrika selfs allerlei hardnekkige mites oor hierdie kontinent ontgroeï. Belangrik is dat die Afrika-Renaissance nie van globalisering geskei kan word nie: Wright (2000) meen dat die term Afrika-Renaissance dalk beskou kan word as 'n doelbewuste konstruk. Met die gebruik van die woord "Renaissance", wat vreemd is aan Afrika, wil Mbeki dalk juis dié kontinent laat deel word van 'n globaliserende wêreld sonder om "Afrika" in die proses heeltemal prys te gee. Dit is dus moontlik 'n soort kompromie tussen "eiegoed" en "gemeengoed".

Wat sou die eiegoed van (Suid-)Afrika wees? Kamwangamalu (1999:26-27) meen dat *ubuntu* 'n waardesisteem is wat die meeste gemeenskappe regoor Afrika saambind. Volgens hom is dit só diep gewortel dat dit as die kollektiewe onbewuste van die mense van Afrika beskryf

kan word. Daarom kan daar myns insiens aangevoer word dat ubuntu 'n mitologie is, in dié sin dat dit die Afrikaan van 'n basiese oriëntasie ten opsigte van die werklikheid voorsien. Hiervan getuig die volgende passasie uit die Nigeriese skrywer Chinua Achebe (1971:152) se 1958-roman *Things fall apart*, waar een van die oudstes van die stam aan die woord kom nadat die palmwyn wat Okonkwo voorgesit het, klaar gedrink is:

If I say that we did not expect such a big feast I will be suggesting that we did not know how open-handed our son, Okonkwo is [...] But it turned out to be even bigger than we expected. Thank you. May all you took out return again tenfold. It is good in these days when the younger generation consider themselves wiser than their sires to see a man doing things in the grand, old way. A man who calls his kinsmen to a feast does not do so to save them from starving. They all have food in their homes. When we gather together in the moonlit village ground it is not because of the moon. Every man can see it in his own compound. We come together because it is good for kinsmen to do so.

Kommunalisme en interafhanklikheid is twee sleutelwaardes van *ubuntu*, van menslikheid/menswees. Kommunalisme kom volgens Kamwangamalu (1999:27) daarop neer dat die individu ondergeskik is aan die gemeenskap. Alles wat die individu doen, is daarom gerig op die gemeenskap. Ubuntu as *interafhanklikheid* behels dat die individu sy/haar bestaan aan ander te danke het. Kamwangamalu (1999:30) wys daarop dat interafhanklikheid in Afrika 'n sentrale waarde is, terwyl onafhanklikheid in die Weste die norm is. Hierdie gegewens aangaande *ubuntu* plaas die bevindings aangaande die suksesverhale in tydskrifte gerig op swart lesers (vgl. 3.3.1) in perspektief. Dit het geblyk dat daar baie klem gelê word op gemeenskapsdiens, wat uiteraard deel van *ubuntu* is, maar terselfdertyd word gestreef na onafhanklikheid, wat volgens Kamwangamalu (1999) 'n tipies Westerse waarde sou wees. Hier word dus van die "reël" afgewyk. Dít bevestig dat "Afrika" en "Afrikaan" veranderlike fenomene geword het. Niks in (Suid-)Afrika is meer skerp omlin nie: kontemporêre Suid-Afrika kan dus inderdaad, soos hier bo bevind is (vgl. 3.3.1), gemitologiseer word as 'n land van anomalieë en uitsonderings.

Vervolgens kom die mitologie van die Afrikaner onder die loep. Daar kan beweer word dat wêreldvreemdheid, werklikheidsontkenning kenmerkend van die Afrikaner is. Dít spruit uit sy streng godsdienstigheid en daarmee saam uit die mite van uitverkorenheid. Hiervolgens is die

Afrikaner superieur en deur God geroep om Sy lig te bring na die suidpunt van donker Afrika (Wyngaard, 1999). En uitverkore mense is "heilige" mense: "afgesonder" vir God. Daarom hou hulle hul eenkant, apart, en sorg hulle dat die Ander op 'n afstand bly. Afrikaners het vanweë hul "heiligheid" tradisioneel 'n vrees vir slegte "invloede", vir volksvreemde, kommunistiese en ander bose en demoniese dinge, vir andersdenkendes en -doenendes. Iets hiervan leef vandag steeds voort. Daar is 'n neiging tot anti-intellektualisme, 'n doelbewus-nagestreefde onkundigheid, soos byvoorbeeld blyk uit talryke briewe wat lesers aan byvoorbeeld *Insig* en *De Kat* stuur na aanleiding van artikels wat in dié tydskrifte verskyn het, produksies op kunstefeeste, publikasies soos Louw (2000) se ope brief, ensovoorts. Nie net toon hierdie briewe aan dat die briefskrywers niks verder wil weet nie, maar ook dat hulle reeds min weet en daarom so erg teen die bors gestuit kan word deur menings en kuns. Is dít dalk die horisonmite van die Afrikaner: 'n doelbewus-nagestreefde onkundigheid en verbeeldingloosheid? Talle Afrikaners herinner 'n mens aan die stereotipe kind uit 'n "goeie" huis, waar hy/sy oorbeskermd grootgeword het en dit nie nodig was om van realiteite en die donker kant van die lewe kennis te neem nie. Vandaar ook 'n mate van infantiliteit, soos blyk uit gewilde Afrikaanse albums soos *Sies jou vark*, *Blaas my bal*, *Kielie my mielie* en die Lente-Oes Boereorke se *Stoutgat*-kompakskywe, wat onder meer anale fiksasies openbaar. Die meerderwaardigheid van die Afrikaner word hierdeur weerspreek en is klaarblyklik 'n illusie: mense wat oortuig is van hul eie superioriteit word lui soos koningskinders, want hulle is immers die erfgename van 'n aantal verworwenhede; niks hoef verder onderneem te word nie; hulle enigste verantwoordelikheid is konservering, skanse bou. Vandaar ook die konserwatisme van die Afrikaner.

Absolute gehoorsaamheid aan Afrikaner-gesagsfigure is tradisioneel afgedwing en daarom kon Afrikaners maklik deur hulle leiers mislei word. In Van Melle (1996:140) se 1942-roman *Bart Nel* sê die titelkarakter ná sy vrylating: "Dis 'n fout van ons volk dat ons te veel opsien na ons voormanne en ons volg hulle naderhand waar ons nie moes gevolg het nie." Louw (2000) se ope brief aan een van ons vadere, Willem de Klerk, is die pynlike begin van 'n opstand onder die "misbruikte" generasie teen dié eertyds geëerde figure. Alhoewel 'n resente ondersoek aantoon dat jong Afrikaners steeds gekenmerk word deur hulle respek vir gesag (vgl. Brynard, 2000:53), is daar onder hulle toenemende ruimdenkendheid, byderwetsheid en 'n afkeer van strukture en instellings soos die kerk te bespeur (Kirsten, 1999; Kombuis, 1999).

Afrikaners het tot onlangs hulself met die volk Israel vereenselwig: soos die Israëliete byvoorbeeld slawe was in Egipte, so het die mitiese "Afrikanervolk" sy soewereiniteit onder Britse heerskappy verloor. Daarom is verhale oor die Groot Trek, Bloedrivier, die Anglo-Boereoorlog, die Rebelle en Republiekwording deel van die nasionalistiese mitologie van die Afrikaner: dit beskryf sy tog, onder God se beskerming, deur die "woestyn" na die Beloofde Land van vryheid en selfbeskikking. Maar soos die volk Israel het die Afrikaner onlangs 'n diaspora begin beleef: Dít is dalk die nuwe horisonmite van die Afrikaner, soos verwoord deur een van die respondente in 'n resente ondersoek na die Afrikaner se opvattinge en verwagtinge: "Verlede: Walglik. Hede: Ek konsentreer op my werk, genereer inkomste, sluit my huis goed toe en skakel die alarm aan as ek uit is. Dis al. Toekoms: Die Afrikaners is besig om die nuwe sigeuners van die wêreld te word. Ons het talente, ons het vaardighede, ons is aanpasbaar en ons is nie bang vir werk nie." (Van Zyl, 1998:65.) Dié respondent se evaluasie van die hede is verteenwoordigend van baie Afrikaners se houding, soos inderdaad blyk uit die media-steekproef wat ek uitgevoer het. Afrikaners is tot 'n mate vasgevang in die globale relatiwiteitsmite, maar hulle gebrek aan entoesiasme wat betref die hede spruit ook voort uit spesifiek die Suid-Afrikaanse situasie: misdad, regstellende aksie, die las van totale skuld.

Die respondent se toekomsverwagting maak ons egter attent op 'n nuwe horisonmite, met die sleutelwoorde: *diaspora*, *sigeuners*, *aanpasbaar* en *harde werk*. Alhoewel diegene wat die land verlaat soms nog as verloopptes bejeën word, word die diaspora van Afrikaners toenemend in positiewe terme beskryf. Pakendorf (2000:8) meen dat dit die Afrikaanse taal en kultuur geweldig kan verruim en dit in staat sal stel om "uit sy ghetto ... [te] breek waarby almal dus oneindig meer baat kan vind as by Orania-inteelt of die bravade van groepstigtery". Die werklikheidsvreemdheid het dus 'n teensy: stoei met die werklikheid, aanpasbaarheid, opportunisme. Breytenbach (1999:41-42) wys daarop dat die Afrikaner as "baster" en self-gemaakte Afrikaan juis deur die interaksie met Afrika, die landskap en die grond, ontstaan het. Die Afrikaner is 'n rustelose trekker en ontdekkingsreisiger: "Ons projekteer onself as konserwatief en tog is ons deurlopend besig met die kuns van verandering en aanpassing. Oorlewing was (en is weer) gekondisioneer deur die noodsaak van andersmaak, wat in feite 'n metamorfose is. Om te oorlewe moet jy veranderinge kan inisieer en potensiaal kan ontsluit." (Breytenbach, 1999:41.) Dit blyk dat Afrikaners in Suid-Afrika én in die buiteland inderdaad besig is om (opportunisties) nuwe geleenthede te benut (vgl. Van Zyl, 1998:65). Die aanpasbaarheid van Afrikaners en hul vernuf in die ontsluiting van verandering, maak van

hulle goeie reisigers en tussengangers en daarom kan hulle volgens Breytenbach (1999:43) uitstekende agente vir omvorming elders in Afrika wees. Só beskou, kan beweer word dat die laertrek van die Afrikaner, sy werklikheidsvreemdheid, slegs 'n verposing, 'n tussenspel of vergissing was in die voortdurende proses van "andersword" (Breytenbach, 1999:42).

Wit Engelssprekendes, oftewel "white English speaking South Africans" (WESSAs), staan, soos reeds verduidelik is (vgl. 3.3), in die "middel". Hulle het hul in die middel van die basiese konflik in Suid-Afrika, naamlik Swart versus Afrikanernasionalisme, bevind, alhoewel sommige een van die twee kante gesteun het. Wit Engelssprekendes is 'n besonder heterogene Suid-Afrikaanse minderheid, saamgestel uit mense van veral Britse en Ierse, maar ook Duitse, Franse, Nederlandse, Italiaanse, Joodse, Griekse, Portugese en Afrikaner-afkoms. Anders as die Afrikaners het hulle nooit 'n sterk etniese bewussyn of groepsidentiteit ontwikkel nie (Foley, 1991:16), alhoewel daar in 'n betreklik resente ondersoek bevind is dat daar tog sprake is van 'n effense "increase in ingroup pride and cohesion in terms of their ethnic category" (Sennett & Foster, 1996:210). Die onopgeloste identiteitskrisis van hierdie groep is volgens Foley (1991:18) deur die volgende faktore veroorsaak: ná die oorwinning van die Nasionale Party in 1948 het Engelssprekendes gaandeweg hul politieke invloed verloor; Suid-Afrika is van die buitewêreld geïsoleer en daardeur is Engelssprekendes van hul lande van oorsprong afgesny; hulle het bedreig gevoel deur die postkoloniale verwickelinge in Suidelike Afrika; hulle is gemarginaliseer binne die Suid-Afrikaanse sosiale opset. Dit blyk dat Engelssprekendes geneig het om passief te wees en hulself nie binne die historiese konteks gesien het nie, maar eerder verhewe bo die gebeurlikhede van die dag gevoel het (vgl. Hopkins, 1999:54-57).

Dit is moeilik om die mites van wit Engelssprekendes te rekonstrueer. Moontlik sal hierdie mitologie, indien dit bestaan, iets te make hê met 'n gesitueerdheid in die middel. Eietydse romans van wit Engelssprekendes bevat immers verhale waarin onskuld en naïwiteit die botoon voer (vgl. Hopkins, 1999:56). Hierdie verhale van onskuld, wat sê "ons het nie geweet nie" of "ons kon niks doen nie", bring mee dat Engelssprekendes hulle verlede nog nie tot dieselfde mate as Afrikaners gekonfronteer het nie. Met hierdie aansprake op onskuld word moontlik aangesluit by die Suid-Afrikaanse mite van slagofferskap (vgl. 3.3.1). Wit Engelssprekendes is voorts 'n onseker en beangste groep: "Today, despite the extensive sociopolitical alterations that have taken place since 2 February 1990, violence and brutality continue almost unabated in South Africa, and dread, with all its negative implications,

remains a pervasive feature of the WESSA consciousness." (Foley, 1993:34.) Daar kan beweer word dat die bedreigings wat hulle aanvoel tot mitologiese proporsies opgeblaas is: "[The] different forms of dread range from a straightforward fear of personal attack, to a vague terror of some undefined menace lurking in the darkness, to anxiety about the human and social cost of political violence, to nightmarish presentiments of national catastrophe." (Foley, 1993:24.)

In hierdie onderafdeling is enkel indrukke gegee van die mitologiese verskeidenheid in Suid-Afrika deur te verwys na drie opvallende kultuurgroepe: swartmense, Afrikaners en blanke Engelssprekendes.

3.3.3 GEMEENSKAPLIKE FUNDERINGSMITE VAN SUID-AFRIKA

Bestaan daar 'n gemeenskaplike funderingsmite wat min of meer alle kulturele groepe in Suid-Afrika gemeen het? Ek is oortuig dat daar wel so 'n mite bestaan, anders sou saamleef in hierdie land nie moontlik gewees het nie, veral nie die relatief vreedsame oorgang nie. Indien 'n funderingsmite wel bestaan, behoort dit talle van die Suid-Afrikaanse mites wat tot dusver in hierdie studie gerekonstrueer is, te onderlê, ook dié nuwe mite wat sê dat Suid-Afrika 'n land van uitsonderings en anomalieë is, 'n land waar enersyds die mees onwaarskynlike die mees waarskynlike is, en andersyds 'n land waar 'n wonderwerk plaasgevind het deurdat die konflik op die mees onverwagse manier "opgelos" is (vgl. 3.2.1). Hierdie nuwe mite aangaande die Suid-Afrikaanse uitsonderlikheid en pluraliteit, asook die mite wat apartheid, konflik en die rolle van slagoffer en skuldenaar verabsoluteer, berus op dié funderingsmite, wat sy wortels in die Suid-Afrikaanse geskiedenis het. Wat is hierdie funderingsmite? Ek kan dit steeds nie met sekerheid sê nie, maar ek het wel 'n vermoede. Die hele kwalitatiewe navorsingsproses het my gebring tot by 'n punt waar ek op grond van alles waarmee ek te doen gekry het 'n poging kon aanwend om hierdie mite te rekonstrueer. Dit bly egter bloot 'n rekonstruksie en is deels 'n persoonlike poging tot singewing.

'n Deurslaggewende leidraad in hierdie verband was die volgende greep uit die gedagtepraat van die enigmatiese generaal C in Lettie Viljoen (1990:68) se roman *Belemmering*: "Ons word gebore en ons sterf, en daar tussenin gee ons aan ons doellose bestaan betekenis deur ons onberekenbare drifte [...] Hier op die punt van Afrika het ons nog altyd dinge aan mekaar en

aan ander gedoen [...] Hier aan die punt het ons ons velle gewaag. Daar was nooit 'n kraak in ons ambisie nie." Ons het nog altyd dinge aan mekaar en aan ander gedoen en ons velle gewaag. Thabo Mbeki (1998) vereenselwig hom in sy toespraak "I am an African" met al die strydende groepe van Suid-Afrika: "Being part of all these people, and in the knowledge that none dare contest that assertion, I shall claim that I am an African!" (Mbeki, 1998:32.) Alhoewel Mbeki fokus op die konflik wat die land vanaf die koms van die blankes geteister het en die slagoffers van onreg een-vir-een in 'n stoet voor ons laat verbygaan, sê hy dat ál die mense van die land deel is van hom, selfs die invaller-setlaars: "I am formed of the migrants who left Europe to find a new home on our native land. Whatever their own actions, they remain still a part of me." (Mbeki, 1998:32.) Wat hier begin deurskemer, is 'n mitologie van strydende broers, strydende susters.

Chapman (1993:36) het al 'n dekade gelede in sy poging om 'n enkele literatuurgeskiedenis uit die onderskeie letterkundige tradisies (Afrikaans, Engels, ensovoorts) van Suid-Afrika saam te stel, gewys op 'n deurlopende "narrative of conflict and disunity that in different ways has involved the entire population". Talle Suid-Afrikaanse literatuurhistorici meen dat so 'n algemene literatuurgeskiedenis nie reg kan laat geskied aan die verskille en verskeidenheid wat Suid-Afrika kenmerk nie (vgl. Wade, 1996). Dit gaan vir my hier egter nie oor literêr-historiese oorwegings nie, maar oor die insiggewende en raak waarneming wat Chapman aangaande die Suid-Afrikaanse verhaal maak. Dit het in hierdie sowel as die voorafgaande onderafdelings by herhaling geblyk dat konflik en verdeeldheid inderdaad in Suid-Afrika mitologies bejeën word. Maar hierdie waarneming aangaande ons gemeenskaplike geskiedenis is nog te algemeen en vormloos. Tydens die navoringsproses het ek besef dat ek heel waarskynlik nie iets meer belowends as dít gaan "vind" nie, dat ek nie gaan afkom op 'n volledige, voltooide verhaal, soos 'n mens onverwags op 'n skatkis stuit nie, en indien dan tog wel, hoe sou 'n mens weet dat dít nou die funderingsmite van ons land is?; die kis sou tog nie 'n naamplaat dra wat lees "Gemeenskaplike Suid-Afrikaanse funderingsmite" nie. Daarom het ek voortgegaan om eiehandig vorm aan die verhaal, die funderingsmite van die Suid-Afrikaanse samelewing, te gee. Die woorde uit Lettie Viljoen (1990:68) se *Belemmering* het rigtinggewend geblyk: "Hier op die punt van Afrika het ons nog altyd dinge aan mekaar en aan ander gedoen [...] Hier aan die punt het ons ons velle gewaag."

Die kunstenaar Jacques Coetzer het in September 1992 rooi kleursel in die fontein op Strijdom-plein in Pretoria gegooi, toe Barend Strydom, ook bekend as die "Wit Wolf", saam

met 'n aantal ander moordenaars vrygelaat is nadat hy slegs twee jaar gevangenisstraf uitgedien het. Die vrylatings het geskied kragtens algemene amnestie wat kort daarvoor aan politieke oortreders verleen is. Enkele jare tevore het die "Wit Wolf" op Strijdom-plein 'n rassistiese massamoord gepleeg toe hy op swart verbygangers losgebars het. Daar is gespekuleer oor wie die fontein gekleur het: was dit vriende en familie van die slagoffers, of verregses wat die bloedvergiëting op die plein wou vier? Niemand het vermoed dat 'n kunstenaar daarvoor verantwoordelik was nie:

By bloodying the Strijdom Square fountain, Coetzee (sic) sought to wrench South Africans from a placid and spineless acceptance of horror. Are crimes such as Strydom's – seemingly politically motivated – ever forgivable? And if Strydom can be released, what then are the implications for forgiveness? That ... [a] *Pretoria News* journalist noted that workers passing the bloody fountain "hardly gave it a second glance" only serves to reinforce the grimness of apathy. In the new South Africa everything, it seems, is permissible. (Williamson & Jamal, 1996:106.)

Suid-Afrika is inderdaad, soos reeds geblyk het, 'n land waar mense met moord wegkom, 'n land van apatie en passiwiteit, waar die verregaande "gewoon" is (vgl. 3.3.1). Die publiek se (gebrek aan) reaksie op die rooi gekleurde fontein bevestig dat die mite wat vertel dat Suid-Afrika 'n land is waar die mees onwaarskynlike die mees waarskynlike is, deur Suid-Afrikaners as vanselfsprekend aanvaar word. Dit gaan nie daaroor dat mense veronderstel was om verbaas op die rooi kleur as sodanig te reageer nie, want dan kon Coetzer net sowel besluit het om die water sonneblomgeel of babablou te kleur. Die verontrustende is dat die publiek dalk reeds vergeet het wat op die plein gebeur het, of dit onthou as "net nog iets", nie die eksplisiete simboliek van die rooi kleur verstaan het nie, naamlik dat dit verwys na die bloedvergiëting. Nog minder is ingesien dat die rooi ook die verwikkelde tragiek van ons konflikgeteisterde land simboliseer. Dít blyk ook uit die reaksie van die pers, wat in terme van linkse en regse politiek oor die kleur van die water bespiegel het (vgl. Williamson & Jamal, 1996:106).

'n Jaar ná die vrylating van die Wit Wolf vervolg Coetzer met die werk *Jakkals* (1993), waarop die woord "Jakkals" groot in lopende skrif geskryf staan bo 'n tekening van 'n jakkals as fokuspunt. Daar is 'n suggestie van vermomming of van 'n "tweegesig", en assosiasies van agterbaksheid, onderduimsheid, uitgeslapenheid, skelmheid. Dié werk speel ook met onder

meer die teenstellings reg teenoor verkeerd, wit teenoor swart, Weste teenoor Afrika. Dit is juis die onopgeloste teenstellings in die samelewing wat ware verandering onmoontlik maak en die kunstenaar noop om uitgeslape, stilletjies en vreesloos te opereer (Williamson & Jamal, 1996:107). Ek gaan egter nie in detail op dié kunswerk in nie. Wat vir my hier van belang is, is bloot dat die kunswerk *Jakkals* binne die konteks wat hier bo geskets is, "Wit Wolf" oproep. Dus: jakkals en wolf. Op hierdie punt weerklink weer die woorde uit Lettie Viljoen (1990:68) se *Belemmering*: "Hier op die punt van Afrika het ons nog altyd dinge aan mekaar en aan ander gedoen [...] Hier aan die punt het ons ons velle gewaag."

Die voorafgaande het my op die gedagte gebring dat die funderingsmite van Suid-Afrika dalk as 'n Jakkals-en-Wolf-verhaal beskryf kan word. Dit het immers al na aanleiding van Lotman (1990:162) geblyk dat Suid-Afrika gemitologiseer kan word as 'n "world in which *chance* and disorder predominate" (My beklemtoning – PLvS). Jakkals is juis 'n opportunis wat die kans/geleenthede wat hul voordoen, benut. Smuts (1995:79) wys daarop dat Jakkals 'n besonder prominente figuur in die Afrikaanse volksverhaal is. Vyftig persent van die totale Afrikaanse sprokieskat is diereverhale en in omtrent die helfte hiervan figureer Jakkals as hoofkarakter. Dekker (1980:159) beklemtoon dat hierdie verhale van Germaanse oorsprong is en deur die eerste koloniste hierheen saamgebring is, waarna dit veral deur die Hottentotte (Koikoi) en bruinmense verder oorgelewer en omvorm is. Volgens Smuts (1995:79) bestaan daar die moontlikheid dat hierdie verhale nie net teruggevoer kan word na stamlandse volksoorleweringe nie, maar dalk ook afkomstig mag wees van *Van den vos Reynaerde*, die bekende Middelnederlandse diere-epos uit die dertiende eeu (vgl. Ohlhoff, 1988:70-84). Janssens & Van Daele (2001) volg die spore van die vos in verhale vanaf ongeveer 2000 v.C. tot 2000 n.C. Dit is dus 'n geskiedenis van 4000 jaar en daarom is die soeke na oorsprong en die uitwys van wisselwerkinge geen eenvoudige taak nie. Hoe dit ook al sy, dat "die jakkals egter ons Afrikaanssprekende volkse vertellers (wit en bruin) geboei het en aanleiding gegee het tot die bywerk en varieer van ou Europese verhale en die skep van nuwes in Afrikakonteks is 'n onomstootlike feit" (Smuts, 1995:79). Talle van hierdie volksvertellings is opgeteken, onder andere deur G.R. von Wielligh (vgl. Dekker, 1980:159). Ook in *Ons Klijntji* is Jakkals-en-Wolf-verhale gepubliseer, byvoorbeeld Hurter (1942:109-110) se "Wolf en Jakhals" waarin Jakkals vir Wolf 'n streep trek deur aan dié se ongeletterde vrou kamstig 'n brief van haar man voor te lees waarin hy haar sou aansê om die grootste deel van die pas geslagte skaap aan Jakkals te gee.

Die Europese vos en wolf is nou verwant: die Europese wolf is 'n lid van die *Canidae*, die hondagtiges, waartoe ook jakkalse en vosse behoort (Smuts, 1995:76). Reynaert die vos het in Afrika die uitgeslape rooijakkals geword, terwyl die rol van Isengrijn die wolf, die teëspeler van Jakkals, al meer binne die orale oordragsituasie deur die hiëna oorgeneem is. Smuts (1995:76) wys daarop dat ons jakkals en wolf minder na mekaar lyk en nie so nou verwant is soos die Europese tweemanskap nie. Wat hier by ons in die volksmond wolwe genoem word, is eintlik hiënas: die skugter swartwolf (strandjut) en die gevlekte hiëna, wat ook bekend staan as die tierwolf en weerwolf. Die gevlekte hiëna se skynbare tweeslagtigheid maak van hom die ideale teenhanger van die onbetroubare tweegesig-jakkals. Smuts (1995:76) meen egter dat kinderboekillustrasies só dikwels die Europese wolf uitbeeld, dat Suid-Afrikaners wat Wolf as boekkarakter leer ken het, waarskynlik sý beeld in hulle gedagtes het. Ook in T.O. Honiball se gewilde strokiesprente van Jakkals en Wolf, waarin hulle in die Karoo allerhande skelmstreke aanvang en op Boer se skape floreer, lyk die twee baie na familie van mekaar (vgl. Steyn, 1990:15-16).

Hierdie verwantskap is belangrik, want dit laat die twee se paaie gedurig kruis: hulle ding immers mee om dieselfde dinge, byvoorbeeld Boer se vet eende en skape. Indien hulle totaal uiteenlopende diere was, sou hulle niks met mekaar te doen gehad het nie. Alhoewel hulle dus in bepaalde opsigte verskil, hul eie identiteit het en eintlik "vyande" is, is hulle op mekaar aangewys. Hulle woon afsonderlik, maar tog nie ver van mekaar nie: om by Wolf te gaan "kuier", hoef Jakkals net "oor die randjies" te draf en hy word gewoonlik heel vriendelik ontvang. Juis hier blyk die waarde daarvan om die Jakkals-en-Wolf-verhaal as die funderingsmitte van die Suid-Afrikaanse samelewing te beskou. Van Wyk Smith (1990:3) voer aan dat die geskiedenis van Suid-Afrika in essensie 'n geskiedenis geword het van 'n stryd om die land en sy hulpbronne. 'n Studie van die Suid-Afrikaanse geskiedenis toon aan dat hierdie stryd gestalte gevind het in historiese vennote en opponente soos Herry die Strandloper en Jan van Riebeeck, Dingaen en Piet Retief, Nelson Mandela en F.W. de Klerk, ensovoorts. Hiermee beweeg ons naby aan Mbeki (1998) se nosie van strydende/vegtende broers en susters. Die Jakkals-en-Wolf-verhale is voorts gepas omdat dit Europese sowel as Afrika-invloede besit. Hierdie verhale, wat van Europese oorsprong is, is aangepas en uitgebrei in Afrika en vertoon dus iets van die *andersword* en *andersmaak* waaroor Breytenbach (1999) dit het.

In die verhale van Jakkals en Wolf is die *vergesogte* die reël: Wolf laat hom, ten spyte van sy agterdog, herhaaldelik deur dieselfde tipe "kluitjies" (leuens) en vleitaal van Jakkals flous. Gewoonlik is Jakkals die oorwinnaar en smul heerlik aan sy beloning ('n vet skaap of eend), maar soms word ook hy deur Boer afgeransel. Hy gooi egter nooit tou op nie, maar is aanpasbaar, wendbaar en uitgeslape en weet hoe om 'n situasie uit te buit, soos dit 'n jakkals/vos betaam (vgl. Sunter, 2000:22-40). Hy doen vir wolf vreeslike dinge aan en waag sy velle om te kry wat hy wil hê. Wolf waag ook sy velle, en soms probeer ook hy vir Jakkals 'n streep trek (dus: hy boots jakkals na), alhoewel sy onnoselheid en goedgelowigheid teen hom tel en hom dikwels in die moeilikheid laat beland. Meestal is hy uiteindelik aan die kortste end.

Die rolle van Jakkals en Wolf is en was in die Suid-Afrikaanse samelewing nie vas nie, maar verwisselbaar. In die geskiedenis van ons land het soms die blankes, soms die Koikoi, soms die swartmense, ensovoorts, die kans gekry om Jakkals te wees, alhoewel die blankes tog meer dikwels as die ander groepe Jakkals se rol vertolk het. Elke groep het ook al ervaar hoe dit voel om Wolf se rol te speel. Tydens die apartheidsjare was die blankes, veral die Afrikaner, Jakkals. Daarvan getuig by uitstek byvoorbeeld die onderduimse werksaamhede van die regering se "Dirty Tricks Department" op Vlakplaas in die tagtigerjare van die twintigste eeu. Die Afrikaner is immers volgens Breytenbach (1999:43) 'n aanpasbare baster-Afrikaan, "hardekwas en ru en skelm soos die middaglug". Die Afrikaner is egter uit die kussings gelig, uit die sentrum verplaas, deur die perifere "Swart Wolf" wat gaandeweg in slinkse Jakkals verander het: met slim taktiek, byvoorbeeld deur die buiteland te oorreed om sanksies teen Suid-Afrika in te stel, het hy die Afrikaner uitoorlê en gereduseer tot die patetiese "Wit Wolf".

Hierdie jakkals-en-wolf-verhouding van groepe in Suid-Afrika kan so ver teruggevoer word as 1595, toe een van die eerste ontmoetings tussen Europeër en indigeen in Mosselbaai plaasgevind het. Die Hollanders het aan die Koikoi linne, klokkies, messe en spieëltjies gegee, maar 'n dag later het hulle dié geskenke gebreek aangetref (vgl. Coetzee, 2000:23). In 1597 is daar weer 'n landing by Mosselbaai en, soos blyk uit Frank van der Does se joernaal, is daar dié keer handel gedryf: vir waardelose yster, byvoorbeeld, het die "wilde manne" 'n horingbees gegee, en vir 'n ou broodmes kon die seevaarders 'n hele os koop. Daar was dus sprake van uitbuiting, want daar is handel gedryf op ongelyke voet. Twee weke later vind daar dan ook 'n skermutseling plaas, want die "wilde manne" het weldra besef dat hulle verneuk is (vgl. Coetzee, 2000:24-27). Die spore van die jakkals-en-wolf-verhouding tussen

Suid-Afrikaners is ook duidelik afgedruk in die jaar 1652, soos blyk uit die dagjoernaal van Jan van Riebeeck (vgl. Coetzee, 2000:30-32): In die inskrywing van 7 April 1652 maak Van Riebeeck byvoorbeeld melding van die Strandloper, Herry, wat gebroke Engels kon praat en as bemiddelaar tussen die koloniste en die Koikoi opgetree het. Later in 1652 begin Van Riebeeck die indruk kry dat Herry die koloniste ondermyn in plaas van om 'n diens aan hulle te lewer. Daar kan beweer word dat Herry 'n skelm was, maar dit is ook moontlik dat hy die eerste historiese figuur is wat die koloniseerders die stryd aangesê het.

Coetzee (2000:47) wys daarop dat die Koikoi tussen 1652 en 1795 groot stukke van hulle weiveld en verblyfplek in die Wes-Kaap verloor het as gevolg van die Hollandse koloniserings, maar die Hollanders het, "ten spyte van die Koikoi-oorloë, relatief min geweld tydens hierdie proses gebruik. Hulle het deur ruilhandel, handeldryf en onderhandeling meer verkry" (Coetzee, 2000:47). Soos geblyk het, het dié ruilhandel en onderhandelings meestal op ongelyke voet geskied, en die Koikoi het dan ook soms vee wat hulle geruil het, gaan terugsteel, maar juis daarmee is die eerste sinne van die Suid-Afrikaanse funderingsmite geskryf. Die Hollanders het nie die Koikoi se besitreg op die grond erken nie, omdat hierdie groep nie oor 'n erkende regeringstelsel of staatsvorm beskik het nie. Daarom het die Hollanders summier met die oprigting van geboue begin en in protes het die Koikoi hulle hutte naby aan die Fort gebou, in die gesigsveld van die Hollanders. Hulle het geweier om te verskuif en dít het spanning veroorsaak (Coetzee, 2000:47). Hierdie aparte bestaan, maar tog in mekaar se nabyheid, hierdie takseer, tempteer en trotseer van mekaar, is deel van die funderingsmite van Suid-Afrika: 'n aardse verhaal van Jakkals en Wolf, waarsonder saamleef en saamsukkel in hierdie land nie moontlik sou gewees het nie. Dit is ons gemeenskaplike horisonmite: dit dui 'n lotsverbondenheid aan, maak 'n toekoms saam moontlik. Dit is nie 'n hopeloos idealistiese verhaal nie, maar realisties, in dié sin dat dit voorsiening maak vir ons werklikhede en gebreke en 'n moontlike wêreld konstrueer wat ons kan "waar" maak. Hierdie mite is lewend. Dit onderlê byvoorbeeld Vodacom se besonder suksesvolle en gewilde *Yebo gogo*-advertensieveldtog: hier is die wit man die harige, dom Wolf en die swart man is triomfantelik Jakkals wat stilletjies en selftevrede laaste lag.

3.3.4 PERSPEKTIEF

In hierdie afdeling is die eietydse Suid-Afrikaanse mitologie bestudeer teen die agtergrond van die globale mitologie. Dit het geblyk dat daar sprake van mitologiese verskeidenheid is, maar dat daar wel gemeenskaplike horisonmites gerekonstrueer kan word, onder meer een wat juis van die heterogeniteit van die land en sy mense vertel. Hierdie mite sê dat Suid-Afrika 'n land van uitsonderings, anomalieë en wonderwerke is. Daar is voorts bevind dat die Suid-Afrikaanse samelewing onderlê word deur 'n funderingsmite wat teruggevoer kan word na die eerste ontmoetings tussen blanke en indigeen: 'n Jakkals-en-Wolf-verhaal. In die volgende afdeling word 'n vergelykende verkenning gemaak van die horisonmites van die Nederlandse taalgebied. Die rasionaal agter die insluiting van die Nederlandse taalgebied is reeds uitvoerig in die eerste hoofstuk uiteengesit (vgl. 1.6).

3.4 HORISONMITES IN DIE NEDERLANDSE TAALGEBIED

Bert Koster (2000:557) se verhaaltjie "De tram" is opgeneem in *Andermans veren*, 'n bundel met Nederlandse kabarettetekste:

Ik begrijp de wereld niet meer. Het wordt steeds ingewikkelder.

Laatst stap ik op de tram, zeg tegen die bestuurder: "Doet u mij maar een strippenkaart."

"Dan moet u bij de sigarenwinkel zijn."

"Geef me dan maar een pakkie Marlboro."

Hierdie teks verwys na die vreemde reëling in Nederland (en trouens Vlaandere ook) dat 'n bus- of tremkaart, anders as wat 'n mens sou verwag, juis nié op hierdie openbare vervoermiddels te koop is nie, maar in bepaalde winkels. Die publiek aanvaar hierdie reëling skynbaar gelate as deel van 'n groter burokratiese Plan wat sorg dat alles in die samelewing ten goede meewerk en die orde gehandhaaf word. Nederlanders is 'n ongewone samestelling van enersyds vrysinnigheid en permissiwiteit en andersyds gedissiplineerdheid en konformisme,

konformisme in dié sin dat verwag word dat almal die nie-konformistiese denk- en leefwyses van ander moet tolereer/gedoog. Die sogenaamde "dwangtaboe" het meegebring dat byvoorbeeld kriminele dwelmverslaafdes tot onlangs nie verplig kon word om te rehabiliteer nie (vgl. Vuijsje, 1997:23). Kuitenbrouwer (2000:30) beweer: "Het enige echt tipisch Nederlandse dat wij kunnen claimen, is die merkwaardige combinatie van eiegenereidheid en consensusdrang." Die konsensussoeke is 'n bekende Nederlandse eienskap wat genoodsaak is deur die bedreiging wat die see al eeue lank vir hierdie laagliggende landjie inhou: die burgers moes saamwerk om die dyke in stand te hou en só het 'n gerigtheid op oorleg ontstaan, wat later in die politiek ontwikkel het tot die "poldermodel", 'n neologisme wat deur die *Financial Times* gemunt is (Van der Horst, 1999:293). Nederlanders glo in organisasie, reëls, reëlins, maatreëls, beleid, oorlegpleging, vergadering hou, kompromieë soek vir sover dit die openbare lewe aangaan, maar in volstreekte vryheid wat betref die private sfeer (Van der Horst, 1999).

Die brokkie Nederlandse oorgereguleerdheid waarmee Koster (2000) hier bo die spot dryf, bring ons dus op die spoor van die unieke identiteit van die Nederlander, maar dit bevestig ook dat die wêreld "steeds ingewikkelder" (Koster, 2000:557) word. As Koster meen dat hy dit nie meer verstaan nie, hoe kan 'n buitelande dan hoop om iets wys te word? Ek is veel minder vertrouwd met die Nederlandse taalgebied as met Suid-Afrika, ten spyte van die feit dat ek wel in Nederland en Vlaandere navorsing gedoen het en altesaam byna 'n jaar daar gewoon het. Tog het die ervaring van die alledaagse lewe in Nederland en Vlaandere en die gerigte navorsing wat ek daar uitgevoer het my nader gebring aan die gemeenskappe wat daar woon as wat die geval sou wees as ek 'n toeris was of oor 'n ander onderwerp navorsing gedoen het. Alhoewel my navorsing gerig is op die hele Nederlandse taalgebied, het ek nie die algemene verkenning en media-ondersoek uitgebrei na die voormalige kolonies waar (variante van) Nederlands nog nog gepraat word nie. Dit sou die ondersoek te uitgebreid en dus onuitvoerbaar gemaak het.

Soos reeds in die eerste hoofstuk verduidelik is (vgl. 1.6), maak ek gebruik van Lotman (1990) se konsep *semiosfeer*. Ek gaan daarvan uit dat die totale Nederlandse taalgebied beskou kan word as een semiosfeer wat 'n aantal semiosfere insluit. Vlaandere is 'n semiosfeer in eie reg, maar word omsluit deur die semiosfeer van die Nederlandse taalgebied, waarvan die Amsterdam die sentrum is. Terselfdertyd oorvleuel Vlaandere ook met 'n Franstalige semiosfeer waarvan Parys die sentrum is, vanweë die feit dat Vlaandere binne die staatkundige eenheid België (ook 'n semiosfeer) federaal verbind is aan die Franssprekende geweste

Wallonië, asook aan die Franse/internasionale Brussel, "hoofstad" van die semiosfeer Wes-Europa. Ook die voormalige Nederlandstalige kolonies as semiosfere in eie reg is, ten spyte van die unieke identiteite wat daar vanweë interkulturele kontak tot stand gekom het, deel van die Nederlandse taalgebied. Die volgende opmerkings van Lotman (1990:138) aangaande semiosfere geld ook vir die Nederlandse taalgebied as semiosfeer: "the entire space of the semiosphere is transected by boundaries of different levels, boundaries of different languages and even of texts, and the internal space of each of these sub-semiospheres has its own semiotic T' ... [...] Certain parts of the semiosphere may at different levels of self-description form either a semiotic unity, a semiotic continuum, demarcated by a single boundary; or a group of enclosed spaces, marked off as discrete areas by the boundaries between them."

Nederland beklee in kultureel-ekonomiese terme 'n sentrale posisie binne die Nederlandse taalgebied. Daarom is my navorsing grootliks gerig op Nederland en in 'n effens mindere mate op die semiosfeer Vlaandere, maar ek is bewus van die feit dat daar beduidende kulturele verskeidenheid in die Nederlandse taalgebied en ook binne onderskeidelik Nederland en Vlaandere voorkom. Nederland sowel as Vlaandere het tot multikulturele samelewings ontwikkel. Soos in die geval van Suid-Afrika, kan ook hier nie op alles ingegaan word nie. Tog: aangesien Nederland binne die Nederlandse taalgebied sentraal is, maak 'n verkenning van dié land dit wel moontlik om iets oor die totale gebied te wete te kom. Al die semiosfere waarna in hierdie paragraaf verwys is, fungeer ook as *mitosfere* (vgl. 2.4.11). Die Nederlandse taalgebied is dus 'n mitosfeer, wat 'n aantal kleiner mitosfere heeltemal of gedeeltelik insluit, met 'n aantal groot mitosfere oorvleuel en ook op sy beurt deur groter mitosfere ingesluit word. Binne die Nederlandstalige mitosfeer is Nederland die sentrum.

Tydens die navorsingsproses het ek ook tot die volgende insig begin kom: aanvanklik lyk die kulturele verskille tussen Nederland en Vlaandere redelik beduidend, maar ek het vasgestel dat hierdie verskeidenheid grootliks op die vlak van die alledaagse lewe na vore kom, met ander woorde: op die vlak van byvoorbeeld die funksionele sektore in die samelewing, leefstyl, ensovoorts (vgl. 2.4.11). Daar bestaan talle studies waarin Nederlanders en Vlaminge tot 'n mindere of meerdere mate stereotiep gekarakteriseer word, byvoorbeeld die "Calvinisme", loodswaer erns en beginselvastheid van die Nederlanders teenoor die Katolisisme, spel en pragmatisme van die Vlaminge (Janssens, 1999:103). As 'n mens treinry en oor die grens tussen Vlaandere en Nederland beweeg, val byvoorbeeld die verskil in boustyl dadelik op. Delf 'n mens egter dieper, dan beseft jy dat die eietydse mites wat Nederland en Vlaandere in

vandag se globaliserende wêreld onderlê, grootliks ooreenstem, soos verderaan verduidelik sal word.

Die ouer funderingsmites verskil wel: Wat betref Vlaandere verduidelik Reynebeau (1995a:7-17) dat die nasionalistiese "flamingantisme" van die Vlaamse beweging deur baie Vlaminge as vanselfsprekend aanvaar en verabsoluteer word. "Flamingantisme" is vaag en haas ondefinieerbaar en vir baie Vlaminge is dit verhewe bo kritiek en analise: "De kregelheid teenover de vraag naar opheldering wijst erop dat 'Vlaanderen' de status van een geloofspunt heeft gekregen, dat het niet geoorloofd is om te twifelen aan dingen als 'de Vlaamse identiteit' en dat wie daar als agnosticus teenover staat, helaas in de positie van ketter verzeilt." (Reynebeau, 1995a:10.) Hierdie mitiese "flamingantisme" kom byvoorbeeld na vore by vieringe van die Guldensporenslag, wat op 11 Julie 1302 naby die stad Kortrijk plaasgevind het toe die swaar bewapende Franse leërmagte die nederlaag gely het teen die gekombineerde leër van Vlaamse adel en burgers uit stede soos Brugge en Gent (Jonckheere, 1995:18). Reynebeau (1995a:263) wys daarop dat Vlaamse nasionalisme sedert die begin van die negentigerjare 'n nuwe impuls gekry het, soos geblyk het uit die verkiesingsuitslag van November 1991 (vgl. Elchardus, Deschouwer, Pelleriaux en Stouthuysen, 1993). Vlaamse nasionaliste soek sedertdien naarstiglik na etniese, kulturele verskille tussen Franssprekende en Nederlandssprekende Belgiërs, tussen Vlaminge en Nederlanders.

In die geval van Nederland kan beweer word dat die funderingsmite aanvanklik die Opstand teen Spanje tydens die Tagtigjarige Oorlog (1568-1648) was, maar die afgelope vyftig jaar verdring is deur die Tweede Wêreldoorlog (Fafié, 1997:362). Volgens Noordervliet (1999:2) word nie slegs Nederland nie, maar die hele Wes-Europa onderlê deur die verhaal van die Tweede Wêreldoorlog: "The reaction to historical events or to social change for all of us has its roots there. The reception of people that are driven from their own countries by war, poverty or persecution cannot be seen independently from what the Jews went through." Die Tweede Wêreldoorlog is dus moontlik 'n gemeenskaplike funderingsmite van minstens Wes-Europa, insluitende Nederland en Vlaandere. Nederland is besonder begaan oor die Tweede Wêreldoorlog, oor wie "goed" en wie "fout" was tydens die besetting deur Duitsland (Van der Horst, 1999:148-149). Vuijsje (1997:117) besin soos volg hieroor:

Waarom is de oorlogsherinnering in Nederland met zoveel verlegenheid en geremdheid omgeven geraakt? Van die Nederlandse joden is vijfenzeventig procent

door de Duitsers vermoord, het hoogste percentage van alle West-Europese landen, met inbegrip van Duitsland. In België en Noorwegen kwam veertig procent om het leven, in Frankrijk vijftwintig procent ... Procentueel zijn er meer mensen ondergedoken geweest in Duitsland zelf, en in Polen, dan in Nederland. Zowel in België als in Nederland wisten 25.000 onder te duiken, maar België telde aan het begin van de oorlog 66.000 joden, Nederland 140.000.

In Nederland het ná die Oorlog 'n vrees ontwikkel om mense van 'n ander ras te kwets. Nederland se beleid teenoor vreemdelinge en immigrante word onderlê deur die verhaal van die Tweede Wêreldoorlog: hierdie land ontvang jaarliks ongeveer 40 000 migrante (vgl. Van der Horst, 2000:34) en minderheidsregte word met toewyding beskerm. In Nederland word persoonlike vryheid veral sedert die sosiale omwenteling van die sestigerjare met ywer nagestreef (Vuijsje, 1997:9). Daarmee hang saam die oortuiging dat almal gelyk is en dus gelyke geleenthede moet hê, ongeag geslag, ras of herkoms (Pröpper, 1995:16-17). Nederland is 'n versorgende staat waar mense met agterstande bygestaan en opgehef probeer word. Tog het daar in die negentigerjare van die twintigste eeu in hierdie verband verandering begin intree: "het 'gedogen' is niet heilig meer." (Vuijsje, 1997:23.) Daar het 'n algemene persepsie begin posvat dat die samelewing gewelddadiger geword het (Van der Horst, 1999:295) en dat die allochtone die skuldiges is (Van der Horst, 1999:285). Dít het gepaard gegaan met 'n "nuwe hardheid, zoals die tot uitdrukking kwam in bezuinigingen op het stelsel van sociale voorzieningen. Mensen moesten hun best doen zelf uit de moeilijkheid te komen" (Van der Horst, 1999:285). Die mitologiese "alles-moet-kunnen-gedachtegoed" (Vuijsje, 1995:182) wat gedurende die idealistiese sestigerjare gebore is, het begin kwyn. 'n Nuwe saaklikheid het in die negentigerjare ingetree: die regering neem strenger maatreëls om misdaad te bekamp; daar word al meer gehamer op die herstel van sosiale kontrole en waardes en die aankweek van 'n normbesef, veral by jongmense (vgl. Diepstraten, Ester & Vinken, 1998:61); politieke korrektheid word toenemend vervang deur 'n harde ongenaakbaarheid by die publiek teenoor byvoorbeeld migrante, 'n gevoel van onbehae, 'n gewaarwording dat Nederland "vol" is (Kalma, 2000). So is talle van die "tipiese" Nederlandse kenmerke, wat in publikasies oor die Nederlandse identiteit uitgelig word, byvoorbeeld die geroemde toleransie, nie langer sonder meer dominant nie. Daar kan dus nie volstaan word met 'n opsomming van sulke kenmerke nie.

Wanneer daar tans oor Nederland en België (waarvan Vlaandere deel is) besin word, word in toenemende mate gedink in terme van eenheid in verskeidenheid. In sowel Nederland as België was daar byvoorbeeld sprake van "verzuiling": "Er is een wezenlijke overeenkomst in die zin dat in beide landen de religieuse en politiek-ideologiese geledingen zich op vele maatschappelijke terreinen op analoge wijze manifesteerden en dat zich een 'intermediaire laag tussen staat en maatschappij' vormde van organisaties op levensbeschouwelijke basis." (Blom & Lamberts, 1993:374.) Daar het wel verskille tussen die versuilde sisteme van Nederland en België voorgekom: een belangrike verskil was dat die suilorganisasies in België meer van die staat se funksies oorgeneem het as wat die geval was in Nederland. Juis daardeur het die Belgiese suilorganisasies die vernuwinge van die sestigerjare beter deurstaan as dié in Nederland (Blom & Lamberts, 1993:375). Sowel Nederland as België het vanaf die sestigerjare grootskaalse sekularisering en dekonfessionalisering van die samelewing ondergaan. Daar het dus 'n proses van "ontzuiling" plaasgevind. In België het die suilorganisasies teen die sestigerjare reeds ontwikkel tot doeltreffende instellings met getroue kliënte. Hierdie organisasies het hul invloed op die staatsapparaat grootliks behou. In Nederland is die versuilde sisteem egter 'n nekslag toegedien. Daardeur het in Nederland 'n "oper" politieke en kulturele klimaat ontwikkel as in België, met meer moontlikhede tot selfontploffing vir die individuele burger (Blom & Lamberts, 1993:375).

Terwyl daar dus in Nederland vanaf die sestigerjare gepoog is om, uitgaande van die gelykheidsideaal, sosiale en politieke mags- en statusverskille te verminder, het die sosiale en politieke stratifikasies in België tot 'n hoë mate voortgeleef. Blom en Lamberts (1993:375) meen dat 'n duidelike mentaliteitsverskil tussen Noord en Suid hieruit blyk. Van Istendael (1993:193-194) wys in hierdie verband daarop dat die Rooms-Katolieke organisasie van die daaglikse lewe in België in die negentigerjare steeds voortgegaan het, ten spyte van feit dat kerkgang in België drasties afgeneem het: meer as twee derde van die Belge noem hulself aan die begin van die negentigerjare nog Katoliek, maar driekwart van hulle sit nooit hulle voete in die kerk nie. Skaars een uit elke vyf Vlaminge het nog weekliks die kerk besoek. Kerkse Katolisisme het plek gemaak vir 'n wyd verspreide sosiale en kulturele Christendom. Daarom was baie Belge steeds lid van 'n Christelike vakbond, 'n Christelike mediese fonds en het hulle hul kinders na 'n Katolieke skool gestuur. Hieroor sê Van Istendael (1993:195) die volgende: "Op die punten is er geen millimeter veranderd sedert mijn jeugd in de jaren vijftig. Het is nog altijd dezelfde gesloten, volstrekt vanzelfsprekende omgeving. Wie daarin thuis is, vraagt zich zelfs niet af of er nog iets anders bestaat." Ten spyte van die feit dat soveel Belge

(tweede derde van die Vlaminge) in die negentigerjare steeds lid was van Christelike organisasies, het hulle nie hul lewens volgens streng Christelike norme ingerig nie. Die kerk het sy invloed op die huwelik, die gesin en seksualiteit verloor: "Europees waardenonderzoek wijst uit dat ... [de Belgen] even tolerant zijn als de Nederlanders." (Van Istendael, 1993:204.) Die voorkoms van libertinisme en vrysinnigheid het sedert die sestigerjare in België toegeneem (vgl. Elchardus, Deschouwer, Pelleriaux & Stouthuysen, 1993).

Ten spyte van hierdie ontwikkelinge en die feit dat 'n Christelike inrigting van die daaglikse lewe nie verband hou met gelowigheid of Christelike oortuiging nie, kom dit wel soms voor dat byvoorbeeld 'n Katolieke skool hom inmeng in die private lewe van 'n onderwyser. Van Istendael (1993:197) noem die voorbeeld van 'n onderwyseres wat afgedank is omdat sy nie voor die kerk getrou het nie: "Nooit ofte nimmer zal zij nog de school betreden, want zij is zo brutaal geweest een regel van het christelijk opvoedingsproject (lees: Rome) met voeten te treden." (Van Istendael, 1993:197.) Soiets sal nie in Nederland gebeur nie. Van Istendael (1993:12) sê dat hy dikwels kwaad word vir sy land: "op zijn sufheid, zijn gedweeheid, zijn bekrompenheid. Het liefst van al wentel ik me misschien nog in België's morsigheid. Nee, België is geen ideaal land. Kennen mijn lezers er soms wel een?" België is 'n land met 'n morsige, chaotiese geskiedenis en het talle skandale beleef (vgl. Kossmann-Putto & Kossman, 1996; Van Istendael, 1993:10).

In 1996 is België weer eens ontwrig, dié keer deur die opspraakwekkende saak-Dutroux wat 'n onoorsigtelike netwerk van pedofilie en korrupsie in die Belgiese bestuurlike bestel oopgevelek het. Die saak-Dutroux het volgens F.D.M. (1996:6) 'n versamelnaam geword vir die geregtelike ondersoeke na die misdade van die kindermolesteerders wat met Marc Dutroux verbind kon word en die brouwerk wat gereg en polisie in dié verband afgelewer het. Allerlei gerugte het die rondte gedoen en 'n heksejag (op onder meer vermeende pedofiele in die regering) ontketen (vgl. F.D.M., 1996). Die publiek het geskok gereageer en byvoorbeeld "Witte Marsen" georganiseer. Hierdie saak het die kroon gespan op premier Dehaene se eerste vyf jaar, 'n tydperk wat volgens Verleyen (1996:3) ongeveer dertig onopgeklarde sake opgelewer het. Byna elke Belg kon op daardie stadium 'n lang, politiek-geregtelike litanie van name, feite en gebeure opnoem. Teen hierdie agtergrond mitologiseer Verleyen (1996:3) België as 'n "bijna Colombiaans broeinest van sluwe slechtheid, van misdadige camaraderie, van de meest avontuurlijke frauds: een prettig maar verdorven land dat de Monetaire Unie binnenglijdt met zijn zakken vol stikkende euro's. Waarop wachten de grote epische

schrijvers, waar zit de nieuwe Cervantes om met dit postmoderne onderwerp de eenentwintigste eeuw grandioos te openen?" Daar kan beweer word dat Verleyen (1996:3) hier die (horison-)mite van België verwoord, naamlik dat dit 'n land is waar korrupsie en sameswering deurlopend en wydverspreid voorkom. Hoe dit ook al sy, die korrupsie en oortreding van reëls wat in die negentigerjare in België plaasgevind het, sou nie (op dieselfde skaal) in Nederland kon gebeur het nie: Nederland is immers wat die openbare lewe betref besonder georganiseer, beginselvas en ingestel op reëls en regulasies. Waar die Belgiese publiek geneig is om agter alles wat verkeerd loop sameswering en korrupsie te vermoed, sal Nederlanders, vanweë die klem wat daar op die outonome enkeling geplaas word, dit eerder toeskryf aan individuele onbevoegdheid of transgressie.

Meer nog as Suid-Afrika is Nederland, en ook Vlaandere, deel van die globaliserende wêreld. Hierdie twee gebiede behoort boonop ook tot die Europese Unie. Die gemiddelde Nederlander en Vlaming het dus nie meer so 'n skerp omlynde, unieke identiteit as vroeër nie. Veral die jongmense het wêreldburgers geword (vgl. Nelis, 1999; Verschueren, 2000). Nederlandse en Vlaamse jongmense verskil nie soveel van mekaar nie. Ek gaan dus vervolgens poog om 'n indruk te gee van die mites wat gedurende die negentigerjare in Nederland en Vlaandere geleef het. Sommige van die tipiese en onderskeidende karaktertrekke van enersyds die Nederlanders en andersyds Vlaminge wat reeds voor die negentigerjare beskryf is, bestaan seker nog, maar dit dien geen doel om die talle publikasies wat daarop ingaan, hier oor te skryf nie. Die klem sal eerder val op die situasie spesifiek in die negentigerjare van die twintigste eeu, veral die jare rondom die millennium.

3.4.1 DIE RELATIWITEITSMITE EN DIE NEDERLANDSE TAALGEBIED

Die vereniging IDEALISTEN (1998:36) wys daarop dat postmodernisme en neofatalisme die oorheersende strominge binne die Westerse denke geword het:

Ze prediken een sfeer van moedeloosheid en hedonisme. 'Niets heeft zin', 'Het zal onze tijd wel duren', 'Laten we er stevig van genieten zolang het nog kan'. Kranten, radio, tv, weekbladen en magazines zijn bron en slachtoffer van deze elitaire tijdgeest. Het lijkt soms wel alsof ze uit verveling niet meer weten wat ze aan gekkigheid moeten verzinnen. De commercie doet er nog een schepje bovenop, en zo verloopt de trend

van informasie naar amusement en van amusement naar reklame. (IdeALISTEN, 1998:36.)

De Geus (1996:12) meen dat daar in Nederland 'n algemene gebrek aan vernuwende idees bestaan. Daar heers volgens hom 'n kollektiewe ideeloosheid sover dit gaan oor die toekoms van die samelewing. Binne die huidige postmodernistiese tydgees is daar min vertrouwe in omvattende denkbeelde en ideale (De Geus, 1996:13). Hierdie toestand word vererger deur die feit dat Nederland as 'n gemaakte land beskou word, 'n land wat reeds "klaar" en "afgerond" is (Pröpfer, 1995:19). In Nederland bestaan daar volgens Van der Horst (1999:105) 'n tradisie met betrekking tot die maakbaarheid van die landskap. Groot dele van Nederland is onder seevlak en daarom is dit van die see herwin en moet dit voortdurend "drooggelê" word. Die bou en versterking van die dyke het eeue lank geduur, maar vandag is Nederland grootliks "voltooi". In die weste en die noorde van Nederland bestaan daar geen egte natuurgebiede meer nie. Die landskap is 'n produk van die mens, 'n voltooide produk. Nie slegs die natuur is onder beheer nie. Nederland word op alle terreine deeglik georganiseer en bestuur. Mense kan daar byvoorbeeld nie sonder hulle afspraakboekies ("agendas") funksioneer nie: hulle beplan hul lewens uur-vir-uur. Van der Horst (1999:167) meen dat Nederlanders onwillekeurig daarvan uitgaan dat "net als zij zelf ook de maatschappij een soort agenda heeft, waarin je afspraken kunt noteren. Dan komt het allemaal goed." Daar is dus 'n soort blinde geloof in beplanning en organisasie.

Pröpfer (1995:19) meen dat dít alles van Nederland 'n saai land maak: alles is in orde, samehangend, onontkombaar. Ook immigrante vind Nederland verskriklik saai (vgl. Komljenovic, 1998). Die Russiese skrywer Kirill Gradov het volgens Pröpfer (1995:20) Nederland as 'n dooie paradys beskryf. Nederlanders hou nie van ingrypende veranderinge nie en gaan volgens Pröpfer (1995:20) nie maklik oor tot revolusionêre optrede nie. Daar is 'n neiging tot passifisme. In "Het lieveheersbeestje", 'n opstel oor sinlose geweld in die Nederlandse samelewing, sê 'n anonieme Leidense student die volgende: "Ik kan alleen passief langs de zijlijn staan en mijn tranen vergieten voor al het leed in de wereld. Maar wat hebben we aan tranen? Met tranen verander je de wereld niet. Ik ben passief." (Anon., 2000:16.) Hierdie student vra wat "we er concreet aan gaan doen" (Anon., 2000:16) en kom tot die konklusie: "Het maakt niet uit hoeveel lieveheersbeestjes wij op onze jassen dragen; we kunnen niets doen, tot justitie keiharde maatregelen neemt tegen dit soort mensen." (Anon., 2000:17.) Daar is dus sprake van persoonlike magteloosheid en, "tipies" Nederlands, word die

hoop uiteindelik op die owerheid geplaas om korrekte, konkrete maatreëls in te stel. Van der Horst (1999:147) voer aan dat Nederland aan 'n sekere voorspelbaarheid ly: "Het plaatst een spectaculaire ommezwaai op welk terrein ook buiten de mogelijkheden." Selfs indien die Nederlandse bevolking in opstand kom, soos tydens die sestiger- en sewentigerjare, is daar sprake van 'n "sagte" aanslag en van 'n vriendelike anargisme (Pröpper, 1995:22-25). Vuijsje (1997:183) voer aan dat Nederlanders, ten spyte van die ontkerkliking, steeds "principiëel" is. Daarom bly hulle aan hul standpunte vas met 'n soort gesekulariseerde geloofsywer. Ook op bestuursvlak word die bestaande orde in Nederland bloot in stand gehou deur voortdurend klein aanpassings te maak. Nederland is nie slegs byna voltooi nie, maar ook "bijna op: Alles is in gebruik, vaak zo intensief en heftig, dat alles ook steeds in onderhoud, in voorbereiding, in verbetering, in verandering en helaas al te vaak in verval is" (Schnabel, 2000:19). Hierdie situasie in Nederland is deel van die globale geloof in voortdurende verandering maar dan paradoksaal volgens reeds bestaande patrone, van voortdurende hersirkulering in 'n oorvol wêreld (vgl. 3.2.1) Volgens Schnabel (2000:19) het die Nederlandse bevolking meer en ryker geword, met die gevolg dat hulle aksieradius vergroot het en die land vol maak. Hoe ryker 'n land, hoe meer mense neem deel aan die dans, hoe hoër is die danstempo, hoe wyer die rokke en hoe voller dus die dansvloer.

Volgens Pröpper (1995:29) is die Nederlanders gerig op die konkrete: "En selfs immateriële kwesies zijn voor hen tamelijk concreet. Ze denken in termen van handel, vrije doortocht, bestemming, regeling, oplossing." Nederlanders rig hulle op die bereiking van kleinskalige, haalbare geluk, wat beskryf kan word met die uitdrukking "huisje, boompje, beestje". Hulle wil die beste van alle wêreldes hier en nou skep (Pröpper, 1995:23-25). In 'n betreklik resente kwalitatiewe ondersoek na kontemporêre singewingsisteme in Nederland bevind Hijmans (1994:170) dat hedendaagse singewing grootliks binnewêrelds geskied. Mense rig hulle veel minder as vroeër op die bowêreldse: "Empirical evidence of the 'this-worldly' character of contemporary meaning systems is ... convincing; even in terms of ultimate meaning, different types of meaning systems centre fully or largely on the here-and-now." (Hijmans, 1994:212.) Hierdie nuwe lewensbeskoulike paradigma sluit onder meer die volgende oortuigings in: "het menselijk leven draagt zijn zin in zichzelf, de mens dient die zin zelf te expliciteren, hij moet trachten er het beste van te maken; goed en kwaad zijn mensenwerk en de problemen op deze aarde moeten dan ook door de mensen zelf opgelost worden; tot die problemen behoort niet de dood, daar behoef je geen vragen over te stellen, want dat is het natuurlijk eindpunt van een uitgeleefd leven." (Hijmans, 1994:12.). Daar kan dus beweer word dat Nederland, in

samehang met die relatiwiteitsmitologie, tydens die afgelope dekade ook beheers is deur 'n post-aksiale mitologie (vgl. 3.2.3).

Dat dít al meer die geval was, word bevestig deur 'n generasie-ondersoek wat uitgevoer is deur Diepstraten, Ester en Vinken (1998). Daar word beweer dat die nuwe generasie (gebore ná 1970) beskryf kan word as die pragmatiese generasie. Hulle het grootgeword in die nugter vroeë negentigerjare toe pragmatisme, haalbaarheid en doeltreffendheid sentraal gestaan het. Dit is 'n saaklike, hardwerkende generasie. Die oplewing in die Nederlandse ekonomie het egter vanaf 1994 vir 'n effens vroliker uitkyk op die lewe begin sorg. Tog, soos Pröpper (1995:19) dit stel: "De kunst van het genieten schijnt men in Nederland niet te hebben uitgevonden, al wint het hedonisme meer en meer terrein en zal men, zo voorspellen deskundigen, tegen het jaar 2000 hier en daar wel eens een genietende Nederlander ontmoeten." Uit Diepstraten, Ester en Vinken (1998) se ondersoek blyk egter dat niks die Nederlandse jeug van hul saaklike ingesteldheid en gerigtheid op 'n goeie opleiding en beroep kan laat afsien nie. Hulle ouers, wat behoort het tot die protesgenerasie van die sestiger-, sewentigerjare, betreur die politieke en maatskaplike onbetrokkenheid van hulle kinders. Diepstraten, Ester en Vinken (1998:63) haal 'n 22-jarige student hieroor aan: "Ze [onze ouders] hadden misschien een iets grotere bek, maar zijn nu net zo burgerlijk als het milieu waar ze toen tegenaan schopten. Deze generatie komt er voor uit dat ze een baan wil met twee auto's en een twee-onder-een-kap woning en twee kinderen en een tuin. [...] Mijn generatie heeft zoiets van: laat ons maar gewoon doen. We hoeven de wereld niet te veranderen, want de wereld verandert niet." Hier weerklink die relatiwiteitsmite duidelik. Met hierdie saaklikheid, wat dikwels neig na sinisme, is die nuwe generasie eintlik oer-Nederlands, want Nederlanders sê immers dikwels: "doe maar gewoon, dan doe je gek genoeg." Nederland word klaarblyklik onderlê deur 'n mite van die gewone, die saaklike.

Die sosiale afstande tussen mense is in Nederland besonder groot. Mense streef onafhanklikheid en privaatheid na. Selfs bejaardes wil so lank as moontlik onafhanklik bly. Dít lei daartoe dat mense in Nederland maklik in eensaamheid verval. Nederlanders wil mekaar nie steur nie (vgl. Van der Horst, 1999:112-217). Hieroor sê Komljenovic (1998:73) die volgende: "Ik ben niet eenzaam omdat ik een vluchteling ben, maar omdat het leven hier nu eenmaal zo is. De eenzaamheid is diep geworteld in Nederland." Nederlanders is, selfs meer nog as die meeste Wes-Europeërs, ingestel op individualiteit, persoonlike vryheid en selfstandigheid. Dít kontrasteer opvallend met die oriëntasie van 'n groot deel van die Suid-

Afrikaanse bevolking: interafhanklikheid en kommunalisme is hoofwaardes van "ubuntu" (vgl. 3.3.2). In (Suid-)Afrika word byvoorbeeld vir bejaarde ouers tuis gesorg, maar in Nederland gebeur dít selde. In Nederland is mense op hulself aangewys. Ten spyte van die feit dat humanistiese waardes algemeen in Nederland onderskryf word, word sorg aan misdeeldes grootliks aan die owerhede oorgelaat, of word groot bedrae bloot op spesiale rekeninge deur lede van die publiek inbetaal vir byvoorbeeld slagoffers van aardbewegings en oorstromings elders in die wêreld.

Dit blyk dat Nederlanders sterk ingestel is op individuele selfstandigheid, nie "betrokke" wil raak nie en eerder met rus gelaat wil word. Waarom is hulle dan tegelyk ook so begaan oor "gezelligheid"? Ek meen dat Nederlanders geselligheid nastreef ten einde te kompenseer vir die eensaamheid wat 'n outonome, vry bestaan meebring. Tog bly Nederlandse "gezelligheid" ook vassteek binne die "logika" van die onafhanklikheidstrewes. Tydens gesellige geleenthede word immers van elkeen verwag om hom/haar gesellig te gedra en dít beteken dat die gesprek maar redelik oppervlakkig of "algemeen" gehou moet word; 'n mens mag nie te naby aan ander kom met jou diepste oortuigings en hulle nie lastig val met jou persoonlike probleme en angste nie: "Gezelligheid verplicht tot participatie op een cultureel acceptabele manier. [...] Buitensporig en al te uitzinnig gedrag wordt meestal niet getolereerd ('doe maar gewoon, dan doe je gek genoeg'); gezellig gedrag is beheerst gedrag. Gezelligheid kan dan ook worden gezien als een specifieke vorm van sociale controle – 'Laten we het vooral gezellig houden, hè!'" (Driessen, 1997:70.) Hoe dit ook al sy, in Nederland word "gezelligheid" volgens Driessen (1997:50; 71) as vanselfsprekend aanvaar. "Gezellig" is 'n kulturele stopwoord wat talle Nederlanders daagliks gebruik sonder om daarvan bewus te wees. Die Nederlanders is nie net 'n vreemde kombinasie van vrysinnigheid en konformisme, maar ook, in al hulle diversiteit, van "gezelligheid" en onafhanklikheid, soos die joernalis Van Westerloo (1993:240-241) ná 'n staptog deur Nederland besluit het:

Nu heb ik het vreemde bewandeld. Ik weet inmiddels van eik en van esdoorn, van merel en vink, van haver en tarwe. En ook wel van mijn plattelandse landgenoten, mensen die met elkaar gemeen hebben dat ze juichen als Van Basten voor Nederland scoort. Ze mogen over het leven spreken als betref het een bankrekening (Noord-Holland), ze mogen de aarde zien als een van Hogerhand aan hen toevertrouwd produktie-areaal (Groningen), ze mogen tegen een feestviering opzien als was het een geregeld terugkerende bezoeking (Drenthe), ze mogen zich (over het hele land) gaarne

op levensbeschouwelijke grondslag aan het klaverjassen of fanfareblazen zetten en ze mogen over het algemeen klagerig, eigenwijs en erg op zichzelf zijn: ze laten elkaar daarin met rust en een vreemdeling die bij ze langsloopt schenken ze eerder een kop koffie dan een scheldwoord.

Waardeur word die Nederlanders se saaklikheid en hul strewe na onafhanklikheid en individuele vryheid onderlê? Die antwoord kan moontlik gevind word in die uitkomst van 'n resente ondersoek waaroor uitvoerig in die weekblad *Elsevier* berig is (vgl. Van Leeuwen, 2000). 1600 Nederlanders, verteenwoordigend van die totale bevolking, is op die drempel van die eeuwisseling deeglik ondervra oor hul verwagtinge tot die jaar 2025. Uit hierdie ondersoek blyk dat Nederlanders redelik somber is oor die toekoms van die samelewing as 'n geheel, veral wat betref die arbeidsituasie, maar die merkwaardige is dat:

de angst voor de toekomst op het persoonlike vlak niet noodzakelijk toeslaat. Zelf denken de meeste ondervraagden er een stuk beter van af te komen dan de rest van de Nederlanders. Dat wil zeggen: er zijn er heel wat die vermoeden gewoon een vaste baan te houden met redelijke werktijden. Het contract dat zomaar kan aflopen of onvrijwillige ontslag is er voor de anderen. [...] Over de samenleving van morgen mag de Nederlander somber zijn, men ziet zichzelf liever als een *survivor*. (Van Leeuwen, 2000:21.)

Ek meen dat die sleutel tot die horisonmite wat Nederlanders tydens die negentigerjare in die wêreld georiënteer het, hier gevind kan word. Pröpper (1995:14-16) wys op Nederlanders se buitensporige optimisme en hul onvermoë om rekening te hou met realiteite: hulle kan moeilik hulle eie situasie goed beoordeel. Optimisme in weerwil van alles het die Nederlander ver gebring, soos blyk uit sy koloniale geskiedenis en sukses in handel. 'n Nederlander neig om alles van die sonnige kant te bekyk en by gebrek aan son steek hy sommer self een aan. Vandaar, merk Pröpper (1995:16) grappenderwys op, is Philips die grootste fabrikant van gloeilampies in die wêreld. 'n Nederlander is altyd "het zonnetje in huis; waar hij komt is het lachen geblazen, hij is altijd geestig en speels, altijd in voor een geintje" (Pröpper, 1995:16). Dít gaan ook dikwels saam met die Nederlander se beterveterige vingertjie en die woorde "volgens mij". Nederlanders neig om oor te loop van selfvertroue en vrymoedigheid. Hulle "never say die"-houding kan teruggevoer word na hul geloof in maakbaarheid. Hulle het

immers hul land gemaak, die dyke teen die see haas onderdeurdringbaar gemaak, die landskap na hul wil gevorm.

Hierdie maakbaarheid word steeds gevier: By die wêreldtentoonstelling in Hannover, EXPO 2000, is Nederland verteenwoordig deur 'n reuse konstruksie bestaande uit vyf lae of "verdiepings" en het daarom die bynaam "Big Mac" gekry. Daar was byvoorbeeld op die dak 'n meertjie met 'n eiland en ultramoderne windmeulens; op die derde verdieping kon die publiek deur 'n egte bos loop met bome van meer as twintig jaar oud. Jacob van Rijs, die argitek wat vir die opspraakwekkende "Big Mac" verantwoordelik was, meen dat dié konstruksie Nederland as die maakbare land voorstel. Hiermee is gepoog om 'n balans te vind tussen herkenning en oorspronklikheid (vgl. Zwaga, 2000:82). Die konstruksie onderstreep Nederland se beeld as land wat ruimte kan skep in 'n oorbevolkte gebied en stel die natuur volgens Van Rijs voor as "stapelwaar, als een droom die de Babyloniërs met hun hangende tuinen in het verleden al hebben gerealiseerd" (vgl. Zwaga, 2000:83).

In die vyftiger-, sestigerjare van die twintigste eeu was die stryd teen die water al byna heeltemal gewonne en is daar oorgegaan na 'n maatskaplike maakbaarheidsideaal, gedrewe deur linkse ideologieë. Die krisis wat die versorgingsstaat egter volgens Couwenberg (1999:16) sedert die sewentigerjare beleef het, het dit duidelik gemaak dat die samelewing nie van bo af volledig maak- en stuurbaar is nie. Die maatskaplike maakbaarheidsideaal word tans onder invloed van die relatiwiteitsmitologie toenemend vervang deur wat Van Leeuwen (2000:21) "een volstrekt individueel maakbaarheidsideaal" noem. Dít is die onderliggende horisonmite waardeur Nederlanders vandag aangevuur word, sonder dat hulle daarvan bewus is. Hierdie bevinding word bevestig deur die uitkomst van 'n resente ondersoek na die toekomsvisies van jongmense tussen 12 en 18 jaar (vgl. Nelis, 1999). Dit blyk uit daardie ondersoek dat die Nederlandse jeug al meer uitgaan van die maakbaarheid van hul eie wêreld, veral met behulp van tegnologie. Hulle bekommer hul nie te veel oor die probleme van die wêreld nie, maar sien eerder uit na 'n toekoms van ongekende moontlikhede danksy tegnologiese ontwikkelinge. Vir sover dit die eie leefwêreld betref, is hulle oortuig dat haas elke probleem opgelos kan word. Dit gaan dus vir hulle oor die maakbaarheid van die eie werklikheid, nié van die wêreld as sodanig nie:

De wereld is te ingewikkeld om je alles aan te trekken, dus inventariseer je de problemen waar je zelf mee te maken krijgt en probeert daar een oplossing voor te

vinden. Deze houding zorgt voor een generatie van praktische jongeren die sterk oplossingsgericht is. De snelle ontwikkeling van de informatietechnologie versterkt dit verschijnsel, want de virtuele wereld is bij uitstek geschikt om een eigen werkelijkheid te creëren. (Nelis, 1999:17-18.)

Dit wil dus voorkom asof jongmense tussen 12 en 18 jaar nie die werklikheid heeltemal ignoreer nie. Hulle maak bloot 'n keuse ten opsigte van sake waarmee hulle hul kan en wil bemoei. Hulle ly nie aan die verlamme algemene hartseer en moedeloosheid oor die wêreld, kenmerkend van die relatiwiteitsmitologie, nie. Daar kan beweer word dat Nederlandse jongmense onder 25 jaar nie in die mag van die relatiwiteitsmitologie is nie. Hulle optimisme en bravade kan egter ook deels aan hulle jeugdigheid toegeskryf word. Vervolgens sal 'n prentjie van die Nederlandse en Vlaamse mitologie geskets probeer word wat meer verteenwoordigend van die algemene publiek is.

Schnabel (2000:19) meen dat Nederland 'n land is met 'n Januskop: vir 'n appel en 'n ei kan 'n mens al die musiek van Bach by die apteek koop; die woningnood is opgelos, maar die pryse van huise skiet die hoogte in; die Nederlanders is een van die gesondste volke in die wêreld met minder werksure en meer vakansiedae as ooit tevore, maar talle raak uitgebrand. Volgens Schnabel (2000:19) het die twintigste eeu die Nederlanders in verwarring agtergelaat. Nederland beleef vergeleke met die meeste lande in die wêreld 'n ekonomiese bloeifase, maar daar is geen eenstemmigheid oor watter ideale met die oorvloed geld gefinansier moet word nie (Schnabel, 2000:20). Ook Peeters (2000) voer aan dat Nederland in ons tyd gekenmerk word deur ambivalensie. Vroeër was daar sprake van skynheiligheid, "het erop na houden van twee standaarde, een openbaar, een verborgen: in het openbaar de keurigheid, en agter het façade de kat in het donker knijpen" (Peeters, 2000:50). Burgerlike skynheiligheid is egter tot 'n hoë mate verdring deur ambivalensie, wat wel daarmee verband hou, maar tog iets anders is: ambivalensie verwys na die onwilligheid en die onvermoë om te kies tussen twee teenpole, "maar ondertussen van allebei profiteren en gebruik maken" (Peeters, 2000:50). Mense kan nie meer kies tussen teenoorgestelde opsies wat hulle voordoen in die liefde, seks, kuns, moraliteit, kultuur, ensovoorts, nie.

In de twintigste eeu het relativistiese denke opgang gemaak, eers in die fisika en die moderne kunste, maar uiteindelik ook in die populêre kultuur. Die onderliggende verhaal in Nederland, en in die Weste oor die algemeen, is gegrond op Einstein se relatiwiteitsteorie. Wat

aanvanklik 'n teorie oor die fisiese werklikheid was, het algaande sy spesifisiteit verloor, 'n verhaal geword, wat die Weste deursuur het. In die fisika is bevind dat lig tegelyk partikel en straal is en in die filosofie en kuns van die twintigste eeu is al wat binêre opposisie is ook opgehef. Die verskille tussen teenstrydighede het vervaag, byvoorbeeld tussen goed en kwaad, hoog en laag, elitêr en banaal, man en vrou en selfs volgens Peeters (2000:50) tussen tolerant en intolerant, tussen toleransie en die regte van die fundamentalisme, tussen relativisme en absolutisme, masker en gesig, inligting en vermaak, tussen selfgenoegsaamheid en meelewing, ensovoorts. Peeters (2000:50) beweer dat hierdie dubbelsinnigheid aanleiding gee tot 'n onsuiver en onbetroubare mentaliteit: daar is sprake van 'n skynheilige vervaging en vertroebeling van motiewe en intensies. Dit wil dus vir my voorkom asof die jakkals, of liever die Europese vos in hierdie geval, ook in die Nederlandse mitologie sy kop uitsteek. Soos in die geval van die Suid-Afrikaanse mitologie, het die vos as mitologiese simbool die volgende assosiasies: tweegesig, geveins, opportunisties. In Afrikaans word na 'n onbetroubare, opportunistiese persoon verwys as 'n "tweegatjakkals". Dit dui dus op "verdubbeling", die ambivalente.

Peeters (2000:50-51) wys daarop dat dubbelsinnigheid reeds eeue lank voorkom in die kunste en in die filosofie, maar dat dit in die tweede helfte van die twintigste eeu versprei het na die massas, wat nie soos kunstenaars en filosowe toegerus is om ambivalensie te hanteer nie. Kunstenaars en intellektuele het volgens Peeters (2000:52) self gekies om op te gaan in die avontuur van die dubbelsinnige en meerdimensionele, ten einde te ontsnap aan reglynigheid en eendimensionaliteit, maar die samelewing "die nu beheerst word deur veelkantigheid heeft niet gekozen, maar heeft zich min of meer onbewust laten meeslepen door de onmiskenbare aantrekkelijkheid van de vervaging van de tegenstellingen" (Peeters, 2000:52). Die ambivalensie waarin die Weste vandag vasgevang is, is die gevolg van die geboorte van vryheid tydens die Verligting: "Hypocrisie duikt op in de tijd dat er nog van een dominante burgerij kon worden gesproken, ambiguïteit verschijnt wanneer in een samenleving diversiteit wordt nagestreefd, wanneer pluralisme een noodzaak is geworden, zoals in een samenleving als de onze." (Peeters, 2000:51.) Die teenwoordigheid van diversiteit nuanseer die werklikheid en maak alles ingewikkelder. Mense is dus al meer bewus van die veelkantigheid van die werklikheid. Daar is tans soveel moontlikhede en alternatiewe dat daar volgens Peeters (2000:52) 'n tirannie van moontlikhede ontstaan het. Daar is dus 'n baie sterk horisonmite wat vertel dat die moontlikhede haas eindeloos is. Hierdie mite word egter oorstem deur die relatiwiteitsmite wat dan byvoeg: ja, die alternatiewe in ons

verbruikersparadys is inderdaad baie en geniet gerus soveel as wat jy kan daarvan; die maak van keuses is moeilik, selfs futiel en onnodig, want deur te kies, ontsê jy jouself te veel; alternatiewe en alternatiewe wêreldes wat regtig 'n verskil sou maak, is egter nie haalbaar in ons tyd nie. Hieroor word verderaan na aanleiding van Verschuere (2000) besin.

Die Nederlandse samelewing ly tans aan 'n "dubbelhartigheid" (Peeters, 2000:52). Peeters (2000:51) wys byvoorbeeld op die groeiende ontevredenheid in Nederland oor sinnelose geweld op straat, maar tog was daar nog nooit soveel geweld op televisie en in films nie: "wordt er een moord gepleegd die al in duizenden thrillers is beschreven dan roept iedereen moord en brand: dat mag niet, dit kan niet." (Peeters, 2000:51.) Voorts wil al meer Nederlanders die gerief van 'n eie motor geniet, ten spyte van die feit dat die toename van motorvoertuie sorg vir urelange verkeersknope en duisende padsterftes. Elke era lewer sy eie blindhede op: net soos ons tans met verbasing terugkyk na die dwaashede van vorige eeue, sal mense myns insiens in die toekoms wonder hoe Westerlinge in ons tyd met die skrygende teenstrydighede rondom byvoorbeeld die motorvoertuig kon saamleef: dit bring 'n mens vinnig en gerieflik by jou bestemming, verseker jou onafhanklikheid, maar besoedel die omgewing en lei jaarliks tot duisende sterftes, selfs in klein, gedissiplineerde Wes-Europese lande soos Nederland en België. Die motor word domweg as vanselfsprekend aanvaar. Motors het die afgelope aantal dekades al ligter en vinniger geraak, maar nie teen dieselfde tempo en in dieselfde mate veiliger nie. En omdat meer en meer mense motors besit, word 'n groeiende proporsie van die samelewing potensiële slagoffers van padsterftes, al is nuwe motors toegerus met lugsakke en ander veiligheidskenmerke, wat in die praktyk minder indrukwekkend en effektief is as wat reklameveldtogte ons wys wil maak. Tog is mense blind vir die teenstrydighede. Hierdie blindheid en aanvaarding verrai die bestaan van 'n kragtige mite, 'n mite van persoonlike gemak en ambivalensie. Dit het immers reeds na aanleiding van Bauman (1996:34) geblyk dat dit die *plig* is van die postmodernistiese burger "to lead an enjoyable life." Hierin is die motor instrumenteel. Hierdie situasie kenmerk ook België, insluitende Vlaandere. Volgens Draulans (1996:151), van die Vlaamse weekblad *Knack*, kla die publiek vreeslik as verkeersreëls verskerp word, al sterf duisende jaarliks in padongelukke: "Verkeersslachtoffers zijn de *collaterale schade* – de term uit het moderne militaire jargon die onschuldige slachtoffers van militaire operaties beskryf – die voortvloeit uit de dwingende noodzaak om zich gezwind te verplaatsen. Maar de vier meisjes die werden vermoord door *Marc Dutroux*, brachten driehonderdduizend Belgen op straat." Onderliggend aan hierdie teenstrydigheid is die volgende: die dood van die meisies is gesien as totaal sinneloos, as iets

wat vermy kon geword het, terwyl die risiko om moontlik eendag in 'n motor te sterf nie opweeg teen die persoonlike gemak wat motorbesit inhou nie. Hulle "weet" dat hulle kan sterf, maar hulle meen dat hulle te veel aan gemak sal moet inboet indien hulle 'n drastiese keuse sou maak téén 'n eie motor. Selfontplooiing is vandag van die allergrootste belang en die motor speel hierin 'n belangrike rol: dit bring ons vinnig en gemaklik by ons afsprake vir werk sowel as plesier.

Daar is volgens Draulans (1996:148) geen helde meer nie. As een Belgiese soldaat in 'n vredesaksie êrens in die vreemde aan sy einde kom, is daar konsternasie oral in België. 'n Soldaat mag nie meer sterf nie. Dít is ook een van die tipe teenstrydighede van ons tyd waarna Peeters (2000) verwys. Een van die "beroepsrisiko's" van 'n soldaat is immers dat hy kan sneuwel. Mense is egter al meer begaan oor hulle eie veiligheid en aanvaar die reëls en reglemente, wat die owerheid instel om die burgers teen selfs die kleinste euwel te beskerm, op 'n klakkelose wyse. Daar het, net soos in Nederland, ook in België 'n kultus van onveiligheid ontstaan, waarop verregse partye inspeel. Die dood het taboe geword. 'n Soldaat wat nie meer mag/wil sterf nie: dít is 'n nuwe verskynsel, gegrond op die relatiwiteitsmite. Dit kan soos volg verduidelik word: Kardinaal Godfried Danneels meen dat mense vasklou aan die lewe en hulle lewe nie meer vir die een of die ander ideaal wil opoffer nie, want "ze hebben al zoveel ideologieën zien voorbijtrekken, dat ze ervan overtuigd zijn geraakt dat de waarheid relatief is. In afwezigheid van een absoluut ideaal, zijn ze niet meer bereid het belangrijkste wat ze hebben, hun leven, prijs te geven. Geen zaak is zo zeker, dat ze er hun laatste eigen zekerheid voor willen in de waagskaal leggen" (vgl. Draulans, 1996:149). In aansluiting hierby het mense volgens kardinaal Danneels baie egoïsties en die samelewing erg gefragmenteerd geraak. Elke individu is 'n keiserryk wat hom/haar teen die buitewêreld moet verskans. In die onoorsigtelike, komplekse wêreld van vandag dink elkeen heel eerste aan hom- of haarself. Daarom help die publiek nie meer iemand wat byvoorbeeld helder oordag in 'n besige straat aangeval word nie (vgl. Draulans, 1996:149). Nog 'n rede waarom mense hul eie lewe wil beskerm, is volgens kardinaal Danneels die verlies aan geloof in lewe na die dood. As iemand sterf, glo die meeste mense in België, het die persoon hom-/haarself vergoed verloor (Draulans, 1996:150). Daar is dus 'n post-aksiale nadruk op hírdie lewe, om die beste te maak van die één kans wat jy het, soos ook die geval is in Nederland (vgl. Hijmans, 1994:12). Die waarnemings wat die medikus professor Herman Van den Berghe aangaande die Belgiese samelewing maak, werp ook lig op die werklikheidontvlugting van die relatiwiteitsmite: hy sê byvoorbeeld dat mense nie meer met dieselfde vanselfsprekendheid as

vroeër gestremde kinders grootmaak nie en daarom wil ouers vooraf weet of die kind "normaal" gaan wees: "De mens koestert zich te veel in zijn welvaart om de minder fraaie aspecten van het leven even gemakkelijk als vroeger te aanvaarden. Als de zaken mislopen, vluchten vele mensen in drugs en alcohol. De meesten streven in eerste instansie naar vermijdbaarheid." (vgl. Draulans, 1996:151.) Die mite van persoonlike gerief en vervulling speel dus ook hier 'n rol: mense vermy die dinge wat hulle persoonlike geluk kan vernietig of aan bande lê. En die maak van keuses is moeilik vanweë die onderliggende ambivalensie: mense wil nie kies nie, kan nie kies nie, want elke keuse impliseer die verlies van ander moontlikhede.

Soos in Nederland, voer ambivalensie ook in België hoogty. Dit blyk uit Elchardus, Deschouwer, Pelleriaux en Stouthuysen (1993) se ondersoek dat vrysinnigheid wydverspreid in België voorkom. Die titel van die boek waarin hulle bevindinge gepubliseer is, is veelseggend: *Kiezen is verliezen*. Mense wil nie op 'n besliste en ferm manier keuses maak nie, want elke keuse laat die ander opsies wegval. Hulle wil eerder van alles tegelyk probeer geniet. Hierdie onwilligheid om te kies, is deel van die postmodernistiese relatiwiteitsmitologie.

Verschuere (2000) bevestig hierdie bevindinge. Op grond van vier jaar pastorale ervaring met studente in Leuven, Vlaandere, gee Verschuere (2000) 'n beeld van die wêreld van jong volwassenes rondom die eeuwisseling. Volgens hom het alle gemeenskappe vroeër bepaalde grense aan die menslike verlange gestel. Daar het egter 'n grootskaalse "ontgrensing" in die eietydse samelewing plaasgevind. Die ou gebooie is vervang met nuwes: geniet soveel as wat jy kan, nou en hier; wees vry; skep jou eie identiteit; verlange mag/hoef nie meer uitgestel te word nie en onbehae is uit die bouse. Liefde is gereduseer tot die gebod: gun elkeen sy vryheid en moet niemand se selfontplooiing belemmer nie. Hierdie onbegrense en bakenlose wêreld "biedt een zee van mogelijkheden voor de zelfontplooiing van jong mensen. Een paradijs, zo lijkt het wel" (Verschuere, 2000:62). Daar is egter 'n keersy: met al die moontlikhede en vryheid was daar volgens Verschuere (2000:63) nog nooit soveel angs onder jongmense nie. Jongmense is bang om "verkeerde" keuses te maak: hulle vrees dat hulle per ongeluk 'n keuse gaan uitoefen wat nie na geluk nie, maar na onbehae gaan lei. Hulle vermy dus die maak van keuses, of stel dit so lank as moontlik uit. Soms word hulle egter gedwing om bepaalde keuses, byvoorbeeld vakkeuses, te maak, en hulle kan daardie druk nie hanteer nie. Hier het ons te make met die postmodernistiese besluiteloosheid, waarna reeds verwys is.

Wat Verschuieren (2000:63-64) in die samelewing opval, is die geslagtelike rolvervaging en die verdwyning van die vaderfiguur: "De vaste 'spiegelpatronen' zijn dus weg: genderidentiteit is niet langer gekoppeld aan een cultureel voorgeschreven gedragspatroon." (Verschuieren, 2000:63.) Verschuieren (2000:64) neem waar dat jongmense tot in laatadolessensie beweeg tussen heteroseksuele en homoseksuele gevoelens en soms ook beleving. Dit blyk dat 'n mens vandag albei kan wees, veral vanweë die sosiale sanksionering van homoseksualiteit. Jongmense het nie soos vroeër die behoefte om helderheid oor hul eie seksuele oriëntasie te verkry nie. In die eietydse komplekse sosiale landskap loop daar selfs jongmense rond wat wel 'n duidelik afgebakende seksuele geaardheid het, maar dié feit betreur, omdat dit hulle verhoed om ook ander seksuele ervarings te geniet. Dít is 'n nuwe verskynsel: "Vele van deze fenomenen tonen m.i. aan dat we voor een reusachtige cultureel-antropologische verschuiving staan waarvan het einde ons nog onbekend is." (Verschuieren, 2000:64.) Wat wel vir my duidelik is, is dat hierdie verskynsels heel waarskynlik onderlê word deur die globale relatiwiteitsmitologie en sy keersy die hedonisme, vanweë die relativisme, moedeloosheid, magteloosheid, onbetrokkenheid, dadeloosheid, die onmag om te kies, ensovoorts. Selfmoord kom volgens Verschuieren (2000:65-66) toenemend voor en daar is haas geen jongmens wat nie vóór sy/haar agttiende lewensjaar dié moontlikheid oorweeg het nie. In sy kantoor hoor hy dikwels die woorde: ek wil liever dood wees. Hy merk ook fatalisme onder die studente op: "'Shit happens' is een vaak gehoorde uitdrukking die de onmacht om het leren omgaan met de wisselvalligheden van het leven verwoord als fatum." (Verschuieren, 2000:66.)

Verschuieren (2000:67) het bevind dat portuurgroepe ("peer groups") vandag 'n besonder belangrike eksistensiële funksie in jongmense se lewens vervul en in bepaalde opsigte die gesin vervang. Vroeër was sulke vriendekringe daar om bestaande identiteite te beaam en waar nodig te korrigeer, maar vandag is dít 'n stap te vroeg: daar moet eers 'n identiteit binne die groep gesoek en gekonstrueer word. Dat jongmense mekaar opsoek, is 'n verskynsel van alle tye en kulture. In alle kulture is dié groepe volgens Verschuieren (2000:67) geslagsgebonde, maar in Vlaandere is daardie kriterium besig om te verdwyn. Portuurgroepe is tans byna altyd gemeng. Dit is vaderlose groepe waar meisies tevergeefs soek na mans met wie hulle kan trou – seuns wil seuns bly, "want de vaderpatriarch is in onze cultuur verdwenen" (Verschuieren, 2000:67). Verschuieren (2000:68) meen dat portuurgroepe vandag dié plekke geword het waar die individuele soeke na identiteit kollektief gerealiseer word en

dus voldoen word aan die hoofopdrag van die eietydse samelewing: maak jouself! Verschueren (2000:69) kom tot die konklusie dat jongmense oorlaai is met inligting en moontlikhede en geen energie het om hulle besig te hou met sake buite hulself nie, omdat hulle desperaat soekend is na innerlike rus en eenheid: "Alle oorskot aan energie word vandaag besteed aan zelfintegratie, en dat is ook nodig. De kritiek van ouderen op het gebrek aan sociale interesse en inzet van de huidige generatie jongeren is m.i. misplaatste kritiek. De meeste jongeren vandaag kunnen niet anders, men mag het hen niet kwalijk nemen." (Verschueren, 2000:69.)

Daar kan teen die agtergrond van die voorafgaande aangevoer word dat Vlaandere en Nederland, om 'n Nederlandse uitdrukking te gebruik, "in hetzelfde bedje ziek liggen", met name dié van die relatiwiteitsmitologie. In terme van die horisonmite kan opgemerk word dat die oorfloed aan moontlikhede, anders as wat 'n mens sou verwag, in die eietydse situasie eintlik vryheid en menswees aan bande lê. Die Nederlandse en Vlaamse relatiwiteit, ambivalensie, die onwilligheid om keuses te maak, kontrasteer tot 'n mate met die (huidige) situasie in Suid-Afrika, veral die neiging na eenstemmigheid en totalisering wat betref byvoorbeeld die verloop van die (onlangse) Suid-Afrikaanse geskiedenis, die rolle van slagoffer en skuldige, wie 'n Afrikaan is en wie nie, wat van Afrika en wat Westers is, ensovoorts (vgl. 3.3.1). Daar is in Suid-Afrika 'n geneigdheid tot eenstemmigheid oor goed en kwaad, wie "ons" en wie "hulle" is; op grond van die groot, saligmakende interpretasie van die geskiedenis word keuses met selfversekerdheid gemaak en met morele meerderwaardigheid oor die "skuldiges" geoordeel. Daar kan egter nie op 'n simplistiese wyse kontraste tussen Suid-Afrika en die Lae Lande aangedui word nie. Beide gebiede word gekenmerk deur kompleksiteit en diversiteit. Daar behoort allereers veel meer navorsing oor verskillende groepe binne hierdie gebiede gedoen te word. Soos byvoorbeeld in die volgende hoofstuk sal blyk, kan die bevindinge van Verschueren (2000) aangaande jongmense in België ook op bepaalde groepe jongmense in Suid-Afrika van toepassing gemaak word: veral dié wat behoort tot welgestelde voorstedelike gemeenskappe met 'n Westerse leefstyl. Die relatiwiteitsmite leef onder hierdie jongmense, net soos by hulle Laaglandse eweknieë. Die leefstyl, lewensuitkyk, verwagtinge, vrese, musieksmaak en ander voor- en afkeure van hierdie geografies geskeide groepe stem binne die globaliserende wêreld van die eeuwending baie ooreen.

Maar om terug te keer na spesifiek die Lae Lande kan gevra word of daar dan geen mite buiten die relatiwiteits- en die aksiale mitologie in Nederland en België bestaan nie. Die verkenning van resente week- en maandblaaie het wel enkele alternatiewe mitologiese patrone begin uitwys. Dit is egter nog redelik vaag en kan dus nie hier werklik al as nuwe "mites" beskryf word nie. Deels sluit dit ook nog aan by die relatiwiteitsmitologie. Die bekende Nederlandse strategiese adviseur Mickey Huibregsten voer in 'n onderhoud aan dat die Industriële Revolusie gevolg is deur die Informasie-revolusie en tans beleef die Weste 'n derde groot revolusie, die Emosionele Revolusie (vgl. Hage, 2000:52). Hierdie revolusie bring mee dat die kliënt deesdae die bepalende faktor in die besigheidswêreld is, nie meer die produsent nie. Selfs die wêreld ekonomie draai om emosies (Hage, 2000:52; 56). Die strateeg André Platteel beweer in 'n onderhoud dat die Romantiek besig is om te herleef: emosie, passie, egtheid, 'n soeke na skoonheid begin die matigheid van die vroeë en middel-negentigerjare verdring (vgl. Weyel, 2000:139). Ook mans word volgens Platteel ingrypend deur die Emosionele Revolusie geraak: "Nu de nieuwe vrouwcodes bekend zijn en benoemd, kan de man rustig surfen tussen alles wat mannelijk en vrouwelijk is, en zich daarbij gewoon mannelijk voelen." (Weyel, 2000:139.). As teenreaksie op enersyds die tegnologiese wêreld waarin hulle grootgeword het en andersyds die oordosis onverwerkte informasie wat daagliks op hulle reën, neig jonger mense al meer na intimiteit, verdieping, egtheid en tasbaarheid, met ander woorde: in die rigting van die outentisiteitsideaal. Daarom raak hulle betrokke by wat bekend staan as "loungen": klein feeste waar mense met mekaar kan kommunikeer, vervang toenemend die negentigerjare se massale byeenkomste ("raves") met oorverdowende musiek ("techno"/"house"). Steeds word egter middels soos "XTC" gebruik om van inhibisies los te raak (vgl. Weyel, 2000:141). Voorts speel status 'n al kleiner rol wanneer produkte, vanaf motors tot wasmiddels, gekies word: emosionele oorwegings kry die oorhand. Ter wille van selfontplooiing begin mense postmaterialisties dink en versamel daarom eerder ervarings as geld: "Wandelen door Nepal winnen het van de luxe goederen." (Weyel, 2000:142.)

Die herlewing van emosie het sy aanloop gedurende die negentigerjare gehad. In België is in 1996 verskeie "Witte Marsen" rondom die saak-Dutroux gehou en meer onlangs het straatgeweld in Nederland aanleiding gegee tot die fenomeen "stille tocht" of "emo-demo" (emosionele demonstrasies). Hierdie optogte is myns insiens onder meer ook 'n uitvloeisel van die globale mite van slagofferskap, wat meeewing met die slagoffer vooropstel (vgl. 3.2.1). Nederlanders is bekend as saaklike mense, wat hul emosies beheers (Van der Horst, 1999:143). Tans is die slagspreuke egter toenemend: "wees jezelf, voel je vrij, houd je niet in

en maak van je hart geen moordkuil." (Dings, 2000:64.) Dings (2000:65) het die sosioloog Bas van Stokkom oor die emosionele golf uitgevra. Daar is volgens hom 'n opvallende "hang naar authenticiteit: jezelf 'laten zien', het 'ware zelf' naar buiten brengen." (vgl. Dings, 2000:65.) Mense stel toenemend vertroue in hulself en ondersoek vrylik hulle gevoelsluwe, selfs duister en riskante uithoeke daarvan: mense soek na "kicks" en alternatiewe state van bewussyn. Die aktiwiteite wat met hierdie soeke na "kicks" geassosieer word, byvoorbeeld die beoefening van ekstreme sport, is ook deel van die hedonisme wat met die neergangsmitologie gepaardgaan.

Hierdie Emosionele Revolusie het ook in België plaasgevind, soos blyk uit mediatekste in die negentigerjare. 'n Betreklik vroeë voorbeeld hiervan is 'n onderhoud met die Vlaamse sanger Helmut Lotti in die tydskrif *Dag allemaal* (vgl. Alleman, 1996). Lotti se antwoorde is emosioneel, direk en opreg, maar in sy geval ontbreek die duistere en die riskante. As die onderhoudvoerder hom uitlok met "Je ouders gingen uit elkaar toen jij nog klein was", reageer hy skerp: "En wat dan nog? Dat gebeurt zo vaak. Het zou erger geweest zijn als ..." (Alleman, 1996:39.) Oor sy eggenote se gelowigheid en haar gewoonte om in die kerk kerse te gaan aansteek, sê hy: "Ik vind dat mooi. Ik zou dat zelf niet doen, maar ik zal haar kaarsen ook niet gaan uitblazen." (Alleman, 1996:42.) Wat die seksuele betref, meen Alleman (1996:42) dat Lotti 'n vroulike visie het, omdat hy die gevoelsmatige van seksuele omgang beklemtoon. Lotti sê voorts ook die volgende oor die seksuele: "Ieder moet zijn eigen gevoel volgen. Als twee mensen het samen leuk hebben, is dat prima en heeft niemand het recht een oordeel te vellen ... Al zijn er wel grenzen." (Alleman, 1996:42). En verderaan: "pedofilie kàn ik met de beste wil van de wereld niet begrijpen. Kinderen roepen bij mij alleen vertedering op." (Alleman, 1996:42.) Oor Dutroux merk Lotti onder meer op: "dat monster Dutroux. Heeft hij de rechten gerespecteerd van de kinderen die hij heeft misbruikt en vermoord? Nee. Dus moeten *zijn* rechten worden gerespecteerd? Ik weet niet of hij sowieso rechten heeft, want ik vraag mij af of hij wel een mens is." (Alleman, 1996:42.) Lotti se taalgebruik is deurspek met emosionele woorde, byvoorbeeld: "Ik ben ongelooflijk gelukkig. Maar ook bang." (Alleman, 1996:44.) Hy beklemtoon herhaaldelik die belang daarvan om jouself te wees, byvoorbeeld: "Maar ik ben mezelf. En ik wil mezelf geen geweld aandoen."

Van Stokkom wys volgens Dings (2000:65) voorts op die maatskaplike obsessie met veiligheid in Nederland, soos in België (vgl. Draulans, 1996). Daar is 'n groot behoefte aan geborgenheid, sekuriteit en 'n vrees vir risiko's. Goeie mediese en lewensversekering is van

die allergrootste belang. En of dit nou gaan oor rook, die verkeer of werksomstandighede: daar is 'n toename in reëls om mense te beskerm. Soos in die geval van België (vgl. Draulans, 1996), word pyn en lyding nie langer geduld nie: "'het aanbrengen van leed is het grootste kwaad geworden.'" (vgl. Dings, 2000:65.) In die media ontvang leed en slagoffers baie aandag. Verhale van slagoffers verkoop goed, want soos reeds wat betref België geblyk het (vgl. Draulans, 1996), het sekularisering meegebring dat mense nie meer glo dat lyding sin het nie. Persoonlike onheil is daarom bedreigender as ooit tevore (vgl. Dings, 2000:65). Daar is wel as deel van die emosionele revolusie en die outentisiteitstendens die soeke na "kicks", maar hier gaan dit nie om ware risiko's nie. In die saai, voorspelbare werklikheid van vandag soek mense na opwinding en gevaar, wat egter bloot 'n simulاسie van risiko en gevaar is: wanneer iemand byvoorbeeld "bungy jumping" doen, is alles onder beheer; die toerusting is herhaaldelik nagegaan en seker gemaak dat alles veilig is en die "doodsprong" voorspelbaar en sonder ongeluk sal verloop.

3.4.2 PERSPEKTIEF

Dit het in hierdie afdeling geblyk dat Nederland en Vlaandere, ondanks kulturele verskille en die feit dat beide hul eie ouer funderingsmites besit, deur min of meer dieselfde eietydse mites onderlê word, byvoorbeeld die relatiwiteitsmite. Onder die opsigtelike verskille gaan dus 'n grootliks gemeenskaplike mitologie skuil, wat onder meer aan gelykaardige prosesse van "verzuiling" en "ontzuiling" toegeskryf kan word. Binne die kontemporêre konteks van globalisering is talle dieperliggende verskille versag, sodat die wortels van Nederland en Vlaandere vandag verstrengel is, al staan dié twee bome nog apart. Die feit dat Nederland en Vlaandere toenemend deur dieselfde mites onderlê word, het natuurlik tot gevolg dat ook die takke van alledaagse handel en wandel na mekaar toe begin groei. Dít blyk byvoorbeeld uit die ooreenkomste wat betref leefstyl, ideale en vrese in Nederland en Vlaandere, veral onder jonger mense. Daar is vasgestel dat Nederland, as sentrum van die Nederlandse taalgebied, vandag onderlê word deur 'n volstrek individuele maakbaarheidsideaal. Hierdie horisonmite se invloed kring uit oor die hele Nederlandstalige mitosfeer.

Daar is vasgestel dat Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied deur die globale mitologie beheers word, maar dat die Nederlandse taalgebied, met sy verankering in die Wes-Europese kultuur, meer gerig is op die globale mitologie as Suid-Afrika. Dit het voorts geblyk dat die

relatiwiteitsmite in die Nederlandse taalgebied, veral in Nederland en Vlaandere, die botoon voer. Daarom gaan mense in daardie gebiede daarvan uit dat die werklikheid ambivalent is. Die relatiwiteitsmitologie is besonder dominant in Nederland en Vlaandere. In Suid-Afrika word oorwegend die internasionaal-gerigte minderhede (veral die blankes) onderlê deur die relatiwiteitsmitologie. Die meerderheid Suid-Afrikaners neig eerder in die rigting van eenstemmigheid en sekerheid wat betref die onderskeid tussen goed en kwaad, skuldige/booswig en slagoffer, wie "ons" en wie "hulle" is, wie die "uitverkorenes" is en wie nie, asook wat betref die verloop van die Suid-Afrikaanse geskiedenis (byvoorbeeld as 'n mitiese Stryd teen Apartheid, of as 'n Groot Trek deur die "woestyn"). Daar is dus sprake van 'n totaliserende eietydse mitologie in Suid-Afrika.

Dit het geblyk dat die Nederlandse taalgebied, veral Nederland, onderlê word deur 'n volstrek individuele maakbaarheidsideaal. Hierteenoor word Suid-Afrika gekenmerk deur 'n tradisionele mitologie wat wentel om kommunalisme en interafhanklikheid. Daar sou selfs beweer kan word dat, waar Nederland beheers word deur 'n volstrek individuele maakbaarheidsideaal, in Suid-Afrika sprake is van 'n kollektiewe maakbaarheidsideaal: Suid-Afrikaners glo in massa-optrede om hulle doelwitte te bereik, hulle het 'n nuwe Suid-Afrika gemaak deur sáám te stry, en toyi-toyi steeds op die stoeptrappies van maghebbers en werkgewers om hulle doelwitte te bereik. Soos egter in hierdie afdeling en die vorige geblyk het, kan hierdie verskille nie verabsoluteer word nie. Daar is talle uitsonderings op die reël in sowel Suid-Afrika as die Nederlandse taalgebied. In Nederland, byvoorbeeld, is daar 'n vreemde kombinasie van individualiteit/persoonlike vryheid en konformisme, en onlangs het hierdie konformisme en die gedoogbeleid krake begin toon; en in Suid-Afrika streef byvoorbeeld jong swart sakemanne onafhanklikheid na, terwyl hulle tog ook nóú betrokke by die gemeenskap is of wil wees. Die mitologieë van Suid-Afrika kan nie skerp omlyn word nie. Spesifiek die totaliserende neiging van die eietydse Suid-Afrikaanse mitologie kan nie getotaliseer word nie. Dit het immers geblyk dat die jakkals as die simbool van die funderingsmite van Suid-Afrika beskou kan word. Die jakkals word gekenmerk deur sy onbetroubaarheid, sy "ambivalensie". Dít het wel raakpunte met die eietydse postmodernistiese Westerse ambivalensie wat rondom die millennium in Nederland en Vlaandere die botoon gevoer het.

Dit het ten slotte geblyk dat Suid-Afrika gemitologiseer word as buitengewone land, as land van chaos, uitsonderings en anomalieë, terwyl Nederland onderlê word deur 'n mitologie van

die gewone ("doe maar gewoon ..."). Daar bestaan 'n aantal verbandhoudende Nederlandse eienskappe en waardes wat dui op 'n onderliggende mitologie van die gewone, byvoorbeeld: die saaklike, nugter ingesteldheid, die beklemtoning van reëls en regulasies, die eise van "fatsoenlikheid" en konformisme in die openbare sfeer, die gerigtheid op die feitelike en verifieerbare, die agterdog wat betref grootse ideale en visies, die opvatting dat almal gelyk is, die "Calvinistiese" beheerstheid en spaarsamigheid, die afkeer van uitspattige optrede en kleredrag, van uiterlike vertoon (vgl. Dekker & Zoete, 2000:78; Ornstein, 2000:30), van buitengewone prestasie, want niemand mag "boven het maaiveld" uitsteek nie, die gerigtheid op die konkrete, die verlange na kleinskalige geluk, soos bevestig deur 'n resente ondersoek wat bevind dat dít selfs vir jongmense tussen 12 en 18 jaar geld, want hul "persoonlijke toekomst bestaat voor 90% uit een variant op 'huisje-boompje-beestje'" (Nelis, 1999:16). Daar is dus sprake van 'n post-aksiale gerigtheid op die hier en die nou.

Die mite van die gewone is 'n horisonmite, want dit bepaal wat in Nederland as moontlik en doenlik beskou word. Hierdie mite het 'n waarneembare invloed op Nederlanders se lewenshouding en prestasie: hulle is hardwerkend, bedrywig en toegewyd, maar nie die "trendsetters", vernuwers en uitvinders van die eietydse wêreld nie. Ook byvoorbeeld in sport weerhou hierdie mite Nederlanders daarvan om hulself te onderskei. Daar is natuurlik uitsonderings: Philips het die kompakskyf uitgevind en die afgelope jare het Nederland baie goed in byvoorbeeld swem gevaar. Tog: die imago van Nederland, intern en ekstern, is nie dié van uitvindersland nie. Nederland word weliswaar dikwels gemitologiseer as "gidsland", maar dan grootliks wat betref morele kwessies, byvoorbeeld sy toeskietlike dwelmbeleid en hantering van aborsie en genadedood, maar by nadere ondersoek blyk dit dat hierdie gedagte gerelativeer behoort te word. Die sestiger- en sewentigerjare in Nederland was volgens Koch (1997) nie so revolusionêr as wat dié wat toe jonk was ons wil wysmaak nie. Hulle hou vas aan die romantiese beeld van 'n bitter stryd teen die ouerlike gesag en die magtige establishment, maar eintlik het die elites in Nederland min weerstand gebied teen die veranderinge en dit selfs aangemoedig (Koch, 1997:482). Vandag val dit op "hoe weinig spesifiek Nederlands de inhoudelijke thema's van toen waren. Ontwikkelingshulp, strijd tegen de apartheid, aandacht voor de rechten van de mens, verzet tegen de kernbewapening, het waren zeker geen exclusieve Nederlandse, of zelfs maar linkse thema's, maar juist in het Westen vrij algemeen verdedigde doelstellingen" (Koch, 1997:478). Die belangrikste idees waarmee Nederland op loop gegaan het, het van die buiteland af aangewaaï gekom.

Aangesien Nederland 'n klein landjie is, vrees sy inwoners dat hulle as irrelevant beskou mag word en dat hulle buite die tydgees kan staan. Daarom is hulle aanpasbaar en hou hulle die horison, waar nuwighede verskyn, aandagtig dop: "Wij zijn ... graag 'bij te tijd', maar nooit onze tijd vooruit." (Koch, 1997:482.) Nederland is dus eintlik 'n volger eerder as 'n gids vir die res van die wêreld. Daar kan egter ten minste beweer word dat Nederland 'n gids is in dié sin dat dit die eerste is om nuwe wêreldtendense op te pik, te propageer en in werking te stel. Hierin is Nederland inderdaad besonder voorbeeldig, die soetste kind in die klas, die kind wat sy samewerking volledig gee. Nuwighede word in Nederland, kragtens die mite van die gewone, spoedig tot norm verhef. Die Nederlanders wil nie opval as agterlik en outyds nie, maar ook nie as voortvarende idealiste nie. Hulle wil gewoon "gewoon" wees, inpas in die wêreldwye patroon, 'n rolspeler wees en daarom is hulle besonder sterk gerig op internasionale betrekkinge en issues. By internasionale vergaderings is daar dan ook gewoonlik 'n aantal oranje neuse in die voorste gestoeltes.

Nederland het verkeerdelik die beeld van die mees toonaangewende, liberale, tolerante, permissiewe en promiskue land ter wêreld. Die Nederlandse publiek is oor die algemeen nugter en betreklik konserwatief en daar gaap toenemend 'n kloof tussen hulle en die tolerante Nederlandse owerheid. Onder druk van die Nederlandse publiek het daar, soos geblyk het, 'n nuwe "verharding" plaasgevind en het daar 'n einde begin kom aan die dogmatiese gedoogbeleid. Op verskillende maniere gaan die mite van die gewone van krag tot krag.

Hierteenoor heers in Suid-Afrika 'n horisonmite van die ongewone. Dit het 'n positiewe, maar ook 'n negatiewe uitwerking op die Suid-Afrikaanse samelewing: enersyds het dit ons in staat gestel om die "wonderwa" van 'n nuwe bedeling deur die drif van die oorgangsjare te trek, maar andersyds maak hierdie mite Suid-Afrikanners voortvarend, onverantwoordelik, ongedissiplineerd en geneig tot die verregaande en die wettelose. Suid-Afrikanners neig om wat betref ons posisie in die wêreld daarvan uit te gaan dat ons land "spesiaal" is en deur die res van die wêreld "interessant" en "belangrik" gevind (behoort te) word. Suid-Afrika mitologiseer homself as die mees unieke kind in die klas: 'n geskonde probleemkind uit die gebroke huis van apartheid, maar dapper onderweg na herstel. Daarom verwag ons ekstra aandag, terwyl die wêreld al minder oor ons begaan is.

3.5 SLOT

Hierdie hoofstuk lewer bewys dat literêre of literêr-teoretiese ondersoek in kombinasie met kultuurstudie besonder soepel en nuttig kan wees: 'n student van die letterkunde beskik oor 'n gevoeligheid vir verhale en narratiwiteit en is daarom goed toegerus om verhale van allerlei tipes te identifiseer en/of te rekonstrueer en om daardeur waardevolle insigte omtrent die samelewing te bereik, byvoorbeeld wat betref die narratiewe matriks waarin ons ons lewensverhale uitleef en artistieke verhale skep.

Die vos is 'n aanpasbare dier wat wydverspreid voorkom en 'n aantal subspecies besit. In diere-epos is die vos 'n tweegesig, ambivalent en hoogs wendbaar, so ook die vos as mitologiese simbool. Ons het die vospoor die eerste keer raakgesien in die eietydse globale mitologie: na aanleiding van Sunter (2000) het geblyk dat die aardsgesentreerde vos, in teenstelling tot die Platoniese krimpvarkie, die simbool is van die kontemporêre post-aksiale mitologie (vgl. 3.2.3). Daarna het ons die Suid-Afrikaanse rooijakkals se getjank deur die Suid-Afrikaanse geskiedenis heen hoor weerklink, tesame met dié van sy teëparty die "wolf", en vasgestel dat die Jakkals-en-Wolf-verhaal die funderingsmite van ons land mag wees. Hierdie mite is tydens die oorgang "herontdek" (vgl. 3.3.3). Ten slotte het ons die Europese vos se spits gesig ook sien deurskemer in die eietydse mitologie van die Nederlandse taalgebied: dit het geblyk dat Nederland en Vlaandere vandag onderlê word deur 'n relatiwiteitsmite – vandaar die ambivalensie, die onvermoë en onwilligheid om te kies en die opportunistiese besnuffel van moontlikhede (vgl. 3.4.1). Nederland en Vlaandere is ook tydens die negentigerjare gekenmerk deur die outentisiteitstendens en persone wat soos die vos in die Middelnederlandse diere-epos *Van den vos Reynaerde* aan hul eie natuur getrou bly (vgl. Claassens, 1996:182), is as rolmodelle voorgedou. Ook die slim en triomfantelike individualiteit wat so kenmerkend van Reinaert is (vgl. Claassens, 1996:182), is op prys gestel. Die jakkals en die vos is egter nie beperk tot Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied nie. Ons leef globaal beskou in 'n vosagtige tyd (vgl. 3.2.3). Dit is die dag van jakkals, om Forsyth (1971) se woorde te gebruik.

In hierdie hoofstuk is begin om uitvoering te gee aan doelstellings i, ii, iv en vi (vgl. 1.2). Die volgende twee hoofstukke sal verdere lig werp op die probleemvrae (i, ii, iv en vi) onderliggend aan hierdie doelstellings (vgl. 1.1) en dan spesifiek ook op probleemvraag iii (vgl. 1.1).

In hierdie hoofstuk is verder gebou aan hierdie piramidale studie. Die fondament is in die eerste hoofstuk gelê. Daarna is in hoofstuk 2 'n breë teoretiese basis gekonstrueer. In hierdie hoofstuk (hoofstuk 3) is 'n effens smaller laag bygevoeg in die vorm van 'n omvangryke algemene en media-ondersoek na eietydse globale mites en mites van Suid-Afrikaanse en die Nederlandse taalgebied. In die volgende twee hoofstukke sal die piramide verder opgebou word deur 'n studie te maak van mites in mondelinge lewensverhale (hoofstuk 4) en in artistieke verhale (hoofstuk 5).

HOOFSTUK 4

HORISONMITES IN LEWENSVERHALE: SUID-AFRIKA EN DIE NEDERLANDSE TAALGEBIED

4.1 INLEIDING

In die teoretiese verkenning van mite en horisonmite (vgl. hoofstuk 2) het dit geblyk dat daar geen regstreekse toegang tot die mitologiese nukleus van 'n samelewing bestaan nie en dat 'n fisionomiese benadering gevolg behoort te word. Dít beteken dat daar slegs indirek iets oor hierdie mitologiese fundering te wete gekom kan word: deur dit wat gesê en geskryf word (diskoers), deur hoe daar in die praktyk geleef word (leefstyl), en derdens deur die verskillende funksionele sektore van die gemeenskap (byvoorbeeld die ekonomiese sektor, politiek, georganiseerde religie, die kultuurbedryf) en die verhoudinge daartussen (Ricoeur, 1991c:483).

In die vorige hoofstuk is gefokus op diskoers van 'n nie-verhalende aard: enkele akademiese en populêre studies aangaande relevante kulturele sake is verken en daar is 'n steekproef gemaak uit die gedrukte media, spesifiek week- en maandblaaie uit Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied. In mediadiskoerse, het geblyk, kan ook baie omtrent leefstyl en die formele sektore van die samelewing afgelees word. Die media bied dus besonder ryk studiemateriaal vir die ondersoeker wat onderliggende mites probeer peil.

Daar is in die vorige hoofstuk ingegaan op horisonmites in nie-verhalende tekste, met ander woorde: dieperliggende verhale in die oorwegend nie-verhalende. In hierdie hoofstuk word die fokus verskuif na horisonmites in verhalende tekste, oftewel: dieperliggende verhale in verhale. Hierdie tema strek oor twee hoofstukke. In hierdie hoofstuk word stilgestaan by horisonmites in lewensverhale (as 'n besondere tipe natuurlike verhaal – vgl. 2.3.3 en 2.3.4) en in die volgende hoofstuk kom horisonmites in artistieke verhale aan die beurt. In beide gevalle word 'n kwalitatiewe en vergelykende studie gemaak van verhale uit Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied.

In die ondersoek na lewensverhale, waaroor in hierdie hoofstuk verslag gedoen word, was daar egter 'n beperking in dié sin dat die hele Nederlandse taalgebied nie in die onderhoude verteenwoordig kon word nie, soos verduidelik in hoofstuk 1 (vgl. 1.6). Hier het ek my aandag beperk by Nederland, as sentrum van die Nederlandstalige semiosfeer en mitosfeer, en dan spesifiek by die Rijksuniversiteit van Leiden, waar ek onderhoude gevoer het met studente en enkele dosente en personele wat betrokke is by die akademie. Wat betref Suid-Afrika het ek ook op een kampus gefokus, naamlik die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys, waar oorwegend studente, maar ook met enkele dosente, uitgevra is. Hierdie afbakening het onder meer te make met die feit dat een van die doelwitte van hierdie studie is om ondersoek in te stel na die verband tussen insig omtrent mites (by student en dosent) en die doeltreffendheid van onderrig, spesifiek tersiêre onderrig. Nog 'n rede waarom ek oorwegend met jongmense onderhoude gevoer het, is omdat tydgenootlike en nuwe tendense óf by hulle ontstaan óf eerste by hulle inslag vind. In Nederland, is dit byvoorbeeld veral tieners wat kenners op die gebied van die rekenaar en die netwerksamelewing is. 60% van Nederlandse tieners het tuis toegang tot die internet en die meeste selfone word verkoop aan persone onder 21 jaar (vgl. Nelis, 1999). Hulle lééf die netwerkmitte, veral dié onder 21, maar ook ten dele die ouer studente, in hulle vroeë tot middel-twintigs, met wie ek onderhoude gevoer het. Die Nederlandse jongmense assosieer hulle tans met verskillende groepe, aktiwiteite en style en beweeg vrylik daartussen rond: "Dit netwerkprincipe is nauwelijks in kaart te brengen, maar wie vijf willekeurige jongeren naar hun belangrijkste activiteiten vraagt, ziet al gauw een eigenaardig spinnenweb van contacten ontstaan. Informele netwerken dragen informatie door de jongerenwereld." (Nelis, 1999:12.)

Alhoewel ek dus nie daarop aanspraak maak dat die persone wat by die steekproef betrek is verteenwoordigend van onderskeidelik die Nederlandse en Suid-Afrikaanse samelewings is nie, is daar egter ook nie sprake van homogeniteit by die respondente nie. Die studente wat deel was van die kwalitatiewe steekproef in Leiden is afkomstig uit verskillende dele van Nederland en het uiteenlopende agtergronde: sommige van hulle het selfs bande met die voormalige kolonies. Daar was ook 'n mate van variasie wat betref leefstyl, (sub-)kulturele affiliasie, ensovoorts. Die studente sowel as dosente met wie ek in Potchefstroom onderhoude gevoer het, het 'n mate van variasie vertoon ten opsigte geografiese herkoms, kulturele agtergrond, ras, geslag, klas, ensovoorts. Alhoewel hulle miskien tot 'n mate deur die lewe in Potchefstroom en die Noordweste "eenders" gekleur is, het hulle almal ten minste die

volgende met inwoners van ander landsdele, stede en dorpe gemeen: hulle is Suid-Afrikaanse burgers. En só beskou, is hulle tog "verteenwoordigend" van die mense van die land.

Die deelnemende studente in Leiden sowel as Potchefstroom was tussen 18 en 26 jaar oud. Die enkele Leidense en Potchefstroomse personeellede met wie ek gesels het, se ouderdomme het gewissel tussen 25 en 55 jaar.

Die meeste respondente was betrokke by die geesteswetenskappe, veral tale en die kunste. Die redes hiervoor is die volgende: Die persone uit my eie kring met wie ek die eerste onderhoude gevoer het, het mense aanbeveel wat weer deel is van hulle netwerke. Alhoewel studente en personeellede se netwerke hoegenaamd nie beperk word deur studierigting of beroep nie, was die eerste respondente en dié ná hulle geneig om mense na my te stuur saam met wie hulle (byna) daaglikas klasdraaf of werk. In Leiden het ek uiteraard min mense geken en daarom was ek aangewese op studente van die Opleiding Nederlands en hulle vriende, kennisse, woonstelmaats, ensovoorts. Die studietoördineerder by die Opleiding Nederlands, dr. Joke Nijenhuis, het my gehelp om respondente te versamel. Aangesien sy die studente ken, het sy belowende deelnemers uit elke jaargroep geïdentifiseer. Sommige van hulle het sy namens my genader, ander het ek self gekontak. Hierdie kandidate het in bepaalde gevalle ingestem, of iemand anders voorgestel. Op dié manier het ek min of meer die helfte van die Leidense deelnemers versamel. Twee van die Leidense respondente is deur Suid-Afrikaanse uitruilstudente aan my voorgestel.

Daar is gedurende 1999 en 2000 intensiewe vraaggessprekke van twee tot drie en 'n half uur elk gevoer met altesaam tien persone in Potchefstroom en tien in Leiden. Soos Hijmans (1994) gaan ek wat betref hierdie komponent van die ondersoek uit van die volgende motto van kwalitatiewe navorsing: "Minuendo intellego", deur te verklein, verstaan ek. 'n Enkele navorsers kan nie onderhoude met 'n groot aantal persone voer nie, veral nie as dit, soos in die geval van hierdie studie, slegs 'n komponent van die totale ondersoek is nie. 'n Kleiner aantal deelnemers maak dit moontlik om hulle deeglik uit te vra en agterna langer oor die woorde van bepaalde individue na te dink, om verbande te lê, ensovoorts. Mense is kompleks en daarom kan elkeen haas onuitputlike materiaal vir studie verskaf. Die verhale, idees, ideale en vrese van individue is veranker in verskillende kontekste en verbind aan ander mense en groepe, en vertoon daarom iets van daardie kontekste en mense.

Ek het moontlike deelnemers vooraf ingelig oor die aard van die onderhoude, byvoorbeeld dat dit onder meer sou handel oor persoonlike en lewensbeskoulige aangeleenthede. Op grond van daardie inligting het persone besluit of hulle gewillig is om deel te neem of nie. Die enkeles wat wel daartoe bereid was, was dan ook besonder goeie respondente, maar nie noodwendig selfvoldane ekstroverte nie. Ek het, sonder om hulle direk daarvoor uit te vra, die redes probeer aflei waarom dié persone onderhoude toegestaan het. Dit het vir my gelyk asof sommige dit gedoen het in belang van die akademie, die "vak"; ander wou deel wees van die data wat ek omtrent hul land versamel het, hul stem laat hoor; party wou skynbaar met hul deelname seker maak dat ek darem genoeg respondente bymekaar kry en het my dus 'n persoonlike guns probeer bewys; daar was ook een of twee vriende en familielede wat op 'n vanselfsprekende wyse aangebied het om my te help met die afskop.

Aangesien die onderhoude persoonlike en lewensbeskoulige sake betrek het, het die meeste persone ingestem om deel te neem op voorwaarde dat hulle anoniem sou bly. 'n Aantal van hulle het gevra dat die onderhoude nie op band opgeneem of volledig getranskribeer word nie, omdat hulle gevrees het dat hulle dalk uit sekere besonderhede herken sou kon word. Aangesien hierdie ondersoek kwalitatief van aard is en dus tot 'n hoë mate gaan oor die ondersoeker se waarnemings, gewaarwordings, gevolgtrekkings, ensovoorts, en omdat verifieerbaarheid by kwalitatiewe navorsing nie so 'n belangrike kriterium is nie (vgl. 1.6), kon ek dié versoeke wel toestaan. Ek respekteer die privaatheid van die respondente en sal daarom hulle woorde só gebruik dat die verhale van spesifieke individue nie daaruit gerekonstrueer kan word nie. Sommige het nie enige voorwaardes gestel nie, maar my versekering dat hulle nogtans totaal anoniem sal bly en die gegewens op 'n diskrete manier aangewend sal word, het hulle duidelik op hul gemak gestel en dus groter openhartigheid tot gevolg gehad. Wat my opgeval het, is dat die Nederlandse deelnemers ietwat meer geneig was om op anonimiteit aan te dring as die Suid-Afrikaners. Dit kan waarskynlik toegeskryf word aan die feit dat privaatheid vir Nederlanders besonder belangrik is, soos in die vorige hoofstuk geblyk het.

Die ondersoek na mites wat skuilgaan in natuurlike lewensverhale is op die spoor van Linde (1993) uitgevoer. Sy het onderhoude gevoer waarin deelnemers uitgevra is in verband met hulle beroepe en beroepskeuses; die deelnemers het dan relevante dele uit hulle lewensverhale vertel en die analise van hierdie data het bepaalde koherensiesisteme uitgewys wat deur die deelnemers gebruik is om die betrokke grepe uit hul lewensverhale van koherensie te voorsien. In hierdie studie is gepoog om 'n vergelykbare ondersoek ten opsigte van Suid-Afrika en die

Nederlandse taalgebied uit te voer. Deelnemers is uitgevra, nie oor hulle beroepskeuses nie, maar wel op die spoor van Braungart en Braungart (1995:77) oor "what they most hope and fear for themselves and their country", ten einde horisonmites te probeer peil.

Die onderhoude was min of meer ongestruktureerd en het ontvou op grond van die reaksies van die deelnemers, maar 'n vraelys is wel byderhand gehou om die gesprekke te rig. My vraelys is ten dele gebaseer op die vraelys wat Hijmans (1994:239-241) saamgestel het om op die spoor te kom van hedendaagse singewingsisteme in Nederland. Ter aanvang is die respondent uitgevra oor sy/haar lewensverhaal, die verloop van sy/haar lewe tot dusver, met ander woorde: oor die verlede en die hede. Daar is ingegaan op die persoon se toekomsdrome as kind, belangrike keuses en wendings in sy/haar lewe, ingrypende gebeurtenisse wat sy/haar uitkyk op die lewe verander het. Hier is opgelet na sake soos ouderdom, afkoms, tipe opvoeding tuis en op skool, kerkverband, politieke affiliasies, stokperdjies, belangstellings, gunsteling musiek, films, boeke, huidige leefsituasie en studieterrein of, in die geval van personeellede, beroepsatisfaksie, ensovoorts. Daar is bepaal of daar enige verband is tussen die drome van die kind en die wyse waarop die persoon se lewe besig is om te realiseer. Daar is ook gepoog om vas te stel of die deelnemer meen dat daar rigting in sy/haar lewe/lewensverhaal is, of nie.

Daarna is vrae gestel aangaande die toekoms. Eerstens is daar ingegaan op die deelnemer se drome en ideale vir die self, vir sy/haar land, streek (byvoorbeeld die Europese Unie) en vir die wêreld oor die volgende vyf jaar, tien jaar, twintig jaar, vyftig jaar. Daar is bepaal of die huidige studierigting of betrekking klop met die persoon se drome, of nie. Die persoon is gevra wat volgens hom/haar moet verander om sy/haar lewe te verbeter en van sy/haar land en van die wêreld 'n beter plek te maak. Daarna is vrae gestel oor die realistiese verwagtinge vir die self, die eie land, wêrelddeel en die wêreld vir die volgende vyf, tien, twintig, vyftig jaar. Die volgende spesifieke vrae is hier gestel: *Vir watter sake, indien enige, wil jy jou graag beywer? Waaroor voel jy sterk? Wil jy 'n verskil maak? Kan jy 'n verskil maak? Kan mense die wêreld verander?* Die deelnemer is voorts uitgevra oor dít wat hy/sy die meeste vrees, oor dít (binne en buite hom-/haarself) wat hy/sy as bedreigings beskou. Ek het ook vrae gestel wat daarop gerig was om die persoon se opvattinge omtrent die moontlike te peil, byvoorbeeld: *Wat is geluk? Het dit enige sin om oor die toekoms te besin, om te droom en te beplan? Wat dink jy oor die bohaai rondom die nuwe millennium? Kom daar 'n tyd in 'n mens se lewe*

wanneer dit skielik te laat is om jou ideale te verwesenlik? Die doel met sulke tipe vrae was om vas te stel of die persoon glo in die moontlike, al dan nie.

Ná hierdie blok vrae oor die moontlike verdere verloop van die eie lewensverhaal en dié van die land en die wêreld, is die deelnemer meer direk uitgevra oor die lewensbeskoulike. Ek het 'n verband probeer lê tussen die lewensbeskoulike gegewens wat ek indirek omtrent die respondent kon aflei uit sy/haar reaksie op die vrae in die vorige komponente en die lewensbeskouings wat die respondent self uitlig en by die naam noem, met ander woorde: is die lewensbeskoulike wat deurskemer in sy/haar antwoorde aangaande sy/haar lewensverloop en toekomsverwagtings dieselfde as die lewensbeskouings waarmee die deelnemer self 'n verbondenheid aandui? Ten einde die deelnemer sover te kry om lewensbeskouings by die naam te noem, is 'n verskeidenheid vrae gestel. Daar is bepaal of die persoon soms nadink oor die lewe, oor die sin van die lewe in die algemeen, die sin van die eie lewe. Vrae is gestel oor geloof in God, oor toeval en die noodlot, oor kerklidmaatskap, die rol van religie of spiritualiteit in die eie lewe, oor die dood en die moontlikheid van lewe daarna, oor lewensmotto's, rolmodelle/helde, die belang van simbole (byvoorbeeld die kruis) in die eie lewe, oor dít waarsonder die deelnemer nie kan leef nie, wat die lewe vir hom/haar die moeite werd maak, wat hom/haar kwaad maak, oor hoe hy/sy persoonlike lyding en verlies hanteer, hoe hy/sy lyding en onreg in die wêreld sien, oor wat hom/haar tydens onaangename situasies aan die gang hou en weer hoop gee (dalk rolmodelle, simbole, bepaalde musiekstukke, gedigte, plekke?). Daarna is die deelnemer uitgevra omtrent sy/haar indrukke aangaande die waardesisteme, lewensvisies en houdings van ander, veral van die portuurgroep, hul beskouings oor sake van die dag, die toekoms, ensovoorts.

Dit is gevolg deur 'n aantal vrae aangaande die maniere waarop oortuigings, waardes en visies daaglik prakties uitgeleef word. Hier is ingegaan op die deelnemer se betrokkenheid by die samelewing en is dus vrae gestel oor byvoorbeeld lidmaatskappe en aktiwiteite. Die respondent is gevra hoe hy/sy sy/haar kinders opvoed/sal opvoed, wat betref byvoorbeeld die oordrag van waardes of 'n bepaalde lewensvisie, en of hy/sy dit op dieselfde manier as sy/haar ouers hanteer/sal hanteer, of nie. Daar is gepoog om vas te stel waarmee die deelnemer hom/haar die meeste assosieer, waar hy werklik tuis voel, byvoorbeeld by die gesin, die familie, klubs, by 'n bepaalde sosiale of kulturele groep, ensovoorts. Hy/sy is ook uitgevra aangaande patriotisme, ondersteuning van nasionale spanne, sy/haar mening oor nasionale helde, koninklikes, ensovoorts.

Daar is vrae gestel aangaande tersiêre onderrig, oor die hele opset daarvan, oor die strukture van die universiteit waar die deelnemer hom/haar bevind, oor die verhoudinge tussen bestuur en studente, tussen dosent en student, tussen studente onderling. Ek wou probeer bepaal of die persoon meen dat die universiteit in voeling is met die idees, visies en vrese van jongmense en of die onderskeie groepe op kampus mekaar verstaan, weet wat die self en ander moveer.

Ten slotte het ek 'n aantal mites, wat ek reeds gerekonstrueer het, aan die deelnemers voorgehou en hulle daarvoor uitgevra. Wat die Suid-Afrikaanse situasie betref, het ek byvoorbeeld gevra of die persoon meen dat die Afrika-Renaissance 'n lewende mite is, of nie. Indien die deelnemer gesê het dat hy/sy nié dink dat dit 'n mite is wat (swart-)mense werklik moveer nie, het ek gevra waarna hulle dan wel streef.

Dit gaan nie oor die detail van die deelnemers se antwoorde op die spesifieke vrae wat ek hier bo uiteengesit het nie. Die vrae was bloot daarop gerig om die deelnemers aan die praat te kry/te hou oor 'n wye spektrum sake wat die lewensbeskoulike aansny. Uit die data wat só verkry is, kon bepaalde onderliggende (horison-)mites gerekonstrueer word. Ek wou dus nie vasstel wat presies die deelnemers se verwagtinge en vrese vir die self, die land en wêreld is nie, maar eerder wat daaragter sit of dit onderlê.

Soos in hoofstuk 1 geblyk het (vgl. 1.6), maak die kwalitatiewe navorser deelnemende waarnemings en gaan staan in die skoene van die persone wat hy/sy ondersoek. Dit behels dat hy/sy enersyds vertrouwd raak met die leefwêreld van die groep respondente en andersyds dat hy/sy hom/haar inleef in hul werklikheid, deur hulle oë probeer kyk. Hijmans (1994:33) wys daarop dat die kwalitatiewe ondersoeker egter nie volstaan met 'n beskrywing van die persone se innerlike perspektief nie, want dít sou neerkom "op het louter 'napraten' van de onderzochten". Die ondersoeker behoort dus ook gaandeweg terug te tree: "Het afstand nemen op sociaal-wetenschappelijke wijze vindt plaats door het objectiveren van de gereconstrueerde werkelijkheid in begrippen." (Hijmans, 1994:33.) In hierdie hoofstuk probeer ek om uit die versamelde gegewens eietydse Suid-Afrikaanse en Nederlandse horisonmites te rekonstrueer en te benoem.

4.2 HORIZONMITES IN SUID-AFRIKAANSE LEWENSVERHALE

Uit dít wat die deelnemers aan die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys oor hulself en oor ander binne hulle netwerke gesê het, oor die land, die wêreld, die heelal, die ewigheid, het ek met vlugtige hale 'n prentjie probeer skets. Met vlugtige hale, want soos reeds hier bo aangedui is, is elke mens kompleks, 'n skatkis van ervaring, intrige, waarheid, illusie en daarom behoort die ondersoeker in 'n studie soos hierdie daarteen te waak om nie in die fassinerende besonderhede van elke deelnemer se verhaal te verdwaal nie. Die resultaat is dus nie 'n detailstudie nie, maar 'n geheelindruk waarin elkeen se anonimiteit boonop verseker is. Uiteraard was die bydraes van sommige deelnemers van 'n hoër standaard of insiggewender as dié van ander. Die woorde van sulke deelnemers was meer onthullend en daarom het sommige onderhoude 'n rigtinggewende funksie vervul.

4.2.1 OORSIG VAN DIE HORIZONMITES

Daar leef nog onder sommige jong Afrikaners 'n absolutistiese Christelike mite. Die Bybel se narratiewe verloop vanaf Genesis tot Openbaring word letterlik vertolk. Daar word sterk afwysend gestaan teenoor die meeste kontemporêre praktyke in die samelewing en geweer om kennis te neem van die Ander, van sy kultuur, sy kuns, want "alles wat nie in die lig is nie, is in die duisternis". Die mite van uitverkorenheid kom ook hier na vore, want hierdie persone beskou hulself, hul kultuur, hul groep en lewensbeskouing nie slegs as die norm nie, maar ook as superieur. Een van die deelnemers, 'n blanke bedryfskommunikasiestudent wat ten tyde van die onderhoud aan die einde van sy tweede jaar was, het oor hierdie groep gesê: "wat my pla omtrent sommige mense in Potch is die verskriklike selfvoldaanheid waarmee hulle hul opinies op ander wil afdwing." Die lewenserns van andersdenkendes word deur hierdie groep misken, hulle soeke word verkleiner of boos verklaar. Sommige van die deelnemers het gewys op die onverdraagsaamheid teenoor marginales en "alternatiewe tipes" en die neiging onder sommige jong Potchefstromers om in die openbare sfeer sosiale kontrole toe te pas op byvoorbeeld mans met lang hare of ooringe.

Een van die deelnemers het ná die onderhoud, as illustrasie van dít waarmee sy soms te kampe kry, 'n brief gebring wat plaaslik gesirkuleer is en waarin 'n (jong) persoon van Brakpan

gebedsondersteuning en/of geld vra vir 'n sendingaksie in Nederland. In hierdie brief word soos volg verabsoluteer:

Meeste van die kinders in Nederland is nie so bevoorreg om in 'n Christelike huis groot te word nie, en baie van hulle hoor vir die eerste keer van Jesus by die programme wat ons vir hulle aanbied. Dit is baie keer hartseer om te besef dat hierdie kinders nie eens weet wie Adam en Eva is nie. Die tieners in Nederland word groot in 'n land waar dwelms en pornografie vrylik beskikbaar is, en kan nie regtig onderskei tussen reg en verkeerd nie, aangesien die verkeerde 'n deel van hulle alledaagse lewe uitmaak.

Die meerderheid Nederlanders is inderdaad ongelowig en bogenoemde woorde sê dus by implikasie: Die meeste Nederlanders, insluitende 'n groot deel van die allochtone wat tradisioneel nie die Christelike geloof bely nie, kan nie onderskei tussen reg en verkeerd nie. Hulle lewe elke dag domweg in sonde voort. Die verkeerde maak 'n deel uit van "hulle" alledaagse lewe, asof dieselfde nie ook van "ons" waar is nie. So 'n oppervlakkige, eensydige oordeel oor mense is myns insiens slegs moontlik by iemand wat in die mag van 'n vanselfsprekende mite of twee verkeer, in hierdie geval: 'n absolutistiese/fundamentalistiese Christelike mite en 'n mite van uitverkorenheid. Hierdie mites is nihilisties in dié sin dat dit die kompleksiteit van menswees en die geskakeerdheid van die werklikheid ontken: dit wil nie in interaksie tree met die volle werklikheid nie.

'n Soort "voorspoedsteologie" is besonder dominant onder Afrikaanse (jong-)mense, oftewel: 'n mite van voorspoed. Dit is 'n huwelik van Christelike positiewe denke ("jy mag jou nie oor die dag van môre bekommer nie") en 'n kleinburgerlike, praktiese, vlytige, vooruitstrewende ingesteldheid. Tekenend hiervan is Danie Botha se geliefde treffer "Wenners". Die Christelike geloof het onder Afrikaners die geloof van wenners geword, terwyl dit in die Suid-Afrikaanse Engelse/swart kerklike tradisie eerder beskou word as die geloof van die armes en verdruktes. Christelike Afrikaanse jongmense val dan ook op as "goed aangepas", "gebalanseerd", selfversekerd, gesond, mooi, suksesvol, positief, aktief betrokke by plaaslike sake soos kerk en kampuslewe. Hulle pluk finansiëel en op ander maniere ook reeds die vrugte van hulle ouers en grootouers se positiewe, Christelike inset. Party van die deelnemers het verwys na navorsing wat aantoon dat gereelde kerkgangers minder siek word en langer leef as diegene wat hulle voete nooit daar sit nie. Hier is egter ook sprake van werklikheidsontkenning, omdat die negatiewe, die donkerte, onderdruk word, of die lig

geforceer word om deur te breek, soos Heilna du Plooy (1997:1) dit verwoord in haar bundel *Die donker is nooit leeg nie*, in die openingsgedig "Wiggelpen", wat 'n deelnemer as een van haar gunstelinggedigte aan my voorgehou het:

wanneer die wolke toeskuif
dik en donker word
wanneer dit swaar afsak
dreig om áf te sluit

moet 'n dun wig
met passie ingeskryf word
in elke gleuf
oorblywende lig (My beklemtoning – PLvS.)

Hierdie tema van lig en duisternis word egter verderaan in die bundel toenemend genuanseerd ontwikkel, soos blyk uit die gedig "Chiaroscuro" (Du Plooy, 1997:58-59). Die waarde van die donkerte, van donker stemminge, is egter nie deur hierdie deelnemer en sommige van die ander ingesien nie. Daar word eerder gefokus op die sonnige kant: bly positief, alles sal regkom. Een van die respondente het in hierdie verband verwys na die "blinkoog-uitkyk" van sommige jongmense op die kampus van die PU vir CHO. Hierdie ingesteldheid kom egter nie slegs hier voor nie: baie bring dit blykbaar met hulle saam hierheen van regoor die land.

Deel van die werklikheidsontkenning by sommige jong en ouer Afrikaners is die algemene toewyding aan 'n anti-intellektualistiese ideaal, 'n doelbewus-nagestreefde onkundigheid en verbeeldingloosheid. Hieroor het 'n senior psigologiestudent die volgende opgemerk: "Afrikaners het 'n vrees vir die intellektuele: om na te dink, om vry te dink, is vir hulle sonde." Ek het die deelnemers oor hierdie kwessie uitgevra en twee het gekonstateer dat 'n mens sekere vrae nie durf vra nie, dat 'n mens "kinderlik" moet glo. Daar is ter bekragtiging verwys na die Bybelverhaal oor Jesus en die kindertjies. Lukas 18:16 lui soos volg: "Maar Jesus het die kindertjies nader geroep en gesê: 'Laat die kindertjies na My toe kom en moet hulle nie verhinder nie, want die koninkryk van God is juis vir mense soos hulle. Dit verseker Ek julle: Wie die koninkryk van God nie soos 'n kindjie ontvang nie, sal daar nooit ingaan nie'."

Die absolutistiese Christelike mite het wel 'n opvallende prominensie in Potchefstroom, maar daar is ook 'n groot verskeidenheid ander soorte mense woonagtig, óók meer gematigde, ruimdenkende Christene. Ten spyte van die teenwoordigheid van andersdenkendes, het meer as die helfte van die deelnemers, blank sowel as swart, hulle egter op die een of die ander manier met die Christelike geloof vereenselwig. Hierin is hulle nie uniek nie. Dit is algemeen bekend dat die meerderheid Suid-Afrikaners hulself as Christene beskou. Daar is trouens geen kerklike beweging in die wêreld wat so vinnig groei soos Suid-Afrika se onafhanklike Afrika-kerke, wat tradisioneel Christelike elemente met tradisionele stamgebruike en -gelowe verbind (Albrecht, 2000:45-47). Die Zionist Christian Church (ZCC), die grootste kerk in die land, het meer lidmate as die totale aantal stemme wat die ANC in die 1999-verkiesing gekry het (Albrecht, 2000:45). Potchefstroom verskil egter tot 'n mate van wat op baie ander plekke in die land gebeur in dié sin dat die hoofstroomkerke hier nog redelik sterk staan, terwyl dit op baie ander plekke neig om teen 'n vinnige tempo lidmate te verloor.

Ek het algaande op grond van die onderhoude tot die konklusie begin kom dat die verskillende groeperinge in Potchefstroom nie skerp omllyn kan word nie. Mense kom in 'n wye verskeidenheid skakerings voor en dit wat hulle op die een oomblik sê of bely klop nie noodwendig met wat hulle 'n uur later sê of in die praktyk doen nie. Een van die deelnemers, die bedryfskommunikasiestudent na wie reeds verwys is, het besondere insig ten opsigte van die studentegemeenskap geopenbaar. Hy het verskillende groeperinge geïdentifiseer en die oorvleuelings uitgewys. Volgens hom hang die meeste jongmense in Potchefstroom, veral die blankes, amptelik Christenskap aan, maar leef dit nie werklik uit nie: "Christenskap is so 'n stukkie standaardtoerusting wat byna almal, byna elke groep in Potch, het, maar dit maak nie eintlik 'n groot verskil aan hoe hulle optree nie." Hy het ook die volgende groepe onderskei:

Daar is die "young traditionalists" wat byna net soos hulle pa's is. Dan is daar die "mild alternatives" wat nog realisties is: hulle wil darem sorg dat hulle lewens nie te sleg gaan uitdraai nie; hulle wil nie té anargisties wees nie. Dan kry jy dié wat vere voel, wat elke week in 'n ander stad is, wat geen rigting of aspirasies het nie, nie "swot" nie, nie beplan nie, maar snaaks genoeg is die meeste van hulle intelligent en nogal baie "nice" mense; eintlik sal dit 'n "loss" wees as hulle verlore sal gaan.

Volgens hom is jong mans geneig tot groepsgebondenheid, terwyl jong vroue meer mobiel is.

Hy het voorts die volgende prentjie van jongmense in Potchefstroom geteken: Die blanke jongmense dink dat hulle superieur is, maar is eintlik ongelooflik naïef en oningelig, veral wat betref die politiek. Hulle gevoel van superioriteit word nie meer aan Afrikanernasionalisme gekoppel nie, maar aan 'n vreemde kombinasie van 'n algemene rassetrots en 'n verwaandheid gegrond op hul finansiële posisie en dié van hulle ouers. Betreklik baie van hulle het in welgestelde huise grootgeword, het, soos hy dit stel, 'n "slapgat-houding" en neig om hulself te koester. Die senior psigologiestudent, na wie ook reeds verwys is, het opgemerk dat blanke jongmense in Potchefstroom 'n vermenging van Calvinisme en kapitalisme vertoon. Hy het beken dat hy self bo alles nie sy gemaklike leefstyl van verbruik sou wou prysgee nie, sy materiële voorregte, byvoorbeeld om boeke te koop en na goeie films te kyk. Volgens die bedryfskommunikasiestudent is die huidige generasie besonder skynheilig: hulle ouers dink dat hulle voorbeeldig en in beheer is, "maar hulle kan die lewe nie sonder intoksikasie geniet nie. Hulle drink hoofpynpille voor partytjies en sal sit en 'brag' daaroor! Ek ken omtrent niemand wat nie dwelms gebruik nie." Daar is volgens hom 'n soort traak-my-nie-agtigheid, selfs wat betref dinge wat vir jouself skadelik kan wees. Hy het voorts gesê dat dit dalk net 'n modegier kan wees, maar dat hy 'n dieper oorsaak vermoed, naamlik uitsigloosheid en ontnugtering: "Ons is die 'space-agers'. Ons 'resent' ons ouers, die 'baby-boomers', oor hulle opwindende jeug, want ons kon niks met ons 'grunge'-kultuur van die vroeë negentigerjare regkry nie." Hy beskryf dus die Suid-Afrikaanse (blanke) jeug in internasionale terme en verwys na 'n gevoel van te laat wees. Hierin weerklink die nihilisme van die globale relatiwiteitsmitologie (vgl. 3.2.1), wat, soos in die media-onderzoek geblyk het (vgl. 3.3.1), inderdaad ook onder 'n deel van die Suid-Afrikaanse jongmense leef.

Hierdie indruk word bevestig deur wat hierdie deelnemer verder gesê het. "Die meeste jongmense gaan vir aksie, vir besigbly, maar eintlik hardloop hulle weg. Hulle probeer alles uit. Hulle wil nie op hoorsê gaan nie." Dit het hom opgeval dat jongmense nie wil gesels, wil filosofeer oor ernstiger sake, oor die donker kant van die lewe nie. Hulle bly aan die gang met klein dingetjies en die najaag van persoonlike genot, maar beywer hulle nie vir groter sake nie. Toe ek hom om 'n verklaring vir die gedrag van jongmense gevra het, het hy geantwoord: "Probleem nommer een: daar is te veel mense. Dink aan hoe dit baie lank gelede was: almal in 'n 'village' was 'famous', omdat daar so min mense was. Vandag is dit anders. Soos die film *Fight Club* sê: almal dink hulle gaan 'movie stars' word, maar jy besef later jy's toe nie so 'precious' as wat jy gedink het nie." Wat homself betref, was die grootste bedreiging wat hy in die toekoms vir homself voorsien het die volgende: "Ek is bang dat ek te bang gaan wees om

uit te gaan en iets te doen. Dan sal ek nie my groot ideaal ... kan verwesenlik nie." Hy was daarvan oortuig dat 'n mens se ideale naby genoeg aan jou realiteit en aanleg moet wees, anders kan jou drome jou nie motiveer nie. Hy het gesê dat hy nie die wêreld kan verander nie: "Ek is persoonlik nie iemand wat 'n verskil kan maak nie. Ek is nie selfversekerd genoeg oor my eie idees nie. Daarom word ek maklik oordonder deur ander se opinies. Ek kan wel in my eie lewe 'n verskil maak, besluit hoe ek byvoorbeeld my musiek gaan maak. Ek kan ook in die lewe van my vriende 'n subtiele invloed uitoefen, 'n soort 'insiders-job'. Maar ek is nie 'n John Lennon wat miljoene mense kan inspireer nie." Wat die land se toekoms betref, het hy magteloos gevoel en die volgende voorsien: óf stagnasie, óf 'n "stadige decline". Wêreldwyd het tegnologie talle nuwe moontlikhede ontsluit, maar dit het vir hom gevoel asof daar tegelyk ook 'n "afplating" is, asof ons ons tans op 'n plato bevind: "so ver as wat die oog kan kyk, word uitgebrei op bestaande patrone." Hy het wel in persoonlike moontlikhede geglo, in dié sin dat meer mense tot meer in staat is as wat hulle dink.

Die teenwoordigheid van die relatiwiteitsmiteme blyk ook uit sommige van die ander onderhoude. 'n Jong dosent in haar laat twintigerjare het opgemerk dat swart jongmense al meer ambisieus word en hulle doelwitte toegewyd en byna aggressief najaag, terwyl blanke jongmense neig om toenemend terug te staan: "Hulle het nie meer dryfkrag nie en dít word vererger deur die feit dat sommige van hulle nogal naïef is en nie 'in touch' is met die werklikheid nie. Die dae is verby dat daar vir mense soos hulle êrens 'n veilige posisietjie wag." Sy het haarself nie gesien as 'n dinamiese persoon wat veranderinge kan bewerkstellig nie: sy is iemand wat daarvan wegstroom om radikale standpunte in te neem, omdat sy nie hou van konflik nie. Hierdie dosent het geworstel met vrae oor die sin van die lewe: "Waarom die 'creation of men' as daaruit soveel probleme spruit? Die mens is verkeerd toegerus vir dít waarmee hy hier op aarde gekonfronteer word. Die sondige natuur heers oor die goeie. Daarom is dit 'useless' om 'n sogenaamde goeie mens te probeer wees. Christelike waardes verhoog nie regtig die toleransie tussen groepe nie."

'n Deel van die blanke deelnemers het geneig in die rigting van post-materialisme. 'n Nagraadse letterkundestudent het byvoorbeeld gesê: "Ek wil reis, ervaringe en inligting insamel, mense leer verstaan, om so onbevooroordeeld as moontlik te word, om 'n geïntegreerde mens te wees. Ek wil net genoeg geld hê om 'n lekker groeiruimte vir myself te skep." Die meeste blanke deelnemers was redelik apolities ingestel en het hulself nie gedefinieer in terme van die politiek nie. Dit het eerder vir hulle gegaan oor beroepsukses,

selfontplooiing en persoonlike geluk. Geluk het hulle meestal gedefineer as: harmonie met die self, die ander en die omgewing. Die natuur het 'n belangrike rol in hulle lewens gespeel, as ruimte vir selfintegrasie. Slegs die blanke deelnemers het in reaksie op vrae aangaande die toekoms hul besorgdheid oor die omgewing uitgespreek, byvoorbeeld die jong dosent wat in die vorige paragraaf aan die woord was: "Ek bekommer my oor mense se min respek vir die natuur. As ek 'n globale 'overview' moet gee, lyk dit asof ekonomiese belange oorheersend is ten opsigte van die natuur en menslikheid."

Wat my verder opgeval het, is dat die meeste deelnemers wel verwagtinge gehad het, positief en negatief, maar dat hulle tog nie besonder begaan was oor die toekoms nie. Bogenoemde dosent het gesê dat sy nie 'n spesifieke droom of ideaal het nie. Sy het opgemerk: "Dit is nie die moeite werd om jou oor die toekoms te bekommer nie. Dinge gebeur eenvoudig en jy moet 'deal' met daardie goed, soos hulle jou pad kruis. Mens moet realisties wees en probleme rationeel, een-vir-een, aanpak." Haar ideaal was eenvoudig om 'n sukses van haar huidige betrekking te maak. Sy het voorts gesê dat sy wel in lewe na die dood glo, maar dat sy nie dikwels daarvoor nadink nie, omdat sy geen idee het watter vorm dit gaan aanneem nie. Die bedryfskommunikasiestudent het opgemerk: "Wat die toekoms betref, kan ek nie wens dit begin reën in die Sahara sodat daar 'n paradys begin groei nie." 'n Nagraadse swart Tswanastudent het sy vooruitsigte op persoonlike geluk verwoord as "a life with less financial problems, a 'normal' life. What I am looking forward to is the real life, not an ideal. I want to have and use things that are available and attainable." 'n Swart dosent het geluk soos volg omskryf: "Happiness means to use each and every minute, each day, to the fullest, to make the most of every day." Die psigologiestudent het in aansluiting hierby gesê dat 'n mens iets moet probeer maak van die lewe wat jy nou het: "Mense wat krepeer en niks daaraan doen nie, omdat hulle dink hulle gaan tog eendag hemel toe, maak my na. Mens moet die beste van jou lewe maak." Hierdie woorde herinner aan die Nederlandse houding van "je moet er het beste van maken" (vgl. 3.4.1). Dié klem op die hier en die nou, op betrokkeheid, aksie en aardse ondernemingsgees, is kenmerkend van die post-aksiale mitologie (vgl. 3.2.3).

Die psigologiestudent was voorts van mening dat die lewe inherent sinloos is, maar dat die mens self sin daaraan moet gee en dus só tog 'n mate van beheer kan uitoefen. Hy het aangedui dat hy glo in positiewe verandering, persoonlik sowel as op groter skaal, alhoewel hy oortuig was dat dit meestal 'n langsame proses is. Ook die nagraadse Tswanastudent het geglo in vooruitgang en verandering. Wat sy persoonlike lewe betref, was sy studie van Tswana

bloot 'n tussenfase wat hom moes voorberei op die bereiking van sy eintlike droom, om 'n prokureur te word. Vanweë sy betrokkenheid by die Stryd as kind tydens die tagtigerjare, het hy 'n agterstand opgebou, maar hy het aangedui dat sy langtermyn-doelwit hom elke dag aan die gang hou. Hy het gesê dat hy baie gelukkig sal wees as hy op die ouderdom van 35 'n prokureur is. Dit is duidelik dat hy nie op 'n postmodernistiese wyse alles dadelik wou hê nie, maar eerder soos 'n modernistiese pelgrim op 'n geduldige manier 'n langtermyn-doelwit nagestreef het (vgl. 3.2.3).

Ook wat die toekoms van die land betref, was hy hoopvol en geduldig: "It is a slow process, but things are developing in the right direction." Anders as die meeste blanke deelnemers het hy gesê dat hy nie geneig is tot depressie nie: "I never stay angry or unhappy for days. There are too many things to do. During negative phases in my life, I tend to speak out my problems, I talk about it. Then I feel better. Then I see a new day, a new world." Hierdie twee deelnemers (die Tswana- en psigologiestudent) se sieninge wyk enigsins af van die uitsiglose relatiwiteitsmitologie. Die nagraadse letterkundestudent waarna reeds verwys is, was ook ingestel op hierdie lewe, die hier en die nou. Volgens haar vind 'n mens geluk soms in één uitgelese oomblik, wanneer alles net reg saamval. Die bedryfskommunikasiestudent het ook in sekere opsigte 'n post-aksiale gerigtheid geopenbaar. Hy het byvoorbeeld gesê dat hy nie sy lewe ver vooruit, stap-vir-stap, soos 'n "control-freak" beplan nie, maar dat hy tog oor die toekoms besin: "Ek dink dat dit belangrik is om oor die toekoms te dink, maar ek sien die hede en die toekoms as 'n eenheid. As jy droom oor môre, is dít wat jy nou, op hierdie oomblik doen. Drome spruit voort uit jou hier en nou en daarom is dit deel van die oomblik. Hede en toekoms 'infuse' mekaar." Die psigologiestudent het in aansluiting hierby gesê dat jou idees oor die toekoms bepaal wat jy vandag doen.

Die lewensverhale van die blanke deelnemers het merendeels betreklik rustig en beskermd verloop, terwyl dié van die swart deelnemers meestal buitengewoon, dramaties en selfs tragies was. Albei groepe het egter die land se verlede en toekoms as uitsonderlik verwoord. Die swart deelnemers het dus uitsonderlike, ontwrigte lewens gelei in 'n uitsonderlike land, terwyl die blankes in relatief veilige enklaves binne 'n verskeurde, buitengewone land geleef het. Dit het algaande duidelik geword dat die eietydse mite wat vertel dat Suid-Afrika 'n uitsonderlike, chaotiese land is (vgl. 3.3.1), tot 'n mindere of meerdere mate onderliggend was aan die woorde van die meeste deelnemers.

Ook hier is die kategorieë egter nie skerp omlin nie: Die blanke respondente het betreklik rustig grootgeword met al die "normale" probleme waarmee 'n kind te kampe kry, byvoorbeeld: Die psigologiestudent was 'n plaaskind wat op skool te doen gekry het met sosiale kategorisering en stratifikasie: dié kinders vanaf die plaas teenoor dié van Johannesburg. Die jong dosent het verwys na die verdelings en hiërargieë in haar tuisdorp: sy was afkomstig van die "verkeerde kant van die rivier". Tog was ook hulle jeug in hierdie land nie heeltemal "normaal" nie. Die psigologiestudent het byvoorbeeld vertel: "My hoërskool was een van die laaste bastions van apartheid. Ons het elke week kadette gehad, daar was "Geestesweerbaarheid" waar 'n mens nogal polities geïndoktrineer is: 'Jy is 'n Afrikaner; jy moet Christelik-nasionaal wees'." Ook die jong dosent het verwys na Afrikanernasionalisme tydens haar skooljare: die ophemeling van blankwees, die aandrang op "volksseenheid". Dit blyk dat die skool hulle voorberei het op 'n wêreld wat nie meer bestaan het nie. Wat die lewens van die meeste blanke deelnemers buitengewoon gemaak het, was die gapende kloof tussen wie hulle as skoolkinders was, en wie hulle op universiteit kom word het. Dit het vir my duidelik geword dat hulle byna almal buitengewoon mislei is as kinders en as naïwelinge op kampus aangeland het. Hulle het vertel hoe hulle op universiteit skielik met ander werklikhede gekonfronteer is, ontugter is en groot paradigmaskuiwe ondergaan het: persoonlik, polities en religieus. Twee van die blanke respondente het egter onwrikbaar bly staan by wat hulle as kinders geleer het. Die mate van breinspoeling wat ek by sulke deelnemers teëgekomp het, is eweneens iets hoogs uitsonderliks.

Die verhaal wat die swart dosent aan my vertel het, was tragies. Haar vader is vroeg oorlede en haar moeder moes alleen na haar omsien. Sy was egter gelukkig genoeg om op skool 'n beurs te ontvang toe dit buitengewoon sleg gegaan het met ander swartmense. Tog moes sy elke vakansie vir haar borge werk en het dus nie tyd vir kindwees gehad nie. Haar moeder het gesterf toe sy besig was met haar eindeksamen. Sy moes voortaan na haar broer omsien. Haar alledaagse lewe was 'n stryd: sy was genoop om byvoorbeeld baie tyd en geld op openbare vervoer te verspil. Haar droom was van kleins af om 'n mediese dokter te word, omdat haar moeder so sieklik was: "I wanted to start by healing my mother." Probleme met haar hande het egter 'n stokkie daarvoor gesteek: "So through illness my dream was shattered." Dit alles het haar egter baie naby aan God gebring en haar geleer om klein dingetjies te waardeer. Sy het vertel dat God baie wonderwerke in haar lewe laat gebeur het: daar was stadiums toe sy nooit sou kon droom dat haar lewe so 'n positiewe wending sou neem nie: dat sy eendag by 'n universiteit sou klasgee, aan 'n doktorsgraad sou werk en dat haar broer ook deelyds sou

studeer. Die positiewe wending in haar lewe het min of meer saamgeval met die oorgang na die nuwe Suid-Afrika. Sy het haar oortuiging uitgespreek dat meer swartmense nou, soos sy reeds tydens die vorige bestel, geleenthede sal kry, byvoorbeeld goeie opleiding.

Die Tswanastudent het sy jong lewe tydens die tagtigerjare volledig aan die Stryd gewy. Sy vader is reeds in 1980 oorlede en hulle gesin van 6 was buitengewoon arm. Dit het hom na die strate gedryf. Hy het as seuntjie vir 3, 4 jaar as straatkind geleef en "I became radically involved in politics. I was a doer, not just a pamphleteer." Hy het deelgeneem aan verskeie aksies en is deur die polisie mishandel. Sy droom was van kleins af om 'n prokureur te word, "but at the of age seven, on the streets, I had no dreams. In the Movement one's personal dreams were limited. One was committed like a soldier." Hy het aangedui dat hy besonder gelukkig is oor die veranderinge in Suid-Afrika, "although I believe that the people who gave up so much during the Struggle are not rewarded. Others are now picking the fruits of our effort." Sy verwagtinge vir die self en die land was positief en hy het ten tyde van die onderhoud nie eintlik enige bedreiging voorsien nie: "The eighties have made me rather fearless." Dit is duidelik dat die teenslae van die alledaagse lewe sowel as aktiewe deelname aan die Stryd in die geval van baie swartmense gesorg het vir 'n buitengewone lewensverloop en aan uitsonderlike persoonlikhede met uitsonderlike hoop gestalte gegee het.

Toe die swart dosent uitgevra is oor haar verhouding met haar oorwegend Afrikaanse kollegas by die universiteit, het sy geantwoord dat sy baie gou aanvaar is. Op die vraag hoe sy hierdie groep ervaar, het sy Nelson Mandela grappenderwys aangehaal. Sy het vertel dat Mandela een keer gevra is of hy van F.W. de Klerk hou of nie. Hy sou toe ewe ernstig geantwoord het: "It's not a matter of liking ...". Sy het soos volg verder verduidelik: "For me also, it is not always a matter of liking, but of necessity. I have to work with them." Hierdie woorde suggereer myns insiens die gemeenskaplike funderingsmite van Suid-Afrika: die Jakkals-en-Wolf-verhaal (vgl. 3.3.3). Haar woorde hou Mandela en De Klerk aan ons voor as Jakkals en Wolf. Hierdie deelnemer sien die verhouding tussen dié twee figure as eksemplaries van haar eie verhouding met die Afrikaners op die kampus. Uit sommige reaksies van ander deelnemers kan ook iets van die Suid-Afrikaanse funderingsmite afgelees word. Veral ook hulle toekomsvisies vertoon iets van hierdie horisonmite: hulle het aangedui dat agterdog en wantroue intergroepverhoudinge gaan bly bepaal, maar dat ons geen ander keuse het as om met mekaar saam te werk nie.

Ek het die deelnemers spesifiek oor die Afrika-Renaissance uitgevra. Die psigologiestudent het gesê dat dit 'n mooi gedagte is wat wel sommige individue tot groot hoogtes kan aanspoor, maar dat dit nog nie 'n algemene realiteit geword het nie. Hy het beweer dat veral jong swartmense toenemend gemotiveer word deur die kapitalistiese droom en moderne vooruitgang. Die jong dosent het op haar beurt 'n probleem gehad met die term Afrika-Renaissance, omdat "Renaissance" nie van Afrika is nie. Uit haar ondervinding met jong swartmense in Potchefstroom en elders in die Noordweste het die volgende geblyk: "Prestige en die vertoon van statussimbole is vir hulle baie belangrik, waarskynlik omdat hulle dit nie gehad het nie. Hulle wil nie meer 'derdewêrelds' wees nie, maar ek dink dat iets van hulle identiteit verlore gaan." Die swart dosent het die volgende opgemerk: "My people want to be financially and perennially independent. They are not really interested in traditional norms and values. What interests them is the modern Tswana lifestyle." Sy het egter bygevoeg:

Younger blacks go for a westernized "Christian" life. The idea of the African Renaissance does, however, help some of them to develop a more balanced identity; it gives them a space from where their voices can be heard, something to strive for. Some of them are indeed interested in Africanization, but more in the sense of revitalizing ubuntu. Ubuntu is about helping the next person: you live to share. Young blacks are striving towards personal independence, but many of them don't want to lose their roots planted in ubuntu. They want ubuntu to live on within the processes of adaptation and globalization. The drive towards material things is there, but it is largely unattainable, because black people don't have an existing resource of money, but ubuntu is already in place. They should rather tap into that resource. Individualism is not working for black people, and in the back of their minds they know this.

Die Twanastudent het ook uitgebreid geantwoord op my vrae oor hierdie sake. Hier volg enkele uittreksels:

Young black people are developing in a westernized way. Most of them are not interested in the African Renaissance. The togetherness of ubuntu is no longer there, and now the leaders are trying to mend this by talking about the African Renaissance. The young people are very utilitarian and calculating these days: each thing they do is for a reason, like getting rich or famous.

If you ask people why they are into politics or the arts, they tell you: for the opportunities, for the money. In the past it was different: the people were like one big family. No one went to sleep with a hungry stomach. We lived according to the principle: what God gives, you must give to others.

For young black people there is no Promised Land anymore. All they want is money. They do have dreams, but they don't believe in them like the previous generation believed in the dream of Liberation.

They are very much into the American way of life. They buy expensive clothing in the American style: they try to look "cool", like hip-hop musicians or soul singers. Labels are very important. You can't walk up to a guy dressed like that and start talking about the African Renaissance. I think that the most prevailing myths among the black youth are American.

Dit blyk dus dat die Afrika-Renaissance, soos reeds bevind is in die vorige hoofstuk (vgl. 3.3.1), nie 'n lewende eietydse mite is nie. Jong swartmense word eerder gemotiveer deur die globale verbruikersmite (vgl. 3.2.1). Hulle wil hulself onderskei van die arm massas deur besittings te vertoon. Tog staan ubuntu nog redelik sterk, of die agteruitgang daarvan word minstens opreg betreur, wat aandui dat dit steeds 'n spontane aantrekkingskrag het.

'n Voorgraadse swart talestudent het in antwoord op 'n vraag oor die verhoudinge tussen die onderskeie groepe in Suid-Afrika gesê dat almal net moet ontspan en aan elkeen die ruimte gee om hom-/haarself te wees. Ook sommige van die ander studente het laat blyk dat hulle glo dat mense bloot "nice" behoort te wees teenoor mekaar en mekaar behoort te verdra. Hier het ons te doen met 'n mite wat sê dat ons konfrontasie en konflik kan vermy en ons eie sekuriteit en sukses kan verseker deur 'n soort Amerikaanse "cool" houding te hê. Ook die psigologistudent het iets van hierdie mite onder medestudente, veral ook swart studente, waargeneem. Die negatiewe kant hiervan is dat mense nie regtig betrokke raak by mekaar nie. Dit kan beskryf word as 'n "laissez-faire individualism. Each individual should decide. Each individual should be left alone to make ... decisions and should leave others alone as well, leaving them an equal space and autonomy for analogous deliberations and action takings"

(Erickson, 1999:9). Hierdie mite, wat reeds in die media-onderzoek begin deurskemer het, het eers in die onderhoude prominensie begin verkry.

Sommige van die waarnemings wat Roodt (2001) omtrent die eietydse situasie in Suid-Afrika maak, het party van die deelnemers reeds in 1999 en 2000 tydens die onderhoude uitgewys. Roodt (2001) beweer dat die sogenaamde nuwe bestel bly vassteek in die "logika" of "denksisteam" van die apartheidsera. Die "oplossing" vir die probleem van apartheid het in ons tyd die nuwe probleem geword, maar is eintlik die "ou" probleem weer 'n keer oor, in die sin van "die selle ou storie". Roodt (2001:21-22) maak 'n lys van ou ewwels en hul eietydse gedaantes:

apartheid	anti-apartheid
segregrasie van rasse	rassekwotas en "regstellende aksie"
streng beheer	ongebreidelde menseregte, oortreding van reëls en wette byna na willekeur
politieke verhore	waarheidskommissie
oorregulering van etnisiteit	ontkenning van etnisiteit
Afrikaans in die parlement	Engels in die parlement
teoretiese demokrasie	teoretiese demokrasie
minderheidsregering	meerderheidsregering
kommunis onder elke bed	rassis onder elke bed
[...]	[...]
16 Desember	16 Junie
[...]	[...]
Sharpeville, Soweto	plaasmoorde, "misdaad"
afsonderlike tuislande	eenheidstaat
"groeps"-meerderwaardigheid	morele meerderwaardigheid

Die psigologiestudent het gesê: "Die meerderheid se paradigmas het ná 1994 nie regtig verander nie. Ons sit maar met dieselfde tipe opvattinge en probleme." Hy het ook verwys na die geneigdheid tot absolutistiese verklarings (vgl. 3.3.1) en om daarom "die komplekse Suid-Afrikaanse situasie te oorvereenvoudig". Vandaar ook die geneigdheid om alles, elke probleem, te verklaar in terme van "die apartheidsera". Die Tswanastudent het hiermee saamgestem: "People too easily blame apartheid for everything." Dit blyk dus dat sommige

Suid-Afrikaners bewus is van die mitiese voorstelling van apartheid (vgl. 3.3.1). Selfs Suid-Afrikaanse leiers wat in hul eie oë besonder verlig en ruimdenkend is en die land vanweë hulle inset as model vir die res van die wêreld beskou, is volgens die psigologiestudent gebonde aan vooropgestelde idees, voorskrifte, "die ou manier van doen." Ook die jong dosent het aangevoer dat die oorgang nie 'n duidelike breuk met die verlede bewerkstellig het nie. Die deelnemers het redelik algemeen aangedui dat mense se gesindhede nie ingrypend verander het nie; mense se nuwe houdings is in vele opsigte bloot 'n pose. Sommige van die deelnemers het gesê dat die nuwe bedeling steeds slegs die elite bevoordeel, die kleur van hulle vel het bloot verander, terwyl dié wat in die vorige bedeling misbruik is en die goeie Stryd gestry het, steeds aan die agterspeen suig.

Wat die vraag na wedersydse begrip tussen groepe studente onderling, tussen dosent en student, en die verhouding tussen universiteit en studente betref, was die meeste deelnemers dit eens dat die huidige situasie veel te wense oorlaat. Die deelnemers het aangedui dat "die universiteit" nie in voeling is met die leefwêreld en basiese mitologiese oriëntasies van die onderskeie studentegemeenskappe nie, omdat hierdie groepe nie voldoende geraadpleeg word nie. Die meeste het negatief geoordeel oor die hiërargiese aard van die universiteit en gewys op die gaping tussen "die bestuur en die gewone student". Hulle het egter dikwels gesê dat daar wel op individuele vlak tussen sommige dosente en studente sprake is van wedersydse uitreiking, begrip en respek. Die meeste swart studente het gesê dat hulle "uitgesluit" voel en dat daar nie werklik van integrasie sprake is nie. Die transformasieprosesse by voormalige blanke universiteite was vir hulle te stadig.

4.2.2 PERSPEKTIEF

Dit blyk dat die meeste mites wat uit die onderhoude gerekonstrueer kon word, reeds in die media-ondersoek na vore gekom het (vgl. 3.3). Tog: ek kon nie al die mites wat onderliggend aan die mediatekste is, ook uit die onderhoude aflei nie. Met ander woorde: sommige mites wat die media-ondersoek opgelewer het, het nie prominent gefigureer in die woorde van die deelnemers nie. Die mites wat wel die woorde van die deelnemers onderlê het, is veral: 'n absolutistiese Christelike mite en die mite van uitverkorenheid, die mite van voorspoed, die anti-intellektualistiese mite, die relatiwiteitsmitologie, die post-aksiale mitologie, die mite van Suid-Afrika as buitengewone land, die Suid-Afrikaanse funderingsmite (oftewel die Jakkals-

en-Wolf-verhaal), die verbruikersmite, die mite van ubuntu, die mitiese totalisering van die Suid-Afrikaanse geskiedenis en situasie. Die onderhoude het die bestaan van nog 'n mite uitgewys/bevestig: 'n mite van traak-my-nieagtige individualisme.

4.3 HORISONMITES IN NEDERLANDSE LEWENSVERHALE

Tydens my verblyf in Leiden, Nederland, is ek dikwels uitgevra oor my navorsing en as ek dan gesê het dat dit onder meer handel oor eietydse Nederlandse mites, is ek telkens skepties aangekyk en is daar te kenne gegee dat Nederlanders besonder nugter is en leef volgens die motto: "doe maar gewoon, dan doe je gek genoeg." Reeds kort na my aankoms het Francken (2000) my attent gemaak op die Nederlanders se saaklike ingesteldheid en hul gerigtheid op die konkrete en alledaagse: hulle sou hul aandag volledig op die hier en die nou vestig. Gesien die feit dat ek ook spesifiek iets oor *horisonmites* te wete wou kom, het Francken (2000) daarop gewys dat Nederlanders nie "bevlogen" raak met die toekoms nie: hulle vind idealisering en "mites" verdag. Dít blyk volgens hom ook uit die feit dat die Nederlandse politiek besonder saai geword het en politici die land bloot soos goeie "managers" bestuur: groot, idealistiese visies ontbreek merendeels. Die Nederlanders met wie ek oor my navorsing gesels het, het my verseker dat ek nie maklik mites in Nederland sal vind nie.

Ek het myself egter afgevra of dit moontlik is om totaal sonder mites te funksioneer, sonder die basiese oriëntasie ten opsigte van die werklikheid waarvan 'n mitologie 'n mens voorsien. Mites word spontaan gebore en is so vanselfsprekend dat mense grootliks onbewus is van die mites waarin hulle leef, of minstens nie weet dat dit "mites" is nie (vgl. 2.4.5; 2.4.11). Ek het dus besef dat ek my nie van stryk behoort te laat bring deur wat Nederlanders my in hierdie verband oor hulself probeer wysmaak het nie. Hulle oortuiging dat daar geen mites onder hulle leef nie, het my eerder laat vermoed dat daar dalk sprake is van 'n mite van miteloosheid. 'n Maand vóór die aanvang van die onderhoude het ek begin met die media-ondersoek, waarvoor in die vorige hoofstuk verslag gedoen is. Toe die eerste onderhoude gevoer is, het ek dus al heelwat materiaal versamel en was ek reeds op die spoor van enkele Nederlandse mites. Ek was egter nie spektakulêre bevindings te wagte nie en het dus nie beoog om mites bloot te lê wat vir die gemiddelde Nederlander 'n totale verrassing sou wees nie. Dit het immers in die teoretiese komponent van die studie geblyk dat 'n lewende mite tegelyk bekend en vreemd is: 'n mens is binne én buite die mite. Indien 'n gerekonstrueerde mite aan 'n lid van die groep

voorgehou word, behoort daar dus 'n mate van herkenning te wees (vgl. 2.4.11). Die mite moet "sin maak" binne die breër konteks van die samelewing se geskiedenis en alledaagse lewe. Ek het dan ook aan die einde van die onderhoude die deelnemers uitgevra oor die mites wat ek reeds begin rekonstrueer het en op grond van hulle reaksies veranderings of verfynings aangebring. Die media-onderzoek en onderhoude het vir 'n groot deel parallel geloop en daarom het dié twee komponente mekaar wedersyds beïnvloed en bepaal. Daarom is my navorsing oor mites in die media (vgl. hoofstuk 3) ook ten dele gerig deur die onderhoude, en omgekeerd.

4.3.1 OORSIG VAN DIE HORIZONMITES

Vervolgens word die horisonmites wat uit die onderhoude te voorskyn gekom het, binne die breër konteks van die deelnemers se woorde geplaas. Daar is onderhoude met die volgende tien persone gevoer: 'n vroulike akademiese personeellid; 'n manlike deeltydse dosent; 'n "rare" manlike student; 'n kwart-Indiese vroulike student; 'n half-Spaanse vroulike student; 'n vroulike anargistiese student; 'n manlike student met finansiële probleme; 'n vroulike "tipiese" student; 'n manlike regstudent; 'n manlike homoseksuele kunsgeskiedenisstudent.

Die akademiese personeellid het vertel dat sy veral ná haar ouers se dood milder geword het en meer relativerend begin dink het. Die meeste deelnemers het 'n geneigdheid tot relativering geopenbaar en dit ook by mede-Nederlanders waargeneem. Deelnemers het dikwels aangedui dat hulle nie met sekerheid oor byvoorbeeld die toekoms, die sin van lyding en onreg, God, reïnkarnasie, die hiernamaals, ensovoorts, kan praat nie, want alles wat mense tot dusver daarvoor gesê het, is onbewysbare spekulasie. Nederlanders word immers volgens Van der Horst (1999:202) gekenmerk deur "een afkeer van flauwekul en van het niet keihard verifieerbare". Ek het aan elke deelnemer gevra of hy/sy besondere waarde heg aan 'n bepaalde simbool (byvoorbeeld die kruis) of 'n rolmodel. In die meeste gevalle het die deelnemer aangedui dat hy/sy niks leidinggewends in sy/haar lewe, byvoorbeeld in die vorm van 'n simbool, het nie. Daar is geen simbool wat vir hulle 'n konstante bron van inspirasie was nie. Die meeste het gesê dat, indien iets hulle raak, is dit gewoonlik vervlietend en val dit saam met sekere omstandighede of 'n bepaalde lewensfase. Slegs die gay student het onomwonde verklaar dat hy waarde heg aan 'n spesifieke simbool, naamlik Christus. Hy het

Die student met finansiële probleme het gesê dat hy geen spesifieke lewensdoel het nie. Hy wou bloot oor vyf of tien jaar genoeg geld hê om byvoorbeeld 'n kledingstuk waarvan hy hou, te kan koop. Hy het daarvan uitgegaan dat die spesifieke werk wat 'n mens doen nie soveel saak maak nie, want werk is werk: 'n mens werk bloot om ander, lekkerder dinge te kan bekostig, byvoorbeeld reis. Die 22-jarige "tipiese" student het gesê dat sy geen groot ideale het nie: oor 20, 30 jaar wil sy bloot gelukkig wees en in vrede met haarself leef.

Dit het my opgeval dat die meeste deelnemers uitgesien het na kleinskalige geluk. In die vorige hoofstuk het reeds geblyk dat die uitdrukking "huisje, boompje, beestje" die Nederlanders se post-aksiale ingesteldheid redelik goed opsom (vgl. 3.4.1). Die meeste jong deelnemers wou trou, kinders, honde, katte en 'n gerieflike huis hê en dít kombineer met matige beroepssukses. Oor die algemeen het hulle aangedui dat hulle nie te veel ure wil werk nie. Die gay student het daarop gewys dat Nederlanders "aards" is en bevestig dat hulle ingestel is op die konkrete: hulle streef na kleinskalige geluk, omdat 'n mens dit oral om jou heen sien; dit is bereikbaar en maklik kopieerbaar. Die jong anargis het beweer dat die gesinslewe in Nederland standaard is. As jy dit nie het nie, is jy "raar".

Die "rare" vierdejaarstudent het wat die toekoms betref, gesê dat hy nie dink en wonder oor die volgende 5 of 10 jaar nie, omdat hy ingestel is op die hier en nou en daarom keuses maak as bepaalde opsies sy pad kruis. Die 26-jarige regstudent (wat gespesialiseer het in internasionale reg) het gesê dat hy van geleenthede gebruik maak as hulle hul voordoen. Só probeer hy om voortdurend die beste "sturing" aan sy lewe te gee. Prakties beskou, was dit volgens hom belangrik om oor die toekoms te dink, byvoorbeeld wat betref die omgewing, die benutting van hulpbronne, ensovoorts. Hy het verduidelik dat hy persoonlik probeer om elke dag te doen wat nou goed en reg is en dus uitgaan van 'n situasie-etiek. Dit het geblyk dat sy ideale beroepsgerig en haalbaar is. Ook die student met finansiële probleme het aangedui dat hy geen spesifieke doel najaag nie, omdat hy glo dat 'n mens bloot so gelukkig as moontlik op aarde moet probeer wees: wat ná die dood wag, is 'n verrassing en daarom kan 'n mens nie op die een of die ander hemelse beloning reken nie. Die deeltydse dosent wat merendeels vryskutwerk gedoen het, het gesê dat hy leef van dag tot dag, van opdrag na opdrag, en daarom beplan hy nie ver vooruit nie. Hy het dus geen idee gehad hoe sy lewe oor tien jaar gaan lyk nie en het gesê dat hy daarom nogal nuuskierig is oor wat vir hom weggeleê is. Dit blyk dat hierdie deelnemer iets vertoon van die postmodernistiese swerwer (vgl. 3.2.3).

Alhoewel die meerderheid deelnemers nie groot toekomsdrome gehad nie en eerder op die teen(s)woordige en haalbare ingestel was, het die meeste tog aangedui dat 'n mens behoort te beplan, anders verloor jy beheer. Die kwart-Indiese student het gesê dat die een wat nie beplan nie baie dinge oor die hoof sien en byvoorbeeld aan die einde van sy/haar studie mag agterkom dat hy/sy 'n aantal krediete of 'n vak kort. Beplanning voorkom volgens haar probleme. Hierdie student het gesê dat 'n mens jouself in die rigting van 'n lekker leefsituasie kan "maneuvreren". Hiermee bevestig die deelnemers die Nederlanders se geloof in die belang van goeie organisasie en maakbaarheid deur organisasie (vgl. 3.4.1).

Agt van die tien deelnemers het gesê dat hulle nie in lewe na die dood glo nie. Heelwat van die deelnemers was van mening dat die dood nie so 'n groot ramp is nie en het te kenne gegee dat die gedagte aan die dood hulle nie werklik besig hou nie. Hulle het gesê dat hulle eerder fokus op hierdie lewe en die kwart-Indiese student het bygevoeg dat sy haar lewe so lei dat sy op enige oomblik maar kan sterf. Alhoewel die meeste deelnemers met sekerheid verklaar het dat hulle nie in God en die hiernamaals glo nie, het vier van hulle aangedui dat hulle wel meen dat daar meer tussen hemel en aarde is as waarvan ons weet. Tog het die meeste deelnemers geen aangetrokkenheid tot die New Age en die holisme geopenbaar nie.

Die meeste deelnemers het aangedui dat hulle hul kinders nie kerklik gaan grootmaak nie, maar wel menslike norme en waardes sal probeer oordra en aan hulle genoeg ruimte sal gee om hul eie antwoorde en lewensvisies te vind. Die "tipiese" student het gesê dat sy nie sal omgee as haar kinders sou besluit om kerklik te word nie, al is sy ongelowig. Alhoewel slegs twee van die deelnemers ten tyde van die onderhoude kerkgangers was (die gay kunsgeskiedenisstudent en die jong anargis) en nog ongeveer twee gesê het dat hulle in 'n Goddelike mag glo (veral die regstudent), was die meeste betrokke by liefdadigheid. Tog, soos baie ook self aangedui het, was daar egter nie werklik sprake van aktiewe betrokkenheid, in die vorm van byvoorbeeld vrywilligerswerk, nie. Die meeste deelnemers was wel lede van organisasies soos Amnesty International, maar hulle het daarop gewys dat al wat hulle meestal doen, is om antwoordstrokies in te vul en geld te skenk. Slegs enkeles doen werklik iets, byvoorbeeld die kwart-Indiese student wat bloed geskenk het, die "rare" student wat geskryf het vir die straattydskrif vir/van die swerwers en die jong anargis wat aan 'n anargistiese "organisasie" behoort het.

Vir die akademiese personeellid was die sin van die lewe die lewe self. Ook sy het gesê dat sy nie in God glo nie, maar verduidelik dat sy alle lewe respekteer. Die kwart-Indiese student het gesê dat daar volgens haar geen bestaande Godsdienstige sin is nie: 'n mens behoort self sin te maak deur soveel uit die lewe te haal as moontlik. Ook die half-Spaanse student het aangedui dat sy in niks glo nie en meen dat daar geen sin bo of buite ons is waarby ons bloot kan "inskakel" deur die regte dinge te glo nie: 'n mens moet self sin maak. Die jong anargis het gesê dat die sin van die lewe daarin bestaan dat 'n mens die beste maak van hierdie lewe wat jy nou het. Hier is die invloed van die post-aksiale mitologie onmiskenbaar.

Die meeste jong deelnemers was dit eens dat Nederlandse studente nie deur 'n gemeenskaplike lewensaanvoeling of ideaal verenig word nie, behalwe om die lewe op hedonistiese wyse te geniet. Om dit waar te maak, volg elkeen sy eie roete. Daar bestaan verskeie groepe en studenteverenigings en van onderlinge mobiliteit (van groep tot groep) is daar by jongmense ouer as 20/21 jaar veel minder sprake as by tieners. Die regstudent het aangevoer dat studente, ten spyte van hul diversiteit en neiging tot afsondering in groepsverband, die volgende gemeenhet: Hulle is soekende, individualisties en onseker. Hulle is soekende na bevestiging en vind dit in groepe en verenigings waar dit nog moontlik is om jouself te bewys en erkenning te kry. Hy het aangevoer dat hierdie situasie die gevolg is van prosesse van die "ontzuiling" van die samelewing: sonder die steun van die eie suil moes elkeen voortaan sy/haar eie weg vind en daarom het onsekerheid en die verlange na kontak en bevestiging toegeneem.

Die akademiese personeellid het gesê dat die Nederlandse jeug meer materialisties is as vroeër. Hulle is danksy die welvaart van hulle ouers koopkragtige verbruikers. Hierteenoor het die "rare" student opgemerk dat jongmense nie soseer materialisties is nie, maar wel egosentries: daar is immers ook post-materialiste wat in hul strewing na selfontplooiing erg op hulself ingestel is. Die jong anargis het beweer dat Nederlanders nie na gemeenskaplikhede of na hul kulturele wortels soek nie, maar na hulself. Die half-Spaanse student het egter bevestig dat sommige jongmense neig in die rigting van materialisme. Volgens haar is Nederland meer materialisties as sommige ander lande wat aan haar bekend is, byvoorbeeld Spanje. In Nederland streef mense (materiële) sukses op 'n eenselwige wyse na. En mense wat in kompetisie verkeer, hou mekaar op 'n afstand. Daarom was sy oortuig dat Nederland nie werklik 'n gesellige land is nie: "gezelligheid" vergoed vir 'n leemte gelaat deur die eensaamheid wat persoonlike vryheid en privaatheid meebring. Ook die gay student het gesê dat daar nouliks van ware geselligheid sprake is in Nederland met sy geslote sosiale kringe.

Studentehuse is wel min of meer gesellige, klein gemeenskappies, maar tog word nie werklik hegte en blywende vriendskappe gesmee nie en is daar min sprake van menslike nabyheid. Hy het tot die gevolgtrekking gekom dat Nederlanders 'n bietjie eensaam is.

Een van die deelnemers, 'n student in sy vierde jaar wat homself as 'n "rare" mannetjie beskryf, het grootgeword in die "Bible belt" van Nederland. Hy is streng gelowig opgevoed en was 'n buitengewoon Godvresende seun. Die geloof was sy hele lewe, die fondament van sy bestaan. Hy wou 'n sendeling of predikant word. Wat hom aangetrek het in die religie, was die missionêre en menslike aspekte daarvan. As vyftienjarige het hy egter kennis gemaak met die werk van Maarten 't Hart. Dit het 'n ommekeer in sy lewe teweeg gebring. Hy het onder meer tot die besef gekom dat baie Christene besonder skynheilig is. Ten tyde van die onderhoud was hy nie meer lidmaat van 'n kerk nie. Dit het algaande duidelik geword dat hy sy Christelike geloof vervang het met 'n humanistiese ingesteldheid: Hy het opgemerk dat hy dankbaar is oor die opvoeding wat hy van sy ouers ontvang het, veral die menslikheid wat hulle by hom aangemoedig het. Sy eie kinders sal hy nie Christelik opvoed nie, maar hulle wel "menselijke waarden meegee". Hy het aangedui dat hy hou van direkte kontak met mense, dat hy makliker praat as skryf, alhoewel dit sy droom is om skrywer te word, omdat hy mense graag wil raak. Hy was ten tyde van die onderhoud medewerker van 'n straattydskrif deur en ten bate van "zwerfjongeren". Hy het opgemerk dat die wêreld van die universiteit en dié van die straatmense en swerwers baie ver van mekaar verwyder is en dat daar min mense is wat soos hy by beide betrokke is.

Ook die jong anargis het aangedui dat sy uiteenlopende wêreld bewoon. Sy het vertel dat sy, anders as haar ouers, elke Sondag kerk toe gaan en soos volg verduidelik: soms glo sy dat daar 'n God bestaan en sy aanvaar die leerstellings van Christus, maar nie dat hy die Verlosser en Seun van God is nie. Sy het voorts gesê dat sy glo dat daar op die een of die ander manier 'n voortgang van lewe ná die dood gaan wees, 'n soort utopiese bestaan, maar dat sy nie in die bestaan van die hel glo nie. Wat die opvoeding van kinders betref, het sy gesê dat 'n mens onbewus aan hulle 'n lewensbeskouing oordra, maar dat sy nie een lewensvisie op haar kinders sal probeer afdwing nie. Sy het gesê dat sy hulle nie eers noodwendig saam met haar kerk toe sal neem nie. Sy het beklemtoon dat sy 'n kerkganger is, wat haarself egter nie 'n "Christen" wil noem nie, en terselfdertyd ook lid is van 'n groep anargiste. Die anargiste duld geen outoriteit/gesag nie en openbaar dus 'n sterk gelykheidsdrang. Hulle is gekant teen landsgrense, die staat, die monargie, die Europese Unie en is vųr mense- en diereregte, die

vlugtelinge en swerwers. Daar was iets vosagtigs omtrent hierdie wendbare deelnemer. Sy het iets geopenbaar van die jong generasie wat nie wil of hoef te kies nie, wat nie orde en konsekwensie nodig het nie, verskillende dinge tegelyk kan doen, kan spring van die een na die ander aktiwiteit (vgl. 3.2.3).

Wat die lewensverhale van die deelnemers betref, het geblyk dat die meeste, anders as talle Suid-Afrikaners (vgl. 4.2.1), onder redelik stabiele omstandighede grootgeword het, tuis en maatskaplik. Die meeste het aangedui dat daar geen ingrypende gebeurtenisse in hul lewens plaasgevind het nie, maar dat hulle deur die klein dingetjies van elke dag gevorm is. Die akademiese personeellid het daarop gewys dat Nederlanders die uitsonderlike, die buitensporige vermy en verdag vind: niemand mag "boven het maaiveld" uitsteek nie. Die deelydse dosent het wat die verhaal van Nederland betref, gesê dat dit 'n redelik rustige en onproblematiese geskiedenis het en tans polities en sosiaal besonder stabiel is. Hy het wel voorsien dat die totstandkoming van die Europese Unie in die toekoms omwenteling kan meebring. Wat sy persoonlike lewe betref, het hy aangedui dat hy self nog geen groot lyding of onreg beleef het nie, wel enkele "vervelende" dinge in sy eie lewe en dié van sy familie, maar hy het tot die gevolgtrekking gekom dat dít deel is van die spel van die lewe.

Die gay student het sy kinderjare in sy klein geboortestad beskryf as "heel normaal". Hy het aanvanklik ekonomie in Rotterdam gaan studeer, en daar het hy wel probleme begin ondervind. Ontgroening was vir hom 'n aaklige ervaring. Hy het sosiaal "lomp" gevoel, nie gepas in die kringe waar hy hom bevind het nie en homself begin minag. Dit was 'n baie ongelukkige periode in sy lewe. In dié tyd het hy egter, op die ouderdom van negentien, 'n "vriendjie" gehad en sonder probleme uit die kas gekom. Alhoewel sy ouers nie verheug was oor die onthulling nie, het hulle dit redelik goed hanteer. In die Christelik-liberale milieu waar hy grootgeword het, is homoseksualiteit aanvaar. Hy het sy studie in Rotterdam beëindig en toe in Leiden begin studeer in die kunsgeskiedenis. In Leiden het hy met homself versoen geraak en begin ontpop. Hy het weer begin kerk toe gaan en sy eie lewensvisie verfyn. Hierdie visie het in Leiden nie eintlik verander nie, maar hy het dit vir die eerste keer begin uitleef. Hy het gesê dat hy finansiële heeltemal onafhanklik is, sy studie geniet, 'n mooi liefdesverhouding het en baie gelukkig is: hy sou nie omgee as sy lewe oor tien jaar nog presies dieselfde was nie. Sy verhaal kan as 'n suksesverhaal beskryf word. Dit het uit die onderhoud geblyk dat hierdie deelnemer 'n besonder individualistiese lewensbeskouing het: hy het gesê dat hy bo alles God wil leer ken, God as Skoonheid, Waarheid, Liefde, en

verduidelik dat hy daaglik aan hierdie dinge probeer vorm gee, dat hy klein, eenvoudige dingetjies doen in diens van die Skoonheid. Skoonheid, Waarheid, Liefde is volgens hom te vinde in die Westerse kunstradisie, die kerktradisie en die tradisie van denke oor God, en daarom het hy weer kerklik geword: om naby aan God as Skoonheid te kom. Hy het verduidelik dat hy 'n Christen is omdat God in Christus nader aan die mens is as byvoorbeeld die God van Islam. Geluk bestaan vir hom daarin om God te vind in die Skone, die Ware, die Liefde, die Goeie, elke dag op 'n duisend maniere. Hy kom in die alledaagse lewe soveel geluk teë, het hy voorts vertel, dat hy selde verder as 'n week vooruit beplan, behalwe as hy deur omstandighede daartoe gedwing word. Hy het voorts aangedui dat hy 'n aartsoptimis is en aanvaar dat alles sal regkom. Daarom is hy nie maatskaplik betrokke nie. Sy lewe draai om persoonlike waardigheid en waardevolheid en hy is daarop gerig om Skoonheid vir ander te ontsluit, en daarom het hy besluit om hom in die kunsgeskiedenis te bekwaam. Deur sy eie geluk wil hy ander mense help om ook geluk te ervaar. Daar kan tot die gevolgtrekking gekom word dat hierdie deelnemer, ten spyte van 'n periode van ongeluk, oor die algemeen 'n bevoorregte en stabiele lewe gelei het.

Die mees algemene probleem waarmee die deelnemers in hul persoonlike lewens, dikwels as klein kindertjies, te kampe gehad het, is egskedding. Enkele persone het een van die ouers vanaf 'n vroeë ouderdom nooit weer gesien nie, byvoorbeeld die 22-jarige kwart-Indiese student. Haar ouers het, toe sy vier was, van mekaar vervreem geraak en op agt het sy die finale egskedding beleef. Sedert sy twaalf was, het sy haar vader nie weer gesien nie en hy is oorlede toe sy 18 was. Sy het probleme met haar stiefvader ondervind. Sy het gesê dat daar dus nie in haar lewe een groot gebeurtenis was wat haar ontwrig het of skielik anders laat dink en leef het nie: daar was eerder 'n aantal gebeurtenisse wat haar visie in 'n bepaalde rigting gestuur het en veral aan haar karakter vorm gegee het: sy het 'n ambisieuse, aandagtige mens geword wat geneig is om te veg en haarself gedurig wil bewys. Sy het terapie ondergaan en dit het haar selfbeeld en haar verhouding met haar stiefvader verbeter. Hierdie deelnemer was oortuig dat sy as mens deur teenslae gevorm is. Die half-Spaanse student het gesê dat die egskedding van haar ouers haar geleer het om te relativeer. Dit het haar laat beseef dat niks blywend is nie en dat selfs mense wat vir jou besonder belangrik is enige tyd kan wegval. Daarom moet 'n mens van jongs af leer om selfstandig te wees.

Die 23-jarige manlike student met finansiële probleme, wat aanvanklik Algemene Literatuurwetenskap gestudeer en later oorgeskakel het na Russies, het ook gesinsprobleme

ondervind: sy vader, 'n onderwyser wat weet hoe om kinders te manipuleer, het hom gedomineer en geen ruimte gelaat om homself te wees nie. Hy was as kind magteloos teenoor sy vader, maar het gedink dat hulle huislike situasie normaal is, totdat hy by maats begin kuier het en agtergekom het dat dit ook heeltemal anders kan wees. Toe hy die keuse gehad het om sy ouerhuis te verlaat en, in plaas van in Amsterdam, in Leiden te studeer, het hy die kans benut om sy jeug agter hom te laat. In sy derde jaar het hy egter oorboord begin gaan met drank en dwelms en het gevolglik nie geslaag nie. Hy het toe die keuse gehad om óf te gaan werk, óf Nederlands te studeer. Hy het op laasgenoemde besluit, maar sy studiefondse was uitgeput en hy moes dus deelyds begin werk. Ten tyde van die onderhoud was hy tevrede met sy lewe. Hy het sy jeug agtergelaat, maar ook verantwoordelikheid geleer. Hy het aangedui dat hy finansiële swaarkry, maar tog onafhanklik is en net vir homself verantwoordelik is.

Die half-Spaanse student het daarop gewys dat sy bo alles onafhanklik wil wees. Sy het bygevoeg dat dít waar is van die meeste Nederlanders. In Nederland durf 'n mens nie afhanklik wees nie. Jongmense verlaat vroeg die ouerhuis. Siek en verswakke bejaardes word in versorgingsoorde geplaas en dit kom selde voor dat bejaarde ouers by hul kinders tuisgaan. Nederlanders ontvang nie graag hulp nie, selfs nie eers 'n kompliment nie en daarom skenk hulle soveel geld aan liefdadigheid: die een wat gee, is immers die een wat ekonomies aktief is en beskik oor die mag om te gee en te weerhou. Sy het al besef dat sy in hierdie verband tipies Nederlands is: wanneer sy byvoorbeeld siek is, sal sy eerder krepeer as om van iemand anders bystand te aanvaar. Sy het beklemtoon dat sy byna enigiets sou kon prysgee, net nie haar selfstandigheid nie. Daarom vrees sy, soos die meeste ander Nederlanders, dat sy deur siekte of 'n ongeluk hulpeloos en afhanklik gelaat kan word. Daar was egter by haar die insig dat hierdie lewenshouding nie ongekwalfiseerd goed is nie en daarom het sy gehoop dat Nederland in die toekoms minder individualisties sal word en dat die uitgebreide gesin weer sentraal sal staan.

Sy het in aansluiting by die voorafgaande gesê dat die dood in Nederland byna taboe is. Die dood word doodgeswyg. Mense wil nie, soos reeds reeds geblyk het (vgl. 3.4.1), met die negatiewe omgaan nie. As jou buurman aan kanker sterf, dan maak jy jouself wys dat dít nooit met jou sal gebeur nie. Hierop het ek haar gevra of my afleiding dat die Nederlandse samelewing onderlê word deur 'n volstrek individuele maakbaarheidsideaal (vgl. 3.4.1), geldig is. Sy het beamend geantwoord en my hipotese entoesiasies verder ontleed. Sy het gesê dat 'n mens sou kon beweer dat daar aan die een kant sprake is van die ideaal om jouself te maak,

te konstrueer, net soos Nederland "gemaak" is, en aan die ander kant, om jouself te preserveer en te handhaaf, om van dag tot dag te oorleef ("to make it"). Ook ander deelnemers aan wie ek my vermoedens aangaande die individuele maakbaarheidsideaal voorgehou het, het gemeen dat daar "wel iets in zit" of dat "het klopt", en sommige het opgemerk dat hulle hierdie ideaal positief vind. Ook die jong anargis het daarop gewys dat Nederlanders daarvan uitgaan dat hulle hulself kan red. Elkeen sorg eers vir hom-/haarself voor hy/sy oor ander begaan raak. Produktiwiteit is vir Nederlanders besonder belangrik en diegene wat "niet mee kunnen draaien" word na die periferie van die samelewing geskuif.

Toe ek die student met finansiële probleme gevra het wat hy nie sou wou prysgee nie, het hy eers gesê dat sy vriende vir hom kosbaar is en dat hy hulle nie sou wou verloor nie. Hy het egter nagedink en toe bygevoeg dat hy sonder hulle nog sy eie lewe sal hê; ook sy ouers gaan eendag sterf en dit is geen ramp nie. Hy het tot die gevolgtrekking gekom dat daar niks is waarsonder hy nie sou kon lewe nie, behalwe homself: hy sou homself nie wou prysgee nie. Hy was ten tyde van die onderhoud nie lid van enige organisasie nie en hierdie keuse het hy verduidelik deur te sê dat lidmaatskappe 'n mens verbind tot dinge en pligte oplê (wat myns insiens iets openbaar van die postmodernistiese onwilligheid tot "commitment"). Hy het gesê dat hy sy kinders sal leer om alle mense met respek te behandel en hulle met rus te laat. Hy sal aan hulle wys wat hý dink die lewe te bied het, maar dit aan hulle oorlaat om keuses te maak. Wat die toekoms van die wêreld betref, het hy opgemerk dat dit beter sal gaan as groepe en lande wat mekaar nie werklik nodig het nie, mekaar met rus laat. By hom was daar duidelik sprake van 'n strewe na outentisiteit, maar dan in die sin van "negatiewe" vryheid, vanweë die klem wat hy gelê het op nie-inmenging, die aandrang om met rus gelaat te word. Sy enigste ideaal was om op sy sterfbed te kan sê dat hy geen geleentheid om gelukkig te wees onbenut gelaat het nie en goed geleef het volgens sy eie oortuigings.

As ek die deelnemers uitgevra het oor hulle voorkeure, het ek dikwels die antwoord gekry: "Ik durf niet kiezen." Die "tipiese" student het gesê dat haar voorkeure wat betref musiek, letterkunde, ensovoorts, gedurig verander. Sy kon dus nie 'n gunsteling musiekstuk of gedig uitwys nie. Dit het ook vir die meeste ander deelnemers gegeld. Die spore van die relatiwiteitsmitologie kan duidelik hier waargeneem word, die oortuiging: "Kiezen is verliezen" (vgl. 3.4.1). Die gay student het boonop aangedui dat Nederlanders toenemend genotsugtig, toenemend hedonisties is. Die jong anargis het beweer dat Nederlanders oor die algemeen egosentrië en op 'n besadigde manier hedonisties is. Nederlanders is erg op besit en

persoonlike gemak en onmiddellike genot ingestel. Hul plesiermakery gaan egter selde so ver as orgies, want omdat alle moontlikhede vir genot, byvoorbeeld seks en dwelms, dáár is, is dit nie meer verbode vrugte waaraan mense hulle wil vergryp nie. Nederlanders het volgens haar so baie dat hulle nie weet of hulle gelukkig is of nie. Daarom is hulle geneig tot depressie. Die meeste deelnemers het aangedui dat onreg en lyding in die wêreld swaar op hulle gemoedere rus, maar dat hulle magteloos is om iets daaraan te verander. Sommige, byvoorbeeld die half-Spaanse student, het gesê dat hulle hul distansieer van dinge waarby hulle nie direk betrokke is en waaraan hulle niks kan doen nie. Die akademiese personeel het vertel dat sy haar vroeër bekommer het oor die toekoms en byvoorbeeld gevrees het dat 'n ramp die hele aarde kan tref, byvoorbeeld deur 'n atoombom. Sy het dan ook as jongmens deelgeneem aan demonstrasies en optogte, maar later soos volg begin relativeer: alles "zal wel meevallen".

Wat die toekoms van Nederland en die Europese Unie betref, het die anargis beweer dat Nederland "harder" word. Polities is daar toenemend sprake van skyndemokrasie. Regerings in die Europese Unie word al strenger en onpersoonliker; die burgers het al minder werklik beduidende inspraak. 'n Mens is wel nog vry om te sê en te skryf wat jy wil, maar dit het geen impak nie. Die verskillende politieke partye het byna ononderskeibaar geword en gee nie meer uitdrukking aan bepaalde ideologiese oortuigings nie. Daarom verloor die publiek hul belangstelling in die politiek en elkeen gaan voort om sy/haar eie lewe te lei: mense is net met hulself besig. Ekonomiese oorwegings is belangriker as die oplossing van dringende wêreldprobleme en daarom gaan daar binne die volgende tien, twintig jaar nie veel verander nie. Probleme word bloot bestuur, nie opgelos nie. In Nederland en op wêreldskaal voorsien sy, soos ander Nederlanders, dat alles min of meer dieselfde gaan bly. In Nederland was daar ten tyde van die onderhoud volgens haar die algemene gewaarwording dat dit goed gaan, byvoorbeeld met die ekonomie, maar mense voel nietemin onbehaaglik. Daar word verwag dat almal 'n beeld van voorspoed en geluk moet uitstraal, maar daar is soveel keuses dat dit moeilik is om durend gelukkig te wees: mense is terdeë daarvan bewus dat daar altyd nog 'n beter alternatief bestaan en raak dus gou ontevrede en teleurgesteld met wat hulle het. Oor tien jaar gaan mense boonop moeg begin raak vir al die tegnologiese toestelletjies waarmee hulle hulself vandag nog vermaak.

Die regstudent het gesê dat die media aan die publiek bepaalde ideaalbeelde voorhou. Mense leef heel bewus ten einde te voldoen aan die ideale wat hulle in die media "voorgeschooteld"

kry. Die media dui nie slegs die ideaal aan nie, maar stel ook die middele bekend waarmee die droom waar gemaak kan word, byvoorbeeld 'n sekere soort sjampoe. Die student met finansiële probleme het gesê dat daar min lande in die wêreld is waar mense so vry is soos in Nederland. Tog het hulle niks wat hulle verenig nie, niks waarna hulle saam kan streef nie. Hulle gaan dus, soos reeds in die media-onderzoek geblyk het (vgl. 3.4.1), toenemend op in "kicks" en on-Nederlandse uitspattighede (vgl. 3.4.2). Die meeste deelnemers het op die vraag, wat hulle doen as hulle terneergedruk is of probleme ervaar, soos die Suid-Afrikaners geantwoord dat hulle met ander mense daarvoor praat. Hulle het ook aangedui dat hulle hul visies en vrese met ander deel en beïnvloedbaar is, veral deur hul geliefdes. Hieruit kan die praatmitiese en die groeiende klem op die emosionele afgelei word (vgl. 3.4.1), alhoewel die deelnemers by my oorwegend 'n saaklike, nugter indruk gelaat het. Hulle het dus nie besonder emosioneel voorgekom nie, behalwe die gay student wat twee keer tydens die onderhoud verklaar het dat hy baie graag oor homself praat en, as iemand aan hom die kans gee, sy hart maklik uitstort. Tog was ook hy besonder selfversekerd.

Wat die Tweede Wêreldoorlog betref (vgl. 3.4), het die meeste jong deelnemers gesê dat dit hulle nie meer werklik raak nie. Enkeles het wel opgemerk dat die Tweede Wêreldoorlog nog 'n belangrike deel van hulle bewussyn is, omdat hulle byvoorbeeld grootouers het wat die oorlog self ervaar het. Die half-Spaanse student se grootouers was in 'n Indonesiese konsentrasiekamp. Sy meen egter dat haar generasie die laaste een is wat hulle met dié oorlog gaan bemoei. Die jong anargis het die mitologisering van die Tweede Wêreldoorlog soos volg verduidelik: Nederlanders het hul tydens die Tweede Wêreldoorlog nouliks verset. Die geboortegolf-generasie voel skuldig omdat hul ouers nie genoeg gedoen het nie; van kleins af het hulle verhale omtrent die Oorlog gehoor. Daarom gaan hulle wat baie eietydse sake betref uit van die Tweede Wêreldoorlog. Sy beskryf die volgehoue belangstelling in die vyf jaar wat die Oorlog geduur het as "hypocriet": daar gebeur immers voortdurend, vandag nog, verskriklike dinge in die wêreld. Sy het by implikasie die relatiwiteitsmitologie betrek toe sy gesê het dat die gemiddelde Nederlander welvarend en gemaklik leef en eintlik geen swaarky en ellende meer ken nie. Daarom het hy/sy die Tweede Wêreldoorlog "nodig" vir balans. Die onderhoude het ten dele bevestig dat die Tweede Wêreldoorlog in Nederland tot 'n mate gemitologiseer word.

Ten slotte iets oor (tersiêre) onderrig in Nederland. Volgens die akademiese personeellid is die grootste uitdaging waarvoor die Nederlandse onderwys in die afsienbare toekoms te staan

gaan kom, die multikulturele vraagstuk, soos ook aangevoer word in 'n resente ondersoek van Schwab (1999): Onderwys in Nederland word volgens Schwab (1999:60) tans onderlê deur 'n "efficiency-verhaal". Hy voer aan dat daar uitgegaan word van die "doctrine van de vrijheid van keuze" (Schwab, 1999:63) en daarom word waardes, tradisies, kennis en ander kultuurverskynsels nie meer oorgedra nie. Daar word gefokus op inligting en die kweek van "productie gerichte vaardigheden" (Schwab, 1999:63). In hierdie verband kom hy tot die volgende konklusie:

Het "multiculturele vraagstuk" is niet los te zien van deze koudwatervrees voor het stellen van een waardenhiërarchie. Kinderen uit andere culturen verwachten een overdracht van waarden, betekenissen en richtlijnen. Als deze niet komt omdat wij daar zelf niet meer in geloven, dan zijn deze jongeren niet aan ons gebonden. Het tragische is echter dat ook de autochtone Nederlandse jongeren niet meer aan ons worden gebonden als we doorgaan met het economisch en waardenvrij denken. [...] ... [De] onderwijs [is] ... – naast het gezin – de enig overgebleven plaats waar nog cultuur- en identiteitsoverdracht kan plaatsvinden. Jongeren moeten hoe dan ook innerlijk een binding maken tussen ons verleden en *hun* toekomst. (Schwab, 1999:62.)

Schwab (1999:62) beklemtoon dat onderwys primêr gerig behoort te wees op binding: binding met die geskiedenis, met die gemeenskap van vandag en met die toekoms. Hierdie binding is 'n voorwaarde vir die ontstaan van 'n sterk selfbeeld. En soos in die teoretiese komponent van hierdie studie geblyk het, is dit juis die lewende mitologie wat dié binding of koherensie verskaf (vgl. 2.4.5, 2.4.6, 2.4.11). Van 'n gerigtheid op koherensie is daar egter tans min sprake in die Nederlandse onderwys. Schwab (1999) se kommer is deur heelwat van die deelnemers gedeel. Sommige van hulle het aangedui dat daar nog baie klowe tussen studente met verskillende kulturele agtergronde oorbrug moet word en, soos reeds in hierdie onderafdeling geblyk het, is selfs outohtone Nederlandse studente volgens sommige van die deelnemers betreklik ver van mekaar verwyder vanweë groepsvorming en die verenigingslewe.

Die student met finansiële probleme het voorts aangedui dat studente wel op die fakulteitsraad en vakgroepbestuur verteenwoordig word, maar dat hulle nie beduidende inspraak het nie. Hulle kan byvoorbeeld beslis oor lestye, maar nie werklik oor die vakinhoud nie. Die

deelnemers het gesê dat daar tussen sommige individuele dosente en die studente wel sprake van goeie samewerking en wedersydse begrip is.

Die meerderheid deelnemers het aangevoer dat Nederlandse universiteite skools geword het, in dié sin dat byvoorbeeld slegs feitelike kennis en nie werklik insig getoets word nie en studente verplig word om klasse by te woon. Volgens die kwart-Indiese student is die standaard laag en dit het baie maklik geword om goeie uitslae te behaal. Die half-Spaanse student het verduidelik dat studente tans binne vier jaar moet afstudeer, want daarna word finansiële bystand gestaak. Soveel as moontlik studente moet hulle studie so gou as moontlik voltooi en daarom word hulle tegemoet gekom. In eksamens word bloot van hulle verwag om inligting te reproduseer. Kritiese denke word afgeskeep, soos trouens bevestig is deur die meeste deelnemers en ook aangedui word in resente ondersoeke (vgl. bv. Klukhuhn, 1999).

4.3.2 PERSPEKTIEF

Die onderhoude in Nederland het ietwat meer van die post-aksiale mitologie vertoon as van die relatiewiteits- en neergangsmite, terwyl in die media-ondersoek die omgekeerde geblyk het (vgl. 3.4.1). Die deelnemers het oor die algemeen wel redelik onbetrokke en gematig voorgekom, maar tog was daar nie by hulle sprake van moedeloosheid en uitsigloosheid nie. Hulle het eerder 'n besonder nugter, saaklike en weerbare indruk op my gemaak. Die bestaan van 'n volstrek individuele maakbaarheidsideaal, waarvan die strewe na individuele selfstandigheid deel is, is deur die onderhoude bevestig, maar daar was betreklik min aanduidings van die sogenaamde Emosionele Revolusie.

Dieselfde ooreenkomste en verskille tussen Suid-Afrika en Nederland, wat uit die media-ondersoek geblyk het (vgl. 3.4.2; 3.5), kan ook in die onderhoude uitgewys word. In hierdie verband het die onderhoude ook bevestig dat daar in Nederland sprake is van 'n mitologie van die gewone ("doe maar gewoon"), terwyl Suid-Afrika juis tans gemitologiseer word as land van die buitengewone (vgl. 3.3.1; 3.4.2). Die Nederlandse mitologie van die gewone verklaar die Nederlanders se skeptisisme wat betref "mites" en "ideale" en hang saam met die mite van miteloosheid.

Wat (tersiêre) onderrig betref, het die onderhoude in Nederland sowel as Suid-Afrika uitgewys dat kulturele verskille (van allerlei aard) tussen die universiteitsbestuur en die studente, tussen dosente en studente en tussen studente onderling algemeen as 'n probleem ervaar word. Soos reeds in die teoretiese komponent van hierdie ondersoek begin blyk het (vgl. 2.3.5), lê die oplossing moontlik (deels) in die oordrag van kennis aangaande die basiese mitologiese oriëntasies of "verhale" van groepe wat dieselfde gebied bewoon en/of aan dieselfde onderwysinstellings verbonde is. Ek wil voorstel dat hierdie oordrag gebaseer word op formele ondersoeke van eietydse mitologieë en identiteite, asook op dít wat die betrokkenes oor hulself sê, met ander woorde: diegene wie se mitologiese oriëntasies bespreek word, behoort ook die geleentheid gegun te word om hulself te representeer. Meer nog: daar behoort debat tussen onderskeie groepe hieruit voort te vloei. In hierdie hele proses behoort daar nie vasgesteek te word in die retoriek en ideologieë van die dag nie. Die doel behoort eerder te wees om die veronderstellings wat daaragter lê, te peil. Dít sal waarskynlik lei tot beter onderlinge begrip, openheid en samewerking, wat 'n positiewe uitwerking op die onderwysklimaat en die prestasie van studente behoort te hê.

4.4 SLOT

In hierdie hoofstuk is verder uitvoering gegee aan doelstellings **i** en **ii**, **iv** en **vi**, terwyl die eerste deel van doelstelling **iii** aangepak is (vgl. 1.2). In hierdie hoofstuk het die klem geval op natuurlike verhale, veral dié dimensies van die deelnemers se lewensverhale wat handel oor die toekoms en die moontlike. In die volgende hoofstuk kom artistieke verhale uit Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied onder die loep.

Daar is doelbewus tot dusver nog nie daarop gewys nie dat die meeste Suid-Afrikaanse en Nederlandse deelnemers globalisering as 'n oorwegend positiewe ontwikkeling beskou het: hierdie tendens het metodologiese implikasies vir toekomstige studies aangaande eietydse mitologieë en identiteite, wat hier nie onaangeraak gelaat mag word nie. Dit het my opgeval dat talle deelnemers byvoorbeeld geglo het dat die toenemende kontak en interaksie wat globalisering meebring groter begrip vir die medemens in die hand sal werk: daar sal minder konflik wees en mense sal mekaar en die natuur minder skade aandoen, aangesien almal se belange oor die hele aarde versprei sal wees en hierdie belange sal 'n delikate globale netwerk

talle verbande tussen globale mites, Suid-Afrikaanse mites en mites van die Nederlandse taalgebied waargeneem (vgl. hoofstuk 3). Globaliseringsprosesse gaan waarskynlik intensiver, sodat 'n vergelykende studie soos myne in die toekoms anders benader en uitgevoer sal moet word. Mense gaan nie meer primêr tot nasionale eenhede saamgebind word nie, maar eerder tot gemeenskappe verenig op grond van vlak van opleiding, beroep, ekonomiese status, belangstelling, ouderdom, ensovoorts, ongeag waar hulle hul op aarde bevind. Die verskille tussen burgers van verskillende state of lande gaan nie meer so groot wees as verskille op grond van byvoorbeeld inkomste, leefstyl, ensovoorts, nie. Dit is reeds so dat postmoderne metropolitaanse leefstyle in groot wêreldstede grootliks dieselfde is en op hul beurt sterk kontrasteer met die oorlewingstryd van armes. Daarom sal dit al minder deug om burgers van nasionale territoriums of nasiestate met mekaar te vergelyk. Die vernaamste skeidslyne gaan anders lê as nou. Daarvan het hierdie studie reeds blyke begin vertoon. My ondersoek is egter gerig op mites van die afgelope dekade en in hierdie periode was daar nog, ten spyte van toenemende globalisering, noemenswaardige nasionale en/of regionale verskille tussen mense. Daarom is dit in hierdie geval nog gepas om Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied met mekaar te vergelyk. Tog dui "Nederlandse taalgebied" reeds aan dat daar nie langer sonder meer met nasionale eenhede gewerk kan word nie. Boonop gaan spesifieke ruimtes in 'n groeiende mate multikultureel bevolk word, sodat verskille in ruimtelike gesitueerdheid nie meer gaan saamval met etniese, nasionale en kulturele verskille nie. 'n Studie wat byvoorbeeld in 2013 uitgevoer sal word aangaande mites van die voorafgaande dekade, sal al minder hoofsaaklik op grond van nasionaliteit 'n vergelyking kan maak, veral as die ondersoek op Westerse lande gerig is.

gesien het; *Uit het paradys* van Nelleke Noordervliet (1997); die Surinamer Astrid A. Roemer (1999) se *Gewaagd leven*, wat in 1996 verskyn het; *De moeder van Nicolien* van J.J. Voskuil (1999). Daar word in die Suid-Afrikaanse sowel as die Nederlandse afdeling afgeskop met 'n kortverhaalbundel, naamlik S.P. Benjamin (1999) se *Die lewe is 'n halwe roman* en Hafid Bouazza (1998) se *De voeten van Abdullah*. Die res van die tekste in beide afdelings is romans, enersyds omdat meer romans as kortverhaalbundels gepubliseer word en andersyds omdat romans meer populêr is en 'n meer beduidende rol in die betrokke literêre sisteme speel as kortverhaalbundels. Die geselekteerde tekste word in beide afdelings in alfabetiese volgorde behandel ten einde iets te demonstreer van my oortuiging dat enige literêre teks, sonder voorkeur, vir die studie van eietydse mites gebruik kan word. Tog het die seleksieproses nie lukraak geskied nie, soos verduidelik is in hoofstuk 1 (vgl. 1.6). Daar is onder meer aangevoer dat nie slegs verhalende tekste waarin mites doelbewus verken word, vir die studie van eietydse mites uitgesoek behoort te word nie. Mites is immers die mens se basiese oriëntasie ten opsigte van die werklikheid (vgl. 2.4.5 en 2.4.11) en daarom is dit per definisie altyd "aanwesig", ook in artistieke tekste.

Goeie skrywers is egter besonder opmerkzaam en daarop ingestel om die werklikheid krities te beskou en verskynsels, tendense, mense, geskiedenis, verhale te deurgrond. Hulle probeer immers die "waarheid" peil. Daarom suiwer hulle hul skryfwerk dikwels van gangbare mites en/of konstrueer hul eie variante of "nuwe" mites (soos byvoorbeeld Etienne Leroux gedoen het – vgl. Basson, 1995), wat dit moeilik maak vir die navorser op soek na mites om in die skryfkuns spore te vind van die eietydse mitologiese matriks. Tog leef selfs goeie skrywers nie totaal buite die basiese mitologiese oriëntasies van die groep(e) waarbinne hulle hul bevind nie en daarom kan die volhardende ondersoeker tog mites uit hul werk reconstrueer. Soms stel skrywers ook mites aan die kaak en só word die ondersoeker juis bygestaan in sy/haar taak om die "verhale" wat binne die gemeenskap as vanselfsprekend ervaar en nagepraat word, uit te wys.

Dit het in die vorige twee hoofstukke geblyk dat mites in mediatekste en lewensverhale byna nooit eksplisiet as mites uitgewys en bespreek word nie. Tog: verwysings na eietydse tendense en verskynsels figureer wel dikwels as deel van die tekstuele oppervlakstruktuur, al is die skrywers/sprekers meestal nie daarvan bewus dat die lewensvisies, oortuigings, tendense of verskynsels wat hulle identifiseer of analiseer of propageer of kritiseer in sommige gevalle mites is of elemente van 'n min of meer koherente mitologie is nie. In die geval van literêre

verhale sou 'n mens verwag dat gangbare mites nie eksplisiet nagepraat, gepropageer of in detail in die hoofnarratief of die primêre verhaal ter sprake gebring of beskryf word nie, behalwe as dit doelbewus ontmasker, gekritiseer of gedekonstrueer word. Dít is slegs ten dele deur my ondersoek bevestig. Literêre tekste is wel wat betref eietydse mites minder direk en eksplisiet as mediatekste en lewensverhale, maar tog word mites in hierdie tekste op 'n veel meer opsigtelike en regstreekse manier verwoord as wat ek verwag het, veral in die geval van Suid-Afrikaanse literêre tekste. Die hoër voorkoms van mites in die massamedia kan egter verklaar word vanuit die feit dat die media juis intiem betrokke is by die massas en dat die mites van ons tyd primêr deur die media geskep, "verkoop" en ge(her)sirkuleer word. Die media bepaal tot 'n hoë mate wat en waarom mense dink en hoe hulle hul lewens inrig (leefstyl). Dít het 'n waarneembare uitwerking op mense se lewensverhale. In hierdie ondersoek het immers geblyk dat daar 'n opvallende ooreenkoms is wat betref die mites in die media en dié in die lewensverhale van persone met wie daar in Suid-Afrika en Nederland onderhoude gevoer is (vgl. 4.3.2 en 4.4). Hierteenoor neig sommige literêre tekste om wars te staan van die gangbare, die konvensionele, die vanselfsprekende, van cliché en eenstemmigheid, maar ook in hierdie verband is daar uitsonderings. Om mites in literêre tekste te peil, moet die ondersoeker dieper delf en dié myn lewer minder edelgesteentes op as die riwwe van die media en die lewensverhale. Boonop is die mitiese vondse in die geval van literêre tekste van 'n meer ambivalente aard as dié wat die ondersoek van die mediatekste en die lewensverhale opgelewer het. Die mites wat in literêre verhale nagespoor kan word, bestaan soms as subtekste wat deur die leser/ondersoeker gerealiseer moet word.

In hierdie hoofstuk word altesaam agttien artistieke verhalende tekste ondersoek. Die meeste van hierdie tekste is omvangryk en/of kompleks. Daar kan dus nie uitvoerig op die tekste ingegaan word nie. Die meeste van die geselekteerde tekste bied soveel interpretatiewe moontlikhede dat 'n ondersoeker nie anders kan as om sy/haar ondersoek af te baken nie. My studie van die versameling literêre verhale is gerig deur die doelstellings wat in die eerste hoofstuk geformuleer is (vgl. 1.2). Die hooffokus van hierdie studie is die rekonstruksie van eietydse (horison-)mites. Ten einde te voldoen aan kwalitatiewe navorsing se eis van maksimum variasie het dié verkenning geskied aan die hand van mediatekste, lewensverhale en artistieke verhale. Mediatekste is in hoofstuk 3 ondersoek en lewensverhale het in hoofstuk 4 aan die beurt gekom. In hierdie hoofstuk word die aandag verskuif na literêre verhale en juis ter wille van variasie is 'n beduidende aantal tekste van uiteenlopende aard by die studie betrek. Die rykheid en meerdimensionaliteit van die meeste geselekteerde literêre verhale

maak dit onmoontlik om volledigheid na te streef of om aan dié werke as artistieke tekste volkome reg te laat geskied. Daar kan trouens oor elkeen van die agttien tekste 'n skripsie of verhandeling en selfs in die meeste gevalle 'n proefskrif geskryf word. Oor die algemeen het hierdie tekste 'n (betreklik) prominente rol in hul onderskeidelike literêre sisteme gespeel, of speel dit nog steeds. Dit is dus opvallende werke wat reeds in resensies, artikels, ongepubliseerde akademiese studies, of in (bydraes tot) boeke aandag ontvang het. Ek kan uiteraard nie hier reg laat geskied aan die geskakeerde gesprekke in en rondom hierdie tekste nie. Daar is slegs aandag gegee aan aspekte van die onderhawige tekste wat die mitologiese dimensies daarvan ontsluit. Onnodige detail, wat die aandag sou aflei van die hoofokus van die ondersoek, is daarom vermy.

Ek het vasgestel dat die meeste mites wat in die vorige twee hoofstukke uitgelig is, ook in die literêre tekste uitgewys kan word, al is die eise wat in hierdie verband aan die ondersoeker gestel word groter as in die geval van die mediatekste en die lewensverhale, soos reeds hier bo verduidelik is. Dit het egter algaande geblyk dat dit sinneloos sou wees om bloot die voorkoms van die mites, wat reeds in hoofstuk 3 en 4 geïdentifiseer is, in die kortverhaalbundels en romans aan te stip en te katalogiseer. Ek volstaan dus in hierdie verband daarmee om te konstateer dat verskeie van die mites wat in die vorige twee hoofstukke gerekonstrueer is, ook in die literêre verhale uitgewys kan word. Dit het raadsaam geblyk om eerder te fokus op die mites wat in die onderskeie tekste die botoon voer en dit te koppel aan die eiesoortigheid van elke teks. Op dié manier is in sommige gevalle mitologiese dimensies ontsluit wat in die vorige twee hoofstukke (gedeeltelik) verborge gebly het.

Alhoewel mites meestal nie direk in die geselekteerde literêre tekste benoem of bespreek word nie en die ondersoeker dus dieper moet delf, beteken dit nie dat die literêre oppervlakstruktuur onbruikbaar is en maar verwaarloos kan word nie, intendeel: die oppervlakstruktuur, die tekstuele aanbod, bevat die leidrade, die sleutelwoorde, wat die ondersoeker op die spoor van mites en mitologieë kan bring. Daarom behoort die ondersoeker wat hom/haar met mites in literêre tekste besighou, juis op die woord af te lees. Die kwalitatiewe navorser fokus sy/haar aandag op tekstuele patrone wat vorm aanneem danksy herhalende, sirkulerende woorde of motiewe in spesifieke tekste en oor verskeie tekste heen. Die mites en mitologieë wat ek uiteindelik gerekonstrueer het, is dikwels tekstueel gemarkeer of verteenwoordig deur bepaalde sleutelwoorde wat in die onderhawige tekste positief gemerk is en/of 'n bepaalde (narratologiese) gewig gedra het. Die seleksie en organisasie van elemente in die teksgegewe

en die verbande van daardie tekselemente met die werklikheid en ander tekste is die enigste data waaruit die ondersoeker dieperliggende, omvangryker patrone kan probeer aflei. Die mites wat vervolgens aan die bod sal kom, is in al die geselekteerde tekste gerekonstrueer vanuit sleutelwoorde wat nie slegs enkele kere of terloops in die oppervlakstruktuur opduik nie, maar betreklik frekwent voorkom en gaandeweg deel word van 'n netwerk van relasies, waardeur dit gewig verkry. Dit het geblyk dat daar in die geselekteerde tekste meestal nie direk uitsprake oor mites en mitologieë gemaak word nie, maar eerder bepaalde waarnemings of konklusies daaraangaande gesuggereer word deur die blote feit dat herhalende motiewe algaande woordnetwerke vorm wat gewig begin optel en naderhand nie misgekyk kan word nie. Hierdie netwerke oorskry dikwels die grense van die enkele teks.

Soos reeds in hoofstuk 1 verduidelik is (vgl. 1.6), is die data afkomstig van die mediatekste, die lewensverhale en die artistieke verhale geïnterpreteer deur op te let na patrone wat stadigaan verrys het ten opsigte van onderliggende mites, totdat 'n duidelike beeld verkry is. Daar is onder meer gebruik gemaak van Wierzbicka (1997) se metode vir die ondersoek van kulture op grond van hul sleutelwoorde. Wierzbicka (1997) voer met verwysing na tale soos Engels, Russies en Japannees aan dat daar kultuurspesifieke (onvertaalbare) woorde bestaan, soos enigiemand wat vertrouwd is met twee of meer tale sal kan getuig. Daar is dus sleutelwoorde in byvoorbeeld Russies of Australiese Engels wat frekwent voorkom en wat iets vertel van die kultuur waarin dit gebruik word:

A key word ... is like a loose end which we have managed to find in a tangled ball of wool: by pulling it, we may be able to unravel a whole tangled "ball" of attitudes, values, and expectations, embodied not only in words, but also in common collocations, in set phrases, in grammatical constructions, in proverbs, and so on. (Wierzbicka, 1997:17.)

Wierzbicka (1997:16) wys daarop dat daar geen metode of prosedure bestaan waarvolgens die sleutelwoorde van 'n kultuur of die frekwensie van woordgebruik objektief bepaal kan word nie:

But the question is not how to "prove" whether or not a particular word is one of the culture's key words, but rather to be able to say something significant and revealing about that culture by undertaking an in-depth study of some of them. If our choice of

words to focus on is not "inspired" we will simply not be able to demonstrate anything of interest. (Wierzbicka, 1997:16).

In hierdie studie is na (kultuurspesifieke) sleutelwoorde in die geselekteerde tekste opgelet om op die spoor van mites te kom. Daar is dus 'n verband gelê tussen woorde en moontlike dieperliggende verhale. Die naspoor van sleutelwoorde in die tekste het behoort tot 'n vroeë fase van die ondersoek en daarom word nie in al die teksanalises aandag gegee aan die woordelyste wat aanvanklik saamgestel is nie, slegs in sommige gevalle op eksemplariëse wyse, byvoorbeeld in die afdeling oor Ingrid Winterbach (1999) se *Buller se plan* (vgl. 5.2.9) en in die bespreking van die romans van die Nederlandstalige *nixers* (vgl. 5.3.3, 5.3.4 en 5.3.5). Woordnetwerke is in die onderskeie tekste en oor tekste heen gefynkam vir patrone wat moontlik heenwys na dieperliggende mites. Die identifisering van sleutelwoorde was dus eerder 'n metodologiese aspek van die studie nie 'n doel op sigself nie. Dit is wel so dat die woordelyste soms 'n residu gelaat het deurdat die belangrikste sleutelwoorde in bepaalde gevalle behoue gebly het as name van mites, byvoorbeeld die mite van "kleinighede" of "onbenullighede", soos verderaan sal blyk. Ook byvoorbeeld die talle sleutelwoorde in die Suid-Afrikaanse verhale wat met diere en spesifiek honde te make het, is belangwekkend en wys heen na die post-aksiale mitologie. Voorts word daar ook in die teksanalises heelwat sleutelpassasies aangehaal wat rigtinggewende sleutelwoorde bevat.

Vervolgens word eers die Suid-Afrikaanse en daarna die Nederlandstalige verhalende tekste bespreek met die oog op die rekonstruksie van eietydse mites.

5.2 HORISONMITES IN SUID-AFRIKAANSE LITERÊRE VERHALE

Daar kan van uiteenlopende invalshoeke gebruik gemaak word wat betref die bestudering van die nege Suid-Afrikaanse verhalende tekste met die oog op die rekonstruksie van eietydse horisonmites. Ek het dan ook gepoog om die heterogeniteit van die tekste te ontgin, maar ten einde iets verhelderends en bruikbaar oor die algemene Suid-Afrikaanse mitologie van ons tyd te kan sê, het ek dit raadsaam gevind om op te let na gemeenskaplikhede. In hierdie verband het ek die volgende vasgestel: In heelwat oorsigtelike ondersoeke van Suid-Afrikaanse verhalende tekste van die afgelope dekade of drie word daarop gewys dat die buitengewone, die spektakulêre, tot onlangs 'n betreklik dominante rol in ons verhale gespeel

het, byvoorbeeld in verhale oor die gruwels van apartheid, die gewelddadige konflikte, die heroïese Stryd, die verwagting dat Suid-Afrika 'n bloedige revolusie, 'n apokaliptiese einde tegemoet gaan. Daar word egter ook aangedui dat daar vanaf ongeveer die laat tagtigerjare ook 'n toenemende verkenning van die gewone, die alledaagse begin intree het. Tans vind 'n mens soms 'n kombinasie van die spektakulêre en die gewone in dieselfde verhaal, of die buitengewone in die gewone word ontgin. Oorsigtelik beskou, kan beweer word dat 'n spel van die buitengewone en die gewone, die afwykende en die normale/normalisering, die onverwagse en die voorspelbare, die magiese en die alledaagse, entropie en (her-)opbou, die vergesogte en die outentieke 'n belangrike deel uitmaak van die konjunktuur van kontemporêre Suid-Afrikaanse artistieke verhale in Engels sowel as Afrikaans (vgl. Barnard, 1998; Brink, 1998d; Du Plooy & Van Schalkwyk, 2000; Gräbe, 1995; Ndebele, 1994:41-59; Pechey, 1998; Roodt, 1995:52; Roos, 1998:93-110; Serote, 1990:36). Dit het dan ook in Hoofstuk 3 en 4 geblyk dat Suid-Afrika in ons tyd gekenmerk word deur 'n mitologie van die buitengewone, die uitsonderlike: Suid-Afrika word in die media sowel as in lewensverhale voorgestel as 'n land van chaos, waar die mees onwaarskynlike die mees waarskynlike is, 'n land van verregaande geweld en onverwagse wonderwerke (vgl. 3.3.1 en 4.2.1). Die feit dat daar in literêre tekste nie soos in byvoorbeeld mediatekste grootliks vasgesteek word in die mitologie van die uitsonderlike nie (vgl. 3.2.1), maar ook vertel word van die gewone, die innerlike lewe van die individu, dui aan dat daar in artistieke tekste verby die limiete van die mitologie van die dag beweeg word, dat moontlikhede en moontlike wêreldes van (nog haas ongekende) alternatiewe vryhede gesuggereer word (vgl. 2.5.5; 2.5.7; 2.5.8). Dit is moontlik hierdie vernuwende verhale wat op hul beurt in die toekoms sou kon ontwikkel tot die vanselfsprekende mites van hul tyd.

Die fokus op die gewone is, soos geblyk het (vgl. 3.2.3 en 3.3.1), deel van 'n post-aksiale mitologie. Die bestaan van 'n mitologie van die buitengewone (vgl. 3.3.1) en van die post-aksiale is ryklik bevestig in die geselekteerde literêre verhalende tekste. Dit het geblyk dat hierdie twee mitologiese klusters dikwels in dieselfde teks voorkom. Daarom sal in hierdie afdeling grootliks op die wisselwerking daartussen gefokus word.

Ten spyte van die literêre strewe en uitreiking na die gewone, na normalisering en die herowering van die alledaagse ná dekades van ontwigting en stryd, bly die onderskeie letterkundige tradisies in Suid-Afrika geanker in die mitologie van die buitengewone. Daar is dus iets gemeenskapliks en daarom meen Chapman (1998) dat die onderskeie literêre tradisies

in die land, ondanks verskille, tog verenig kan word in één literatuurgeskiedenis: "Instead of perpetuating the practice of separating literary texts – and, by implication, stories – along linguistic-ethnic lines, we are reminded that the Xhosa bard, the settler journalist, and the Dutch trekker, though divided by language, race, literacy, and usually sentiment, were all part of the same complicated, even messy, story." (Chapman, 1998:91.)

Wat betref die wisselwerking van die spektakulêre en die gewone is veral Ndebele (1994:41-59) se ondersoek na resente verwickelinge in die Suid-Afrikaanse swart verhaalkuns rigtinggewend. Sy bevindinge geld tot 'n mindere of meerdere mate ook vir die verhaalkuns van ander (taal-)groepe in die land. Volgens Ndebele (1994:41) is die geskiedenis van die swart Suid-Afrikaanse letterkunde 'n geskiedenis van die representasie van die spektakulêre:

Indeed, we have seen the highly organised spectacle of the political wrestling match of the South African social formation. Everything in South Africa has been mind-bogglingly spectacular: the monstrous war machine developed over the years; the random massive pass raids; mass shootings and killings; mass economic exploitation, the ultimate symbol of which is the mining industry; the mass removals of people; the spate of draconian laws passed with the spectacle of parliamentary promulgations; the luxurious life-style of whites. (Ndebele, 1994:41-42.)

Ndebele (1994:42) kom teen hierdie agtergrond tot die volgende konklusie: "It is no wonder then, that the black writer, sometimes a direct victim, sometimes a spectator, should have his imagination almost totally engaged by the spectacle before him." Myns insiens het dít ook gegeld vir die Strydliteratuur van blanke skrywers, wat byvoorbeeld 'n apokaliptiese einde in die vooruitsig gestel het (vgl. onder andere Nadine Gordimer se *July's people* (1981)). Hierdie literatuur het die klem laat val op die uiterlike, die uiterlike absurditeite en brutaliteite van die samelewing, en daardeur is die innerlike afgeskeep: "South African society ... is a very public society. It is public precisely in the sense that its greatest aberrations are fully exhibited [...] ... the deepest dreams [of the individual] ... are ... sacrificed to the spectacle of group survival." (Ndebele, 1994:49-50.) Die verhale van die spektakulêre is volgens Ndebele (1994) totaal heroïes, geneig tot oorvereenvoudiging en veralgemening, rapportierend en beskrywend in plaas van analities, selfbejammerend in plaas van transformatief; hierdie tradisie vereis dat elke literêre teks 'n spektakulêre politieke "statement" moet maak. In die plek daarvan kondig Ndebele (1994) die koms aan van verhale waarin die gewone herontdek word, verhale

"designed to deliberately break down the barriers of the obvious in order to reveal new possibilities of understanding and action" (Ndebele, 1994:53). Vir Ndebele (1994:52) beteken die *gewone* "necessary knowledge of actual reality so that one can purposefully deal with it", asook "sobering rationality; it is the forcing of the attention on necessary detail" (Ndebele, 1994:53). In die letterkunde van die gewone word ingegaan op "the way people actually live" (Ndebele, 1994:57), maar dit word wel steeds ingebed in die breë politieke situasie van die land.

Die mite wat vertel dat Suid-Afrika 'n buitengewone land is, het, soos reeds geblyk het (vgl. 3.3.1), 'n negatiewe en 'n positiewe sy: "negatief" in die sin dat dit die land voorstel as chaoties, as plek van anomalieë en verregaande vergrype, en "positief" vir sover hierdie mite Suid-Afrika uitbeeld as land van wonderwerke. Tog het hierdie klemlegging op die spektakulêre gewone Suid-Afrikaners sowel as skrywers in 'n groef laat beland: hulle het gevangenes van hierdie mitologie geword, selfs onlangs gevangenes van die "wonder" van die nuwe Suid-Afrika onder meer in dié sin dat hulle nie weet wat om ná hierdie sukses verder te onderneem nie.

Tekenend van hierdie onvryheid is die letterkunde van die "interregnum". Gramsci (1978:276) het "interregnum" as krisistoestand gedefinieer: "The crisis consists precisely in the fact that the old is dying and the new cannot be born; in this interregnum a great variety of morbid symptoms can appear." Veral Suid-Afrikaanse fiksie in Engels vertoon in die negentigerare steeds iets van hierdie tussentoestand, hierdie toestand van limbus wat geheers het tydens die laaste jare van apartheid en die begin van die oorgang. Hierdie werke het volgens Boehmer (1998) voorspelbaar geword in hul uitsigloosheid. Dit vertoon "a closing down of prospects" (Boehmer, 1998:44), "an endless falling, an always impending disaster" (Boehmer, 1998:48), onbepaaldheid wat betref die toekoms. Oorheersend was die verwagting dat die toestand van verregaande abnormaliteit sou voortduur. Vanaf die sewentiger- en veral tagtigerjare is die toekoms toenemend in Suid-Afrikaanse prosatekste verken, maar dit was gewoonlik onlosmaaklik verbind aan die dwingende hede en 'n byna obsessionele bemoeienis met die verlede, wat veral sterk na vore gekom het in die Afrikaanse prosa van die negentigerjare (Green, 1997:244; Van Coller, 1995). Oor hierdie hantering van die toekoms in eietydse Suid-Afrikaanse prosa laat Green (1997:244) hom soos volg uit:

These works seek to comment upon the past and present by projecting the implications of the past and the present forward in time. In this they reverse the standard techniques of historical fiction, but remain directly related to them. In any event, attempts to give meaning to the past generally involve ... an implied or explicit appeal to the future. Hence the term "future histories"; it designates those fictional forms that explore the future in much the same way as we have seen the classical historical novel explore the past, investigating another time whilst retaining a serious commitment to particular and specific historical conditions.

Opsommend kan gesê word dat die Suid-Afrikaanse prosa van die afgelope drie dekades vasgevang was in die voorstelling van die buitengewone omstandighede in Suid-Afrika. Daar het egter gaandeweg 'n gerigtheid op die normalisering, die gewone, die alledaagse begin intree, in werke soos Mongane Serote (1981) se *To every birth its blood*, J.M. Coetzee (1990) se *Age of iron*, Marlene van Niekerk (1996) se *Triomf* en Ivan Vladislavič (1993) se *The folly* (vgl. Gräbe, 1995; Ndebele, 1994). Resente prosawerke wil ons bevry van die spektakulêre deur aan ons 'n horison van die gewone, die alledaagse, die hier en die nou voor te hou. Daar word dus in literêre verhale toenemend beweeg in die rigting van 'n bevrydende horisonmite (vgl. 2.5.7, 2.5.7.1 en 2.5.8). Soos verderaan sal blyk, geld dít ook vir sommige van die geselekteerde Suid-Afrikaanse verhalende tekste.

Ook ander mites, wat reeds in hoofstuk 3 en 4 uitgelig is, kan in die geselekteerde tekste uitgewys word. Die globale relatiwiteitsmitologie, byvoorbeeld, is veel minder prominent en het slegs in tekste soos Ingrid Winterbach (1999) se *Buller se plan*, met sy tematisering van onbehae en onvergenoegdheid, sterk op die voorgrond getree. Die negatiewe visies en uitsigloosheid in talle van die tekste, byvoorbeeld die romans van J.M. Coetzee (1999a; 1999b) en John Conygham se *The lostness of Alice*, is ten dele ingegee deur die globale neergangsmitologie, maar spruit eerder voort uit spesifiek die Suid-Afrikaanse situasie en byvoorbeeld partikulêre mitologieë van marginale groepe, soos dié van die wit Engelssprekende Suid-Afrikaners (vgl. 3.3.2). Die mitologie van ubuntu (vgl. 3.3.2) het veral in die werke van bruin en swart skrywers na vore gekom, naamlik in Dido (1996) se *Die storie van Monica Peters* en Zakes Mda (1995) se *Ways of dying*, maar variante daarvan kan ook aangewys word in byvoorbeeld Marlene van Niekerk (1996) se *Triomf*, waarin sommige lede van die Benades, 'n agterlike Afrikanergesin van die voorstad Triomf, ten spyte van hulle onderlinge gewelddadigheid dikwels sê dat hulle darem mekaar het en mekaar nodig het. In

hierdie roman beland die Benades ook op 'n dag per ongeluk in 'n vredesoptog van die Mass Democratic Movement en algaande word ook hulle ontroer deur die samesyn (vgl. Van Niekerk, 1996:282-285). Die absolutistiese Suid-Afrikaanse mitologie, met sy eenstemmigheid oor die verloop van die Suid-Afrikaanse geskiedenis en al sy simplistiese dualismes (vgl. 3.3.1), word oor die algemeen nie in die artistieke tekste nagepraat nie. Spore daarvan kan wel byvoorbeeld in Dido (1996) se *Die storie van Monica Peters* uitgewys word. Daar sal hierna teruggekeer word in die onderskeie onderafdelings.

Dit was opvallend dat die gemeenskaplike funderingsmite van Suid-Afrika, die Jakkals-en-Wolf-verhaal (vgl. 3.3.3), nie prominent in die literêre verhalende tekste figureer nie. Die speelse inslag van hierdie mite, die afirmatiewe aard daarvan in dié sin dat dit sê dat swart en wit in hierdie land op mekaar aangewys is en mekaar dus maar moet verdra, ontbreek grootliks en daar is eerder sprake van 'n stroewe, beklemmende uitbeelding van die verhoudinge tussen groeperinge in Suid-Afrika. Slegs enkele van die geselekteerde tekste verwoord iets van die Jakkals-en-Wolf-verhaal, wat steeds voortleef in ons tyd, soos byvoorbeeld blyk uit 'n teks wat nie deel vorm van die nege geselekteerde tekste nie, naamlik Deon Opperman (1996) se belangrike drama *Donkerland*. In die laaste bedryf, wat in 1996 afspeel, kom 'n variant van hierdie mite na vore: Arnold vertel dat hy in die nag wakker geword het en toe hy die bedliggie aanskakel, het hy 'n onbekende swart man in sy kamer sien staan. Hulle het nie gepraat nie en nie een het iets gedoen nie. Hulle het net vir mekaar geloer "oor driehonderd jaar se misverstand en verraad en verdriet" (Opperman, 1996:156). Toe die swart man omdraai en wegstap, kon Arnold hom maklik geskiet het, maar hy het nie, want hy het die volgende besef: "ná ek hom geskiet het, [sou] die volgende een ... opstaan om sy plek te vat, en na hom nog een, en nog een en nog een, totdat die laaste koeël geklap het. Toe loer ons maar vir mekaar." (Opperman, 1996:156-157.) Die jakkals, die vos, is trouens geen onbekende in die eietydse Afrikaanse letterkunde nie. Om maar twee heel resente voorbeelde te noem: George Weideman (1999) se pikareske of skelmroman *Draaijakkals* en Anna M. Louw (1999) se *Vos*. Maar hierdie romans val buite my versameling geselekteerde tekste.

Vervolgens word heel kortliks verwys na enkele plekke in die geselekteerde werke waar die Jakkals-en-Wolf-verhaal (die funderingsmite van Suid-Afrika) deurskemer. In Marlene van Niekerk (1996) se *Triomf* kry Lambert tydens 'n besoek aan die vullisterrein 'n epileptiese aanval. Toe hy weer sy bewussyn herwin, bied iemand hom Coke aan en toe hy sy oë oopmaak, sien hy voor hom 'n swart man: "Die kaffer het 'n vaal laphoedjie op en sonbrille

met reflectorglass. Hy't 'n sny oor sy wang. Sy gesig is skerp. Hy's gelerig. Hy lyk rof, 'n rowwe los kaffer of iets." (Van Niekerk, 1996:208.) Vir Lambert lyk die man "slim en ... getickle" (Van Niekerk, 1996:208). Lambert probeer wegstom, maar die man stel hom gerus: "It's okay, my bra. Ek check vir jou net lekker hier" (Van Niekerk, 1996:209), en verderaan: "I pick you up, I bring you here. I give you Coke. I'm your friend, man" (Van Niekerk, 1996:209), waarop Lambert protesteer dat hy nie die man se vriend is nie. Die man reageer soos volg: "Okay! Okay! Okay! You not my friend, hey, you are my boss, right? Big boss, ja baas. Ek's maar net 'n kaffer by die dumps, baas, Okay? I catch flou whiteys here'." (Van Niekerk, 1996:209.) Lambert vra om verskoning en bedank die man vir sy hulp. Die man kom sit langs Lambert en begin 'n zol rol. Lambert, self 'n agterlike, dink dan met misplaaste meerderwaardigheid: "hierie kaffer dink wragtag hy kan sit en 'n zol rook voor hom wat 'n wit man is!" (Van Niekerk, 1996:210.) Gaandeweg begin sy houding egter verander: "Hy wens die kaffer wil 'n slag daai sonbrille van hom afhaal. Want hy weet nie waar om vir hom te kyk as hy vir hom kyk nie. Hy sien net sy eie weerkaatsing as die kaffer vir hom kyk." (Van Niekerk, 1996:210.) Hierdie verwysing na weerkaatsing suggereer myns insiens 'n Jakkals-en-Wolf-verhouding: in die Jakkals-en-Wolf-verhale is hierdie twee karakters immers mekaar se teenhangers, twee voëls van (byna) eenderse vere (vgl. 3.3.3), al sal hulle dit self nie toegee nie. Lambert kom tot die konklusie: "Hierie is nie 'n bang kaffer nie ... Hierie kaffer skrik vir niks. Dis 'n okay kaffer hierie." (Van Niekerk, 1996:210.) Dan begin Lambert saamrook. Eers glimlag hulle vir mekaar en later hou hulle hul mae vas soos hulle lag, skud blad, vra mekaar uit. As Lambert die man vra waar hy woon, volg 'n tipiese Jakkals-antwoord: "'Me? Ho, ho, here, there everywhere. Sonnyboy pola everywhere'." (Van Niekerk, 1996:212.) Uiteindelik koop Lambert by die man 'n verkyker en 'n rewolwer en betaal die hongerige man met ses Spur-kaartjies en 'n vyftigrandnoot.

Selfs te midde van die ongenade in J.M. Coetzee (1999a) se *Disgrace* skemer plek-plek iets van die Jakkals-en-Wolf-verhaal deur, al is dit ook vaag, byvoorbeeld: David Lurie se agterdog jeens Petrus, die onpeilbare plaaswerker op sy dogter Lucy se plaas, wat volgens hom besig is om 'n speletjie te speel; die manier waarop Petrus vir David aan die wonder hou en hom naderhand soos sy handlanger laat werk; die manier waarop David vir Pollux sien, die seun wat by Petrus bly en vir wie hy van medepligtigheid aan die verkragting van Lucy verdink: "Something about Pollux sends him into a rage: his ugly, opaque little eyes, his insolence, but also the thought that like a weed he has been allowed to tangle his roots with . . . Lucy's existence." (vgl. Coetzee, 1999a:209.) Ook in onder andere E.K.M. Dido (1996) se

Die storie van Monica Peters is daar spore van die Jakkals-en-Wolf-verhaal, byvoorbeeld waar Monica en 'n aantal ander politieke strydere met 'n vragmotor wapens onder die neus van die dom polisieman met die bynaam Snor deursmokkel. Terwyl die ander wegkruip in die vragmotor, wat Snor van die pad afgetrek het, maak Franklin vir Snor wys dat die krat staatseiendom bevat wat dringend na die Unie-gebou in Pretoria vervoer moet word (vgl. Dido, 1996:116-118). Terwyl Franklin besig is om vir Snor te bedrieg, raak laasgenoemde onder meer die volgende kwyt: "Ja, ek is van die sabotasie bewus. Verdomde ANC! Ek sal persoonlik baie lekker kry om my hande op een van die vervloekte ellendelinge te kan kry! Maar die skuim beweeg mos net in die donker soos jakkalse'." (Dido, 1996:117.) Hy oorreed selfs vir Snor om vir hulle 'n klaringsbrief te skryf. Na die tyd lag die strydere dat die trane loop, net soos Jakkals doen as hy Wolf uitoorlê het.

Uit hierdie voorbeelde blyk dat daar wel aanduidings van die bestaan van 'n Jakkals-en-Wolf-mite in literêre verhale gevind kan word, maar hierdie mite voer nie die botoon nie.

5.2.1 S.P. BENJAMIN (1999) SE *DIE LEWE IS 'N HALWE ROMAN*

Soos reeds in Benjamin se debuutwerk, die roman *Die reuk van steenkool* (1997), is daar in die kortverhaalbundel *Die lewe is 'n halwe roman* tegelyk die uitbeelding van die politieke en sosiale omstandighede van Suid-Afrika tydens die oorgang, en 'n betowerende magies-realistiese inslag. Die ambivalensie eindig egter nie hier nie. In *Die lewe is 'n halwe roman* is die mite van die buitengewone, die spektakulêre by byna elke verhaal ingeweef: 'n seun word deur sy eie vader seksueel misbruik ("n Verdwaalde engel"); 'n vrou skenk soos 'n hond op straat geboorte aan 'n kind wat later soos 'n hond lewe, sterf en begrawe word ("Die mense wat probeer vergeet"); op spektakulêre wyse kom maak en breek 'n klomp plakkers soos hulle wil in 'n blanke buurt, met gewelddadige gevolge ("Tomorrow's world"); ensovoorts. Tog is daar terselfdertyd ook verhale waarin ons insae kry in die gewone, alledaagse maatskaplike problematiek van veral die bruinmens, byvoorbeeld in "Sonde van die kinders", waarin vertel word van die eensame Myra wat slegs nog haar hoenders het en verlang na die dae toe sy soos hulle "nog jonk en gulsig gevreet het aan die lewe" (Benjamin, 1999:81), alhoewel die buitengewone, die onwaarskynlike weer oorneem as Myra haar "seksueel" vergryp aan 'n hoender en dié in die proses verwurg. Te midde van die spektakulêre kom ons tog naby aan bepaalde individue. Ons leer hulle ken in die uitsigloosheid van hul daaglikse bestaanstryd.

Reeds in die "Proloog" maak ons kennis met engele, een van die deurlopende motiewe in die bundel. Hierdie engele is boodskappers, maar, anders as gewoonlik, bring hulle nie God se Woord aan die mens nie, maar lig eerder vir God in oor wat hier op aarde gebeur: "omdat die Meester nie meer al die plekke self besoek nie, sit Hy met 'n klomp halwe stories. 'n Halwe roman." (Benjamin, 1999:10.) Hierin kan ons iets van die post-aksiale mitologie lees: die aardse staan sentraal; dit gaan nie oor boodskappe vanaf die hemel nie, maar eerder oor aardse (lewens-)verhale. Die aandag van die engele word opgeëis deur dít wat daar onder op die aarde plaasvind: "Saam kyk julle af. Daar lê Riebeeckstraat wat die Happy Valley-plakkerskamp skei van Hill Crest met sy siersteenuise en groot tuine. En daar kronkel Mandela Drive met sy maergathonde en vuilgesigkinders soos 'n slagaar deur die skewe krotte en sinkskuilings." (Benjamin, 1999:10-11.) Aan die einde van die "Proloog" sprei die engel Angeliena, die verteller in hierdie verhaal, haar vlerke, die wind skep haar en dit dra haar al "verder van Hom weg" (Benjamin, 1999:11). Hierdie indruk dat dit primêr oor (die verkenning van) hierdie aardse lewe gaan, word bevestig deur die feit dat die engele, veral oom Jakob, nie met heerlijkheid beklee is nie, maar "menslik" uitgebeeld word. Oom Jakob is 'n verformfaaide ou engel wat, onderwyl hy praat, biltong eet. Hierdie ontluisterende voorstelling van engele is 'n betreklik frekwente verskynsel in eietydse (postmodernistiese) prosawerke, byvoorbeeld dié van André Letoit, Etienne van Heerden, Harry Mulisch en Willem Brakman. Dit het 'n relativerende uitwerking ten opsigte van die bowêreldse wat met sy beloftes en gebooue geneig is om die aandag af te lei van wat hier en nou saakmaak. Hierdie tema word afgerond in die verhaal "Skuifeldans van 'n idioot", waarin Stella Silber biddend en streng volgens die Woord van God leef, maar nie haar seun Sammy, wat tronkstraf uitgedien het, kan vergeef nie en hom bly veroordeel. Sy het hom eintlik afgeskryf. Simbolies van die onherroeplike verandering van dinge in hulle huis en die versteuring van die verhouding tussen Sammy en sy ma is die feit dat die kombuis skielik geel geverf is: "Sy ma het nog altyd van blou gehou. En vir die grootste gedeelte van sy kinderjare was die kombuis blou. Dit was asof hul kombuis 'n babaseuntjie was wat hul huis in 'n blou kombuis grootgemaak het." (Benjamin, 1999:87.) Die huislike geborgenheid is dus verlore. Daar is nie meer 'n seun in die hart van die huis en in dié van die moeder nie. Stella rig haar lewe op 'n onverbiddelike manier in volgens bowêreldse wette, wat van buite af opgelê is. Toe Sammy in die tronk was, was daar "van 'n moederlike verlange na hom ... nooit in enige van die briewe sprake nie. Sy het vir hom geskryf omdat God dit van haar verwag het" (Benjamin, 1999:86), nie omdat sy werklik, in haar hart, vir haar seun omgee het nie. Van innerlike oortuiging,

motivering en opregte liefde is daar by haar nie sprake nie. Sy tree bloot op soos "die Meester van haar verwag" (Benjamin, 1999:91) en doen "wat haar geloof haar geleer het" (Benjamin, 1999:91). In 'n uitbarsting stel Sammy sy moeder se aksiale lewenshouding soos volg aan die kaak:

Wat de hel weet julle wat oë en ore toehou vir die hele bleddie wêreld! Julle hang jul fokken predikante aan asof hulle die Verlosser self is!

Hou op vinger wys! Maak julle oë oop, kom 'n slag weer af aarde toe! Moer tussen die sondaars in soos julle Jesus! Julle wat dink dat julle alles reg kan bid! Fok julle almal! (Benjamin, 1999:93.)

In "'n Verdwaalde engel" is daar 'n kombinasie van die spektakulêre en die gewone. Die gegewe is uitsonderlik: 'n seun genaamd Jimmy bevind hom in 'n armoedige huis, sy pa molesteer hom, sy ma sit in 'n rystoel, hy snuif gom en om ekstra geld te verdien, raak hy op aandrang van sy maats betrokke by prostitusie, maar kinderlik naïef weet hy nie waaroor dit gaan nie. Op dié manier leer hy John, 'n pedofiel, ken en word op valse voorwendsels na die man se huis gelok. Jimmy se omstandighede is duidelik buitengewoon. Tog is die voorstelling nie oppervlakkig, veralgemenend of sensasiebelus nie. Die seun word met deernis uitgebeeld en detail-indrukke word gegee. Jimmy meen dat John nie sleg is soos sy pa nie en wil by hom gaan bly. Dat die klem op die individu en die spesifisiteit van sy omstandighede val, word onderstreep deur die seun se herhaaldelike bekendstelling van homself: "My naam is Jimmy" (Benjamin, 1999:22); "'Jimmy is my naam,' sê hy oor en oor. 'Jimmy, Jimmy.'" (Benjamin, 1999:23.) Benjamin beskik oor die vermoë om bepaalde brokkies inligting en dialoog op dié plek in 'n verhaal los te laat waar dit die grootste impak het, byvoorbeeld as Jimmy vir die pedofiel sê: "'Ek het 'n hond ook. 'n Kleintjie. Woefer.'" (Benjamin, 1999:24.) In hierdie verhaal hunker Jimmy daarna om bevry te word van sy neerdrukkende, uitsiglose omstandighede en as hy en die ander seuns gom snuif, styg hulle op en hol saam met die engele tussen die wolke rond. Tog tref Jimmy herhaaldelik gevalle, stukkende, slegte engele aan. Toe hy kleiner was, het hy geglo dat duiwe engele is wat hoog in die lug speel en dan op die huise se dakke kom rus om oor die mense te waak, maar op 'n dag het Woefer 'n duif doodgebyt, en ná hy die afkop-duif gesien het, het hy anders begin glo. Die beeld van die stukkende engel dui enersyds daarop dat die hemelse hoop vernietig is en andersyds dat kommunikasie tussen hemel en aarde versteur is.

In hierdie kortverhaalbundel staan die onvolkomenheid van hierdie aardse lewe as "halwe roman" op die voorgrond. Die meeste van die verhale word, ten spyte van die spektakulêre gegewe, onderlê deur 'n post-aksiale mitologie. Ons word gekonfronteer met die gewone in die buitengewone en die buitengewone in die gewone.

5.2.2 ANDRÉ P. BRINK SE *DUIWELSKLOOF* (1998a)

Hierdie roman is omvangryk, 'n kraaines van stories, en daarom kan hier slegs ingegaan word op enkele aspekte wat ten opsigte van die studie van eietydse mites ter sake is. Dit is 'n werk wat getuig van groot literêre bedrewenheid en kennis van die land, veral wat betref oer-Afrikanerdom. Dit is by tye hoogs vermaaklik en grappig, soms gruwelik.

Tog word in hierdie roman op 'n redelik deursigtige manier gebruik gemaak van postmodernistiese truuks en idees, byvoorbeeld: by monde van Flip Lochner, die nege en vyftigjarige joernalis wat 'n jarelange droom vervul deur die afgesonderde Duiwelskloof te gaan ondersoek, word deurlopende metatekstuele kommentaar gelewer en uitsprake gemaak aangaande die "verhaal" wat uit die magdom verhale van die karakters in die Duiwelskloof gerekonstrueer probeer word. In hierdie verband word verwys na oorbekende insigte, byvoorbeeld dat daar geen historiese waarheid is nie, dat die geskiedenis 'n palimpses is, soos Gert Kwas se skilderye, dat die werklikheid uit stories saamgestel is en dat elkeen 'n ander storie vertel, dat elkeen 'n storie moet vind wat vir hom of haar sin maak, wat alles daartoe lei dat die waarheid onbereikbaar en betekenis eindeloos uitgestel bly, soos blyk uit Flip Lochner se gedagtepraat naby aan die einde van die roman: "Al wat ek het, ek die geskiedskrywer, ek ons misdadverslaggewer, ek op die spoor van feite, feite, feite, is 'n onmoontlike warboel van stories wat omtrent almal mekaar weerspreek." (Brink, 1998a:361.) En verderaan:

Ek het toe nog gedink: Miskien, as ek almal (al die stories) agtermekaar gesit het, sal ek eendag iets opgebou kry wat min of meer sin maak. Nou is ek klaar nie meer so seker nie. Nie net omdat daar soveel van die stories is wat ek nog nie gehoor het nie, maar omdat ek begin dink dat selfs as ek eendag álmal sou ken, daar nog steeds nie 'n geheel sal wees nie, net 'n eindelose verder glip van die een na die ander. (Brink, 1998a:362.)

Daarom bly alles, trou aan die "leer" van die postmodernisme, hangende. Die roman besit dus 'n sekere voorspelbaarheid.

Hierdie werk kan ook gelees word met verwysing na die magiese realisme, maar die verhale, gebeure en karakters neig na die vergesogte. Ook hierin word die roman algaande voorspelbaar. Die leser kry te veel die indruk dat alles na willekeur deur Brink versin is/word. Daar is te min dwingendhede, noodwendighede omdat die hele Duiwelskloof een spektakulêre fantasie is, en daarom kan die leser nie werklik betrokke raak by die karakters, die vergesogte stories waarmee hulle hul geheime toespinnings, en omgee wat verder gebeur nie: enigiets kan immers gebeur, en die een met die leisels in die hand is Brink. Die Duiwelskloof as moontlike wêreld doen oneg en arbitrêr aan en is te ver verwyder van die alledaagse lewe om die leser werklik te boei. Vir sover dit wel by die alledaagse aansluit, is daar sprake van oordrywing en word op 'n redelik eensydige manier ingegaan op die (suiwerheids-)mitologie van één groep, die oer-Afrikaner. Omdat die roman die postmodernistiese relatiwiteitsmite onderskryf, byvoorbeeld deur Flip te laat verklaar dat hy te oud is om illusies te hê terwyl die jong Emma dit "nog kan bekostig om absoluut te wees" (Brink, 1998a:208), word weggeskram van sluiting en daarom is die leser ná die lees van dié werk nie veel wyser nie, nóg wat betref die Afrikaner, nóg wat betref die mens. Ook die geheime van die Duiwelskloof self bly grootliks verborge. Die roman bevestig wel die bestaan van 'n aantal min of meer bekende mites van die Afrikaner, byvoorbeeld dié van uitverkorenheid, maar wat betref die postmodernisme neig die roman om sigself te ondermyn: deurdat daar so dikwels prontuit gesê word dat alles net stories is, begin dit naderhand 'n vals en clichéagtige klank kry; die leser kry die indruk dat hierdie konklusie net woorde is en op geen getuienis berus behalwe die gefabriseerde verhaalwerklikheid self nie.

Vir die leser wat vertrou is met Brink se ander resente romans en sy kritiese en teoretiese geskrifte is hierdie roman dubbeld voorspelbaar, want een van Brink se belangrikste terugkerende temas is die storieagtigheid van ons bestaan, die mag en die wonder van stories en daarom kry 'n mens by hom byna 'n viering van stories bloot ter wille van stories, vertel ter wille van die plesier van vertel (vgl. Brink, 1998c; 2000). *Duiwelskloof* vertoon as roman iets van die inteelt wat die inwoners van die Duiwelskloof kenmerk.

Ten spyte van die oordrywing, die herhaling, tot vervelens toe, van insigte aangaande die mag en betowering van stories, oortuig die roman die leser tog tot 'n mindere of meerdere mate daarvan dat stories belangrik is, veral met formulerings soos die volgende: "Op die duur leef mens jou maar in die stories in wat vir jou reggelê word, soos klere vir 'n nuwe dag." (Brink, 1998a:251.) Die stories waaroor Flip dit hier het, kan in der waarheid as mites beskryf word. Verderaan in die roman tref ons in hierdie verband die volgende onvergeetlike woorde aan, wat lig werp op die aard van die horisonmite:

En ek dink: met die leuens van stories – al die leuens, al die stories – maak ons onself soos wat die eerste mens uit die klei van die aarde gemaak is. Want dít is ons eerste en laaste klei. Wie weet, as ons verstaan het wat met ons gebeur, sou ons nie stories nodig gehad het nie. Ons maak vir ons gisters waarmee ons kan saamleef, wat die toekoms moontlik maak, alles bitterlik bedreig en veranderlik, 'n hele fokken netwerk van flikkeringe, 'n soort van intieme weerlig om die binneste donkerte te verlig. (Brink, 1998a:297.)

Ten spyte van hierdie ophemeling van stories, bied die roman, juis vanweë die onwilligheid om 'n interpretasie, één storie te kies, nie besonder baie insig wat betref die stories wat die Suid-Afrikaanse gemeenskap onderlê nie, slegs, soos reeds aangedui is, iets omtrent die mitologie van 'n sekere tipe uitsterwende Afrikaner. Tog kan 'n mens verwag dat 'n roman soos *Duiwelskloof*, wat oorloop van die clichés, ook redelik onkrities die mites van die dag sal napraat. Dit het dan ook reeds geblyk dat die postmodernistiese relatiwiteitsmitologie soos evangelie onderskryf word. Een van die opvallendste aspekte van *Duiwelskloof* is, soos reeds gesê is, die spektakulêre, fantasmagoriese inhoud daarvan, of dalk liever 'n inhoud wat pretendeer om buitengewoon en fantasties te wees, en juis dít bring die leser tog op die spoor van die Suid-Afrikaanse mitologie. In hierdie verband beskryf byvoorbeeld Scholtz (1998:26) hierdie roman as 'n "*extravaganza* toweragtige en gruwelike stories". Ook die taalgebruik van hierdie roman waarin vertelling gevier word, vertoon spore van die buitensporige: daar is haas niks, geen gruwel, geen boosheid en banaliteit wat nie onder woorde gebring word nie; Flip is ook 'n vuilbek van formaat. Die praatmite word trouens by herhaling onderskryf, soos byvoorbeeld uit die gedagtepraat van Flip afgelei kan word: "dit voel vir my sy moet nou uitpraat om leeg te kom van alles wat opgedam is." (Brink, 1998a:272.) Hy vra ook so veel as moontlik bewoners van die Duiwelskloof uit, en luister na hulle, soms heel omslagtige, stories. Dit verleen aan die roman 'n gevoel van swaar verbositeit en hierdie praterij wat Flip ontketen

het, het volgens Tante Poppie "gisters kom opja wat liewers kon gebly stillê het" (Brink, 1998a:335). Die duiwel is behoorlik losgepraat.

Die neiging tot oordrywing in hierdie roman kan ten dele verklaar word vanuit die feit dat dit onder meer ook 'n allegorie is (vgl. Pfeiffer, 1998). Dit kan egter ook as 'n afspieëling van die mitologie van die buitengewone beskou word. Die Duiwelskloof is 'n plek waar die "vrome en selfs die makabere ... lepel lê met die uitspattige" (Brink, 1998a:46). Tydens 'n erediens val die besete toewyding van die gemeente Flip Lochner op. Dit is vir hom "swaar om die kloutjie van dié godvrugtigheid uit te bring by die oor van al die onheil wat ek al hier in die donker sien wandel het" (Brink, 1998a:74). Die buitensporige, die onwaarskynlike spreek onder meer uit die volgende: die bloeddorstige jagtog op die ystervark; die wreedaardige geseling van 'n man voor die kerk; die kissie met die Duisternis van Egipteland wat Jakob Horison saambring het; die steniging van diegene wat teen die opset en geboeie van die kloof rebelleer onder meer deur met die sondige buitewêreld in interaksie te tree; die doodmaak van kinders wat terugslaan na die swart voorvaders; die walvisgeraamte "wat daar lê ... soos 'n onwaarskynlike storie in 'n wêreld van feite" (Brink, 1998a:201). Flip kom tot die gevolgtrekking dat niks vreemder kan wees as dié geraamte in die berge nie, maar dan gaan wys Emma aan hom die bodemlose rotskuil, die Duiwel-se-gat, waarvan niemand wil drink nie, ten spyte van die verskriklike droogte. Nader aan die einde van die roman besluit die kloofbewoners om op die wolke te skiet en dít veroorsaak 'n vreesaanjaende maling en geweldige weerligte wat die kloof aan die brand steek. Daar volg dus 'n apokaliptiese vernietiging, iets wat, soos geblyk het (vgl. 5.2), nie vreemd is aan die Suid-Afrikaanse prosa van die afgelope dekades nie. In die geval van hierdie roman raak die vernietiging slegs die inwoners van die Duiwelskloof as mikrokosmos van Afrikanerdom.

In hierdie roman staan die absolutistiese suiwerheidsmitologie van die Afrikaner sentraal. Deel hiervan is die mite van uitverkorenheid, die idee dat Afrikaners 'n tweede volk Israel is. Hierdie mite bring mee dat Afrikaners hulle "heiligheid" koester, hul van die sondige buitewêreld afsonder in toewyding aan God en dus slegte invloede van buite afweer, soos die inwoners van die Duiwelskloof inderdaad doen. Wat die Godsdienst betref, word "suiwerheid" in die leer nagestreef, word die "wette van die kindere Israels" (Brink, 1998a:169) streng gevolg, maar selfs nog belangriker as dít is suiwerheid van bloed. Daarom word swart in die kloof gelyk gestel aan die bose. Diegene wat kontak soek met die wêreld buite die kloof, byvoorbeeld Emma en Klein-Lukas, betaal met hulle lewens. Wat ons hier aantref, is 'n groep

agterlike oer-Afrikaners, uit pas met die tyd, wat meen dat hulle as 'n "klompie uitgesoektes" (Brink, 1998a:192) destyds in die agtien tagtigs die kloof ingelei is, soos die volk Israel deur die Woestyn na die Beloofde Land. Daar word vertel van 'n geveg tussen die ou patriarg Lukas Lermiet en die Duiwel, 'n stryd wat drie dae en drie nagte geduur het en in grootse mitiese terme beskryf word (vgl. Brink, 1998a:170-172), byna soos die gevegte tussen Griekse gode wat mekaar met weerlig bykom en met berge bestook (vgl. De Rynck, 2000). Ook hierdie verhaal word dus gekenmerk deur die hiperboliese, die skouspelagtige. Die bewoners van die Duiwelskloof se oortuiging dat hulle spesiaal in die oë van God, naby aan Hom is, kom onder meer tot uitdrukking in die karakter Ouma Liesbet Pruim. Sy sit gedurig op die nok van haar bouvallige huisie, "met haar trommeltjie styf teen haar vasgehou" (Brink, 1998a:107) en wag vir die Here om haar te kom haal. Daar is iets primitiefs in hierdie aksiale gerigtheid van dié "uitverkorene", soos blyk uit Eliade (1960:67) se beskrywing van die primitiewe mens se verhouding tot die hemelse ryk:

We know that *in illo tempore*, in the mythical time of "Paradise", there was a Mountain, a Tree, a Pole, or a Vine which connected Earth with Heaven and that primordial man could readily pass from one to the other by climbing them. Communication with Heaven was easy *in illo tempore*, and the meeting with the gods took place in actuality. The memory of these "paradisial" days is still very lively among "primitive" people. The Koryaks remember the mythical era of the hero Great-Crow when men could ascend to Heaven without trouble; they add that in our days only the shamans [the chosen ones] can do this. The Bakairi of Brazil believe that for the shaman Heaven is no higher than a house, and therefore he can reach it in the twinkling of an eye.

Ook Ouma Liesbet Pruim gaan daarvan uit dat sy op haar huis se dak al baie nader aan die hemel is as daar onder op die grond. Meer nog: as uitverkorene het sy nie nodig om te sterf en begrawe te word nie: sy verwag dat sy direk opgeneem gaan word in die hemel.

Aan die einde van die roman verklaar Flip Lochner dat alles wat hy in die kloof gehoor en gesien het so "onwaarskynlik [is] soos die geraamte van 'n walvis in die berge" (Brink, 1998a:362). Maar dan het ons ook die Duiwelskloof en die roman *Duiwelskloof* leer ken as plekke waar die mees onwaarskynlike die mees waarskynlike is. Die spektakulêre oordonder die gewone, versmoor gewone menswees.

5.2.3 J.M. COETZEE (1999a) *SE DISGRACE*

Disgrace is 'n veelbesproke roman wat die 1999 *Booker Prize* gewen het. Dit handel oor David Lurie, 'n professor wat uit sy pos bedank nadat hy deur een van sy studente van seksuele teistering aangekla word. Hy gaan woon by sy lesbiese dogter, Lucy, op haar plaas. Tydens sy verblyf daar word hulle deur 'n groep swart mans aangeval. Hy word aangerand en aan die brand gestee en Lucy word verkrag. Teen die verwagting in weier Lucy om die plaas te verlaat en besluit om die kind wat sy na dese verag, te behou. Sy "aanvaar" dat dít wat met haar gebeur het op die een of die ander manier onvermydelik was. David vind dit aanvanklik moeilik om sy dogter se gelatenheid te begryp, maar tog het hy reeds direk ná die aanval, tydens oomblikke van geskokte helderheid, 'n mite van meedoënloosheid, onverbiddelikheid en ongenade geïdentifiseer en dit soos volg aan homself verduidelik:

It happens every day, every hour, every minute, he tells himself, in every quarter of the country. Count yourself lucky to have escaped with your life. Count yourself lucky not to be a prisoner in the car at this moment, speeding away, or at the bottom of a donga with a bullet in your head. Count Lucy lucky too. Above all Lucy.

A risk to own anything: a car, a pair of shoes, a packet of cigarettes. Not enough to go around, not enough cars, shoes, cigarettes. Too many people, too few things. What there is must go into circulation, so that everyone can have a chance to be happy for a day. That is the theory; hold to the theory and to the comforts of theory. Not human evil, just a vast circulatory system, to whose workings pity and terror are irrelevant. That is how one must see life in this country: in its schematic aspect. Otherwise one could go mad. Cars, shoes; women too. There must be some niche in the system for women and what happens to them. (Coetzee, 1999a:98.)

Olivier (1999:42) wys daarop dat Coetzee (1999a) se visie op die nuwe Suid-Afrika verreikend en skrikwekkend is. Coetzee (1999a) se lesing van die eietydse mitologie mag vergesog of onjuis voorkom, soos byvoorbeeld Christensen (1999) beweer, maar by nadere ondersoek blyk dat dit nié die geval is nie. Hierdie visie, of variante daarvan, kan inderdaad by sommige blankes in die land aangewys word, soos byvoorbeeld gedemonstreer word deur 'n resente artikel waarin Du Preez (2000:10) dooernstig verklaar:

Ja, die Afrika-Renaissance kan wel beteken dat op die ou end alles in die land herverdeel word. Dit kan beteken dat ons almal op die ou end niks het nie. Maar as ware Afrikane gaan ons nie omgee nie. Ons gaan dankbaar wees dat ons iets het om uit te deel en weg te gee. Dat ons op daardie manier werklik iets kan beteken vir ons medemens, wat ons bestaan in hierdie land so sinvol maak. Hierdeur gaan ons eintlik op die ou end alles hê!

Die mite van (her-)sirkulasie wat Coetzee (1999a) in die hedendaagse Suid-Afrika indentifiseer, kan dus negatief sowel as positief ervaar word. In die geval van *Disgrace* "it is all a matter of indifference ... let it all go to the dogs" (Coetzee, 1999a:107), alhoewel Lucy dit effens nuanseer:

But isn't there another way of looking at it David? What if ... what if *that* is the price one has to pay for staying on? Perhaps that is how they look at it; perhaps that is how I should look at it too. They see me as owing something. They see themselves as debt collectors, tax collectors. Why should I be allowed to live here without paying? Perhaps that is what they tell themselves. (Coetzee, 1999a:158.)

Hierteenoor vertolk iemand soos Du Preez (2000) hierdie mite as 'n geleentheid om goeie dade te verrig en daardeur 'n voorbeeldige kits-Afrikaan te word.

Soos in *Die lewe is 'n halwe roman* en *Duiwelskloof* wat hier bo bespreek is, speel die spektakulêre, die buitengewone, selfs die vergesogte dus ook in hierdie werk 'n belangrike rol. Uiteindelik mitologiseer *Disgrace* Suid-Afrika soos volg: dit is 'n land waar die mees ekstreme vergrype strafloos plaasvind. In die meeste resensies wat ek geraadpleeg het, word na die ekstreme aard van die gebeure en houdings in die roman verwys, veral die verregaande pessimisme, fatalisme en défaitisme wat daarin aan blankes toegedig word (vgl. o.a. Christensen, 1999; Mthala, 1999; Olivier, 1999). Wat byvoorbeeld Lucy se reaksie op haar verkragting betref, merk Mthala (1999:14) op: "the author's description of the professor's daughter's understanding of rape is very unconvincing. I don't believe that any white, feminist, liberal, new-age woman would see rape as a way of paying back for the sins of apartheid. The whole idea of the sins of the past being revisited upon white women through rape is ludicrous." Hierdie roman word inderdaad onderlê deur die mite van die

buitengewone, maar dit is 'n komplekse, meerdimensionele werk wat ook ander perspektiewe suggereer.

In *Disgrace* word die mite van terapisme, die praatmite (vgl. 3.2.1), in samehang met die mite van slagofferskap doelbewus geïroniseer. David Lurie word deur 'n jong bruin student, Melanie Isaacs, by wie hy seksueel betrokke geraak het, van seksuele misbruik/teistering aangekla. Die romantitel "Disgrace" verwys onder meer na David se val. Hy weet byvoorbeeld dat hy druk bespreek word deur die "community of the righteous" (Coetzee, 1999a:42). Hy moet voor 'n komitee verskyn, byna soos die Middeleeuse vos Reinaert voor die hof, waar hy onthaal word op stemme "quivering with righteousness" (Coetzee, 1999a:53). Daar word van hom verwag om in die openbaar te erken dat hy oortree het, opregte berou te toon en aan te dui watter stappe hy gaan neem om te vergoed vir sy vergryp. Eers dan sal hy vergifnis ontvang. Dít alles moet geskied in 'n "spirit of repentance" (Coetzee, 1999a:58) en die leser dink onwillekeurig aan die Waarheids- en Versoeningskommissie. David laat hom egter nie stoomroller nie en slaan die mite van terapisme heel nugter gade: "These are puritanical times. Private life is public business. Prurience is respectable, prurience and sentiment. They wanted a spectacle: breast-beating, remorse, tears if possible. A TV show, in fact. I wouldn't oblige." (Coetzee, 1999a:66.) Hy weier dus om saam te speel. Hy besef, soos Treppie in Marlene van Niekerk (1996:363) se *Triomf* (vgl. 5.2.8): "Vergifnis ... is net múúrpapier". Olivier (1999:43) merk tereg op dat David die terapeutiese reddingsboeie wat aan hom gebied word – die opsie om te bieg, om vergifnis te ontvang – verwerp en daarop aandring dat hy nie die taal van waarheid en versoening praat nie, maar 'n ander taal wat die begeerte, en die onverbiddelike straf wat daarop mag volg, respekteer. Hy gaan dus uit van 'n aardse, dwingende realiteit, naamlik die seksuele drif, en verset hom teen die volgende: die absolutistiese moraliteit van die meerderwaardige regverdiges, wat die werklikheid agter 'n puriteinse sluier wil verberg; die saligmakende verlossingsverhaal wat die mite van terapisme aan ons voorhou; die onbepaaldheid en potensiële skynheiligheid wat 'n "opregte" skulderkenning kan inhou: "I have said the words for you, now you want more, you want me to demonstrate their sincerity. That is preposterous. That is beyond the scope of the law. I have had enough. Let us go back to playing by the book. I plead guilty. That is as far as I am prepared to go." (Coetzee, 1999a:55.) As hy later oorweeg om vrywilligerswerk by die plaaslike dierekliniek te gaan doen, vrees hy dat dit te veel mag lyk soos "reparation for past misdeeds" (Coetzee, 1999a:77). Hy stem uiteindelik tog in: "But only as long as I don't have to become a better person. I am not prepared to be reformed. I want to go on being myself."

(Coetzee, 1999a:77.) Dit wil voorkom asof hy outentisiteit, trou aan die self, nastreef. David kan as 'n eietydse vos Reinaert beskou word: in die resepsiegeskiedenis van die Middeleeuse diere-epos *Van den vos Reynaerde*, is dit opvallend dat Reinaert teen die verwagting in en ten spyte van sy gruwelike, gewetenlose misdade en duidelike morele skuld, tog dikwels as 'n oorwegend positiewe figuur beskou is, juis omdat hy trou bly aan sy eie natuur en sy skynheilige opponente en aanklaers op 'n slim en onboetvaardige manier uitoorlê, aan die kaak stel en belaglik maak (vgl. Claassens, 1996:180-182).

David regverdig sy optrede deur herhaaldelik aan te dui dat hy gemotiveer word deur die begeerte en dat hy as 'n "servant of Eros" (Coetzee, 1999a:52) handel: "'My case rests on the rights of desire ... On the god who makes even the small birds quiver'." (Coetzee, 1999a:89.) Vandaar sy belangstelling in (die werk van) die passievolle Lord Byron, een van die voorste digters van die Romantiek en skrywer van onder meer *Don Juan* (vgl. Parker, 1968). Vandaar moontlik ook sy toekere tot diens aan honde. As iemand wat "intimacy across the generations" (Coetzee, 1999a:52) aanvaarbaar vind, identifiseer hy hom toenemend met "honde", wat 'n belangrike sleutelwoord in hierdie teks is: "They are very egalitarian ... No classes. No one too high and mighty to smell another's backside." (Coetzee, 1999a:85.) Honde leef op 'n onboetvaardige wyse volgens hulle instinkte: "One can punish a dog ... for an offence like chewing a slipper. A dog will accept the justice of that: a beating for a chewing. But desire is another story. No animal will accept the justice of being punished for following his instincts." (Coetzee, 1999a:90.) Nog 'n moontlike rede vir David se groeiende identifikasie met honde is die volgende: baie honde lei ware hondelewens, gestroop van waardigheid, soos hy en Lucy; honde is uitgelewer aan die (on-)genade van die mens. Voorts beleef David, ten spyte van die vroeëre bravade en onversetlike beskerming van die self en die regte van Eros, gaandeweg 'n verlies aan begeerte en lewenslus en assosieer hierdie "sterfte" van die self met die eutanase wat by die kliniek op oorbodige honde toegepas word:

His pleasure in living has been snuffed out. Like a leaf on a stream, like a puffball on a breeze, he has begun to float toward his end. He sees it quite clearly, and it fills him with ... despair. The blood of life is leaving his body and despair is taking its place, despair that is like a gas, odourless, tasteless, without nourishment. You breath it in, your limbs relax, you cease to care, even at the moment when the steel touches your throat. (Coetzee, 1999a:107-108.)

David word 'n sterwensbegeleider van honde, "a dog-man; a dog undertaker" (Coetzee, 1999a:146). Honde word in verskeie kulture tradisioneel beskou as wagte van, of gidse na, die ryk van die dood (Biedermann, 1992:97-99). In hierdie roman lyk dit asof die rolle omgekeer word, want dit is David wat die honde na die dood begelei, maar eintlik is daar, soos vervolgens sal blyk, eerder sprake van wedersydse begeleiding: David en die honde help mekaar om die self op te hef, om te "sterf". Aan die einde van die roman is daar slegs een hond oor, die een wat, soos David, van musiek hou. Hy besluit om ook hierdie hond prys te gee, om hom af te staan aan die dood. Vanweë die band tussen David en hierdie hond slaan die slotwoorde ook op David: "'Yes, I am giving him up'." (Coetzee, 1999a:220.) In hierdie verband kom Olivier (1999:43) tot die volgende konklusie: "Dit is hierdie vermindering, hierdie transending van die allerergste tot 'n daad van liefde en simboliese selfuitdowing, wat van die slot een van die aangrypendste dinge maak wat ek nog gelees het." Uiteindelik kom David en Lucy (wat intussen 'n bywoner op haar eie grond geword het) min of meer by dieselfde mitologiese "bottom line" uit:

"How humiliating," he says finally. "Such high hopes, and to end like this."

"Yes, I agree, it is humiliating. But perhaps that is a good point to start from again. Perhaps that is what I must learn to accept. To start at ground level. With nothing. Not with nothing but. With nothing. No cards, no weapons, no property, no rights, no dignity."

"Like a dog."

"Yes, like a dog." (Coetzee, 1999a:205.)

Soos ook in S.P. Benjamin (1999) se *Die lewe is 'n halwe roman* word die hond in *Disgrace* simbool van die hoogste en die laagste: van liefde, drif, menslikheid, trou en wedersydse (sterwens-)begeleiding, maar ook van swaarkry, pyn, 'n verlies van (mens-)waardigheid en self (vgl. 5.2.1). Die slot werp weliswaar 'n relativerende skadu terugwaarts oor die verhaal, maar tog bly die figure van Reinaert en Eros nog vaagweg sigbaar in die skemerte.

5.2.4 J.M. COETZEE (1999b) SE *THE LIVES OF ANIMALS*

The lives of animal handel oor 'n bejaarde Australiese skrywer, Elizabeth Costello, wat na die V.S.A. genooi word om by Appleton College, waaraan haar seun, John, as professor verbonde is, 'n gaslesing oor enige onderwerp aan te bied. Sy besluit om oor diere en diereregte te praat. *The lives of animals* bestaan grootliks uit haar lesing in twee dele: "The philosophers and the animals" en "The poets and the animals". Dít word aangevul met die reaksies en debat wat volg op haar voordragte. Die narratiewe aanbod is dus skraal. Die leser kry die indruk dat Coetzee wegkruip agter die karakter Costello: hy stoot háár voor om te praat, om potensieel kontroversiële standpunte te verdedig wat hy moontlik deel, maar waarmee hy hom nie persoonlik wil assosieer nie. Dierespore kan egter ook in ander werke van Coetzee uitgewys word, veral in *Disgrace*. Die dier is dus geen nuwe motief en tema in sy werk nie.

Soos hier bo geblyk het, speel honde 'n belangrike rol in *Disgrace*. By geleentheid bespreek David Lurie en sy dogter Lucy die kwessie van diereregte. Lucy sê byvoorbeeld: "On the list of the nation's priorities, animals come nowhere." (Coetzee, 1999a:73.) David maak neerhalende opmerkings oor die tipe mense wat hulle met diereregte bemoei, byvoorbeeld Lucy se vriende Bill en Bev Shaw: "to me the animal-welfare people are a bit like Christians of a certain kind. Everyone is so cheerful and well-intentioned that after a while you itch to go off and do some raping and pillaging. Or to kick a cat." (Coetzee, 1999a:73.) Hierop reageer Lucy deur te sê dat David nie haar vriende goedkeur nie, "because they are not going to lead me to a higher life" (Coetzee, 1999a:74). Sy gaan dan voort om die volgende te sê: "They are not going to lead me to a higher life, and the reason is, there is no higher life. This is the only life there is. Which we share with animals. That's the example that people like Bev try to set. That's the example I try to follow. To share some of our human privilege with the beasts. I don't want to come back in another existence as a dog or a pig and have to live as dogs or pigs live under us." (Coetzee, 1999a:74.) David dui aan dat hy haar post-aksiale gerigtheid deel as hy sê: "Yes, I agree, this is the only life there is." (Coetzee, 1999a:74.) Hy meen egter dat 'n mens nie perspektief behoort te verloor nie: "We are of a different order of creation from animals. Not higher, necessarily, just different." (Coetzee, 1999a:74.)

Diereregte is in Westerse lande 'n saak wat toenemend in die kollig staan. Selfs groot denkers van ons tyd het al daaraan aandag gegee, byvoorbeeld Jacques Derrida tydens sy 1998-lesingreeks in Suid-Afrika. Daardeur het die diskoers rondom diereregte 'n meer respektable

aansien begin verkry, tot so 'n mate dat gevierde skrywers soos J.M. Coetzee daarvoor kan besin. Dít is inderdaad wat hy in *The lives of animals* doen, maar, soos hier bo aangedui is, op 'n versigtige, afstandelike manier. Diegene wat diereregte verdedig, word immers steeds deur sommige mense geminag, bespot as “bunny huggers”, of bloot nie ernstig opgeneem nie, soos Costello inderdaad in *The lives of animals* ondervind.

Juis vanweë die toenemende belangstelling in die tema van diereregte het ek besluit om ook *The lives of animals* te bespreek, al is daar reeds 'n werk van J.M. Coetzee in die versameling. Coetzee kan trouens tans as (een van) die voorste Suid-Afrikaanse romansier(s) beskou word en daarom is ekstra aandag vir sy werk geregverdig. Boonop verskil *The lives of animals* van sy ander werk (vgl. Welz, 2000) en daarom bring hierdie teks iets nuuts, insigte wat nie reeds in *Disgrace* of ander vorige romans volledig uitgewerk is nie.

The lives of animals is by hierdie ondersoek betrek nie soseer vanweë die spesifieke argumente wat dit voorhou met betrekking tot die debat rondom diereregte nie, maar omdat dit die leser op 'n besonder pertinente manier attent maak op die bestaan van mitologiese substrata waarvan 'n mens haas onbewus is. Dit konfronteer ons met ons mitologiese kondisionering en werk dus vervreemding in die hand: die leser ervaar 'n oomblik van insig, kyk opeens met nuwe oë na die vanselfsprekendhede van ons bestaan. Dit laat die leser onder meer met die volgende vraag: indien dit dan so sou wees dat ons blind is vir ons eie wreedheid teenoor diere, hoeveel ander onregte en gruwels sien ons ook nie raak nie? Juis die feit dat die debat rondom diereregte gekenmerk word deur emosie en 'n skerp teenstelling tussen voor- en teenstanders, suggereer dat dit iets wesenliks aansny.

Ek gaan vervolgens konsentreer op hierdie vervreemdende effek van *The lives of animals*. Die talle aannames en (filosofiese) argumente en teenargumente wat verwoord word, kan nie hier beoordeel word nie.

Die vervreemding word veral in die hand gewerk deur Costello se opspraakwekkende bewering dat die daaglikse moord op diere vergelykbaar is met wat in Auschwitz gebeur het. Ons is volgens haar soos die Duitsers “who did and did not know of the atrocities around them” (Coetzee, 1999b:50). Meer as een keer tref sy hierdie onstellende vergelyking: “I return one last time to the places of death all around us, the places of slaughter to which, in a huge communal effort, we close our hearts. Each day a fresh holocaust, yet, as far as I can

see, our moral being is untouched. We do not feel tainted." (Coetzee, 1999b:49-50.) Ten einde 'n verklaring vir ons wreedheid en blindheid te vind, gaan Costello onder meer in op (filosofiese) idees aangaande die aard van menslike en dierlike syn en bewussyn. Sy dui aan dat mense se wreedheid teenoor diere voortspruit uit die aanname dat mens en dier ingrypend verskil en dat die mens superieur is, veral omdat hy 'n rasonale wese is. Costello wil hierdie vanselfsprekendhede weerlê deur die gehoor, onder meer met verwysing na Ted Hughes se dieregedigte, attent te maak op die heelheid en volheid van die dier se volledig beliggaamde syn, die "unabstracted, unintellectual nature, of that animal being ... the living, electric being" (Coetzee, 1999b:114). Sy meen dat mense diere uitbuit omdat daarvan uitgegaan word dat diere minderwaardig is, byvoorbeeld omdat hulle sonder siel sou wees. Sy dui egter aan dat verskil en ooreenkoms relatief is, want selfs as die Ander 'n mens is, waarborg dit nog nie dat hy/sy met respek behandel word nie:

The question should not be: Do we have something in common – reason, self-consciousness, a soul – with other animals? (With the collary that, if we do not, then we are entitled to treat them as we like, imprisoning them, killing them, dishonoring their corpses.) I return to the death camps. The particular horror of the camps, the horror that convinces us that what went on there was a crime against humanity, is not that despite a humanity shared with their victims, the killers treated them like lice. That is too abstract. The horror is that the killers refused to think themselves into the place of their victims, as did everyone else. They said, "It is *they* in those cattle-cars rattling past." They did not say, "How would it be if it were I in that cattle-car?" They did not say, "It is I who am in that cattle-car." They said, "It must be the dead who are being burnt today, making the air stink and falling in ash on my cabbages." ...

In other words, they closed their hearts. The heart is the seat of a faculty, *sympathy*, that allows us to share at times the being of another. Sympathy has everything to do with the subject and little to do with the object, the "another," as we see at once when we think of the object not as a bat ("Can I share the being of the bat?") but as another human being. There are people who have the capacity to imagine themselves as someone else, there are people who have no such capacity (... we call them psychopaths), and there are people who have the capacity but choose not to do so. (Coetzee, 1999b:47-48.)

Costello meen dat ons optrede teenoor diere onder meer bepaal word deur die mate waartoe ons ons kan inleef in die wese van die Ander, hetsy mens of dier. Die mishandeling van diere spruit voort uit 'n absolutistiese mitologie van *ons* versus *hulle*. Sy dui ook aan dat ons houding en behandeling van diere onderlê word deur die Westerse filosofiese en wetenskaplike tradisie. Costello se betoog suggereer dat veral die aksiale gerigtheid van wetenskap en filosofie ten grondslag lê aan die minagting en mishandeling van diere. Dit gaan hier oor die filosofiese paradigma wat met begrippe soos *Platonies* en *Apollinies* aangedui kan word (vgl Coetzee, 1999b:24; 97) en neerkom op die verheerliking van die koue hemel van idees, van die Rede, waartoe diere geen toegang het nie. Vandaar haar skerp kritiek op onbuigsame rasionalisme en dié wat dit aanhou verdedig. Sy wys dieselfde tipe aksiale gerigtheid in ekologiese denke uit:

In the ecological vision, the salmon and the river-weeds and the water-insects interact in a great, complex dance with the earth and the weather. The whole is greater than the sum of the parts. In the dance, each organism has a role: it is these multiple roles, rather than the particular beings who play them, that participate in the dance. As for actual role-players, as long as they are self-renewing, as long as they keep coming forward, we need pay them no heed.

I called this Platonic and I do so again. Our eye is on the creature itself, but our mind is on the system of interactions of which it is the earthly, material embodiment.

The irony is a terrible one. An ecological philosophy that tells us to live side by side with other creatures justifies itself by appealing to an idea, an idea of a higher order than any living creature. An idea, finally – and this is the crushing twist to the irony – which no creature except Man is capable of comprehending. Every living creature fights for its own, individual life, refuses, by fighting, to accede to the idea that the salmon or the gnat is of a lower order of importance than the idea of the salmon or the idea of the gnat. (Coetzee, 1999b:91-92.)

Die lewe van die individuele dier is hiervolgens dus in die oë van die meeste mense nie van belang nie en dit kan na die mens se goeddunke enige tyd beëindig word. Die enigste wese wie se individuele lewe wel gerespekteer word, is die mens: "Why? Because man is different. Man understands the dance as the other dancers do not. Man is an intellectual being."

(Coetzee, 1999b:93.) In *The lives of animals* word dus aangedui dat die (Westerse) mens se denke en dade steeds tot 'n hoë mate deur die aksiale mitologie (vgl. 3.2.3) onderlê word. Daarom word diegene wat daarvan uitgaan dat diere konkrete, geïnkarneerde siele is, hulle wat wys op die gelykaardigheid van mens en dier en praat oor "our community with animals" (Coetzee, 1999b:112-113) skerp tereggewys en/of geminag word, soos Costello in *The lives of animals*. Aan die einde van die "verhaal" is Costello dan ook bitter en geïsoleer. Dit voel vir haar asof sy die enigste getuie is van "a crime of stupefying proportions" (Coetzee, 1999b:120-121). Sy stel die dringende vraag aan haar seun, John, waarom sy skynbaar die enigste een is wat nie vrede kan maak met dít wat mense diere aandoen nie. Toe John sy bejaarde moeder tydens die afskeid omhels, asem hy die geur in "of cold cream, of old flesh" (Coetzee, 1999b:122). Die slotwoorde wat John aan Costello rig, is teen hierdie agtergrond dubbelsinnig: "'There, there. It will soon be over'" (Coetzee, 1999b:122). Dít suggereer dat Costello se onaangename verblyf in die V.S.A, maar ook op hierdie onregverdigde planeet byna iets van die verlede is. Soos reeds aan die begin van hierdie bespreking van *The lives of animals* met verwysing na Coetzee se *Disgrace* geblyk het, word vereenselwiging met die dier en sy regte in hierdie werke gekoppel aan 'n post-aksiale gerigtheid op hierdie eenmalige lewe op aarde. Diegene wat diere en diereliefhebbers misken, verwerp die aardse, die warmte van beliggaamde syn.

Wat my ten slotte opgeval het, is die verbositeit van *The lives of animals*. Dit bestaan immers uit twee ellelange lesings en die reaksies daarop. Daar word heeltyd gepraat, selfs tot vervelens toe. Hierdie roman beliggaam myns insiens die praatmite, wat hier nou saamhang met die outentisiteitsmite en dié van Moeder Aarde.

5.2.5 JOHN CONYNGHAM (1998) SE *THE LOSTNESS OF ALICE*

Kearney (1992:73) dui aan dat John Conyngham, redakteur van die *Natal Witness*, se werk gekenmerk word deur 'n sterk belangstelling in die paranormale. Met verwysing na Conyngham (1986) se *The arrowing of the cane* merk Kearney (1992:73) die volgende op: "The very idea of the paranormal enables the narrator to shift from a scrutiny of his experiences in terms of normal events, into an esoteric, almost self-gratifying sense of being the recipient of extraordinary happenings. Since these are beyond proper understanding and control, they seem to offer him a subtle release from responsibility, providing a revelation

independent of personal reflection and insight." Hier wil iets van die mite van die buitengewone deurskemer.

Indien in ag geneem word dat Conyngham in sy werk primêr begaan is oor "the role and sensibility of the white English-speaking liberal" (Kearney, 1992:86), en spesifiek oor hulle vrese vir ondergang en onteiening (Kearney, 1992:74; 76), dan begin dit na aanleiding van hierdie bewering van Kearney (1992), naamlik dat die teenwoordigheid van die paranormale in *The arrowing of the cane* 'n subtile vrystelling van verantwoordelikheid in die hand werk, reeds lyk asof Conyngham se romans onderlê mag word deur die mites van blanke Engelssprekende Suid-Afrikaners wat reeds in die media-ondersoek geïdentifiseer is: die mite wat sê dat hulle hul "in die middel" bevind en "onskuldig" is, asook hul oorwegend negatiewe en beangste mitologisering van die toekoms van Suid-Afrika (vgl. 3.3.2).

Conyngham (1998) se *The lostness of Alice* sluit aan by sy eerste twee werke, *The arrowing of the cane* (1986) en *The desecration of the graves* (1990). Hierdie drie werke kan saam eintlik as 'n trilogie gelees word. In *The lostness of Alice* sit Conyngham (1998) die temas van sy vorige werke voort: "Unashamedly, he concentrates almost exclusively on the fear, the anger, the dilemmas and insecurities facing white South Africans at the cusp of the new order." (Walus, 1998:16.) Ook die paranormale speel 'n belangrike rol in hierdie roman: alles draai om die geheimsinnige verdwyning van Alice Walker, 'n sestienjarige, blonde meisie. Die enigste leidraad is 'n vars gat in die grond nie ver van haar ouerhuis nie waardeur sy à la *Alice in Wonderland* kon verdwyn het en die hoofverdagtes is swart mans in die algemeen. In gesprek met Walus (1998:16) sê Conyngham dat hy weet dat sy temas nie polities korrek is nie en dat baie lesers die afwesigheid van substansiële swart karakters betreur, tog: "I do feel very strongly that the idea of lostness – and that's the notion that I was examining – is the so-called expatriate or settler lostness [...] And so I decided that I wanted to deal with that dynamic and not make any concessions, because that is the truth." (Walus, 1998:16.) Conyngham openbaar in hierdie woorde 'n gerigtheid op outentisiteit, wat trouens een van die prominente ideale van ons tyd is (vgl. 3.2.2) en wat ook deur die verteller, Chris, ter sprake gebring word: "For better or worse, I am what I am and must press onwards in the only manner I know how." (Conyngham, 1998:137.) Die tema van verloreheid in Afrika, wat volgens Conyngham self die botoon in *The lostness of Alice* voer, die tipies postkoloniale gewaarwording van die setlaar dat hy nêrens inpas nie (vgl. Walus, 1998:16), sluit opvallend aan by die mite van die middelposisie, waarna hier bo verwys is. Daar kan dus beweer word

dat *The lostness of Alice* nie slegs 'n tipiese Conyngham-roman is nie, maar ook dat dit die mitologie van blanke Suid-Afrikaners, veral Engelssprekendes, reflekteer. Hierdie roman vertoon oor die algemeen nog die simptome van die *interregnum*.

Alice word 'n "omnipresent non-presence" (Conyngham, 1998:37) in die lewens van die verteller, 'n boer, en sy vriendin Sally, 'n joernalis by die *Natal Times* en intens betrokke by die "storie" van Alice se verdwyning en die soektog na haar. Dit begin haar egter ook diep persoonlik raak: "for Sally, it seemed, Alice had become almost a mythical symbol. She was Innocence personified, and her loss was a triumph for Evil. Only her safe-and-sound return could rebuff the powers of darkness." (Conyngham, 1998:50.) Haar verdwyning ontketen die uiterlike en innerlike reise wat sowel Chris, die verteller, en Sally onderneem. Alice se verdwyning word boonop vir die beangste blanke gemeenskap 'n *cause célèbre* (Conyngham, 1998:75). Haar verloreheid word simbool van alles wat blanke Suid-Afrikaners tydens die oorgang verloor het en nog kan verloor, byvoorbeeld identiteit, besittings, 'n plek in Afrika, ensovoorts. Nadat Chris vir Sally verlaat en haar dus verloor, onderneem hy 'n reis deur Europa en Noord-Afrika, opsoek na "foundness", maar in sowel Europa as Afrika ervaar hy 'n gevoel van "lostness".

In die media-ondersoek (vgl. 3.3.2) het reeds geblyk dat die bedreigings wat die blanke (Engelssprekende) gemeenskap aanvoel, tot mitologiese proporsies opgeblaas word: "[The] different forms of dread range from a straightforward fear of personal attack, to a vague terror of some undefined menace lurking in the darkness, to anxiety about the human and social cost of political violence, to nightmarish presentiments of national catastrophe." (Foley, 1993:24.) Hierdie mitiese vrese is ook in *The lostness of Alice* teenwoordig. Chris lees Sally se dagboek en dit blyk daaruit dat Sally sy onderdrukte vrese deel. Die eerste inskrywing in haar dagboek spreek van onsekerheid oor wat die toekoms vir blanke Suid-Afrikaners in die nuwe Suid-Afrika gaan inhou. Sally oorweeg die moontlikheid van vergelding, onteiening, 'n verlies aan politieke inspraak en die bedreiging wat swartmense se hoë verwagtinge inhou. Hier kom dieselfde tipe toekomsscenario wat in J.M. Coetzee se *Disgrace* verwoord is (vgl. 5.2.3), na vore:

The answer is deceptively simple: let the people cut up the farm into plots and have several cattle each for their own consumption. If they have more than they need, let them sell the surplus to their neighbours. In this paradise, everyone will be happy.

While the country may go bankrupt, the people will experience the peace which was once theirs before the unwelcome arrival of whites from across the sea. (Conyngham, 1998:54.)

Die tweede inskrywing in Sally se dagboek openbaar 'n apokaliptiese toekomsvisie en oorweeg die moontlikheid van 'n spektakulêre "scorched-earth exodus by whites and Indians" (Conyngham, 1998:66). Wat betref die "vague terror of some undefined menace lurking in the darkness" (Foley, 1993:24) oorweeg Sally se vader, Will, die volgende verklaring vir die polisie se hardhandige optrede teenoor 'n swart man wat in die bos naby die Walkers se huis gevind is:

The troops, said Will, were aggressive because they were frightened. The vagrant was a thing of the forest. It reminded him of Kenya: the Mau in the Aberdares and the scattered lights of white farmhouses in the distance. It was just history repeating itself, he added. While the soldiers and their families lay tucked in their suburban beds at night, the dishevelled rastaman loped through the dark trunks, foraging, searching. In the valley below him shone the lights of comfort. The lights of whiteness that had condemned him to the dark.

Although apartheid had been brushed aside and the suburbs were no longer exclusively white, said Will, perceptions hadn't changed. Suburbia was comfort at the rastaman's expense. He was still the beast condemned to the periphery, a man with nothing, and therefore nothing to lose. Unconsciously, the troops realised this. They realised also that with apartheid gone, all of Africa wanted a piece of white suburbia. A piece like Alice, perhaps. With so much to lose, each trooper knew that the rastamen were advancing and many saw themselves as the final line of defence. (Conyngham, 1998:21.)

Die mite van die middelposisie word in *The lostness of Alice* getematiseer. Deel van die "lostness" is 'n verlies aan sekerhede, aan 'n vaste tuiste. Chris aanvaar 'n postmodernisties-nomadiese leefstyl (vgl. 3.2.3). Hy begin soekend leef en kom gaandeweg tot belangrike insigte omtrent sy identiteit as Euro-Afrikaan (vgl. Conyngham, 1998:137):

As I had seen so clearly in the glow of candlelight in the cathedral, it was Africa, not Europe, that I was seeking. Not the darkest Africa as such, but my Africa. I was no longer sure what that was. Sally was part of it, as was Alice, but it went beyond individuals. I knew that my search was for a fragile limbo where the Old and New Worlds meet. Not raw Africa, but a tamer one with the possibility of rawness. A feeling of ambiguity characterised it: a consciousness of being here but not here, a foundness and a lostness. (Conyngham, 1998:103.)

Ook die nosie van Afrika as paradys word deurlopend geïnterpreteer en gerelativeer. Chris merk die volgende omtrent Afrikastede op: "Here again was that peculiar blend of beauty and squalor; that paradise enriched by the hell within it." (Conyngham, 1998:114.) Elders beskryf hy die Afrika-paradys soos volg:

And so, only months after we had seen that couple racing ecstatically to their climax among the dunes at Shela, a young man is hacked to death there with a panga. So much for our notion of an African paradise. The timelessness of those beaches, the coral walls, palms, shows, the devotions of Islam and the image of a hybrid people lost in contentment was the illusion we should have known it was. Paradise is not only a location. It is a time as well. As I had confirmed for me shortly afterwards, a place can be paradise one second and hell the next. (Conyngham, 1998:55.)

Uiteindelik kom Chris (voorlopig) tot rus op Gibraltar, tussen Europa en Afrika en daardeur vind hy die "fragile limbo" (Conyngham, 1998:103) waarop sy swerftog gerig was: "From my window I have a wide view of the bay, across the naval craft to Algericas and the distant arc of the Spanish coastline. When the weather is clear, I can see Africa – a brooding presence on the horizon." (Conyngham, 1998:141.) Chris verduidelik aan Mrs Rook, by wie hy loseer, dat hy opsoek was na "somewhere that was in-between" (Conyngham, 1998:142), waarop sy reageer: "Gibraltar's just like that." (Conyngham, 198:142.) Gibraltar word in *The lostness of Alice* 'n kragtige simbool van die mite van die middelposisie.

Aan die einde van die roman word die horison en die toekoms pertinent geaktualiseer deurdat vertel word van die nuwejaarsfeesvieringe op Gibraltar. Daar word beplan om 'n reuse vreugdevuur om middernag aan te steek:

Gibraltar's beacon will be the most southernly among a thousand lit across Europe to symbolise a new era of unity and freedom among the countries of the continent. The idea, says Mrs Rook, is that each beacon will be visible from its neighbours, forming a chain of light in the darkness. (Conyngham, 1998:145.)

Afrika is opvallend onbetrokke by hierdie aksie, maar Chris is bewus van die dwingende teenwoordigheid en nabyheid van die donker kontinent op die horison: "across the sheet of inky water, the bulk of Africa, sleeping." (Conyngham, 1998:145.) Afrika, die byna dreigende kolos op die horison en by implikasie die toekoms van dié kontinent word in die slotwoorde negatief gemitoligiseer: "Then it is midnight and the matches flare. Flames wreath upwards, crackling. Cheers erupt as the blaze lights up the night. Ships' hooters drone in the harbour. In the distance in Spain, the next beacon is visible. But across the straits, Africa is lost in darkness." (Conyngham, 1998:154.) Die tema van "lostness" kulmineer dus in die "lostness" van donker Afrika. Die slotsin herinner aan Joseph Conrad se geliefde en verguisde 1902-roman *Heart of darkness*, wat met die volgende woorde eindig: "The offing was barred by a black bank of clouds, and the tranquil waterway leading to the uttermost ends of the earth flowed sombre under an overcast sky – seemed to lead into the heart of an immense darkness." (Conrad, 1989:121.) Waar daar aan die einde van Conrad se roman sprake is van blywende, onopgeklarde misterie, asof die ontdekkingstog nog net begin het, word 'n hele kontinent aan die einde van *The lostness of Alice* met een groot, veralgemenende mitiese gebaar afgeskryf.

5.2.6 E.K.M. DIDO (1996) SE DIE STORIE VAN MONICA PETERS

Die storie van Monica Peters is die debuutwerk van E.K.M. Dido (1996). Daarmee was sy die eerste swart/bruin vrou wat 'n roman in Afrikaans publiseer. In hierdie roman vertel die titelkarakter haar lewensverhaal op 'n ongekompliseerde, hoofsaaklik beskrywende wyse. Hierdie werk het nie ernstige literêre pretensies nie. Dit is eerder 'n populêre liefdesverhaal met elemente van 'n spanningsroman, alhoewel spanning en dramatisering grootliks ontbreek en daar eerder rustig-beskrywend op 'n gelykmatige, gemoedelike trant vertel word. Dikwels word byvoorbeeld verwys na sentimentele trane wat Monica en haar kamerade en vriende gestort het, en daar word vertel van afskeide, herontmoetings, avontuurlike uittogte, ensovoorts. Die leser volg Monica se lewensverloop vanaf haar kinderdae in 'n klein Transkeise dorpie waar swart en wit aanvanklik in vrede saamleef tot die regering 'n nuwe

magistraat, Richmond, stuur om die nuwe Apartheidswette te kom toepas; die leser stap verder saam "deur die straat van ... [Monica se] herinnering" (Dido, 1996:15) en word vertel hoe sy bevriend raak met Eric, die wit seun van die magistraat, hoe hulle later in die geheim trou; daar word vertel van hulle deelname aan die Stryd, hulle bewegings in die land as voortvlugtiges, hulle ballingskap in Londen, Monica se deeltydse studie, hulle gesinslewe en dié van hul vriende en kamerade, hulle uiteindelijke seëvierende terugkeer na die nuwe Suid-Afrika waar die oorwinning intussen behaal is; die leser verneem dat Eric in 1993 doodgeskiet is, maar die verhaal eindig met die belofte van 'n liefdesverhouding tussen Monica en die ou kameraad Franklin. Wat Monica se persoonlike lewensverloop sowel as die bevrydingsskiedenis betref, hou hierdie roman met sy gelukkige einde 'n Groot Suksesverhaal aan die leser voor. Die roman begin trouens met die inhuldiging van Nelson Mandela as demokraties verkose president. Tydens die daaropvolgende vertelling van Monica se lewensverhaal is die afloop reeds verseël, want die wonder het klaar gebeur: "Die struggle is gewen en verby." (Dido, 1996:7.)

Die storie van Monica Peters is tegnies sowel as inhoudelik konvensioneel. Hierdie werk bied geen verrassings nie, geen alternatiewe perspektief op die Suid-Afrikaanse geskiedenis of situasie nie, maar is grootliks gegrond op tydgenootlike beskouings wat as vanselfsprekend aanvaar word en is dus 'n produk van die nasionale konsensus oor hoe dinge was en is. Vergelyk in hierdie verband byvoorbeeld die gevleuelde retoriek van Eric toe hy, Monica en ander kamerade noodgedwonge landuit vlug: "'Viva! Suid-Afrika! Mhlaba wethu sizalelwe khona. Ons sluip weg soos diewe in die nag, maar ons gaan helder oordag seëvierend terugkom [...] My land, ons is lief vir jou! Jy was bedoel om ons almal, ongeag ras of kleur, te huisves, nie net één groep nie. My land, jy behoort na regte aan die mense wat al eeue lank hier was voordat my mense jou kom opeis het!" (Dido, 1996:152.) Daar is by die hoofkarakters min sprake van (oomblikke van) vertwyfeling, selfondersoek, moedeloosheid, innerlike stryd, want die hele verhaal is ingebed in die sekerhede van die Groot Verhaal van die absoluut heroïese Stryd. Die klem val op uiterlikhede, oppervlakverskynsels, op die spektakulêre gebeure en ingrype in die lewens van die karakters en daarom bly die meeste van hulle, soos Willemsse (1996:30) dit verwoord, "goedige kartonkarakters".

Hierdie roman kan duidelik geles word in terme van die mite van die buitengewone. Dit begin met 'n viering van die spektakulêre oorwinning en 'n verering van Mandela as dié held van die mitiese Stryd. Monica bid soos volg vir hom: "Liewe Vriend, hierdie man is ons

krag, ons swakheid, ons verlede en ons toekoms. Hy is ons hoop op 'n beter Suid-Afrika. Vader, help hom om ons te lei om saam 'n toekoms te bou." (Dido, 1996:7-8.) Daarna neem Monica as ek-verteller ons terug na haar kinderjare. Sy vertel van die vredevolle naasbestaan van wit en swart in haar Transkeise geboortedorp. In daardie ideale toestand was mense net mense; almal was bloot Suid-Afrikanders. Velkleur het nie 'n rol gespeel nie en kinders is nie bewus gemaak van rasseverskille nie. Alhoewel almal arm was, was hulle gelukkig, want hulle het geleef volgens die beginsels van ubuntu: "as een gesukkel het, het almal gesukkel. Ons mense was daar vir mekaar, maak nie saak wat jou velkleur was nie. Saamstaan was ons leuse. Eendrag maak mag. Almal het in liefde en vrede saam geleef – die mense in die dorp maar ook die mense van die omliggende laers en krale, want almal het mekaar geken." (Dido, 1996:27.)

Dan volg daar 'n aantal "rampe" wat hierdie paradys tot 'n val bring. Die regering stuur 'n nuwe magistraat na die dorp om die nuwe Apartheidswette te kom toepas. As kind in standerd vier kom Monica vervolgens tot vreeslike ontdekkings, byvoorbeeld dat daar iets soos rasseklassifikasies bestaan. Die stadsaal word vir nie-blankes gesluit en die bruin kinders word weggestuur na 'n eie minderwaardige skooltjie. Nóg 'n "ramp" (Dido, 1996:57) volg: alle gekleurdes moet die blanke dorpsgebied verlaat en die gedwonge verhuising word gemitologiseer as gelykstaande aan die manier waarop Hitler die Jode behandel het (Dido, 1996:57). Aanvanklik het die witmense gesê dat hulle baie jammer oor die veranderinge is, maar algaande het hulle aan die situasie gewoon geraak en hulle status begin geniet. Slegs 'n spektakulêre gebeurtenis, naamlik 'n sonsverduistering, het die verskillende groepe weer bymekaar gebring, want almal se gedagtes was net op die hiernamaals: "Velkleur was vergete." (Dido, 1996:61.) Toe almal ná vier dae agterkom dat niks gaan gebeur nie, het hulle teruggekeer na verdeeldheid. Monica beland in 'n koshuis wat soos 'n konsentrasiekamp funksioneer en waar die kinders byvoorbeeld gedwing word om pap vol wurms te eet. Later ontstaan daar 'n liefdesverhouding tussen Monica en Eric, maar vanweë die situasie in die land en byvoorbeeld die ontugwet kan hulle nie hul liefde openbaar maak en normaal uitleef nie. Hulle trou in die geheim. Dit is juis hulle liefde vir mekaar wat hulle aan die gang hou en in hierdie verband word daar uitgegaan van die liefdesmitologie (vgl. 3.2.3), wat trouens kenmerkend van populêre liefdesverhale is. Dit is hulle teen die wêreld en die simbool hiervan is die holkrans, hul skuilplek: "Hier was ek en Ndlovu [Ndlovu is Eric se "swart" naam] gelukkig, want dit was ons eerste eie tuiste. Die Bybel sê dat elke wolf sy skuilplek het. Wel, dit was ons skuilplek, en soos wolwe het ons uit dié skuilplek die hele Suid-Afrika lê en

van elke hoofkarakter staan byna volledig in die teken daarvan. Daar word op 'n gemoedelike manier vertel van Monica en haar kamerade se lewensverloop. Deelname aan die Stryd word as vanselfsprekend voorgelê. In hierdie verband merk Willems (1996:30) op: "ek mis 'n gewoegdheid in motivering, optrede en oortuiging by al Dido se karakters." Dit is in reaksie op hierdie tipe verhale, waarvan daar reeds talle in Engels geproduseer is, dat skrywers soos Ndebele voorspraak begin maak het vir skryfkuns gerig op "the rediscovery of the ordinary and the restoration of the truly human dimension to black South African storytelling" (Jacobs, 2000:60-61). Zakes Mda (1995) se *Ways of dying* word algemeen beskou as 'n roman wat in hierdie rigting beweeg (vgl. Jacobs, 2000; Mervis, 1998; Van Wyk, 1997). Hierdie roman gee uitdrukking aan die vernuwing waarna Ndebele (1991) verlang. Met sy positiewe slot is *Ways of dying* trouens een van die min tydgenootlike Suid-Afrikaanse Engelse romans wat blyke gee van 'n "return of endings that allow for new beginnings" (Boehmer, 1998:51).

Hierdie roman aktiveer die tradisie van die spektakulêre, maar steek nie daarin vas nie. Mda (1995) gebruik hierdie bekende tradisie bloot as vertrekpunt en neem die leser vervolgens op 'n verkenningstog na nuwe moontlikhede, na nuwe maniere van leef. Die belemmerende verhaal van onderdrukking en die konformisme wat dit afdwing, word getransendeer ten gunste van kreatiewe alternatiewe. Gangbare mites word agtergelaat, maar nie sonder om dit eers krities te analiseer nie. Die nuwe moontlikhede wat Mda suggereer, is nie blote abstraksies nie, maar word beliggaam in die twee geloofwaardige hoofkarakters, Toloki en Noria, wat in woord en daad mekaar en die leser leer hoe om te leef. Dit is 'n ryk werk en daarom kan hier slegs enkele sake uitgelig word.

Ways of dying handel oor Toloki, 'n eksentrieke, kunssinnige karakter wat 'n buitengewoon lelike gesig het, maar met die hartseerste oë. Hy kom op die gedagte om tydens Suid-Afrika se geweldgeteisterde oorgangsjare sy brood op 'n kreatiewe wyse te verdien uit ander se dood. By 'n kostuumwinkel koop hy 'n swart uitrusting met 'n hoë hoed/kuil en werk voortaan as professionele roubeklaer by die talle begrafnisse in die townships. Sy optredes ontwikkel tot kuns, tot teater. Aan die begin van die roman ontmoet ons hom by een van dié begrafnisse. Dit is Kersfees en 'n seuntjie, wat deur medebewoners van die plakkerkamp om die lewe gebring is (volgens die "halssnoermetode"), word begrawe. Toloki herken die moeder van die kind as Noria, 'n "homegirl" uit sy geboortedorpie. Daar ontwikkel na al die jare 'n hegte vriendskap tussen hulle; dit is meer as blote verliefdheid. Toloki gaan woon by haar in haar pragtige, veelkleurige "shack". Hy leer haar om met nuwe oë na die lewe te kyk, om kreatief

om te gaan met die gegewene, en sy help hom, die asketiese buitestander, om weer by die gemeenskap in te skakel. Toloki is verbaas oor die wyse waarop Noria se bure haar bystaan en sy verduidelik soos volg: "It is our life here at the settlement. We are like two hands that wash each other'." (Mda, 1995:62.) Die implikasie is dus dat ubuntu ook hier, ver van die tradisionele omgewing, voortleef. Toloki en Noria vul mekaar aan en daarom verklaar een van die ander karakters naby aan die einde van die roman: "Yours is a creative partnership." (Mda, 1995:188.) Saam demonstreer Toloki en Noria aan die leser hoe om nonkonformisties te leef, kreatief te leef in 'n chaotiese land waar teen wil en dank eenstemmigheid afgedwing probeer word.

Mda (1995) suggereer in *Ways of dying* dat daar gevare verbonde is aan die verhaal van Verdrukking en Stryd, soos aangebied binne onder andere die literêre tradisie van die spektakulêre: ter wille van die Stryd word die individu gelikwideer; die groep staan sentraal en vertoon 'n opvallende gebrek aan selfkritiek, omdat realiteite wat die Saak kan benadeel, summier uitgedoof word. Hiervan kan Noria getuig. Haar seuntjie is deur die Young Tigers doodgemaak omdat hy van verraad verdink is. Noria het verwag dat die leiers van die Beweging haar in die openbaar om verskoning sou vra, maar dit gebeur nie: "She tells him [Toloki] that the local street committee had promised her that the leaders would publicly make a statement at the meeting, apologising for the death of her son, and reprimanding those who were responsible for it. Instead, they called her privately, and added insult to injury by saying that her child, who was only five years old, was not completely blameless." (Mda, 1995:166.) En verderaan: "The kind of silence that everyone is demanding from her is that she should not condemn the perpetrators in any public forum, as this would give ammunition to the enemy. Now she sees that what they really want is that she, like the rest of the community, should accept her child's guilt, and take it that he received what he deserved. If she keeps quiet, the whole scandal will quietly die." (Mda, 1995:166-167.) Geen individue aanvaar verantwoordelikheid vir die gruweldaad of word as skuldiges aangewys nie: "none of the children could say who was actually responsible for the atrocity. They just said it was the Young Tigers. Who in particular? Just the Young Tigers. Who had given the instructions to Danisa and the other child to light the tyres? The Young Tigers. Who among the Young Tigers? Just the Young Tigers." (Mda, 1995:178.)

Die leser word daarop attent gemaak dat die verhaal van Verdrukking en Stryd uitgaan van 'n oorvereenvoudigde voorstelling van die komplekse werklikheid, een wat gekenmerk word

deur simplistiese dualistiese denke. Selfs klein kindertjies ontvang onderrig oor die absolute waarhede van die Stryd: "Often the Young Tigers gave the children political education. They taught them about the nature of oppression, the history of the movement, why it became necessary to wage an armed struggle, why it was recently suspended, why the tribal chief was doing such dirty things to the people, and how the government had been forced to unban the political movement of the people and to negotiate with its leaders." (Mda, 1995:170.) Noria se seun was op vyf, soos die meeste ander kinders van die plakkerskamp, reeds 'n veteraan van die Stryd:

He was an expert at dancing the freedom dance, and at chanting the names of the leaders who must be revered, and of the sell-outs who must be destroyed. He could recite the Liberation Code and the Declaration of the People's Rights. Of course, he did not understand a single word, since it was all in English [...] He also knew all the songs. Even when he was playing ... he could be heard singing about freedom, and about the heroic deeds of the armed wing of the people's movement.

Die eenstemmigheid van die kollektief word in hierdie roman gedra deur 'n homodiëgetiese waarnemerverteller "which defines itself early in the text as the (first-person plural) voice of the community" (Mervis, 1998:48):

It is not different, really, here in the city. Just like in the village, we live our lives together as one. We know everything about everybody. We even know things that happen when we are not there; things that happen behind people's closed doors deep in the middle of the night. We are the all-seeing eye of the village gossip. When in our orature the storyteller begins the story, "They say it once happened ...", we are the "they". No individual owns any story. The community is the owner of the story, and it can tell it the way it deems fit. (Mda, 1995:8.)

Alhoewel die vertellende stem van die gemeenskap as draer van die openbare mening nie alles goedkeur nie en soms terloopse kritiek lewer op sommige praktyke (vgl. bv. Mda, 19995:20; 48), is hierdie stem dominerend ten opsigte van individue soos Toloki, wat plek-plek as onbetroubaar en oningelig beskryf word. Die "ons" is verantwoordelik vir skinderveldtogte wat gekenmerk word deur groot eenstemmigheid in die oordeel oor 'n individu soos Noria,

byvoorbeeld toe sy vroeër haar kind met die geld wat sy uit prostitusie verdien het na 'n duur private skool gestuur het:

Our tongues began to wag about this whole suspicious affair. Did Noria think that her child was too good for the village school, where all the children of the village, including Noria herself, had gone? Anyway, whoever heard of such a young baby going to school? Where did she get all the money to spoil the brat, and to buy herself such wonderful clothes that looked like those worn by women in magazines? What kind of work was she doing? We saw her come back from town in the mornings, and leave in the late afternoons. (Mda, 1995:81.)

In die paragraaf net voor die een waaruit hier aangehaal is, word verwys na Noria se betrokkenheid by prostitusie, maar ter wille van die plesier van vertel, van skinder, het die gemeenskap onkunde geveins. Noria was dus by meer as een geleentheid die slagoffer van haar eie gemeenskap: nie net is sy al beskinder nie, maar ná die wrede moord op haar kind en die afbrand van haar huis word sy die swye opgelê.

Mda (1995) wys in hierdie roman op die positiewe sy van kollektiwisme (vgl. 3.3.2), byvoorbeeld soos dit tot uitdrukking kom in Noria se latere liefdadigheidswerk, maar terselfdertyd lewer hy ook kritiek op groepsdenke wat in diens staan van 'n groot veralgemenende verhaal wat die gewone lewe en die spesifieke probleme van die individu verontagsaam. Mda (1995) dui aan dat die gemeenskap vasgevang geraak het in bepaalde verhale, byvoorbeeld: die verhaal van die heroïese Stryd, die verhaal oor die "tribal chieft" wat opgedis word as finale verklaring vir swart-op-swart-geweld (Mda, 1995:47-48). Volgens Mda (1995) is die gemeenskap ook in die greep van patrone van sinnelose, eskalerende geweld, wraak en weerwraak, waarby die blanke regering ook betrokke is (Mda, 1995:47; 57-58; 89; 136; 149; 170-172). Daar word byvoorbeeld aangedui dat gemeenskappe wat kollektief skuldig is aan grusame moorde, permanent verlam is deur hul eie dade: "The community would never be the same again, and for the rest of their lives, its people would walk in a daze." (Mda, 1995:59.) Toloki (1995:89) som die situasie wat tydens die vroeëre oorgangsjare (1990-1994) geheers het soos volg op: "Death lives with us everyday. Indeed our ways of dying are our ways of living. Or should I say our ways of living are our ways of dying?" (Mda, 1995:89.)

Dit blyk dat swartmense tydens die oorgang getraumatiseer en gedemoraliseer/"verlam" was deur die ekstremiteite waarmee hulle te kampe gehad het. Hulle het vasgevang geraak in die spektakulêre. Die mees onwaarskynlike het die mees waarskynlike geword: gruwels soos moord en verminging was iets alledaags; tydens die mitiese Stryd is absolute lojaliteit en konformisme afgedwing. Met *Ways of dying* wil Mda (1995) alternatiewe, ander moontlikhede van dink en doen suggereer deur middel van twee karakters wat juis daartoe oorgaan om alternatiewe te oorweeg. Beide Toloki en Noria beweeg tussen Kersfees en Nuwejaar uit hulle lewens van gewoonte en roetine en stel hulle oop vir die alternatiewe wat die ander een voorhou: Toloki, wat alleen en as randfiguur geleef het, gaan woon in die woelige plakkerskamp by Noria in haar veelkleurige hut en word weer deel van die gemeenskap. Op sy beurt voer Toloki die mure van Noria se hut uit met foto's van meubels uit tydskrifte en katalogi: "The four walls are divided into different sections. On some sections, he plasters pictures of ideal kitchens. There are also pictures of lounges, of dining rooms, and of bedrooms. Then on two walls, he plasters pictures of ideal gardens and houses and swimming pools." (Mda, 1995:103.) As die werk voltooi is, neem Toloki Noria se hand "and strolls with her through the grandeur" (Mda, 1995:103). Daarna gaan hulle na buite om die pragtige verbeelde tuin te bewonder en hulle wandel soos Adam en Eva deur die paradys. Noria laat dus vir Toloki as kunstenaar toe om haar te leer hoe om haar verbeelding te gebruik. Toloki het tydens sy lewe op straat selde gewas/gebad en was juis bekend vir sy ondraaglike liggaamsreuk, maar Noria stel voor dat hulle bad, want sy meen dat dit hulle beter sal laat voel: "Although he does not understand how a bath will make them feel better, he agrees. He is willing to learn new ways of living. After all, Noria herself was quite willing to learn how to walk in the garden with him, to the extent that she is now a garden enthusiast in her own right." (Mda, 1995:179.) Noria stel haar selfs uiteindelik oop vir Toloki se vreemde eetgewoontes: "Noria tries the Swiss roll with green onion, and falls in love with the combination." (Mda, 1995:198.) Hulle leer aan mekaar "other ways of living" (Mda, 1995:106). In die dae tussen Kersfees en Nuwejaar ondergaan Toloki en Noria dus 'n groot vernuwing deur hulself oop te stel vir die Ander en vir die alternatiewe wat die Ander verteenwoordig. Toe hulle jonk was, in die landelike geboortedorp, was hulle totaal verskillend: die gemeenskap het neergesien op die buitengewoon lelike Toloki, terwyl almal die beeldkone Noria op die hande gedra het, sodat sy hooghartig en verwaand geword het. Dit is dus merkwaardig dat juis hulle mekaar uiteindelik vind. Hierdie uitreiking kan plaasvind omdat hulle geleer het om hul oop te stel vir die gewone en, baie belangrik, vir die ander as

gewone mens. Hulle wring hulle los uit die greep van groot verhale oor die abnormaliteite van die land en konsentreer eerder op eenvoudige, alledaagse uitdagings en plesiere.

Mda (1995) probeer om in *Ways of dying* aan te dui hoe 'n mens deur 'n kleinskalige ingesteldheid 'n verskil in jou eie lewe en dié van ander kan maak. Onderliggend aan hierdie roman is 'n verhaal wat vertel dat 'n mens dít wat jy hier en nou het, moet benut en op 'n kreatiewe manier kan omskep tot iets beters, byvoorbeeld: 'n dak oor jou kop is 'n noodsaaklikheid, maar 'n hut in 'n plakkerskamp kan met harde werk en verbeelding omgetower word tot iets inspirerends. Noria en Toloki se hut verskaf nie net skuiling en vreugde aan die twee bewoners daarvan nie, maar ook aan ander lede van die gemeenskap, soos reeds blyk uit die eerste reaksies op die hut:

When the neighbours wake up that morning, they all come to witness the wonder that grew in the night. They marvel at the workmanship, and at how the plastic and canvas of different colours have been woven together to form patterns that seem to say something to the viewer. No one can really say what their message is, except to observe that it is a very profound one. (Mda, 1995:61.)

Die leser kan ook bespiegel oor die diepsinnige boodskap van hierdie hut waarin verskillende kleure saamgeweef is tot 'n pragtige patroonmatige geheel. Heel moontlik het dit te doen met die groot ideaal van baie mense in Suid-Afrika "to build one free and united nation out of the various ethnic groups and races" (Mda, 1995:48). Hoe dit ook al sy, hierdie hut het besondere aantrekkingskrag. Aan die einde van die roman verneem die leser dat die hut (letterlik en figuurlik) 'n magiese uitstraling het: "Somehow the shack seems to glow in the light of the moon, as if the plastic colours are fluorescent." (Mda, 1995:199.) Hierdie hut is ook die simbool van die post-aksiale mitologie wat hierdie roman onderlê. Dit verwoord die "boodskap" van die roman: maak die beste van jou omstandighede. Sowel Toloki en Noria is in hierdie verband lewenskunstenaars. Vroeër reeds, toe Toloki nog by 'n meule gewerk het, het hy goed oor die weg gekom met die ander werkers. Hulle het met opregte belangstelling na sy verhale oor sy geboortedorp geluister en nie vir sy lelike gesig gelag nie. Die rede vir hulle positiewe houding was: "People were concerned with the more urgent problems of living, and with the business of creating their own happiness in the midst of punery." (Mda, 1995:56.) Dít is die sleutel: hoe om te lééf en geluk te vind te midde van neerdrukkende omstandighede, soos Noria wat ten spyte van die onlangse verlies van haar kind en die groot

onreg wat haar in dié proses aangedoen is, voortgaan met haar lewe (Mda, 1995:138). Die "oplossing" wat in hierdie roman voorgehou word, is: gebruik dít waarvan jy baie het, buit jou situasie uit. As die dood iets algemeens in jou gemeenskap is, omskep die "ways of dying" in "ways of living" deur byvoorbeeld soos Toloki 'n professionele roubeklaer te word. Die slot van die roman bevestig hierdie "boodskap": dit is Oujaar en as deel van die feesvieringe word motorbande aangesteek: "Tyres are still burning. Tyres can burn for a very long time. The smell of burning rubber fills the air. But this time it is not mingled with the sickly stench of roasting human flesh. Just pure wholesome rubber." (Mda, 1995:199.) In townships en plakkerskampe lê daar baie ou motorbande rond en dit word benut deurdat op elke straathoek een aan die brand gestee word, soos vreugdevure. In Suid-Afrika het brandende bande 'n kollektiewe nagmêrriebeeld van dood en verskrikking geword. Hier probeer Mda (1995) om hierdie simbool te rehabiliteer, om alternatiewe, positiewe assosiasies daaraan te koppel. Dit is bedoel as terapie vir getraumatiseerdes. Hier word die beeld van 'n motorband as moordwapen opgehef en verkry die reuk van brandende rubber iets heilsaams. Dit word simbool van vitaliteit. Anders as in die slot van John Conyngham (1998) se *The lostness of Alice*, waar die vreugdevure nie verder suid as Gibraltar brand nie, sodat Afrika in donker gehul bly (vgl. 5.2.5), brand aan die einde van *Ways of dying* 'n vreugdevuur op elke straathoek van die "settlement", met ander woorde, daar waar die dood 'n lewenswyse is, ín die hart van die donker.

Ways of dying word, soos hier bo reeds aangevoer is, onderlê deur 'n post-aksiale mitologie, want die klem val duidelik op hierdie aardse lewe, die opgaan in die gegewenhede van die bestaan. Dit wil ons daartoe aanspoor om bevestigend te antwoord op hierdie lewe, op die gebeure, die uitdagings van elke dag. Die leser verneem reeds aan die begin van die roman dat Toloki geen bande met die kerk het nie. Hy het dus nie 'n hemelse verwagting nie, maar die teenoorgestelde geld eweneens nie vir hom nie: hy is nie verknog aan die aardse nie, maar eerder 'n askeet wat soos 'n Oosterse monnik probeer leef. Dit is egter Noria, wat intens betrokke is by die gemeenskap, wat hom weer in kontak bring met die aardse genieting en die medemens. Dít kom onder meer tot uitdrukking in hulle sensuele, dog nie-seksuele, badritueel (Mda, 1995:180) en die eenvoudige "nagmaal", bestaande 'n klein happies koek, wat Toloki met Noria en die baie besoekende kinders van die plakkerskamp op Oujaarsaand deel (Mda, 1995:198). Toloki vind volkome geluk in Noria se teenwoordigheid: "Church ministers have spoken at length about heaven, and the infinite joy experienced by those who are lucky enough to go there. Toloki wonders if their joy is as great as the joy he is feeling now, sitting in front

of the shack with Noria." (Mda, 1995:153.) Hy is tevrede, hier en nou. Vanweë Toloki se jare van buitelanderskap kan hy met 'n "fresh eye" (Mda, 1995:164) na die gemeenskap kyk en sien hy deur die vanselfsprekendhede, byvoorbeeld wat betref geslagsrolle: "Some of the things he sees are things he would otherwise have taken for granted, if he had been part of the community in which they happened. Like other men he would assume that it was normal for things to be like this, for surely this is how they were meant to be from day one of creation." (Mda, 1995:164.) Hy loof by implikasie vrouens se post-aksiale gerigtheid as hy sê dat hulle altyd iets met hulle hande doen (Mda, 1995:164). Hulle is prakties ingestel, altyd bedrywig en met hulle ondernemingsgees hou hulle die gemeenskap in stand. Mans, daarteenoor, "tend to cloud their heads with pettiness and vain pride. They sit all day and dispense wide-ranging philosophies on how things should be [...] Then at night they demand to be given food ... When they believe all the children are asleep, they want to be pleased. The next day they wake up and continue with their empty theories" (Mda, 1995:164). Die redding van die gemeenskap lê volgens Toloki (letterlik en figuurlik) in die hande van vroue (Mda, 1995:165).

In *Ways of dying* dui Mda (1995) aan dat die mite van die spektakulêre en dié van Verdrukking en Stryd uitgaan van die groep, terwyl die individu deur hierdie groot verhale gelikwieder en deur die eie gemeenskap, wat in die ban van dié verhale verkeer, onderdruk word. Die gewone, die partikulêre word misken en realiteite, veral individuele realiteite, word ter wille van die bevordering van die gemeenskaplike Saak uitgedoof. Hierdie roman suggereer dat die Bevrydingstryd mense paradoksaal juis onvry gemaak het, veral die individu wat sy/haar eie eensame, kleinskalige stryd voer en wat onregte wat hom/haar persoonlik aangedoen is, alleen moet verwerk. As korrekatief moedig Mda (1995) positiewe gemeenskapsbetrokkenheid (ubuntu) aan en suggereer met behulp van die karakters Toloki en Noria dat 'n post-aksiale, aardse gerigtheid die individu kan rehabiliteer en (swart-)mense kan leer hoe om dít wat beskikbaar is, te benut en kreatief te omskep tot iets beters. Hierdie roman word onderlê deur 'n horisonmite wat ingestel is op vryheid, nié soseer op die bevryding van die verdruktes in die algemeen nie, maar op die bevryding van die individu sodat hy/sy 'n normale lewe kan hervat/begin. Die waarde van hierdie roman is onder meer die volgende: dit relativeer Suid-Afrikaanse mites wat as natuurlik en vanselfsprekend aanvaar word, veral die mite van die buitengewone; dit wys die swart leser, maar ook die wit leser, op ander moontlikhede, ander maniere van leef; dit stel die wit leser bekend aan wêreldse en verhale waartoe hy/sy nie werklik toegang het nie, die gegons van lewe in 'n plakkerskamp (vgl. Mda,

1995:136) en die partikulêre problematiek van twee mense wat een van die duisende "shacks" bewoon.

5.2.8 MARLENE VAN NIEKERK (1996) SE *TRIOMF*

Hierdie roman is inderdaad, soos Muller (1996) aantoon, 'n mitologiese triomf, want daarin kulmineer die tydgenootlike afrekening met die aksiale mitologie wat ook tot 'n mindere of meerdere mate in heelwat van die ander geselekteerde Suid-Afrikaanse werke, wat tot dusver bepreek is, voltrek word. Muller (1996:4-5) gaan onder meer in op die mitologiese simbool van die bergtop wat in hierdie roman geaktiveer word: Die Benades beleef 'n oomblik van triomf tydens die "bergpredikasies" op die Brixton-koppie (Van Niekerk, 1996:356-370). Na aanleiding van Nietzsche wys Muller (1996:5) daarop dat hierdie oomblik van triomf aan die baan van die son gekoppel kan word: wanneer die son reg bo die aarde staan, in die middel van die dag, bereik hy 'n triomf wat terselfdertyd die begin sy triomfantelike ondergang is. Veral Treppie triomfeer tydens sy bergpredikasie oor die menslike kondisie in dié sin dat hy vrede maak met die verskriklike realiteite daarvan. Hier bereik Treppie se deurlopende afskeur van die "muurpapier" waarmee mense hulself probeer troos, 'n hoogtepunt. Hy vernietig elke hemelse hoop en hoë ideaal en lei homself en die ander drie eintlik tot 'n "val", maar hulle val is paradoksaal die triomfantelike afdaal van dié wat die harde werklikheid in die oë leer kyk het. Ná die bestyging van die Brixton-koppie kan die Benades weer afdaal na die realiteit van hulle hondelewe in Marthastraat 127, Triomf. Van Niekerk se *Triomf* is wat betref die (de-)mitologisering van die aksiale en post-aksiale (vgl. 3.2.3) die hoogtepunt van die nege Suid-Afrikaanse tekste wat in hierdie studie behandel word. Hier beklim die leser 'n bergtop wat uitsig verleen in alle rigtings en hom/haar in die reine help kom met die gegewene, met die hoogtes en die laagtes van die mens se "Dasein". Die volgende, en laaste, roman in die reeks geselekteerde Suid-Afrikaanse artistieke verhale is Ingrid Winterbach se *Buller se plan*. In *Buller se plan*, 'n roman wat primêr onderlê word deur die neergangsmite (vgl. 3.2.1), is die hoofkarakter(s) moedig verder (en ewig vallend) op pad bergaf, soos in die volgende onderafdeling sal blyk. Maar eers word stilgestaan by Marlene van Niekerk se *Triomf*.

Hierdie roman handel oor 'n agterlike Afrikanerfamilie, die Benades, wat woon in Triomf, die voorstad wat gebou is op die puin van Sophiatown wat in opdrag van die apartheidsregering

platgestoot is. Die leser kry insae 'n hierdie gemarginaliseerdes se alledaagse lewe, die sielododende roetine van hul uitsiglose bestaan, hul voortdurende stryd teen die verval van huis en haard, hulle onderlinge konflikte, die bloedskandelike versluisde realiteit van hulle verbondenheid aan mekaar, hulle soeke na "perspektiewe" en hul verknogtheid aan die stories wat 'n mate van sin aan hulle bestaan moet gee. Op die agtergrond nader die eerste demokratiese verkiesing. Treppie buit die ander Benades se vrees uit en hou hulle vir die gek met sy "Groot Noodplan vir die Noorde" (Van Niekerk, 1996:56), waarvoor hy hulle petrol laat opgaan. In die denke, woorde en dade van hierdie karakters speel die stryd tussen die aksiale en die post-aksiale hom af. Burger (2000) het in hierdie verband 'n verhelderende studie van *Triomf* gemaak. By implikasie gaan hy op die verhouding tussen die aksiale en die post-aksiale (vgl. 3.2.3) in, maar hy maak in navolging van Nietzsche gebruik van ander terme: die Apolliniese teenoor die Dionisiese. Die Apolliniese staan aan die kant van die aksiale, terwyl die Dionisiese ingesteldheid kenmerkend is van die post-aksiale mitologie. Die Dionisiese plaas sinlike genot en ontgrensing voorop. Hierteenoor plaas die Apolliniese die nadruk op die Rede, op begrensing en ewewig. Burger (2000:4) wys daarop dat die Grieke 'n Apolliniese beskawing gehad het wat hulle onderskei het van die "barbare" rondom hulle, wat "Dionisies" geleeft het: Apollo het die Grieke beskerm teen barbaarsheid en bandeloosheid met behulp van die konstruksie van "kultuur": "dit beteken dat die Grieke in 'n illusie geleeft het ... Apollo beskerm ons dus met illusies teen die harde realiteit van bestaan. Dit wat Treppie 'muurpapier' noem, kan dus in verband gebring word met die Apolliniese, die versluisering van die skrikwekkende werklikheid." Op die spoor van Martin Versfeld wys Burger (2000:3-5) daarop dat die Apolliniese versluisering van die werklikheid gepaardgaan met veralgemenings wat 'n mens verhoed om die besondere raak te sien: "Deur veralgemenings ... word die individuele werklikheid ontken. Hierdie veralgemenings, muurpapier, is die leuens wat voorgehou word om mense te manipuleer, om hulle die werklikheid anders te laat ervaar as wat dit in der waarheid is." (Burger, 2000:5.) Die muurpapier-metafoer word gedra deur Treppie, wat in verzet is teen die bedekking van die werklikheid, teen die neiging onder mense om hulself 'n rat voor die oë te draai. Soms staan Treppie saam met Lambert op die stoepie by oop kamervensters van die huise rondom hulle en inkyk, maar Treppie sê dat hy nie vir die meisies kyk nie:

Hy kyk vir die muurpapier ... Hy [Lambert] weet nie hoe Treppie so fyn kan sien nie, maar hy sê dis net boompies en dammetjies en bruggetjies en hasies wat spring op

groen grassies en eendjies en goed. Blou bergies in die verte. Dis nou op die muurpapier.

For fucking crying in a bucket, sê hy dan, hoe kan mense hulleself so voorlieg met mure vol mock paradise. Maar dit kom daarvan, sê hy, as jy 'n plek soos dié, vol prefabwawiele en aalwyne, vrot van rubble, 'n naam soos Triomf gee. Dan dink mense mos hulle het licence om vir hulleself te lieg. (Van Niekerk, 1996:85-86.)

Treppie meen dat sulke dinge "all in the mind", met ander woorde, Apolliniese konstruksies van die Rede is. In dieselfde asem lewer hy ook kritiek op die bedrieglike webbe van die woord, op die talige muurpapier wat byvoorbeeld poësie oor die werklikheid kan plak: "Hy sê eintlik rym daar fokken niks van die hele wêreld of die sterre nie." (Van Niekerk, 1996:86). By implikasie gaan Treppie daarvan uit dat die werklikheid Dionisies chaoties is. Sy selfopgelegde taak is om Pop, Mol en Lambert se "Fabulous Paradise Bubbles" (Van Niekerk, 1996:338) te bars, om die Dionisiese chaos, die puin waarop hulle konstruksies triomfantelik gebou is (soos hulle voorstad), bloot te lê. Hy wil hulle attent maak op hulle tipies menslike gewoonte om harde realiteite in fraai stories toe te spin, en daarom kom ook hy dikwels met 'n mooi troosvolle "perspektief" vorendag, net om dit weer wreed voor die ander se oë te vermorsel. Sy stryd is teen die Apolliniese bousels en hy sien sy missie soos volg: "Basically moet hy vir haar [Mol] en Pop en Lambert aan die voel hou." (Van Niekerk, 1996:108.) Hierdie "voel" hou verband met die Dionisiese en met die outentisiteitsmite. Hy moet die Benades in kontak hou met hul persoonlike ervaring en respons sodat hulle nie ten gronde gaan aan die metafisiese beloftes en maatstawwe van buite hierdie wêreld nie. Burger (2000:7) toon in hierdie verband aan dat Treppie hom verset teen byvoorbeeld die muurpapier van die Christelike leer wat uitgaan van 'n moraliteit wat reeds voor die skepping bestaan en in terme waarvan hierdie lewe beoordeel word: "Die 'ander lewe' word die maatstaf vir hierdie lewe en lei gevolglik tot haat van hierdie lewe." (Burger, 2000:7.) Wat dus hier aan die kaak gestel word, is die aksiale of Platoniese gerigtheid op die hemelse en die Idee en die afwysing van die aardse lewe. In hierdie verband het Treppie dit ook teen Afrikanernasionalisme: "'In '38 en later weer in '48 was dit dieselfde donnerse storie.' ... 'Voor in die wapad brand 'n lig. Nie voor in die wapad lê 'n geweer of 'n brood of 'n fabriek of 'n smouslisensie nie. Nee, altyd 'n fokken lig, 'n vuurkolom, 'n Gees, 'n Hoër Idee, 'n Ideaal van fokken eenheid of iets. En dit oorlat ons almal sogenaamd dieselfde kultuur het.'" (Van Niekerk, 1996:133.) Pop en Mol glo byvoorbeeld die leuen oor eenheid wat gestalte vind in die Nuwe Nasionale Party se Sunshine-

D-son wat oor almal skyn (Van Niekerk, 1999:154). Pop-hulle is volgens Treppie "suckers" vir muurpapier. Deur middel van Treppie word in hierdie roman voorspraak gemaak vir 'n post-aksiale aangryp van die aardse lewe. Daarom sien Treppie die dik boek oor yskaste as hulle familiebybel (Van Niekerk, 1996:315). Treppie wil die ander heelyd attent maak op die chaos wat deur die Apolliniese sluiers verberg word. Hy wil hê dat hulle hul oë moet oopmaak (Van Niekerk, 1996:438). In sy stryd teen die muurpapier het hy te kampe met byvoorbeeld Lambert wat onvermoeibaar in sy "paintings" die Dionisiese chaos en die entropie probeer beveg deurdat hy dinge verf wat wêrk, byvoorbeeld 'n "Superbee" (Van Niekerk, 1999:158). Hy kom tot die volgende konklusie oor sy "painting": "Hierie is meer as 'n superbee. Hierdie by is hemels! Eintlik moet dit wees ANGELBEE." (Van Niekerk, 1996:264.) Verderaan sê hy vir homself: "Eintlik moet alles vlerke kry soos Angelbee. Want Angelbee het 'n vibe. Hulle moet nie een dig of swaar of plat op die aarde wees nie. Hulle moet kan vliég. 'n Ding wat kan opstyg en weg wees, het 'n vibe van 'n ander wêreld." (Van Niekerk, 1996:265.) Teenoor Lambert se aksiale gerigtheid is Treppie post-aksiaal georiënteer. Tydens 'n rusie gee Treppie te kenne dat hy nie bereid is om te lieg net om mense pyn en verdriet te spaar nie, waarop Pop sê dat Treppie vanweë daardie houding van hom besmet is met die sonde. Treppie se reaksie hierop is veelseggend wat betref sy post-aksiale gerigtheid: "Toe skree Treppie 'Besmet! Besmet!' en of Pop miskien vir hom kan vertel of God dan deesdae 'n bad vol Dettolwater is waar jy die kiem van jou menswees in kan kwytraak" (Van Niekerk, 1996:435). En verderaan relativeer Treppie die aksiale soos volg:

Daai almagtige blikners wat sit en tyd sweis in sy eentjie. Horende doof is hy! "Bang! Bang! Bang!" sit en klap hy potdeksels maan en son oor onse koppe in die lug. Scheme sy [Mol] hy't 'n baard en bakore soos Vader Krismis of iemand? Forget it, Mother Superior, forget it! Sy moet luister hoe slaan daai ou hart van haar in sy kas. "Bang! Bang! Bang!" Vrot van die Lucky Strikes! Dís hoe hy klink! Kyk hoe lyk haar keelvelle van die voorsienigheid, haar ou pens en haar ou sole, oud van uitverkorenheid. (Van Niekerk, 1996:435.)

Belangrik in hierdie visie is die eis dat daar affirmatief en kreatief geantwoord moet word op hierdie lewe, soos in Zakes Mda (1995) se *Ways of dying* op voortreflike wyse gedemonstreer word (vgl. 5.2.7). Só 'n kreatiewe en bevestigende antwoord gee Treppie wanneer hy ná die Benades se "jolly" piekniek by die Westdenedam 'n gedig skryf met die titel "Dis nie muurpapier dié nie" (vgl. Van Niekerk, 1996:286). Hierdie gedig is inderdaad nie talige

muurpapier nie, want, soos Burger (2000:18) tereg opmerk, is dit 'n gedig oor die gewone: 'n gewone lentedag langs die gewone Westdenedam, nie 'n plek van buitengewone natuurskoon nie, word besing. Terug by die huis plak Mol die gedig teen die muur onder die lugfoto van Johannesburg sodat "ons góéd kan weet waar ons is" (Van Niekerk, 1996:287), waarop Treppie vir haar glimlag en tot haar verbasing haar skouer 'n broederlike drukkie gee. Hieruit kan afgelei word dat haar aksie en woorde sy goedkeuring wegdra omdat sy daardeur laat blyk dat sy iets van sy post-aksiale missie/boodskap begryp. Die opplak van die gedig by die lugfoto van Johannesburg dui volgens Burger (2000:18) aan dat die gedig verbind word met die Benades se uniekheid en individualiteit:

Hulle eie individualiteit, hulle eie plek binne die wêreld (die groter Johannesburg) waarbinne hulle verswelg word deur veralgemenings (hetsy as subekonomiese klas, as stemvee of "tipe").

'n Deel van die triomf van *Triomf* is dat die roman juis die Benades uithef uit die veralgemenende groep van armlankes, van 'n "soort" mens, en hulle as unieke individue aan lesers bekendstel – mense met 'n eie posbus (die posbus word 'n belangrike merker van hulle identiteit in die roman).

Treppie is klaarblyklik die enigste een wat besef dat hulle die slagoffers van veralgemening is en vir ander se doeleindes aangewend word: "Almal het altyd planne gehad met hulle. En die een of ander storie gebruik. Hulle was nog altyd in die een of ander iemand se fokken plan of storie of horison of agtergrond of avontuur in." (Van Niekerk, 1996:300.) Hulle was dus nog altyd deel van die een of die ander (horison-)mite.

Dit is juis hier waar heelwat joernaliste wat onderhoude met Van Niekerk gevoer het en resensente wat hulle oor *Triomf* uitgelaat het, hulle eie vooroordeel en neiging tot veralgemening verraai. Hulle voer naamlik aan dat die karakters in *Triomf* soos Marlene van Niekerk dink en nie "soos die tipe mense in die boek nie" (Leuvenink, 1994:60) en praat "buite die gegewe raamwerk" (Schoombie, 1994:78). Abrahams (1995:44) verwoord hierdie beswaar soos volg in haar (halfgebakte en onversorgde) resensie: "Alhoewel hy [Treppie] gedurig met 'n koerant op die toilet sit en sy huismense op elke tweede bladsy vol is van hoe slimbeekig die Treppie nou eintlik is, klink dit steeds soos 'n poging van die skrywer om Treppie se slimbeekigheid te probeer regverdig." Abrahams (1995:44) meen dat die skrywer

se stem duidelik klink selfs in sommige uitsprake van Mol, "die dom ene". Toegegee: Van Niekerk "oortree" hier en daar waarskynlik 'n goeie skryfskoolreël, maar die uitsprake van die resensente en onderhoudvoerders laat tog blyk dat hulle van die Benades, "occupying the lowest imaginable position on the social ladder" (Gräbe, 1995:34), verwag om te voldoen aan die stereotipe beeld van die agterlike Afrikaner. Daar word met ander woorde nie ruimte gelaat vir die moontlikheid dat een of meer van "hulle" net so slim soos "ons" kan wees nie. Van Niekerk (1996), wat self in *Triomf* gewoon het, konfronteer die leser egter juis met die individualiteit en gekompliseerde menswees van gemarginaliseerdes wat gewoonlik slegs van ver af bekyk word. Dit is juis daardie meerderwaardige en afkeurige kyke van buite wat lei tot die ongetoetste aanname dat bepaalde dinge noodwendig bo "hulle" vuurmaakplek móét wees. Die resensente en onderhoudvoerders se reaksies is onrusbarend, want daaruit blyk dat selfs 'n kragtige roman soos *Triomf*, wat ons 'n blik van binne probeer gee en 'n sterk saak uitmaak vir die individuele en die partikulêre, nie gevestigde klasvooroordele kan temper nie. Die genoemde resensente en onderhoudvoerders het skynbaar die roman se volgehoue ondergraving van die neiging tot veralgemening misgelees, of het dit nie "ondergaan" nie. Muller (1995) is een van die betreklik min resensente wat werklik die filosofiese en mitologiese diepgang van die roman na waarde geskat het. Benewens 'n hele spektrum mitologiese temas en simbole sien sy ook die spanning tussen kultuur en natuur, die Apolliniese en Dionisiese raak. Muller (1995:27) verklaar in hierdie verband Van Niekerk (1996) se besluit om laeklasmense uit te beeld soos volg:

Die "menslike kondisie" kan op sy beste uitgebeeld word deur die mens in sy natuurlike staat. Lévi-Strauss beskou die primitiewe mense as "reduced models" van wat essensieel is in die mensdom. Die kulturele vlak waarop die Benade's van *Triomf* leef, is die naaste wat daar gekom kan word aan die natuurlike staat. Hierdie mense leef "natuurlik", soos hulle instinkte voorskryf. Die diere (honde) en die mense is hier na aan mekaar – Gerty en Toby is amper twee karakters in die boek!

Daar is dus 'n sterk element van die Dionisiese by die Benades, maar hulle probeer dit tot Treppie se groot frustrasie onderdruk met allerhande Apolliniese "perspektiewe" en stories, byvoorbeeld dié een oor Republiekwording en die Benades se triomfantelike roosverkoopery op Republiekdag (Van Niekerk, 1996:44-47), wat volgens Treppie "als gelieg" (Van Niekerk, 1996:61) is, maar die "dierlike" borrel gereeld op, byvoorbeeld telkens wanneer Lambert tydens een van sy buie alles en almal om hom wil stukkend slaan, of reeds heel aan die begin

van die roman in die eerste, koderende hoofstuk met die veelseggende titel "Die honde". Aan die einde van dié hoofstuk gaan staan Treppie hande-viervoet en begin tjank soos 'n hond. Lambert volg sy voorbeeld en eers kry hulle vir Gerty en Treppie aan die huil. Dan begin die honde langsaan ook tjank en Mol probeer eers nog die orde bewaar deur te waarsku teen die reaksie van die bure en teen die polisie, maar uiteindelik het hulle al wat hond is in Triomf aan die tjank. Die Dionisiese neem dus oor: "Die Benades het weer vir Triomf in die palms van hulle hande." (Van Niekerk, 1996:17.) Die individualiteit en outentisiteit van die Benades word hierdeur onderstreep: "hulle is maar soos hulle is" (Van Niekerk, 1996:37) en dit is hulle wat vanuit hulle voorhuis die gehuil ontketen, wat die Dionisiese koor dirigeer.

5.2.9 INGRID WINTERBACH (1999) SE *BULLER SE PLAN*

Buller se plan is die eerste roman wat skrywer-skilder Ingrid Winterbach (1999) onder haar eie naam laat verskyn. Voorheen het sy die skuilnaam Lettie Viljoen gebruik. In *Buller se plan* resoneer heelwat elemente van haar vorige werke. Dit sluit inhoudelik en tegnies veral sterk by die manjifieke, bekroonde *Karolina Ferreira* aan (vgl. Viljoen, 1993). Soos in *Karolina Ferreira* is die protagonis ook 'n vrou wat ongeveer twee weke lank alleen in 'n plattelandse dorpie gaan oorbly, roetineagtige handeling uitvoer (byvoorbeeld om dieselfde drink- en bymekaarkomplekke herhaaldelik te besoek), persone en gebeure intens waarneem, gesprekke voer en gedurig oor haar gewaarwording nadink en droom. *Buller se plan* het dieselfde bekoring en onweerstaanbaarheid as *Karolina Ferreira*. Waarin sou hierdie aantreklikheid geleë wees? Hierop kan nie onomwonde geantwoord word nie; elke leser word waarskynlik deur ander aspekte van hierdie werke geboei. Tog meen ek dat die geheim van die leesgenot onder meer daarin lê dat die protagonis in beide romans die duur van haar besoek verleng en haar weggaan voortdurend uitstel. Dit hou nie slegs iets in van tydelike ontvlugting van gewone, daaglikse verpligtinge nie; daar is naamlik ook 'n verwantskap tussen die besluit om langer te vertoef en verlekterend verder lees. Net soos die protagonis Ester Zorgenfliess geïnteresseerd raak in bepaalde persone, gebeure en die omliggende geskiedenis en besluit om langer te bly ten einde verdere verkenning te onderneem en haar "nuuskierigheid" te bevredig, raak die leser ook betrokke by 'n boek soos *Buller se plan* en besluit derhalwe om te vertoef en heerlik voort te lees. Die protagonis lees en vertolk die nuwe ruimte soos 'n interessante boek en dit kan (onbewus) deur die leser as 'n spieëlbeeld van sy/haar eie leesaksie ervaar word.

Voorts lê die aantrekkingskrag ook daarin dat daar iets avontuurliks en afirmatiefs is omtrent die protagonis se besluit om langer te bly. Sy raak naamlik betrokke by die ruimte met sy karakters en verhale. Dít kontrasteer met die gejaagde eietydse bestaan waarin ons vlugtig van dinge kennis en dan weer verder gaan, met die neiging tot nihilistiese afkeer van die gegewene, die onttrekking van die gebeure, die onwilligheid by diegene wat die relatiwiteitsmite naleef om betrokke te raak by die bestaande. Soos Karolina Ferreira antwoord Ester Zorgenfliess bevestigend op die werklikheid waarmee sy te doen kry. Sy neem nie slegs afstandelik waar soos die postmodernistiese televisiekyker, wandelende verbruiker en toerbus-reisiger nie, maar raak betrokke by die lewe in die fiktiewe dorpie Steynshoop.

Hierdie dorpie is naby Colenso in die Natalse Middeland geleë. Colenso word omring deur slagvelde en oorlogsgrafte wat dateer uit die Anglo-Boereoorlog (1899-1902). Truth Pascha, wat behoort tot die groepie vroue wat gereeld in die Steynhuis kuier en wie se gesprekke Ester gedurig vanaf 'n afstand beluister, sê dat Steynshoop 'n interessante dorp is “waar baie dinge bymekaarkom” (Winterbach, 1999:85). Baie geskiedenis krus volgens haar daar. Deur middel van die raamvertelling, wat die Anglo-Boereoorlog in herinnering roep, en die ruimtelike situering van die dorpie Steynshoop, plaas Winterbach die roman(-gebeure) in 'n omvangryke histories-topografiese konteks. Hierdeur word kragtige mitologisering van die Suid-Afrikaanse werklikheid van die negentigerjare, op die drempel van die nuwe millennium, moontlik gemaak.

Soos in *Karolina Ferreira* kom daar ook in *Buller se plan* herhalende, sirkulerende temas, woorde en motiewe voor. Hierdie maling van motiewe lei plek-plek tot “klontvorming”, besonder ryk passasies, wat byna soos spieëltekste funksioneer. In sy boek *The mirror in the text* definieer Dällenbach (1989:8) die spieëlteks as enige teksgedeelte wat ingesluit is in 'n teks en 'n ooreenkoms vertoon met die teks waardeur dit omgewe word. 'n Spieëlteks kan beskou word as 'n ingebede miniatuurweergawe van die primêre teks, soos op 'n Royal-bakpoeierblik. 'n Spieëlteks dra by om die interpretasieproses te vergemaklik: "In simplifying the complexity of the original, the fictional counterpart converts time into space and succession into contemporaneity, thereby increasing our ability to 'take it in'". 'n Spieëlteks bring die liniêre verhaal tot stilstand en reflekteer bondig en gekonsentreerd die hele teks.

Tydens 'n buitengewoon jolige ontmoeting van die groep vroue, waarna reeds verwys is, in die Steynhuis, lewer Marta Vos 'n relaas wat as 'n spieëlteks beskou kan word. In die eerste plek demonstreer hierdie uitgebreide bekentenis iets van die praatmite en die terapisme. Marta ly klaarblyklik aan iets wat Ester ook by Jonah Voorsanger waarneem:

[hy] het nie geheime nie en ook geen droomlewe nie (al sou hy voorgee dat hy het) omdat hy obsessief alles uitspreek wat hy dink. Jonah Voorsanger leef homself volledig verbaal uit omdat hy dwangmatig alle psigiese gewaarwordinge in taal omsit, omdat hy onstuitbaar op alle idees uitbrei, en omdat hy 'n vrees het vir oop ruimtes – waaronder ook stiltes val. (Winterbach, 1999:41.)

Dieselfde geld ook vir heelwat ander karakters. Die roman bestaan dan ook tot 'n groot mate uit gesprekke en oorfloedige bekentnisse, dikwels in groepsverband. Hier sny ons ook die tema van openbare vertoon en die ornamentele aan, soos ons aantref by die einste Jonah Voorsanger: terwyl hy praat, steek hy 'n sigaret aan en hy “. . . gooi sy lang hare agtertoe oor sy rug.” (Winterbach, 1999:43.)

Terug by die relaas van Marta. Dit kan myns insiens as 'n sleutelteks, 'n kruispunt in die intratekstuele netwerk van *Buller se plan* beskou word. Hier bereik die mitologisering 'n kulminasiepunt. Die belangrikste temas, motiewe en sleutelwoorde kom hier bymekaar: plan, die wil, voorneme, moed, mislukking (van planne), die onverwagte, die sleurgang van die tyd, die toeval, die dood, die ideaal, hemel, hel, die moontlike, realiteit, verandering, beheer, magteloosheid, onsekerheid, onbehae, die (ver-)val, praat en bieg (deel van die praatmite), die behepthheid met “wêreldse” dinge, uiterlikhede en die ornamentele, ensovoorts. Getrou aan die metodiek van kwalitatiewe navorsing laat ek die teks hier vir sigself spreek en haal dus betreklik uitgebreid uit hierdie teksgedeelte aan:

. . . en ek dink, hoe het ons op hierdie punt uitgekom? Iets het verlore gegaan, dink ek. Een oggend sien ek alles, ek sien my hele lewe . . . ek sien hoe dit verword het. Ek sien die gedwongenheid, die gebondenheid, die beperkings . . . die onbeweeglikheid. Dit was 'n soort openbaring. En die volgende dag sit ek reeds weer in my sitkamer en kyk na elke voorwerp. Ek sien, ek voel, ek merk hoe my oë van voorwerp na voorwerp beweeg. En ek weet ek kan nooit die omvang van my onbehae peil nie. Dis ouer as my bewuste rede. Onbehae is my onvervreembare geboortereg. Dit is my

bruidskat. Dit is my toerusting waarmee ek my volwasse lewe binnegegaan het. (Winterbach, 1999:125.)

En verderaan:

Die volgende dag dink ek, daar is nog tyd, alles kan dalk nog verander, met 'n inspanning van die wil kan daar nog iets van ons lewens kom, maar teen die aand is dit nie meer moontlik nie. Die voorneme syfer weg, die wil stort ineen. So is dit met ons, dink ek . . . Ons is eintlik op 'n slingertog van verloopte hoop . . . Ek is soos iemand wat onderwater loop. In die vroegoggend dink ek hoe daar van ons almal niks oorgebly het nie. Ons word almal weggevee deur die stadige voortbeweeg van die tyd . . . Nou weet ek dit – so is die afloop. Ek vloei yl, die horlosie tik die tyd verby, 'n koel luggie kom miskien by die venster in, die voëls is op die punt om te begin sing. Wat het van ons [sy en haar man] geword, dink ek. Wat het met ons gebeur? Wat het ek aan hierdie man gedoen? Al droog hy homself nog energiek in die badkamer af, al het hy soms nog moed. (Winterbach, 1999:125.)

En ten slotte:

Marta gaan voort. “Dan sit ek in my sitkamer,” sê sy, “ek dink, as ek net die sitkamer kan regkry. As die sitkamer perfek is. Elke kussing, elke voorwerp, elke kleur, elke skakering daarin het ek al 'n honderd keer oorweeg en heroorweeg [. . .] Daar is dae dat ek die hele dag op en af in die huis loop. Ek verskuif hier 'n voorwerp en daar 'n kussing. Ek het nie rus vir die holte van my voet nie . . . Dit sal nooit perfek wees nie. Daar sal altyd iets kort. Soms is dit ámper reg. Dit is so na aan reg as kan kom [. . .] Dit is so mooi en so na aan die ideaal ek kan dit nouliks glo. Selfs die lig is soms reg. Die lig is baie belangrik [. . .] Dit is hoofsaaklik die lig wat saans nie reg is daar nie. Dan kom daar by tye 'n onuithoudbare somberheid aan die etenstafel. Ek voel dan heeltemal magteloos [. . .] Dit is nie binne my beheer om daardie vertrek perfek te maak of iets aan ons lewens te verander nie. Iets sal my altyd ontwyk. Vroegoggend is die beste tyd in die huis. Vyfuur smiddae is die slegste tyd van die dag; die voorneme is dan op sy laagste. As my dag één lang oggend was, het ek dalk meer plesier aan my lewe gehad,” sê Marta. “Ek het my daarmee versoen dat ek in my lewe nooit gemaklik in my vel sal sit nie [. . .] . . . maar ek vind dit moeilik om te dink dat

my sitkamer nooit na my sin sal wees nie. Vreemd,” sê Marta Vos, “ek vind die morele gebreke in my karakter veel minder erg as die beligting in my sitkamer wat nie na wense is nie. Ek dink,” sê Marta Vos . . . (Winterbach, 1999:126)

Hierdie woorde van Marta Vos dien as agtergrond vir die analise wat hier volg.

Ester Zorgenfliess het na Steynshoop gereis, aanvanklik met die uitsluitlike doel om haar neef Boeta Zorgenfliess by te staan tydens die begrafnis van ’n vrou wat hy liefgehad het en om haar vriendin, die kunstenaar Fanny Alexander, te besoek. Soos reeds geblyk het, vertoef sy langer as wat sy haar voorgeneem het. Intussen is Boeta reeds weg uit die dorp en Ester bel hom vanaf ’n telefoonhokkie. Soos heelwat van die ander karakters in die roman verkeer hy in ’n staat van rou en depressie:

Sy hoor dadelik aan sy stem dat dit nie goed met hom gaan nie. Die lewe is nou te groot vir hom, hy kan dit nie meer handle nie. Hy kan sy wakker ure nie meer verduur nie, gedink daar is ’n shift by hom, maar hy was verkeerd. Hy is nie gelukkig met homself nie; hy het ’n onversadigbare onvergenoegdheid. (Winterbach, 1999:72.)

Met die woorde “onversadigbare onvergenoegdheid” word die mitologiserende interpretasie van die werklikheid in *Buller se plan* saamgevat. Dit word as sinoniem vir “onbehae” gebruik en word ’n aantal kere herhaal. Die dorpsvrou, byvoorbeeld, gebruik dit in ’n gesprek met die groepie vroue in die Steynhuis (vgl. Winterbach, 1999:83). Myns insiens vertolk hierdie roman iets van die relatiwiteits- en neergangsmitologie, en sy keersy, die hedonisme, waarin talle mense tydens die negentigerjare gevange gewas, ook Ester. Op ’n aand sit Ester weer eens haar lipstiffie aan en “gaan na die Steynhuis om daar plesier te maak, om daar te kyk wat sy nog alles aantref, wat haar beker sal laat oorloop en haar gees tot versadiging vul.” Hierdie woorde is vol wrang ironie en sinspeel op die relatiwiteits- en neergangsmite, die hopelose soeke na iets wat die onbehae sal ophef, wat die leegte sal vul. Deel hiervan is die *défaitisme*, soos byvoorbeeld geïllustreer word deur Ester se gedagtepraat as sy besef dat sy nooit die legendariese sanger Jan de Dood, op wie voortdurend soos op Godot gewag word, sal sien optree nie: “Dit is dan tot daarnatoe.” (Winterbach, 1999:90.)

Die verbete beraming van planne en die mislukking van planne, die onvermoë om sake te verander en te beheer, word in *Buller se plan* doelbewus getematiseer, byvoorbeeld in die

raamvertelling wat handel oor die Engelse generaal Redvers Buller, wat moes afsien van sy plan om triomfantelik na Bloemfontein op te mars, omdat hy 'n neerlaag teen die Boere by die slag van Colenso gelei het. Dit het tot sy professionele val gelei. Val, verwording, neergang, die afneem van die gloed, is deurlopende motiewe in hierdie roman (vgl. veral Winterbach, 1999:55; 138).

Tipies van diegene wat georiënteer word deur die relatiwiteitsmite is die meeste karakters in *Buller se plan* onbetrokke en in hulself gekeer. Talryke verwysings hierna kom voor: ontoeganklike gemoedstemmings, afgeslotenheid, onttrekking, blasoene, wapenskilde, die bewoning van 'n vesting, 'n motief soos die plant sonder huidmondjies in die dorpskafee, ensovoorts. Op die agterblad word heel gepas 'n gepantserde strokiesprentkarakter van Jack Kirby uitgebeeld, loshande die gunsteling van Bennie Potgieter, wat behoort tot die groep mans wat op soek is na die toekomsvoorspeller bekend as die "talking head". Die gepantserde karaktertjie op die agterblad bevestig 'n belangrike tema in hierdie roman: die bravade en illusie van weerbaarheid en beheer en doelgerigte optrede in 'n wêreld waarin ons uitgelewer is aan die noodlot en waarin mense soos die groep mans die onsekerheid probeer ophef deur byvoorbeeld 'n orakel aangaande die toekoms te raadpleeg. Die voorblad vertoon 'n gedistorseerde skedel, na Hans Holbein se bekende skildery, *Allegoriese portret van Jean de Dinteville en Georges de Selve*: te midde van die versameling opjette wat die verworwenhede van die wetenskappe en die kunste uitstal en menslike prestasie verteenwoordig, dien die verwronge, byna onherkenbare skedel op die vloer as subtiële voetnota wat sê dat alles ydelheid is, want die dood as groot gelykmaker wag vir almal (Fleming, 1991:300). Die dood is dan ook in hierdie roman 'n deurlopende motief en sommige van die karakters kan beskryf word as lewende-dooies – hulle ly aan 'n doodsheid wat sterk kontrasteer met die onverskrokkenheid van hul voorvaders tydens die Anglo-Boereoorlog. Die dood is egter nie eensydig negatief nie. Ester gryp soms die aardse aan en in oomblikke wanneer dit ". . . genoeg [is] om net te kyk na wat op die grond voor haar voete is – 'n plantjie, 'n klip, 'n polletjie gras; die wurm op die blaar, die sprinkaan en die mier" (Winterbach, 1999:106), is dit ook ". . . genoeg vir haar om net te weet dat sy sterflik is" (Winterbach, 1999:106). Daar is soms sprake van 'n kragtige aardse mistiek, soos beleef deur Fonny Alexander, en soms in 'n minder intense mate deur Ester, byvoorbeeld as sy kyk na die ondergaande son ". . . wat die bome glorieryk laat gloei . . . (die brandende bos)" (Winterbach, 1999:155). Hierdie Bybelse verwysing suggereer iets omtrent die immanente transendensie van God. Hierdie siening van God kan aangetref word by diegene wat na 'n nuwe Godsbeeld soek wat gepas en relevant is

binne die huidige post-aksiale opset (vgl. 3.2.3). Naby die slot van die roman word vertel van die volgende onvergeetlike belewenis wat Ester en Boeta as kinders met 'n familielid genaamd Boetie Karel gedeel het:

Hy val vorentoe. Hy staan hande-vier-voet en soos 'n dier van die veld ontvang hy nederig die vurige genade. Die klippers en die reusekluite, die swamagtig verpoeierde vrugte op die grond, waarvan die reuk in jou neusgate opslaan en bránd. Gloeiende vrugte soos hemelse ligte; die eggoënde kranse en die skittering in die bome, die brandende bome met vlamme vrugte. Boetie Karel praat in geen verstaanbare taal meer nie, dit klink na brabbel en die twee jong kinders (wat in die boom skuil) wil die trane op hulle wange nie wys nie. (Winterbach, 1999:166-167.)

Dit het in hoofstuk 2 geblyk dat die numineuse 'n belangrike faset van (horison-)mite kan wees (vgl. 2.5.1). Wat die kinders hier beleef het, is inderdaad 'n konfrontasie met die *numineuse*: iets aangrypends, wat 'n magnetiese aantrekkingskrag het en beleef word as 'n beslissende betekenis wat byna voorhande is, iets wat net-net nie volledig openbaar word nie, wat nie benoem kan word nie, maar aarsel op die punt van die tong. Die kinders het iets ervaar van aardse numineusiteit. Campbell (1991:17-18) wys in hierdie verband op die volgende funksie van mite:

het openen van de geest en het hart voor het opperste wonder van het zijn . . . het weergeven van het universum en het hele schouwspel van de natuur, niet alleen zoals de geest die kent en het oog die ziet maar ook als een zodanige openbaring dat men de uitroep "Ah" slaakt wanneer de bliksem flitst of de ondergaande zon de hemel in vuur en vlam zet of men een hert op zijn hoede doodstil ziet staan, omdat men het goddelijke erkent.

Dit gaan dus om die goddelike in die aardse. Daar word in *Buller se plan* afgereken met die "ideale Platoniese universum" (Winterbach, 1999:42) en in die plek daarvan kom 'n toekere tot die aardse, verteenwoordig deur die mans met die waentjies (supermarkttrollies) wat Ester in die dorp teëkom. Hulle waentjies is volgelaaie met uiteenlopende dinge soos rolle geroeste draad en leë sementsakke. Al die energie en aandag waarvoor hierdie mans beskik, is uitsluitlik gerig op die fisieke uitdaging om die oorvol waentjies of trollies voortgestoot en –getrek te kry. Hulle vestig hul hoop vir oorlewing, 'n toekoms, volledig op die materiële dinge

waarmee hul waentjies volgelaai is, nié op die een of die ander grootse ideaal nie. Hulle is nie net boegbeelde van die Suid-Afrikaanse realiteit van armoede en werkloosheid nie, maar kan ook as postmodernistiese nomades beskou word. En vanweë hul gerigtheid op die aardse werklikheid is hulle ook simbole van die post-aksiale mitologie. Daar word egter nie in *Buller se plan* op 'n simplistiese manier voorspraak vir 'n post-aksiale mitologie gemaak nie. Die aardse word in hierdie roman ook soms vervul met die goddelike in mistieke belewenisse soos dié van Boetie Karel en Fonny Alexander (vgl. Winterbach, 1999:128-129). Die gevoelens van onversadigbaarheid by sommige karakters kan dan gesien word as deel van die staat van afwagting by die mistikus, die gewaarwording van leegheid, die behoefte om gevul te word, om vir 'n rukkie die oorvloedige genade van eenwording met God te beleef.

Die onvergenoegdheid, verskansing en onbetrokkenheid wat ons by die karakters in hierdie roman aantref, kan egter nie nie volledige binne die kader van die mistiek verklaar word nie. Dit kan ook nie slegs aan die globale relatiwiteitsmitologie van die negentigerjare toegeskryf word nie. Die onbehae is heel duidelik ook die resultaat van die toenmalige situasie in Suid-Afrika en spesifiek die landstreek waar hulle hul bevind. Chaos, geweld, moord, verkragting, dood is aan die orde van die dag en verwysings daarna sirkuleer deur die roman. Ester sluit een aand by die groepie vroue in die Steynhuis aan. Hulle gesprek aktiveer duidelik die mite van die spektakulêre as hulle dit het oor die buitengewone en eskalerende gewelddadigheid van die Suid-Afrikaanse gemeenskap:

Murder en mayhem, sê Alberta Bourgeois. Sy lees vanoggend 'n mevrou Kriek is op die dorp vermoor, sê Ester. Sy het haar geken, sê Marta Vos, sy háát hierdie fokken land. Die dinge wat mense aan mekaar doen raak ál buitensporiger, sê Alberta Bourgeois, dis of daar 'n kranksinnigheid soos 'n swart wind oor die land opgesteek het – mans kap vrouens met byle dood, moeders steek hul kinders aan die brand, mense maak sonder aarseling iedereen dood wat hulle teëkom. Sy sit oogklappe aan, sê Lily Landmann, sy gaan met haar lewe aan asof sy niks vermoed nie. (Winterbach, 1999:88.)

Die verwysing na die “dinge wat mense aan mekaar doen” herinner aan die volgende passasie in Winterbach se *Belemmering*, wat nog onder haar skuilnaam Lettie Viljoen gepubliseer is: "Ons word gebore en ons sterf, en daar tussenin gee ons aan ons doellose bestaan betekenis deur ons onberekenbare drifte [...] Hier op die punt van Afrika het ons nog altyd dinge aan

mekaar en aan ander gedoen [...] Hier aan die punt het ons ons velle gewaag. Daar was nooit 'n kraak in ons ambisie nie." (Viljoen, 1990:68.) In hoofstuk 3 van hierdie ondersoek is van hierdie aanhaling gebruik gemaak om die gemeenskaplike funderingsmite van Suid-Afrika te rekonstrueer: die Jakkals-en-Wolf-verhaal (vgl. 3.3.3). Dit het geblyk dat hierdie funderingsmite dit moontlik gemaak het om vir meer as 300 jaar saam te leef sonder om mekaar heeltemal uit te moor. Dit is egter 'n kwessie van balanseer op 'n mespunt, soos verwoord word in die vroue se gesprek, wat hier bo aangehaal is. Heel dikwels word daar in Suid-Afrika oorgehel na die ekstreme. Die balans word net-net gehandhaaf, maar ons kan ons afvra hoe lank die Jakkals-en-Wolf-mite nog die "vrede" gaan bewaar. Die dinge wat mense mekaar aandoen, raak al buitensporiger.

Die land is volgens die mitologiserende lesing van *Buller se plan* besig om te verval. Daar word 'n duidelike neergang waargeneem. In hierdie mitologisering maak Winterbach (1999:163) ook van Bybelpassasies gebruik:

Die aand lees Ester voor sy gaan slaap in die Bybel – wat die Gideoniete vir haar gebruik daar gelaat het – dat die Here vir die profeet Hosea opdrag gegee het om heen te gaan en vir hom 'n hoervrou en hoerkinders te neem, want die land het op 'n groot skaal . . . van die Here afvallig geword. Daar is geen kennis van God meer in die land nie. Die mense vloek en lieg en moor en steel, en daarom treur die land. Alles wat daarop woon, kwyn weg . . .

Die meeste karakters in hierdie roman behoort tot die middelklas of hoë middelklas, vertoon 'n "Westerse" oriëntasie en 'n byderwetsheid wat ook ruimte laat vir alternatiewe (selfs dekadente) leefstyle. Hulle bewoon dus 'n tussenwêreld, tussen die Weste en Afrika, soos inderdaad die geval was met talle (blanke) Suid-Afrikaners tydens die jare negentig. Daar kan dus beweer word dat hierdie karakters deels sterk deur die globale mitologie van hul tyd beïnvloed word, spesifiek byvoorbeeld die relatiwiteits- en neergangsmitologie. Tog word hulle onbehae en onttrekking ook ingegee deur die onmiddellike en partikulêre realiteite van hul bestaan in Suid-Afrika, of daar word aan die globale 'n lokale inkleding gegee. Fanny Alexander, byvoorbeeld, het ná haar aanranding 'n blokhuis uit die Anglo-Boereoorlog gaan bewoon en Ester kom in hierdie verband tot die volgende konklusie: "Sy dink sy is veilig hier omdat die plek soos 'n vesting lyk." (Winterbach, 1999:50.) Die onttrekking is die resultaat van allerlei vorme van geweld wat die karakters aangedoen is, maar is ook die gevolg van

depressie en uitsigloosheid, byvoorbeeld Boeta wat nie gelukkig met sy lewe is nie en Marta Vos wat 'n "verlamming van die wil" (Winterbach, 1999:123) by haarself diagnoseer. Omstandighede buite haar beheer maak dit onmoontlik om haar lewe te verander. Daar is dus sprake van belemmering, ingeperktheid, 'n afsluiting van die moontlike. Sommige karakters is ontoeganklik vanweë hul verdriet. Hulle ly aan allerlei vorme van onverwerkte verdriet, byvoorbeeld die rou oor onlangse verliese, maar daar is ook 'n ou, oorgeërfde verdriet, soos in die motto afkomstig van William Blake verwoord word: "The Catterpillar on the Leaf/ Reminds thee of thy Mother's Grief." Die onmiddellike verdriet is dus deel van 'n baie ou droewenis: die smartvolle geskiedenis van die land en diegene wat dit bewoon.

Buller se plan handel oor die onversadigbare onvergenoegdheid en onbehae wat die bruidskat en die toerusting (met ander woorde: die horisonmite) is waarmee karakters soos Marta Vos en Boeta Zorgenfliess die toekoms tegemoet gaan. Daar word wel aangedui dat daar 'n moontlike "oplossing" bestaan, maar wat presies dit inhou en hoe dit waar gemaak kan word, word nie uitvoerig aan die leser gedemonstreer nie. 'n Alternatiewe horisonmite word dus aan die hand gedoen, maar daar word slegs gesuggereer dat dit in die rigting van 'n toekeer tot die aarde lê.

Aan die einde van die roman sê Ester tydens 'n telefoongesprek aan Boeta dat sy nie teen haar sin so lank in Steynshoop vertoef het nie (Winterbach, 1999:159), en sy talm nog 'n rukkie hier en daar voor sy vertrek. Ester gaan byvoorbeeld op 'n bankie onder die plataanbome langs die kerk sit. Tot haar vreugde kom die vrou in swart (Debora Barach) onverwags te voorskyn en hulle knoop weer 'n gesprek aan. Uiteindelik hou 'n swart huurmotor stil en Debora sê: "Ons het net lekker begin praat . . . en hier moet ek al weer gaan." (Winterbach, 1999:159.) Hiermee word nie net die romanmatige verkenning van die praatmite afgerond nie, maar word moontlik ook die (implisiete) outeur en leser se gevoel by die afskeid van die romanwêreld uitgedruk.

5.2.10 PERSPEKTIEF

In hierdie afdeling is nege Suid-Afrikaanse artistieke verhalende tekste ondersoek ten einde kontemporêre mites (van die horison) te rekonstrueer. 'n Verskeidenheid mites is aangetref, meestal dieselfde mites as wat in hoofstuk 3 en 4 uitgelig is, maar wel met enkele

klemverskuiwings: dit het naamlik geblyk dat literêre tekste verder daarin gaan om die nuwe post-aksiale mitologie van ons tyd aan te gryp, terwyl Suid-Afrikaanse mediatekste en lewensverhale meer geneig is om nog in die ou tradisie van die spektakulêre gevange te bly. Soos gesê, is heelwat verskillende mites uitgewys, maar ten spyte van die diversiteit is daar 'n duidelike patroon waargeneem: in die geselekteerde literêre verhalende tekste is daar 'n opvallende toekeer tot die gewone, die alledaagse, die aardse werklikheid, selfs die Dionisiese. Dít is op sigself geen aardskuddende bevinding nie. Verskeie ondersoekers, onder andere Ndebele (1994), het reeds 'n oorgang vanaf die spektakulêre en die buitengewone na die gewone en die hier en nou in Suid-Afrikaanse prosa vasgestel. Hierdie bevinding is dus nie nuut nie. Wat wel belangwekkend is, is dat my ondersoek duidelik maak dat hierdie verskuiwing in die Suid-Afrikaanse prosa nie slegs 'n literêre oppervlak-verskynsel is nie, maar ingebed is in, of onderlê word deur, iets veel groter en omvangryker, naamlik 'n globale post-aksiale mitologie. Die bestaan van 'n post-aksiale mitologiese onderstroom is in die media-ondersoek en die natuurlike verhale (lewensverhale) ontdek en daar is bevind dat hierdie mitologie die basiese oriëntasie van die laat-twintigste eeu was en tot 'n hoë mate die tydgees bepaal het.

Tot dusver is daar in hierdie ondersoek nog nie stilgestaan by 'n besondere waarneming wat aangaande die geselekteerde verhalende tekste gemaak is nie, naamlik die opvallende teenwoordigheid van diere, veral honde, in talle van die geselekteerde tekste. Dit vorm 'n netwerk van sleutelwoorde oor verskeie tekste heen. In sommige van die tekste kom diere nie slegs sekondêr ter sprake nie, maar behoort tot die kern van die betrokke verhaal, veral in die geval van *Disgrace* en *The lives of animals* van J.M. Coetzee (1999a; 1999b). Diere speel egter ook 'n deurslaggewende rol in sommige van die ander tekste, byvoorbeeld die honde as Dionisiese koor in Marlene van Niekerk (1996) se *Triomf*, en in heelwat verhale in S.J. Benjamin (1999) se *Die lewe is 'n halwe roman* figureer diere (byvoorbeeld honde, hoenders en duiwe) besonder sterk. Ook in die oorblywende tekste tref ons diere en dierlikheid aan. Dit is opvallend dat bykans al hierdie diere en dierlike handelinghe heenwys na die onderliggende post-aksiale mite van ons tyd, dikwels selfs die mite van die Dionisiese. Ook in die media-ondersoek het die dier sy opwagting gemaak, in die vorm van die jakkals: dit het geblyk dat die vos simbool is van die globale post-aksiale mitologie en dat die jakkals sterk figureer in die funderingsmite van Suid-Afrika. Wat opval, is dat vosse, jakkalse en honde almal behoort tot die hondagtiges. Dit is nie te verwonderlik nie, want waar mense is, tref 'n mens honde

aan en daarom is dit te verwagte dat daar in die huis van die mens se mitologie ook 'n plek vir honde is.

Wat voorts opval, is dat die vos en jakkals as mitologiese simbole in alledaagse en wetenskaplike diskoerse en in natuurlike verhale dominant is, terwyl die hond in die geselekteerde artistieke verhale die botoon voer. Hierdie verdeling tussen wilde en mak diere val dus mooi saam met aan die een kant alledaagse mediatekste en “natuurlike” verhale en aan die ander kant “artistieke” verhale. Hierdie tema staan egter buite die bestek van my ondersoek en daarom kan in hierdie verband geen gevolgtrekking gemaak word nie. Dit vereis wel verdere navorsing.

Vervolgens word die nege geselekteerde Nederlandstalige literêre werke bespreek teen die agtergrond van die voorafgaande oorsig en die ondersoek as 'n geheel.

5.3 HORIZONMITES IN LITERÊRE VERHALE UIT DIE NEDERLANDSE TAALGEBIED

In hierdie afdeling word ingegaan op die lewende mitologie in nege artistieke verhalende tekste uit die Nederlandse taalgebied, met ander woorde: Nederland, Vlaandere en die voormalige kolonies van Nederland. Die nege tekste is die volgende: die kortverhaalbundel *De voeten van Abdullah*, die 1996-debuut van Hafid Bouazza (1998), 'n Marokkaanse immigrant; die Vlaming Hugo Claus (1998) se *De geruchten*, wat in 1996 verskyn het; Ronald Giphart (1999) se *Phileine zegt sorry*, wat in 1996 verskyn het; *Figuranten* van Arnon Grunberg (1997); *Tox*, die Vlaming Paul Mennes (1995) se debuut uit 1994; Charlotte Mutsaers (2000) se *Rachels rokje*, wat in 1994 die lig gesien het; *Uit het paradijs* van Nelleke Noordervliet (1997); die Surinamer Astrid A. Roemer (1999) se *Gewaagd leven*, wat in 1996 verskyn het; *De moeder van Nicolien* van J.J. Voskuil (1999). Daar is gepoog om met hierdie seleksie die totale Nederlandse taalgebied te verteenwoordig, maar die klem val op Nederland as sentrum van die Nederlandstalige semiosfeer. Soos reeds verduidelik is, is hierdie ondersoek vergelykend van aard. Die doel met die betrekking van Nederlandse tekste is om deur die kontrastering wat so 'n vergelyking oplewer meer lig op die eerste probleemvraag van hierdie studie te werp: Watter mites sou tipies Suid-Afrikaans wees? (vgl. 1.1).

Die uitdaging waarvoor die ondersoeker hier gestel word, is om die Nederlandse verhalende tekste op so 'n wyse te bespreek dat dit in die eerste instansie sinvol en verteerbaar vir 'n Suid-Afrikaanse leser sal wees. Heel waarskynlik is hierdie tekste veel minder bekend as die Suid-Afrikaanse verhale wat in die vorige afdeling aan die bod gekom het. Ek het dus daarmee rekening gehou dat selfs die geïnteresseerde en ingeligte leser minder vertrouwd mag wees met die Nederlandstalige literêre sisteem in die algemeen en die spesifieke literêre tekste wat ek geselekteer het, as met die Suid-Afrikaanse konteks en tekste. Daarom word die teksanalises bondig aangebied en gerig deur die hoofdoelwitte van hierdie ondersoek. Bykans al die Nederlandse tekste wat hier bestudeer word, is besonder ryk en geskakeerd, en daarom is dit haas oorbodig om te sê dat hier nie op volledigheid aanspraak gemaak kan word nie.

Ter aanvang behoort enkele rigtinggewende opmerkings aangaande die Nederlandstalige literêre sisteem van die negentigerjare van die twintigste eeu gemaak te word. Breë mitologiese patrone kan reeds uit hierdie komponent van die ondersoek afgelei word.

Die negentigerjare was 'n dekade van interessante nuwe verskynsels en ontwikkelinge in die Nederlandstalige prosa. Francken (1996:63) stel vas dat die twee groot onderwerpe in die moderne Nederlandse letterkunde steeds in die negentigerjare van die twintigste eeu bly voortbestaan het:

“de oorlog” (dit is de Tweede Wereldoorlog, voor Nederland 1940-'45) en “Indië” (dit staat voor het Nederlandse kolonialisme van de 17^{de} eeuw tot onze tijd, in onder andere Suriname en de Nederlandse Antillen, maar vooral in Indonesië, voorheen Nederlands-Indië).

Een rede vir die volgehoue literêre belangstelling in die Tweede Wêreldoorlog is volgens Francken (1996:67-68) dat daar vanaf die tagtigerjare bepaalde aksentverskuiwings in die geskiedskrywing oor die oorlog begin voorkom het: die klem is toenemend gelê op 'n aantal feite wat vir Nederlanders besonder onaangenaam is, byvoorbeeld die groot getal vermoorde Jode wat uit Nederland afkomstig was. Die tradisionele beeld van die Oorlog was vroeër oorheersend: Nederland was “goed”, Duitsland “fout”. Die verandering in die voorstelling van die Oorlog het 'n bosting tussen die Nederlandse selfbeeld en die feite na vore gebring. Die Nederlandse letterkunde van die jare tagtig en negentig het hierop ingegaan. Wat “Indië” betref, bestaan daar steeds in Nederland 'n tradisie van “grotendeels in het Nederlands

geschreven Surinaams-Antilliaanse literatuur” (Gerits, 1994:413), verteenwoordig deur onder andere Edgar Cairo, Bea Vianen en Astrid Roemer. Francken (1996:74) wys daarop dat die grootskaalse immigrasie na Nederland deels as ’n nasleep van kolonialisme beskou kan word. Die allochtone teenwoordigheid in die Nederlandse samelewing hou die koloniale tema lewend. Temas soos “skuld”, “rassisme” en “identiteit” hou verband met beide “de oorlog” en “Indië”. ’n Opvallende fenomeen is die groeiende belang van “immigrantenliteratuur” in die Nederlandse literêre sisteem (Hüning, 2000:25). Hier gaan dit oor jong skrywers wat, anders as byvoorbeeld Astrid Roemer, minder betrokke by die land van herkoms is. Abdelkader Benali, Hans Sahar, Hafid Bouazza en Rashid Novaire is in die negentigerjare gereken tot die nuwe generasie skrywers wat die Nederlandse letterkunde nuwe lewe kan inblaas (Hüning, 2000:25).

Voorts het daar vanaf die tagtigerjare ’n herlewing van die historiese roman plaasgevind (Musschoot, 1999:66; Gerits, 1994:410). Gerits (1994:410) wys egter daarop dat daar ’n belangrike klemverskuiwing waargeneem kan word: vanaf die tradisionele na die postmoderne historiese roman. Die nuwe historiese roman is met ander woorde merendeels ook ’n postmodernistiese roman. In hierdie verband het Umberto Eco met sy *The name of the rose* wye navolging geniet, ook in Nederland, byvoorbeeld in die werk van Walter van den Broeck, Louis Ferron, Hella Haasse en Nelleke Noordervliet. Die wyse waarop tydens die negentigerjare in die Nederlandse letterkunde met die verlede omgegaan is, is duidelik deur resente postmodernistiese denke ingegees:

Het postmodernisme laat een recyclerende, zich op zichzelf en zijn eigen wortels terugkerende kunstvorm zien, een kunst die rugwaarts, met een blik op het verleden, de toekomst tegemoet gaat. Het postmodernistische denken impliceert dus niet een breukmodel, zoals dat door vroege onderzoekers . . . werd gehanteerd, maar een continuïteitsmodel dat zich bezint op het eigen verleden, niet om het af te wijzen, maar om het te integreren. (Musschoot, 1999:70.)

Volgens Bousset (1997) het die postmodernisme gedurende die tagtiger- en negentigerjare in die Nederlandse taalgebied van krag tot krag gegaan. Hierdie waarneming word deur Gerits (1994:416) bevestig. Ons tref in postmodernistiese werke uit hierdie tydperk onder meer die volgende aan: die problematisering van die skeidslyn tussen feit en fiksie; die relativerende inpas van die eie teks in ’n teksweefsel deur intertekstualiteit; die metafiksionele, dikwels

self-ondersnyende, kyk op die eie skryfwerk; die versplintering van die ek. Laasgenoemde, naamlik die skeptiese denke oor die stabiliteit van die ek, was in die jare tagtig en negentig 'n besonder belangrike tema. Die postmodernisme is dus gekombineer met die nuwe “autofictionele” tendens in die Nederlandstalige letterkunde (Bousset, 1997). Hierdie opgang van egodokumente het 'n redelike lang aanloop gehad: Tydens die euforiese sestigerjare is daar geglo in sosiale betrokkenheid en verandering, maar daardie idealisme het op ontugtering uitgeloop en die ekonomiese krisis van die sewentigerjare het aanleiding gegee tot 'n toekere na persoonlike selfstandigheid, 'n neoromantiese gerigtheid op die “ek”, 'n blik na binne (Musschoot, 1999:63). Dit is veral vroueskrywers, in Nederland én Vlaandere, wat vanaf die middel van die tagtigerjare hierdie outobiografiese tendens verder uitgebou het.

Die vroulike stem het teen die negentigerjare oorheersend in die Nederlandstalige boekewêreld geword en kan deels verklaar word teen die agtergrond van die wêreldwye neiging tot *vervrouliking* (vgl. 3.2.1). Skrywers soos Connie Palmen, Tessa de Loo en Anna Enquist het nuwe verkoopperekords opgestel. Navorsing oor leesgewoontes toon aan dat vroue in die negentigerjare van die twintigste eeu 74% meer tyd aan lees afgestaan het as mans; spesifiek vroue wat vóór 1950 gebore is, was die steunpilare van die Nederlandstalige literêre bedryf (Anbeek, 1999:7). Vroulike lesers het die vroulike perspektief in die romans van die nuwe generasie vroueskrywers verwelkom en elke nuwe roman van die topverkopers entoesiasies ontvang, terwyl die gevestigde manlike kritici geneig het om óf skerp krities, óf gewoon bevooroordeel te reageer (Etty, 1999).

Die negentigerjare was die dekade van die “mediatisering” van die Nederlandse letterkunde. Skrywers wat “mediageniek” (Giphart, 1998:47) is, aan geselsprogramme op televisie deelgeneem het en goed bemark is, het 'n duidelike voorsprong op hul valere en skamer medeskrywers gehad, óók in Vlaandere (vgl. Reynebeau, 1995b:13-24). Deel van hierdie ontwikkeling was 'n groeiende obsessie met debutante: vars, nuwe, “egte” stemme. Literêre gehalte het al minder die deurslag gegee, eerder die “imago” van die skrywer. Die groeiende belangstelling in die persoonlike lewe van die skrywer is deel van die outentisiteitstendens: lesers het obsessief in die “werklike” lewe begin belangstel. Hulle wou alles omtrent die skrywer te wete kom, en indien 'n roman boonop gebaseer was op 'n intiem persoonlike gegewe, byvoorbeeld Connie Palmen (1998) se *I.M.*, kon op verkoopsukses en waardering by die leserspubliek gereken word. Hierdie nuwe voorkeur by lesers is deels die logiese gevolg van tegnologiese vooruitgange wat 'n voyeuristiese kyk in ander mense se lewens moontlik

gemaak het. Maar ook juis vanweë die onoorsigtelikheid, hardheid en onpersoonlikheid van die eietydse samelewing is daar 'n toekeer tot die kleinskalige en die eie ek met sy/haar klein voor- en afkeure en fiksasies (Gerits, 1994:413; Musschoot, 1999:71). Die outentisiteitsideaal het selfs tot 'n afkeurige houding ten opsigte van artistieke vormgewing gelei: volgens hierdie siening is vorm oneg. Daar word die eis gestel dat romans eg, oortuigend en toeganklik moet wees (Etty, 1999:51-52). Hierdie tendens moet egter in 'n breër verband beskou word: dit is deel van die "huiskamerrealisme", die oer-Hollandse tradisie van die *Camera obscura* (Anbeek, 1998:39; Musschoot, 1999:66). Grave (1999:23) beklemtoon in hierdie verband die Nederlandse "tradisie van het concrete vertellen", teenoor byvoorbeeld die Duitse neiging tot abstraksie. Daar word algemeen in studies van eietydse Nederlandstalige literatuur melding gemaak van hierdie realistiese tradisie. Ná die idealistiese sestigerjare is hierdie tradisie as't ware herontdek en aangepas by die nuwe situasie:

Na het revolutionaire elan en het maatschappelijke engagement van de jaren zestig begint in de jaren zeventig de restauratie in de vorm van romantisch escapisme met kleine r, in neo- en retro-bewegingen. Literatuur mocht opnieuw ook wel eens gewoon anekdotisch-realistische onderwerpen hebben, "doe-maar-gewoon"-proza zijn. (Gerits, 1994:412.)

Hierdie neiging tot realisme en konkretisme het ek ook in mediatekste en lewensverhale uit die jare negentig aangetref, soos in hoofstuk 3 en 4 gerapporteer is. Die Nederlandse literêre verwickelinge blyk dus veranker te wees in wyer sosiale patrone.

Tegnologiese en die daarmee gepaardgaande sosiale veranderinge het gelei tot die intensivering en selfs ontaarding van die *doe-maar-gewoon*-literêre tradisie. Hiervan getuig byvoorbeeld die ongekende sukses wat J.J. Voskuil se reeks *Het Bureau* in Nederland behaal het. Daarin word die grys, saai lewe van 'n amptenaar in ewe grys en saai prosa beskryf. Nederlanders is klaarblyklik aangetrek deur die lewensegtheid en herkenbaarheid. Dit is asof Voskuil 'n mikrofoon gelaat het in die kantoor wat hy beskryf. Hieroor merk Demompere (1999:131) egter heel skepties op: "Saint-Saëns liep voor zijn *Carnaval des Animaux* toch ook niet met bandrecorder het hele oerwoud door?"

Hierdie by tye irriterende ingesteldheid op die konkrete en die realistiese moet egter in 'n nóg breër konteks geplaas word, naamlik dié van die ontwikkeling van die roman as genre in die

Lae Lande en in die res van die wêreld. Gerits (1994:406) wys daarop dat Nederland en Vlaandere as Lae Lande by die see reeds eeue lank 'n deurganggebied en ontmoetingsplek vir internasionale strominge is. 'n Ondersoek na Nederlandstalige literatuur behoort daarom by voorkeur in 'n internasionale konteks geplaas te word. Ek plaas die ontwikkeling van die Nederlandse realisme vervolgens in so 'n internasionale kader.

Anbeek (1999) wys daarop dat die roman aanvanklik as 'n minderwaardige genre beskou is. Skrywers soos Richardson en Fielding het hierdie genre in die middel van die agttiende eeu respekabel gemaak deur af te sien van die hoogdrawende idealisme en die voorkeur vir intrige en vergesogte avonture wat die roman voorheen gekenmerk het. Hulle het waarheidsgetroue verhale vertel oor gewone, nie-geïdealiseerde karakters, geplaas in 'n realistiese milieu. Daarmee is die weg gebaan vir die erkenning van die roman as “ernstige” genre, as “kuns”. In die Nederlandse letterkunde tref ons die botsing tussen idealisme en realisme reeds in die Middeleeue aan, by uitstek in *Van den vos Reynaerde*. Reinaert is die beroemdste skelm in die Nederlandse letterkunde, wat “de hofcultuur in een lachtspiegel laat verschijnen” (Anbeek, 1999:3). Daar word dus ondermynende kommentaar gelewer op die hoofse ideaal. Hierdie siniese realisme het in die Nederlandse literatuur 'n kragtige wapen teen verhewe idealisering en vernaamdoenery geword.

Wat in dié verband by die bestudering van die Nederlandstalige literêre sisteem van die negentigerjare opval, is die opkoms van 'n ondermynende generasie jong skrywers wat in hulle verhale en essays gerig is op ontluistering en niks en niemand ontsien nie. 'n Tipiese verteenwoordiger van hierdie groep is Arnon Grunberg wat in sy romans, essays en kritiek soos *Reinaert* van ouds te werk gaan:

Grunberg wil in de eerste plaats uiting geven aan de absurditeit van het menselijke bestaan. Door middel van absurde humor wil hij in zijn realistische, lichtvoetige verhalen de menselijke nietigheid aantonen, elk greintje illusie smoren en elke vorm van autoriteit ondergraven. (Hüning, 2000:23.)

Die Vlaming Herman Brusselmans kan ook as so 'n vos in die Laaglandse letterkunde beskou word, veral met sy drieluik “Ex”-boeke. Verder lewer byvoorbeeld die romans van Ronald Giphart en ook by uitstek sy boek oor die Nederlandstalige literatuur, *Planeet literatuur*, blyke van hierdie tendens (vgl. Giphart, 1998). Patrick Demompere (1999), om nog een

byvoorbeeld te noem, het onder die titel *Erg!* 'n ondermynende essaybundel oor die resente Nederlandstalige literatuur laat verskyn. Alhoewel soms heel kras en persoonlik venynig, slaag Demompere (1999) daarin om die oeuvres van skrywers soos J.J. Voskuil en Monika van Paemel op 'n meesterlike en hoogs vermaaklike manier te bekritisiseer en te dekonstrueer. Geestigheid (byvoorbeeld in die vorm van "slapstick") speel ook in die romans van onder andere Arnon Grunberg, Ronald Giphart, Paul Mennes en Tom Lanoye 'n belangrike rol.

Tydens die negentigerjare van die twintigste eeu het die sogenaamde *nix*-generasie hul opwagting gemaak. Alhoewel skrywers soos Arnon Grunberg, Ronald Giphart en Paul Mennes hul daarteen verset om met so 'n generasie geassosieer te word, meen Schouten (1997) dat hulle tog as die kroniekskrywers van hul generasie beskou kan word. Schouten (1997:104) voer aan dat die literatuur van die negentigerjare heelwat met seep-operas op televisie gemeen het, maar nie wat betref inhoud nie. Eerder die struktuur van die sepie het skrywers beïnvloed. In sepies loop verskillende verhaallyne langs en deur mekaar en 'n sentrale hoofkarakter ontbreek. Nie 'n individu nie, maar 'n totale milieu word in die prosawerke van die *nixers* geskets: 'n troostelose wêreld van voorstedelike verveling, dadeloosheid, dwelmmisbruik, geweld en seks. Nie die lot van die enkeling nie, maar wel dié van die generasie word op die voorgrond gestel. Volgens Schouten (1997) was daar tydens die negentigerjare vir die eerste keer sedert die sestigerjare weer sprake van 'n gemeenskapsgevoel in die Nederlandse literatuur.

Tipies in die werk van hierdie skrywers is die sosiale misantropie en gewaarwordinge van vasgekeerdheid wat daarin onder woorde gebring probeer word:

De hoofpersonen in hun boeken zijn niet op zoek naar zichzelf of verdieping van hun leven maar razen als opgevoerde brommers lawaaiig en illusieloos door het leven. Er wordt in gekankerd, gesnoven, geneukt, rondgehangen . . . zonder dat je iets van hogere idealen ontwaart. (Schouten, 1997:100.)

Die werk van hierdie skrywers is dus allermens aksiaal, maar dit is ook nie post-aksiaal gerig nie. Die onttrokkenheid en algemene "fixatie op ondergang en verval" (Musschoot, 1999:72), wat by die karakters in die boeke van die "nixers" aangetref kan word, is eerder kenmerkend van die dekadente lewensgevoel. Musschoot (1999:70) stel vas dat daar vanaf die sewentigerjare van die twintigste eeu in die Lae Lande 'n belangstelling in die mens en die

kuns van die laat-negentiende-eeuse *fin de siècle* ontstaan het. Beide Musschoot (1999:70) en Schouten (1997) meen dat die werk van die *nix*-generasie sterk deur internasionale tendense beïnvloed is:

In het algemeen doet deze literatuur me vooral denken aan de wereld van televisie, muziekclips en Amerikaanse romans. Niet de eigen traditie voedt het nieuwe schrijven maar een grotendeels geïmporteerde cultuur. Er lijkt me in het schijnbaar nihilistische karakter van deze boeken zelfs een verlange naar waarachtige nihilisme schuil te gaan: was het maar zo erg en uitzichtloos, was Nederland New York maar. (Schouten, 1997:105.)

Soos verderaan sal blyk, figureer New York as byna mitiese ruimte besonder sterk in twee van die gelekteerde romans: Grunberg (1997) se *Figuranten* en Giphart (1999) se *Phileine zegt sorry*. Hierdie versugting na grootse, outentieke nihilisme, na 'n "larger than life" New Yorkse bestaan, is die resultaat van die gewaarwording dat die eie bestaan onwaaragtig, vervelig en nutteloos is. Hierdie versugting is myns insiens ook die aanleiding tot die hiperrealistiese inslag van die werke van die nixers. Schouten (1997) beweer dat ons by hierdie skrywers 'n soort verholde kritiek vind, selfs 'n nuwe moralisme wat gevoed is deur die gevoel "in het nauw te zitten" (Schouten, 1997:105). Hulle werke lees soos sedesketse van die lewe in die negentigerjare. Hierdie skrywers is na my mening heel doelbewuste mitologiseerders van hul tyd, prospekteerders van veral van die internasionale relawiteits- en neergangsmitologie. Wat hierdie ondergangstemming in die Nederlandse literatuur van die negentigerjare van die twintigste eeu betref, kom Musschoot (1999:73) tot die volgende konklusie:

Ik kan me, bij het volgen van de jongste ontwikkelingen in onze literatuur, niet van de indruk ontdoen dat het decadente levensgevoel in het laatste kwart van onze eeuw . . . veel meer blijkt te zijn dan een "kokette flirt" met de mentaliteit van honderd jaar geleden en de keuze voor juis deze kunstuitingen, om ze te perfliseren, te parafaseren en te recycleren, wellicet niet zo arbitrair is. Maar harde bewijzen hiervoor zijn er, uiteraard, op dit moment nog niet, hoewel het feit dat het verschijnsel zich ook voordoet buiten Europa toch al aangeeft dat het niet zomaar om epigonisme gaat.

My ondersoek is nie kwantitatief nie maar eerder kwalitatief van aard, en daarom kon dit nie werklik “harde bewyse” gelewer het nie. Tog meen ek dat my navorsing in die rigting van “bewyse”, of liever kwalitatiewe getuienis, begin beweeg het, in dié sin dat bepaalde mitiese patrone uit die studie van mediatekste en lewensverhale gerekonstrueer is, patrone waarin die literêre produkte van ons tyd veranker blyk te wees. My ondersoek toon naamlik aan dat die internasionale relatiwiteits- en neergangsmitologie sommige (veral jonger) Nederlanders en Vlaminge tydens die negentigerjare en rondom die millennium van ’n basiese oriëntasie in die wêreld voorsien het. Onder meer die ondergangstemming in die werke van die “nixers” kan in hierdie kader verklaar word.

5.3.1 HAFID BOUAZZA (1998) SE DE VOETEN VAN ABDULLAH

Hafid Bouazza is in 1970 in Oujda, Marokko, gebore, maar het op sewejarige leeftyd na Nederland verhuis. Later het hy in die Arabiese taal- en letterkunde gestudeer. In 1996 lewer hy met *De voeten van Abdullah* ’n verrassende debuut, wat slegs ten dele outobiografies is. Hierdie kortverhaalbundel word onderskei deur die barokke en plek-plek argaïese Nederlands wat daarin gebruik word. Daar hang ’n atmosfeer van die eksotiese, die surreële en sensuele oor die sewetal verhale waarin ’n jongman die Marokko van sy jeug in herinnering roep, ’n land van olyfbome, esels, imams, hitte, stof, broeierige siëstas en ’n knaende, seksuele kriewelrigheid onder die djellabas by jonk en oud, man sowel as vrou. In een van die verhale, “Apollien”, word Nederland as immigrasieland, en veral Amsterdam, in die kollig geplaas: in teenstelling tot die wettiese maar fantasieryke geboorteland word Nederland as geëmansipeerd maar doodgewoon voorgestel. In Nederland bied talle gewillige meisies die ek-verteller hulle gasvrye maar onhigiëniese skote aan en Apollien verwag boonop van hom om haar oraal te bevredig, wat hy wel doen, maar teen sy sin. Teenoor hierdie fantasielose, oop-en-bloot benadering tot seks, word die versluiserde erotiek van die Marokkaanse vroue in positiewer terme beskryf, byvoorbeeld in die verhaal “Satanseieren”, waarin die verteller, lomerig van die hitte, die groentewinkeltjie van sjeik Abdullah beman:

De *burqa*, een sluier die vanaf de neus neerhangt tot aan de borsten, gaf elke vrouw, ongeacht haar leeftijd, een bepaalde verboden charme [. . .] De aanblik van jonge handen die onder de *burqa* in hun boezem naar de geldbuidel tastten bleef lange tijd in mijn trage bloed kloppen. Onder de sluier waren borst- en sleutelbeen van de jonge

vrouwen onbedekt. Ik meen dat zij zich niet geheel onbewust waren van die achteloze koketterie; braceletgerinkel, zwaar-gekohlde oogopslag. (Bouazza, 1998:60-61.)

Tog is daar nie sprake van eensydigheid wat betref die uitbeelding van hierdie twee lande nie. Daar word in *De voeten van Abdullah* eerder na beide kante, Nederland én Marokko, gerelativeer, soos vervolgens sal blyk.

Hierdie bundel kan binne die konteks van hierdie ondersoek met André Brink (1998a) se *Duiwelskloof* in verband gebring word, veral vanweë die naasbestaan van enersyds die sensuele, die idilliese en perverse en andersyds die buitengewoon ortodokse op een plek. Daar is egter duidelike verskille aan te wys. Anders as in die beklemmende *Duiwelskloof* waarin die groteske en selfs die demoniese die botoon voer en die gebooie van die ongenaakbare wetgewers altyd 'n neerdrukkende teenwoordigheid is, selfs in die private en intieme sfeer, is daar in die afgeleë, "vrolijk dorp" (Bouazza, 1998:41) wat in *De voeten van Abdullah* beskryf word eerder sprake van 'n vrolike, onboetvaardige en soms vindingryke verontagsaming van wette en gebooie. Die imam bevredig byvoorbeeld sy lus deur tydens die koranlesse die seuntjies doodluiters op sy skoot te tel, en nadat komkommers en ander langwerpige groentesoorte verbied word en dus nie meer verkrygbaar is nie, vind die entrepreneuriese gees van die ek-verteller 'n oplossing wat meer as net finansiële voordele inhou: hy laat die gesluerde meisies en vroue van die dorp na sy alkoof kom en duur betaal om heimlik van enkele uitgespaarde en gaandeweg verleppende "komkommers en aubergines" (Bouazza, 1998:53) gebruik te maak (meestal in sy teenwoordigheid): "Onder mijn djellaba kwispelde mijn wellust. Verloren in haar extatische indolentie zag zij niet hoe een geiser onder mijn djellaba mij plotseling deed verstijven" (Bouazza, 1998:70). Die beskrywing van die seksuele vergrype is in hierdie bundel meestal hilaries en word daardeur dus ook gerelativeer.

In die titelverhaal word vertel van Abdullah, die ouer broer van die verteller, wat die huis verlaat het om aan die Heilige Oorlog deel te neem. Uiteindelik keer net sy voete terug: "Op de grond, voor de deurdrempel, stond Abdullah: twee voeten, fraai boven de enkels geamputeerd, die uitliepen in wat op salami-schijfjes leek." (Bouazza, 1998:33.) Die moeder van die verteller val nie, soos verwag kan word, flou nie, maar bars eerder los in "een ontzagwekkende gejubel" (Bouazza, 1998:33). Hierdie terugkeer word deur Moeder en die ander inwoners as 'n persoonlike aangeleentheid gevier, maar ook as "de triomf van de Heilige Oorlog" (Bouazza, 1998:34), maar vanweë die strekking van hierdie verhaal en die bundel as

'n geheel, is dit duidelik dat hierdie voete eerder die teendeel verteenwoordig: die afwesigheid van die liggaam suggereer dat die Heilige Oorlog deel is van 'n groot illusionêre Islamitiese Ideaal en die feit dat alleen die voete voor die drempel aangetref word, stel heel duidelik terugkeer voorop; dit konkretiseer terugloop na die vrolike, sensuele dorp.

Hierdie bundel tematiseer die stryd tussen die Ideaal en die Aardse, oftewel die Aksiale en die Post-aksiale, en die tweede opsie word deurgaans positief gemerk. Dit blyk byvoorbeeld uit die verteller se negatiewe beoordeling van sy ouerwordende vader se terugkeer na die Wet:

Ik kon me nog een tijd herinneren dat mijn vader na een aantal glazen bier mij begon in te wijden in de seksuele voorkeuren van het andere geslacht, waarbij hij, overigens, niet schroomde mijn moeder als voorbeeld te nemen, en een keer zelfs zover ging dat hij mij toevertrouwde aan de ervaren zorg van een traditioneel dikke hoer. Maar dat was de goede ouwe tijd. Met het ouder worden had de koran bij hem de plaats ingenomen van het bierglas en zijn blote woorden waren nu omkleed met religieuze formules die geen enkele betekenis meer hadden, maar die hij met een misplaatst vrome nadrukkelijkheid uitsprak. Dat teruggraven naar verloochende wortels, die terugkeer naar de geest van een verschrikkelijke God, dat opgraven van een gestorven overtuiging – mijn vader had mij teleurgesteld. (Bouazza, 1998:131-132.)

In *De voeten van Abdullah* word vitaliteit gevier en aangedui dat die mens in die eerste plek aangevuur word deur die seksuele drif. Dít word nogmaals in die slotverhaal, “De visser en de zee”, bevestig. 'n Visser verander in 'n vrou en word deur drie ander vissers na die moskee geneem:

“O imam,” antwoorde zij, “deze vrouw hebben wij op het strand gevonden. Zij kwam als een meermin uit zee en omdat onze vangst deze othend zo karig was, dachten wij dat God haar in zijn alwijsheid gezonden had om ons tot troost te dienen.”

Een langzame, witgetande grijns verbreedde de imams lippen en hij zij, schichtig om zich heen kijkend en alle ontzagwekkendheid vergetend: “Breng haar snel de moskee in. De deur kan van binnen op de grendel. Het betaamt mij als imam mij over dit wonder Gods te buigen. Breng haar vlug naar binnen.” (Bouazza, 1998:150.)

Aan die einde van hierdie verhaal (en dus die bundel) merk een van die twee sjeiks wat die naakte vrou uit die water sien kom het en intussen nog op die strand talm, die volgende op: “Vreemd . . . dat de imam nog niet het ochtendgebed heeft opgeroepen.” (Bouazza, 1998:151.) Heel duidelik word hier gesuggereer dat die imam besig is met ’n daad van ’n meer dwingende, elementale aard as die aanhef van die oggendgebed. Die daeraad waarmee hierdie verhaal eindig, word dus gekleur deur ’n aardse, Dionisiese horisonmite. Deur al die verhale heen kronkel die versugting na die totale vervulling van sinlike begeerte, “als de wereld maar toegeeflijk was en in een bijtijd van paradijslijke mogelijkheden fluitend wilde wegstijgen” (Bouazza, 1998:40). Hierin is egter ook ’n realistiese noot, want die wêreld waarin ons leef, is nou eenmaal nie so nie en kán nie fluitend anderpad kyk nie, want die plesier van die een kom dikwels neer op die misbruik van die ander. Die moontlike wêreld waarna in hierdie bundel verlang word, is helaas nie haalbaar nie. In die meeste verhale word van ’n barokagtige, eksotiese, soms argaïese, Nederlands gebruik gemaak waardeur die afgeleëheid van beide die Marokkaanse dorpie en die fiksionele wêreld ook in die taal bekragtig word.

5.3.2 HUGO CLAUS (1998) SE *DE GERUCHTEN*

Die Vlaming Hugo Claus is een van die mees suksesvolle, bekroonde en veelsydige naoorlogse Nederlandstalige skrywers. Hy is onder meer digter, dramaturg, skilder, en as romansier is hy die outeur van meesterwerke soos *De verwondering* (1962) en die imposante *Het verdriet van België* (1983). Kenmerkend van sy oeuvre is die erudisie en wye belesenheid wat daaruit spreek. Wat betref sy volgehoue neiging tot intertekstualiteit is hy volgens Claes (1985) eerder ’n transformator as ’n imitator, alhoewel hy soms van plagiaat aangekla word. In hierdie verband is Claus veral bekend vir sy aanpassing van mites uit die klassieke oudheid: hy gebruik wel dikwels bekende klassieke tekste, maar het ’n voorliefde vir meer obskure voorbeelde (Claes, 1985; Decreus, 1994). Heelwat van die verskuilde tekste ontgaan die minder belese leser, veral diegene wat nie goed in die klassieke mitologie en tradisie onderlê is nie. Voorts word in die werke van Claus op ’n gesofistikeerde manier kommentaar gelewer op die werklikheid, sonder om verstrik te raak in die paraferalia van die bloot aktuele. Die werke van Claus is meerdimensioneel en ontglappend en stel besondere hoë eise aan die leser.

Die publikasiedatum van *De geruchten*, naamlik 1996, kan laat vermoed dat hierdie roman direk reageer op aktuele gebeure en opportunisties daaruit munt probeer slaan, spesifiek die opspraakwekkende Dutroux-saak. Dat dit nie die geval is nie, word reeds tydens 'n eerste lesing duidelik. Claus as groot mitologiseerder is hier aan die woord: hy stel ondersoek in na breë onderstrominge in die Belgiese samelewing en in hierdie verband bou hy in *De geruchten* voort op temas wat hy reeds in *Het verdriet van België* begin verken het. Die “smeerlapperij” in selfs die hoogste kringe, wat deur die Dutroux-saak ontbloot is, en inderdaad in *De geruchten* aangeraak word, sluit aan by bepaalde aspekte van die Vlaamse volksaard wat reeds in *Het verdriet van België* aan die kaak gestel is. In *Het verdriet van België* word fel kritiek gelewer op die mentaliteit wat talle Belge tydens die Tweede Wêreldoorlog met die Duitsers laat saamwerk het:

Het “verdriet” in de titel slaat op de onwetendheid, het gebrek aan politieke inzicht, het heulen met de vijand omdat de geschiedenis van het land nu eenmaal heeft geleerd dat met de bezetter moet worden geleefd. De bekrompenheid en het gekonkel en gekronkel van de doorsnee Belg worden op een subtiële manier verduidelijkt aan de hand van een portret van de jonge Louis Synaeve en diens familie. (Goedegebuure & Musschoot, 1991:21-22.)

Met retrospeksie kan Claus (1983) se insigte in *Het verdriet van België* in bepaalde opsigte as “profeties” beskryf word: dit onthul “patrone” in die Belgiese samelewing wat in die middel van die negentigerjare deur geregtelike ondersoek uitgewys is en 'n nasionale opskudding veroorsaak het. Soos in hoofstuk 3 geblyk het (vgl. 3.4), is België 'n land met 'n morsige, chaotiese geskiedenis: dit het naamlik talle besettings en skandale beleef (vgl. Kossmann-Putto & Kossman, 1996; Van Istendael, 1993:10). In 1996 is België weer eens ontwrig, dié keer deur die Dutroux-saak wat 'n onoorsigtelike netwerk van pedofilie, korrupsie en toesmeerdery in die Belgiese bestuurlike bestel oopgevelek het. Die Dutroux-saak het volgens F.D.M. (1996:6) 'n versamelnaam geword vir die geregtelike ondersoeke na die misdade van die kindermolesteerders wat met Marc Dutroux verbind kon word en die brouwerk wat gereg en polisie in dié verband afgelewer het. Allerlei gerugte het die rondte gedoen en 'n heksejag (op onder meer vermeende pedofiele in die regering) ontketen (vgl. F.D.M., 1996). Die publiek het geskok gereageer en byvoorbeeld “Witte Marsen” georganiseer. Hierdie saak het die kroon gespan op premier Dehaene se eerste vyf jaar, 'n tydperk wat volgens Verleyen

(1996:3) ongeveer dertig onopgeklarede sake opgelewer het. Byna elke Belg kon op daardie stadium 'n lang, politiek-geregtelike litanie van name, feite en gebeure opnoem.

Teen hierdie agtergrond mitologiseer Verleyen (1996:3) België, weliswaar met 'n hoë mate van mitiese oordrywing, as 'n "bijna Colombiaans broeinest van sluwe slechtheid, van misdadige camaraderie, van de meest avontuurlijke frauds: een prettig maar verdorven land dat de Monetaire Unie binnenglijdt met zijn zakken vol stikkende euro's. Waarop wachten de grote epische schrijvers, waar zit de nieuwe Cervantes om met dit postmoderne onderwerp de eenentwintigste eeuw grandioos te openen?" Daar kan beweer word dat Verleyen (1996:3) hier die (horison-)mite van België verwoord, naamlik dat dit 'n land is waar korrupsie en sameswering deurlopend, wydverspreid en haas onvermydelik voorkom. Die uitnodiging wat Verleyen (1996) aan groot epiese skrywers rig, is egter oorbodig, want Hugo Claus het in 1983 reeds met so 'n "projek" begin en sit dit inderdaad in die middel van die negentigerjare met *De geruchten* voort. Dit is duidelik dat die beskrywing wat Verleyen (1996) hier in die tydskrif *Knack* van België gee, moontlik gemaak is deur *Het verdriet van België* en *De geruchten* en sommige romans van Louis Paul Boon: hierdie tipe werke het die terme verskaf waarin België voortaan beskryf kon word; op die spoor van Frye (1991:9) kan beweer word dat die "mythos" wat in 'n roman soos *Het verdriet van België* verwoord word, algemeen geabsorbeer en geïnternaliseer is.

Die hewige, oordrewe emosie wat die "Witte Marsen" en die openbare debatvoering oor die Dutroux-saak gekenmerk het, het op sigself iets vreesaanjaends en "gevaarliks" vertoon, soos enigiemand wat hom/haar in 1996-1997 in België bevind het, sal kan getuig. Hierdie tipe massahisterie kan as kenmerkend van België beskryf word en kontrasteer met die Nederlandse identiteit, soos ook reeds in hoofstuk 3 verduidelik is (vgl. 3.4): Nederland is wat die openbare lewe betref besonder georganiseer, beginselvas en ingestel op reëls en regulasies. Waar die Belgiese publiek geneig is om agter alles wat verkeerd loop sameswering en korrupsie te vermoed, sal Nederlanders, vanweë die klem wat daar op die outonome enkeling geplaas word, dit eerder toeskryf aan individuele onbevoegdheid of transgressie. Dit is juis hierdie Belgiese geneigdheid tot groepsdenke en kollektiewe paranoia wat Claus (1998) in *De geruchten* verken.

Die verhaal speel af in die middel van die sestigerjare van die twintigste eeu en die hoofkarakter is René Catrijsse, wat in die geweldgeteisterde midde-Afrika diens gedoen het as

Belgiese soldaat. Hierdie gegewe vertoon eggo's van gebeure in die negentigerjare, naamlik die volksmoorde in lande soos Rwanda, waar ook Belgiese "paratroopers" opgetree het. Die roman begin met die onverwagse terugkeer van René na sy geboortedorp in die Wes-Vlaamse platteland: Alegem. Sy familie probeer sy teenwoordigheid geheim hou, maar spoedig weet almal in Alegem dat hy daar is. Dan begin die een na die ander inwoner aan 'n vreemde siekte sterf, en kort voor lank begin die vingers na René wys: hý sou 'n virus van Afrika saambring het en word dus toenemend as die sondebok beskou. In 'n reeks kort hoofstukke word in hierdie roman 'n indruk gegee van hoe gerugte ontstaan en versprei en vanuit alle oorde aangevul en uitgebou word. Hierdie maling van vermoedens en gerugte in 'n babbelende koor word struktureel gedra deur die wisselende perspektief in die agtereenvolgende hoofstukke. Die gerugte is hoogs aansteeklik, soos die dodelike "blou virus", en versprei veral in die dorpskafee met die veelseggende, ironiese naam De Doofpot. Dit is die "stamgasten" van hierdie kafee, waarna deurlopend verwys word as "wij", wat die gerugte die rondte laat doen en herinner aan die koor in Griekse tragedies en ook byvoorbeeld aan die "we" in Zakes Mda (1995) se *Ways of Dying*. Die eenstemmigheid van die kollektief word in hierdie Suid-Afrikaanse roman gedra deur 'n homodiëgetiese waarnemerverteller "which defines itself early in the text as the (first-person plural) voice of the community" (Mervis, 1998:48). Hierdie "ons" verteenwoordig die "redelike" openbare mening en is soms simpatiek gesind teenoor byvoorbeeld Noria, maar die plesier van verdagmakery en deelname aan skinderveldtogte kry dikwels die oorhand (vgl. 5.2.7). Die "wij" in *De geruchten* funksioneer op 'n vergelykbare wyse en beliggaam die gevaarlike kant van die praatmite, die ontaarding van hierdie mite.

Algaande word ook die familie van René by die swartsmeerdery betrek, veral sy moeder Alma, wat tydens die Tweede Wêreldoorlog met die Duitsers sou geheul het, en word die gewel van hulle huis met hakekruise "gemerk". Hiermee word die durende belang van die Oorlog in die Nederlandstalige letterkunde en in die kollektiewe bewussyn bevestig (vgl. 5.3). Die "wij" verwys skynbaar besorg maar terselfdertyd sensasiebelus na 'n artikel oor Alma wat in *Het Belang van Waregem* verskyn het. In hierdie artikel staan onder meer die volgende:

Tijdens de bezetting, waarvan de gruwelen en de bloedige uitpattingen nog vers in het collectief geheugen van Zuidwest-Vlaanderen opgestapeld zijn, was Alma Moens de vijand van ons land niet ongenegen want menig Alegemnaar die het Germaanse

schrikbewind heeft overleefd herinnert zich nog levendig hoe zij door de gemeente paradeerde in haar uniform van Duitse verpleegster. (Claus, 1998:150.)

Die “wij” voer in reaksie op hierdie artikel aan dat Alma in der waarheid ’n ander uniform gedra het, dié van die “Dietse Meisjesscharen”, weliswaar ’n anti-Belgiese beweging, maar darem nie Duits nie. Hulle gaan voort om verder oor hierdie aantygings en Alma se doen en late in Duitsland te bespiegel, en kom dan tot die volgende huigelagtige konklusie: “Maar wij moeten dat oorlogspotje gedekt houden, want dat potje is een beerput.” (Claus, 1998:151.)

Alhoewel die tornado van gerugte dus die familie Catrijsse betrek en allerlei sensitiewe temas aansny, word René tog uitgesonder as die oog van die storm. Daar word uiteindelik besluit dat genesing slegs moontlik sal wees as René uit die weg geruim word (hierin herinner *De geruchten* aan Lars von Trier se jongste film *Dogville*, waarin die hele gemeenskap uiteindelik die vlugteling Grace as sondebok uitsonder). Soos aan die begin van hierdie bespreking aangedui is, word Claus se oeuvre gekenmerk deur die aanwending en omvorming van klassieke mites. In hierdie verband is *De geruchten* geen uitsondering nie en bied ’n ryk onderbou van klassieke mites. Ek verwys slegs na een so ’n mite waarvan Claus reeds meermale gebruik gemaak het, naamlik die bekende Oedipus-verhaal. In hierdie argetipiese sondebokverhaal keer Oedipus terug na sy geboortestad, pleeg bloedskande met sy moeder en vermoor sy vader, dade wat ’n epidemie ontketen en slegs onder beheer gebring kan word deur sy ballingskap. Trou aan hierdie mitologiese plot verdwyn René van die toneel en die sterftes kom tot ’n einde.

Hugo Claus (1998) se *De geruchten* is ’n onrusbarende roman wat wars staan van die gangbare en onderskryf dus nie die algemene, globale mitologie nie. Die mites wat prominent in heelwat van die ander geselekteerde tekste figureer, byvoorbeeld die post-aksiale en relatiwiteitsmitologieë, dra nie in hierdie roman gewig nie. Claus (1998) gaan eerder in *De geruchten* voort met sy projek om spesifiek die Belgiese samelewing te mitologiseer.

5.3.3 RONALD GIPHART (1999) SE PHILEINE ZEGT SORRY

Die Nederlandse skrywer Ronald Giphart is in 1965 in Dordrecht gebore en het ’n sorgelose jeug as kind van die sewentigerjare beleef. Hy is deel van ’n generasie wat nie swaarkry

geken het nie en geen groot Stryd moes lewer nie. Giphart het in Utrecht Nederlands gaan studeer totdat hy in 1989 sy studie na drie jaar beëindig het om te skryf. Vanaf 1994 is hy voltyds skrywer, dieselfde jaar waarin hy die literêre tydskrif *Zoetermeer* saam met medeskrywers Rob van Erkelens en Joris Moens tot stand gebring het. Hy het tydens die negentigerjare ook bekendheid verwerf met sy bydraes oor letterkunde en kuns in verskeie koerante en tydskrifte, en as literêre kritikus. Maar dit is as skrywer van byderwetse romans dat hy 'n populêre persoonlikheid in Nederland geword het, veral onder jongmense wat deur meer as net sy skryfwerk geboei is. Hy is naamlik een van die debutante van die jare negentig wat weet hoe om die kollig van die media op hom gefokus te kry. Die “gewichtige heren” van die Nederlandse literêre kritiek het meestal met voorspelbare minagting op sy werk gereageer, maar selfs hulle moes wel toegee dat hy 'n uitstekende stilis is. Sy skryftalent is dus redelik algemeen erken, maar sy keuse van temas (of eerder die gebrek aan 'n Onderwerp) het die literêre establishment glad nie beïndruk nie, jonger lesers en kritici wel. Daar kan beweer word dat ons hier met 'n generasiekloof te make het. En Giphart is by uitstek 'n skrywer met sy oor teen grond, oorgehaal om die trillinge van die kontemporêre te registreer. Diegene wat tydens die negentigerjare jonger as 30 was of die internasionale strominge van daardie dekade en die een daarvoor min of meer bewus ondergaan het, sal ten sterkste betwis dat sy werk oor niks handel nie.

Die rede waarom Giphart styl vooropstel, is omdat hy daarvan uitgaan dat skryf in die eerste instansie 'n plesier behoort wees. Letterkunde hoef volgens hom nie loodsware erns, prestasie en vernaamdoenery te wees nie, dit hoef nie die een of ander Groot Onderwerp te hê nie, en daarom kan die skrywer hom/haar toespits op 'n heerlike ambagtelike geknutsel (vgl. Van Rijnsouw, 1995:3-4). En die vraag kan met reg gestel word: indien daar in boekwinkels oral in Nederland gedugte stapels romans lê wat na vorm én inhoud voorbeeldig is en algemene goedkeuring wegdra, watter kwaad kan dit doen om af en toe 'n aweregse werk soos dié van Giphart te publiseer?

Phileine zegt sorry is Giphart se derde roman en het in 1996 verskyn. Alhoewel 'n mens hierdie roman van voor na agter lees, soos enige ander roman, lyk dit my tog raadsaam om *Phileine zegt sorry* van agter na voor te analiseer. Die titel word immers eers aan die einde van die roman ter sprake gebring, en dan ook nog eers nadat die spanning behoorlik opgebou is by wyse van die uitsteltegniek. Phileine hou 'n lang en gevleuelde impromptu-toespraak by 'n Vigsgala in Manhattan, New York, en teen die einde van haar relaas herhaal sy 'n aantal

kere tussen die applous en haar eie gespanne gesluk en gepeins deur die woorde: “Wat ik *eigenlijk* wil zeggen . . .” (Giphart, 1999:214). Uiteindelik kry die afwagterende leser saam met die skare van 5000 te hore wat sy so moeilik gesê kry:

Ik zucht en zoek naar woorden. Na lang peinzen en persen met de spieren rond mijn mond weet ik eindelijk, behoorlijk spastisch, uit te brengen: “Wat ik eigenlijk wil zeggen is dat het me spijt hoe vervelend en cynisch ik me de afgelopen dagen heb gedragen. Dat het me spijt en dat ik alles terugneem.”

Ik slik hoorbaar.

“Ik bied mijn verontschuldigen aan. Ik zeg sorry. Sorry, Max. Sorry, mensen,” fluister ik en iets harder – misschien té hard – voeg ik eraan toe: “Sorry dat ik besta.” (Giphart, 1999:214.)

Is dit so moeilik om “sorry” te sê? Klaarblyklik wel vir ’n beeldskone, onboetvaardige en selfversekerde meisie soos Phileine. Phileine is ’n “gewone” Amsterdamse meisie wat haar vriend Max in New York gaan besoek waar hy vir ’n jaar en ’n half toneel gaan studeer het. Tydens die ses dae in New York gebeur heelwat dinge in Phileine se lewe. Sy beland naamlik gedurig in situasies wat haar in die publieke oog gooi, maar totaal onwillekeurig is dit ook nie: sy is merendeels die een wat die inisiatief neem om podiums te bestyg, alhoewel sy haar telkens daartoe genoop voel deur omstandighede, en sy aanvaar die uitdaging elke keer heel strydlystig. So pas nog het sy by die Vigsgala geïnspireerd die mikrofoon uit die hand van die sangeres Gloria Gaynor geneem nadat dié die skare tot ’n kollektiewe beleving van *communitas* en die numineuse gevoer het met haar vertolking van haar treffer “I will survive”. Kort voor hierdie spontane ontboeseming en pleidooi vir ’n “aardiger saamenleving” (Giphart, 1999:213), waartydens Phileine uiteindelik daarin slaag om verskoning te vra, was sy saam met Salman Rushdie die gas van David Letterman in sy laatnag-*talkshow* en byna letterlik “she stole the show” met haar parmantige en spitsvondige Hollandse vrymoedigheid. En vóór hierdie optrede, wat deur miljoene televisiekykers gesien is, het sy die tweede opvoering van ’n byderwetse produksie van *Romeo en Juliet* woedend onderbreek toe haar vriend Max (as naakte Romeo) op die punt was om die liefde voor die oë van die gehoor met Juliet te bedryf. Tydens die eerste opvoering was Phileine ook teenwoordig en het dieselfde tafereel hom voltrek, maar toe kon sy alleen met sprakelose geskoktheid haar vriend se “overtoneelspel”

(Giphart, 1999:87) gadeslaan en toekyk hoe hy ten aanskoue van die verbysterde en reeds uitgedunde teaterliefhebbers ná 'n aantal hale van Juliet se hand “enkele zilveren tekstballonne deur het felle lig” (Giphart, 1999:86), skiet. Phileine wil dit hierdie tweede keer nie sover laat gaan nie en bestorm die verhoog vroegetydig. Voor hierdie ingryp van Phileine, wat weer eens 'n woordevloed by haar losmaak en haar die volgende dag die voorblaai van die koerante laat haal, het sy saam met haar Vlaamse vriendin Gulpje 'n klomp lastige mans en die res van die gaste in 'n restaurant ontstig met hulle luidrugtige nabootsings van geluide wat tydens die seksspel voortgebring word. En veel vroeër in Phileine se lewe, toe sy 'n skoolopstel by 'n interskole-wedstryd voorgelees het, het 'n anomieme persoon in die gehoor vanuit die donker “Lijpe trut!” geskree, 'n belediging waarop sy bewend van woede ingegaan het en 'n siedende relaas afgesteek het wat die toehoorders verskrik laat luister het. Dit lyk dus asof Phileine in die wieg gelê is vir hierdie onbeplande openbare redes, wat meestal uit nood gebore is, maar ook omdat sy gewoon nie die soort meisie is wat haar onbetuig laat nie.

In die eerste plek is *Phileine zegt sorry* in hierdie verband tekenend van die praatmite, veral Phileine se openbare bekennisse wat ook deur die “terapisme” onderlê word en neerkom op: *práát, en jy sal genees word*. Die reeks openbare optredes tydens die voorafgaande dae bou op na die grootse toespraak wat sy met Gloria Gaynor langs haar by die Vigsgala hou. Sy word klaarblyklik “voorberei” vir hierdie laaste toespraak waarin sy die rol van mitologiseerder aanneem. Phileine, 'n mooi maar gewone Hollandse meisie, gaan staan op 'n podium in New York, moontlik dié sentrum van eietydse globale kultuur, en lewer 'n toespraak wat aan hierdie roman 'n onmiskenbare mitologiserende slot verskaf. Dit plaas die skynbare beuselagtige gebabbel, wat deur die loop van die roman gepleeg word, in perspektief en maak duidelik dat dit om gewigtige onbenullighede gaan, wat trouens verklaar kan word binne die kader van die globale relatiwiteits- en neergangsmitologie. Die lewe bestaan volgens hierdie mitologiese visie uit grootse onbenullighede en dít word in romans soos *Phileine zegt sorry* en Ingrid Winterbach se *Buller se plan* op heel meesleurende wyse aangetoon. Tekenend hiervan is byvoorbeeld die volgende passasie in *Phileine zegt sorry*:

Onder de douche ben ik Max' briefje alweer vergeten en doe ik de fraaie constatering dat de beste manier om je nagels schoon te maken simpelweg het wassen van je haar is. Filosofen mogen de onduidbare dingen des levens overdenken, maar dit ben ik in nog

geen enkel diepzinnig traktaat tegengekomen. Dat is dan mijn wijsheid, ome Socrates, meneer Wittgenstein, mevrouw Schwarzkopf. (Giphart, 1999:130.)

Dit is dan ook 'n heel aardse en praktiese post-aksiale brokkie wysheid, wat boonop 'n hoë herkenbaarheidsgraad vertoon en dus as die wysheid van die gewone mens beskou kan word.

Phileine se laaste en grootste toespraak word in alle erns gelewer, maar tog neig die trant daarvan na die sentimentele en staan daar aan die einde, in plaas van iets soos “The end”, wel “Aftiteling” (Giphart, 1999:214). Dit is soos 'n knipogte van die outeur se kant. Hierdie “opregte” toespraak, wat volg op die inkeer wat deur Gloria Gaynor se motiveringslied teweeggebring word, laat mens immers dink aan die heel konvensionele en voorspelbare sentimentele en/of aangeplakte oomblikke van insig by helde en heldinne in populêre (Amerikaanse) films en televisiereekse en waarmee byvoorbeeld dikwels raak in die *South Park*-animasiereeks die spot gedryf word. As Phileine ook nog reg aan die einde heel melodramaties om verskoning vra dat sy bestaan, word haar woorde nog verder gerelativeer. Hierdie selfondermynde ingesteldheid is kenmerkend van die *nixers*.

Nietemin kan die mitologiese pretensies nie misgelees word nie. Phileine het al vroeër opgemerk dat meeste mense dink dat hulle uniek is, maar dat sy daarvan oortuig is dat dit werklik van haar waar is (Giphart, 1999:105), en te oordeel aan die feit dat sy gedurig in die kollig beland, begin sy toenemend soos 'n uitverkorene met 'n “boodskap” lyk; sy word, met al haar gebreke, 'n uitvergroete “een van ons” en as sy aan die einde van die roman op die verhoog klim, is dit een van ons wat ons oor onself toespreek:

Mijn naam is Phileine, ik kom uit Holland en ik ben pas zes dagen hier in Manhattan. Mijn vriend Max staat hier vlak voor het podium verschrikt naar me te kijken wat ik nu weer aan het ondernemen ben, en terecht, want hoe kort ik ook nog maar in New York ben, des te opmerkelijker heb ik me gedragen. (Giphart, 1999:208.)

In haar betoog raak Phileine talle aspekte van die mitologiese substrata van die negentigerjare aan, sake wat deur die loop van die roman ter sprake gebring is en in hierdie slottoespraak saamgevat word. Die liefdesmitologie figureer deurgaans sterk en dit ontvang dan ook ruimskoots aandag in haar relaas, en sy betrek dit heel persoonlik op haar en Max, wat onmiddellik simpatie en begrip by die skare ontlok (vgl. Giphart, 1999:208-210). Talle van

die globale mites wat ek in die media-onderzoek gerekonstrueer en in hoofstuk 3 bespreek het, word in haar toespraak aangeraak. Wat opval, is dat dit om spesifiek globale mites gaan en nie tipies Laaglandse mites nie. Phileine praat veral binne die kader van die relatiwiteits- en neergangsmitologie en in die taal van die globale dekadente stroming en die internasionaal-gerigte Nederlandstalige *nixers*. Sy verwys na die feit dat sy mooi en gesond is, geld het, geen werklike probleme het nie, maar tog moeg, verveeld en eensaam is, deur niks werklik geboei word nie en nutteloos voel (Giphart, 1999:210-211). Sy maak melding van die gerigtheid op uiterlikhede, verbruik en kompetisie en vra:

Waarom kunnen we alleen maar denken in termen van rangordes, top-tienen, . . . successen, helden, Nobelprijzen, hypes, bestsellers, kijkercijfers? Kunnen we dan echt niet meer oprecht zijn en moeten we ons altijd verschuilen achter cynisme, ironie, satire en sarcasme? (Giphart, 1999:213.)

Haar hele toespraak kan as 'n kniebuiging na die outentisiteitsmite beskou word: sy praat reguit, persoonlik en opreg. Agter haar veralgemenende woorde skuil, soos algaande duideliker word, die behoefte om verskoning te vra vir haar eie gedrag en woorde van die voorafgaande dae:

“Ik ben tot de conclusie gekomen dat ik niet aardig ben,” serveer ik ten slotte. “Sterker nog: ik ben een vervalste teef. Het zit me dwars, deze vaststelling. Ik vermoed dat ik mijn gedrag heb afgekeken van de mensen om me heen.” (Giphart, 1999:212.)

Phileine gaan voort deur enkele van hierdie tekortkominge van haar medemens op te noem, byvoorbeeld: geldsug, aggressie, die drang na mag. Dan sê sy: “Lang heb ik me daarbij neergelegd, maar zo'n feest als hier vanavond doet me beseffen dat het ook anders kan . . .” (Giphart, 1999:212.) Die woorde “dat het ook anders kan” dui aan dat ons hier met die verwoording van 'n horisonmite te doen kan hê, soos verderaan bevestig word:

Ik wil pleiten voor meer tolerantie, minder geldingsdrang, minder haast, minder lawaai en meer aandacht voor elkaar. U moet zich eens voorstellen wat er zou gebeuren als de geest die hier vanavond in het Palladium heerst, zich uitspreidt over ander steden en dorpen. Dan kan de wereld beter worden, daar ben ik van overtuigd. De geest van vrijheid gekoppeld aan verzorging van de ander, de geest van uitbundigheid gekoppeld

aan instemming met het onafwendbare verval. Laat deze gedachte zich verspreiden als een druppel wijn in de zee. (Giphart, 1999:213-214.)

Die kruks van die horisonmite wat in hierdie roman verwoord word, is: “De geest van vryheid gekoppeld aan verzorging van de ander, de geest van uitbundigheid gekoppeld aan instemming met het onafwendbare verval.” Die neergangsmite behoort hiervolgens gekoppel te word aan ’n verhaal van medemenslikheid, toleransie (deel van die netwerkmite) en uitbundigheid.

Soos gesê, gaan dit egter vir Phileine uiteindelik daarom om persoonlik verskoning aan te teken vir haar voortvarende en kwetsende gedrag. Deur die loop van die roman verwys Phileine, as produk van haar generasie en die kontemporêre Westerse wêreld, herhaaldelik na haar eie skoonheid. Sy het as jong meisie eenkeer gerebelleer teen die klem wat op die uiterlike geplaas word deur haarself te verwaarloos en lelik te probeer wees, maar sy het gefaal:

Hoe enorm ik me ook had toegetakeld en hoe vervelend ik het ook vond mijn moeder gelijk te geven: ik bleef een onverklaarbaar mooi meisje. Zuchtend accepteerde ik mijn toekomst: veel verdienen, een goede gezondheid, een ruim huis, een gelukkig bestaan, de lekkerste seks en altijd de beste tafels in restaurants. Een vervelend vooruitzicht, maar ik zal ermee moeten leren leven. (Giphart, 1999:109.)

Hierdie lot of bestemming word reeds in die eerste sin van die koderende aanvang van die roman gesuggereer as Phileine van haarself sê dat sy “ontzettend blij was met mijzelf en alle dingen die ik deed” (Giphart, 1999:7). Sy is een van die tipiese mooi, bedorwe, suksesvolle, intelligente jongmense wat die boeke van Giphart bevolk en vertolk dié rol dan ook heel nougeset. Deel hiervan is kwetsende optrede teenoor sosiale “minderes”. Tydens nog een so ’n voorval reageer een van haar slagoffers soos volg: “jij bent een van de vervelendste meisjes die ik ooit heb ontmoet. *Jij* bent een bitch, een echte bitch. En als je het mij vraagt, verdiend Max veel beter dan zo’n onsympathieke cynische alleshaatster als jij.” (Giphart, 1999:119.) Aan die einde van die roman vra Phileine, as verteenwoordiger van ’n sekere tipe mens, leefstyl en mitologie, om verskoning vir haar optrede en selfs haar bestaan.

Hiermee word Schouten (1997) se waarneming dat die skrywers van die sogenaamde *nix*-generasie soms (verhulde) sosiale kritiek lewer en ons dus in hul werk ’n soort moralisme

vind, bevestig. Dit blyk uit die voorafgaande analise dat Giphart se *Phileine zegt sorry*, soos die titel reeds aantoon, te midde van die hilariteit tog oor 'n berouvolle, sosiale bewussyn beskik en ons heelwat leer oor die wêreld van die afgelope dekade. Subtiel is hierdie roman beslis nie en as taalkunswerk veel minder geraffineer en meerdimensioneel as Arnon Grunberg (1997) se tragikomiese *Figuranten*, wat vervolgens onder die loep kom.

5.3.4 ARNON GRUNBERG (1997) SE FIGURANTEN

Arnon Grunberg is in 1971 in Amsterdam gebore in 'n Joodse immigrantegesin afkomstig uit Berlyn. Hy het nie sy gimnasiumopleiding voltooi nie omdat hy vanweë swak gedrag geskors is. Grunberg wou akteur word, maar pogings om toelating tot toneelskole in Amsterdam en Maastricht te kry, het misluk. Na 'n kort tydperk as kantoorwerker is hy ontslaan. Gaandeweg het hy egter as skrywer sukses begin behaal, veral met sy bekroonde debuutroman, die semi-outobiografiese *Blauwe maandagen* (1994), wat 'n topverkoper geword het en boonop die kritici beïndruk het. In 1995 gaan vestig Grunberg hom in die VSA, waar hy hom op sy skryfwerk toelê en deelyds in 'n restaurant as kelner werk. Grunberg was tydens die negentigerjare 'n bekende mediafiguur in Nederland vanweë sy uitgesproke essays, rubrieke en briewe in koerante en tydskrifte en sy openbare optredes.

In 'n literêre landskap met 'n konstante voorraad debutante is dit belangrik vir 'n nuwe "aanspraakmaker" om hom of haar vanuit die staanspoor duidelik van die res te onderskei, om in die oorbevolkte gebied heel demonstratief en nadruklik 'n kleim af te steek waar hy/sy in hierdie wêreld waar daar niks nuuts onder die son is nie tog iets kan produseer wat uniek is of die skyn wek dat dit uniek is. Grunberg is een van die debutante van negentig wat daarin geslaag het om vir homself 'n plek in die Nederlandse letterkunde oop te veg en om 'n herkenbare figuur te word, enersyds deur sy besondere manier van skryf en andersyds sy literatuuropvatting wat hy met groot oortuiging en bravade verkondig het. Anders as die res van die sogenaamde *nix*-generasie met hul hilariese en dikwels adolessente skryfwerk, word Grunberg onderskei deur sy veel rustiger en droog-humoristiese styl. Hy herinner egter soms aan die vos Reinaert van ouds:

In zijn romans en verhalen blijft Grunberg trouw aan wat hij als de fundamentele opdracht van de schrijver, in casu zijn schrijverschap beschouwt: het schaden van de

menslike soort, dat wil zeggen: de lezer een lachspiegel voorhouden waarin die zijn werklik nietige, wanhopige gedaante zal herkennen. (De Rover, 2000:78.)

Grunberg wil lesers konfronteer met die illusionêre aard van hulle grootse ideale en die absurditeit van die bestaan. Hy wil die beperkte moontlikhede van mense uitbeeld, maar hierin verval hy nie in eensydigheid nie, want die uitsigloosheid word telkens weer gerelativeer deur die humor, veral in die vorm van *slapstick*: volgens Grunberg bestaan daar geen soeter troos as dié van die *slapstick* nie (De Rover, 2000:75). Daar is in der waarheid besondere patos in die uitbeelding van sy hoopvol-strewende maar menslik kwesbare, falende karakters. Te midde van die grappighede en genadelose ontluisering is daar in sy romans 'n weemoedigheid wat egter, danksy sy skryftalent en vermoë tot relativering, nie oorhel na die sentimentele nie. Sy werk toon 'n onverwagse kombinasie van meedoënloosheid en mededoë.

Alleen dus reeds op basis van sy literêre skryfwerk het Grunberg 'n positiewe reputasie opgebou, wat hy inderdaad verdien.

Verder het hy in sy essays en ander bydraes tot koerante en (literêre) tydskrifte gaandeweg sy literatuuropvatting onder woorde gebring, wat opsommenderwys en met 'n mate van ooreenvoudiging soos volg beskryf kan word: hy verkondig heel dikwels net mooi die teenoorgestelde van die konvensionele literêre beginsels, reëls en norme wat ons op skool en universiteit geleer het, soos afgelei kan word uit Anbeek (1998a) se uiteensetting van Grunberg se *poëtica*. Byvoorbeeld: lynreg teenoor die algemene hedendaagse opvatting dat literatuur in die eerste instansie taal is, dat die werklikheid problematies en talig is, hou Grunberg voet by stuk: 'n boom is 'n boom is 'n boom. As Nijhoff beweer "er staat niet wat er staat", sal Grunberg verklaar: "er staat wat er staat" (De Rover, 2000:76). Afgesien van die humor wat hierin skuil, is daar dus 'n sekere mate van voorspelbaarheid in sy idees en dit is daarom betreklik maklik om sy literaturopvatting onder die knie te kry. Daarom het die algemene leserspubliek dan ook gou daarmee vertrouwd geraak. Grunberg het veral ook bekendheid verwerf as iemand wat deur niks en niemand beïndruk of geïntimideer word nie. Hy het min respek vir gevestigde reputasies en groot name in die Nederlandse letterkunde. Die wêreld van die (Nederlandse) letterkunde vind hy net so absurd soos die wêreld waarin ons leef. Dit is hierdie beterweterigheid en parmantigheid, en heel waarskynlik ook sy opvallende krullebol, wat aan hom 'n herkenbare *imago* in die Nederlandstalige literêre

sisteem verleen het. Maar as romanskrywer is sy talent onmiskenbaar, soos sy tweede roman, *Figuranten*, bewys.

“I could have been a contender, I could have been somebody”, is waarskynlik die bekendste woorde wat deur die akteur Marlon Brando uitgespreek is (vgl. Schickel, 2003). Hierdie kulturele ikoon speel ’n belangrike rol in *Figuranten*, omdat die groot plan van die drie vernaamste karakters na hom vernoem is: “Operatie-Brando”. Marlon Brando het in die laat-veertigerjare en die vyftigerjare van die twintigste eeu toneelspel vergoed verander met sy natuurlike, geniale vermoë tot “method acting”: “our standards for performance, our expectations of what an actor should offer us in the way of psychological truth and behavioral honesty, were forever changed.” (Schickel, 2003:1.) Brando het vanweë sy outentieke vertolkings ’n navolgenswaardige voorbeeld geword vir akteurs vanaf De Niro en Pacino, tot Depp en DiCaprio. Tog berus die indrukwekkende reputasie van Brando op ’n relatief beperkte aantal voortreflike optredes. Sy suksesse is dikwels afgewissel deur uiters swak werk en hy het later in sy loopbaan ontnugter geraak met toneelspel as kunsvorm en sonder om te blik of te bloos rolle aanvaar wat die grootste finansiële voordele ingehou het. In die sewentigerjare het hy ’n “come-back” gemaak in *The Godfather*. Die drie sentrale karakters in *Figuranten* rig hulle dan ook veral op die latere Brando, uit *Last Tango in Paris*. Al die kante van Brando wat hier uitgelig is, is relevant vir die onderhawige roman.

Die hoofkarakter, Ewald Stanislas Krieg (as alter ego van Grunberg), en sy twee vriende Broccoli en Elvira deel ’n groot ideaal: hulle wil akteurs in Hollywood word. Tegelyk grappig en deerniswekkend is die beskrywing hoe Ewald en Broccoli die hele dag in Amsterdam rondloop op soek na ’n geskikte plek om goeie foto’s van mekaar te neem: “Ons levens hingen van deze foto’s af.” (Grunberg, 1997:19.) Hoopvol draf die 18-jarige Ewald agter die vier jaar ouer Broccoli aan: hulle wil beide iemand word, by voorkeur iemand anders “ten overstaan van een lopende camera” (Grunberg, 1997:19), maar word in hulle pogings om behoorlike foto’s te neem gehinder deur Ewald se glimmende neus. En soos Broccoli tereg verklaar: “de wereld zit niet te wachten op mensen met glimmende neuzen.” (Grunberg, 1997:19.) Ten spyte van hulle hoopvolheid, beweeg hulle egter nie nader aan die bereiking van hulle doelwit nie. Pogings om toelating tot die Amsterdamse toneelskool te kry, misluk. Tog bly die drie geduldig wag. Ewald wil bo alles net wegkom uit Amsterdam:

Weg van de plaats waar ik geboren was, weg van de plaats waar de mensen me kenden en waar ze om die reden ook dachten te weten wat er van mij zou worden. Weg van

Amsterdam-Zuid waar aan ieder portiek, ieder stoplicht wel een of andere herinnering kleefde. Had ik daar niet die gezoend, was het niet die winkel waar ik kauwgom had gestolen, en was het niet die ijssalon waar we 's zomers de tijd zaten te doden om maar niet naar huis te hoeven? Uren zaten we daar, tot het begon te schemeren, en dat was vaak pas om tien uur. Waar hebben we in godsnaam op gewacht?

Later, toen leeftijdgenoten begonnen te trouwen, en ik in mijn beste pak achter in de kerk de inzegening bijwoonde, probeerde ik om de verveling te verdrijven altijd te denken aan die ijssalon. Wat deden we daar anders dan ijs eten en praten, om de verveling te verdrijven, over de huwelijken die zouden worden gesloten, de kinderen die zouden worden verwekt, de reizen die zouden worden gemaakt, de grote daden die we zouden verrichten? (Grunberg, 1997:151.)

Later, as deelnemer aan die geheime Operasie-Brando, sit Ewald hierdie dadelose leefwyse voort, 'n dadeloosheid wat romanmatig bevestig word deur die rustige verteltrant, die gereduseerde plot, die afwesigheid van spanning en intrige. Die trio gaan na die "ijssalon Venetië" (Grunberg, 1997:180) en Ewald stel voor dat hulle die stad Venesië besoek:

"Wat moeten we in Venetië?" vroeg Broccoli.

"Hetzelfde wat we hier doen," zei ik.

"Dan is het goed," zei Elvira.

Inderdaad, we hebben overal hetzelfde gedaan wat we in Amsterdam deden. En zelfs toen wij niet meer samen waren ben ik hetzelfde blijven doen. Het was een manier van leven die me goed beviel. Rondlopend door een stad, zonder haast en zonder werkelijk doel; als een handelsreiziger zonder handel. (Grunberg, 1997:181.)

Die dadeloosheid en verveling wat hier opgeroep word, en die eensaamheid, is kenmerkend van die *nix*-generasie. Operasie-Brando word binne hierdie konteks in die lewe geroep. By wyse van die humoristiese en ontluisterende manier waarop egter oor hierdie projek vertel word, word idealisme in die algemeen ondermyn:

"Het is een wereldwijde geheime organisasie. Overal ter wereld zijn mensen bezig voorbereidingen te treffen om Marlon Brando te worden, of ze zijn het al, maar ze houden het nog geheim tot het moment daar is." (Grunberg, 1997:187.)

“En hoe staan jullie met elkaar in contact?” vroeg Elvira.

“Via onze schoenen,” zei Broccoli. “Als het je eenmaal gelukt is lid te worden van onze organisatie krijg je een schoen met een telefoon erin. Zo kunnen wij altijd contact met elkaar hebben. Het zal een revolutie zijn, te vergelijken met de Franse en de Russische. Maar ons programma is eenvoudiger, dat is onze kracht. Deze wereld heeft meer Marlon Brando’s nodig. Dat is alles.” (Grunberg, 1997:187.)

Algaande begin die drie vriende rolletjies loslaan as “figuranten” in byvoorbeeld “bedryfsfilms, reclaimsptjies voor de vakbond, anti-rookfilms” (Grunberg, 1997:297), en Ewald probeer ’n monoloog vir die Nederlandse aktrise Frederika Steinman skryf. Uiteindelik vertrek Elvira en Broccoli na New York, omdat Nederland vir hulle drome te klein geword het, en later gaan ook Ewald na New York, maar ná die suksesvolle voltooiing van die kursus “salesperson in real estate” word hy makelaar, oftewel ’n “geldwolf” (vgl. Grunberg, 1997:293). Die roman begin trouens met die volgende selfkarakterisering:

Ik ben een geldwolf, makelaar in krotten.

In de winter van 1995 begon ik voor het eerst over mezelf na te denken als geldwolf. (Grunberg, 1997:9.)

Hierin verskil hy nie veel van ’n latere Brando in die tyd van sy “mid-life crisis” nie. Brando het inderdaad ontaard in ’n geldwolf. Ewald ontmoet dan ook ander geldwolwe, byvoorbeeld twee meisies, Gloria en Sonya, met wie hy seks het. Gloria verklaar: “Geef me wat geld, zodat ik helemaal vrouw kan worden.” (Grunberg, 1997:296.) Die kapitalistiese verbruikersmitologie word deurlopend gesatiriseer, veral in die laaste hoofstuk van die roman wat die titel “Recycling” dra en handel oor Ewald se doellose, materialistiese bestaan in New York. Ewald vertel die volgende in verband met die laaste vrou waarmee hy seks gehad het: “De seks duurde een kleine acht minuten. Daarvoor en daarna hebben we uitvoerig en heel aangenaam over recycling gepraat.” (Grunberg, 1997:299.) Hierdie verwysings na hersirkulering, in kombinasie met die verveling en doelloosheid, roep die relatiwiteits- en neergangsmitologie op. En die post-aksiale gerigtheid op die vernietiging van idealisme word nogeens aan die einde van die roman onderstreep, en wel op ’n tragikomiese noot:

Deze wereld heeft meer Marlon Brando's nodig. Daar is geen speld in te krijgen.

Ik denk dat Broccoli daar nu mee bezig is. Over de hele wereld zijn mensen bezig te veranderen in Marlon Brando. En Broccoli en Elvira voeren de operatie aan.

De mense van die organisasie zijn te herkennen aan de telefoon die ze met zich meedragen in hun linkerschoen. Soms zie ik op straat iemand aan zijn schoen prutsen en dan denk ik: Dat is er een. (Grunberg, 1997:300.)

Arnon Grunberg (1997) se *Figuranten* handel oor die vergeefsheid van die mens se strewe, die onmoontlikheid om werklik iemand (oftewel iemand anders), 'n "contender" te wees. Volgens die ontluiserende mitologiserende verhaal van hierdie roman bly ons blote "figuranten" in 'n absurde werklikheid en is elke soort "Hollywood" en sy lokroep 'n blote illusie. Ewald bereik nog in die Amsterdamse dae die volgende insig wat betref die moontlike en openbaar daarmee tog iets van 'n post-aksiale praktiese ingesteldheid:

Vroeger dacht ik altijd dat mense het onmogelijke willen, het grote onmogelijke. Mense willen helemal niet het grote onmogelijke. Dat is maar goed ook. Mense willen niet uit hun mond naar oude zoldertjies ruiken en ze willen zo af en toe een schone onderbroek, en op een zomerdag een lekkere perzik is ook nooit weg. (Grunberg, 1997:88.)

5.3.5 PAUL MENNES (1995) SE *TOX*

Die Vlaming en Antwerpenaar Paul Mennes, gebore in 1967, se debuut *Tox* is met groot entoesiasme ontvang as die eerste Vlaamse *bradpack*-roman en daar is uit die staanspoor gewys op ooreenkomste met die Nederlandse *nix*-generasie. Mennes self het egter in talle onderhoude 'n soort traak-my-nie-agtigheid geopenbaar wat betref verwantskappe en klassifikasies: anders as die ander *nixers* wys hy hierdie benaming nie met beslistheid af nie, maar hy is ook allermins die soort skrywer wat hom aansluit by groepe en skole en tydskrifte. Dit alles kan hom min skeel, ook skryf as sodanig is vir hom nie juis iets besonders nie. Mennes is primêr gerig op kontemporêre kulturele verskynsels in die VSA, maar hierdie

tendense sirkuleer wêreldwyd en is dus byna oral voelbaar. Hy maak veral gebruik van 'n eietydse musikale verwysingskader en kies gewoonlik jongmense as sentrale karakters. Daar is min ander Laaglandse skrywers wat so gevoelig is vir kontemporêre strominge soos Mennes. Mennes teken homself in talle onderhoude as mens wat dink en optree en leef soos die karakters in die *nix*-boeke. Hy is onttrokke, agterdogtig en bang vir mense, sonder passie, bly in kontak met die globale netwerk deur televisie en die internet, ensovoorts. Sy gay identiteit het ook 'n invloed op sy skryfwerk.

Aangesien hierdie afdeling oor Paul Mennes (1995) se *Tox* direk volg op dié oor Grunberg (1997) se *Figuranten*, en aangesien Mennes soms met die *nixers* vereenselwig word, vergelyk 'n mens *Tox* onwillekeurig met *Figuranten* en, tot 'n ietwat mindere mate, met Ronald Giphart (1999) se *Phileine zegt sorry*. Daar is enkele ooreenkomste wat dadelik opval, en wat byna neerkom op 'n lysie gemeenskaplike sleutelwoorde, byvoorbeeld: drie vriende, ontnugtering, hersirkulering, onbenulligheid, tandepasta, telefone.

Eerstens kan opgemerk word dat daar in *Tox*, soos in *Figuranten*, drie vriende figureer. In *Figuranten* is dit die *schlemielagtige* hoofkarakter Ewald en sy vriende Broccoli en Elvira, en in *Tox*: die 16-jarige Orf en sy vriende Tox en Belladonna. Beide romans sluit in hierdie verband aan by die Kanadees Douglas Coupland (1991) se rigtinggewende roman *Generation X*. Soos in hierdie roman vind ons 'n afwesigheid van spanning en aksie in die verhaal en 'n gebrek aan (doelgerigte) handeling en gedreweheid by die karakters. Hierdie trio's leef in onsekere afwagting en dobber intussen rond op die kontingensies van elke dag, 'n onbestemde toekoms tegemoet. Die groepies van drie laat 'n mens onwillekeurig aan die Drie Muskietiers dink, maar dié assosiasie is doelbewus ironies. Die hilariese trio in *Figuranten* het weliswaar 'n groot ideaal om na Hollywood te gaan en hierin is hulle soos Don Quichot van ouds, maar hulle loop meestal doelloos rond en doen nie veel om die ideaal te verwesenlik nie. En die dwelmverslaafde vriende in *Tox* getuig van selfs nog groter nihilisme en uitsigloosheid. Die hoofkarakter Orf bekyk alles rondom hom deur die bril van die nihilisme en die sinisme en het boonop 'n obsessie met die selfmoordverskynsel. Aan niks heg hy waarde nie, selfs sy ouers noem hy bloot sy "verwekkers". Hy het die vermoë om lief te hê, verloor. Sy naam verwys egter na die mitologiese Orfeus wat ná die dood van sy geliefde na Hades, die onderwêreld, reis om haar te gaan haal en terug te bring na die land van die lewendes. In *Tox* gaan dit dan oor Orf wat iets moet terugwen van gevoel en die vermoë tot liefde. Daar is in Orf se swartgallige wêreld niks en niemand wat aan die sinisme en nihilisme ontkom nie, slegs een

mens: 'n aantreklike blonde man met 'n groot motorfiets, op wie hy verlief raak. Hierdeur word die globale liefdesmitologie geaktiveer, maar ook ondermyn, want die fantasiewêreld wat Orf rondom hierdie man opbou, is toenemend ekstreem, grotesk en siek, en getuig van psigologiese versteurdheid. Orf gee aan die man die naam “Blonde Motorgod”. Hierdie naam suggereer dat dié man vir Orf 'n ambivalente wese is: “blond” dui immers op skoonheid, die sag-menslike en -engelagtige, maar ook die verleidelike; en “Motorgod” (motorfietsgod) dui aan dat daar vir Orf iets onmensliks is omtrent sy blonde god, iets masjienagtigs wat herinner aan die *Terminator*-films. Orf idealiseer dan ook hierdie man wat vir hom inderdaad bomenslike, mitiese proporsies aanneem, en hy fantaseer oor totale onderwerping aan sy god, selfs om totaal deur hom vermink en in 'n poel brandende petrol agtergelaat te word. Soos in hoofstuk 3 van my ondersoek geblyk het, het jongmense in die negentigerjare graag geflirteer met die grillige en die gevaarlike, en gespeel met beheersing en oorgawe. Hierdie onderwerpingsfantasieë van Orf sluit dus aan by die sosiale patroon van daardie tyd, alhoewel sy drome veel meer ekstreem is.

Orf se fantasering en idealisering van die Motorgod hou stand totdat hy tydens 'n partytjie na die kelder afdaal (soos Orfeus na Hades) en afkom op die Blonde Motorgod en Belladonna besig om met 'n hewige, dierlike gehyg en gebrul die liefde te bedryf, en dan skeur nog boonop die Motorgod se voorhuid, en die bloed vloei ryklik (Mennes, 1995:123). Net soos Orfeus uiteindelik sy geliefde weer verloor (omdat hy omkyk), slaag Orf dus nie daarin om (die vermoë tot) liefde terug te wen nie, maar word totaal ontnugter agtergelaat. Die ambulansligte flits om hom heen en hy “stond alleen maar te janken, terleurgesteld, geloochend, tot niets herleid. Mijn Blonde Motorgod was geen god meer. Ik was alleen” (Mennes, 1995:124). Nie net het ons hier te make met 'n ondermyning van idealisering nie, maar ook met 'n relativering van die liefdesmitologie.

Die gedagte van hersirkulering word in die slot van Grunberg (1997) se *Figuranten* beklemtoon en wys, soos geblyk het, heen na die relatiwiteits- en neergangsmitologie, waarin dit onder meer gaan oor die uitsiglose voortborduur op gevestigde patrone. In *Tox* word hersirkulering reeds in die koderende aanvang van die roman, op 'n ongenommerde bladsy, aan die orde gestel en in mitologiese terme verwoord: “Telefoongerinkel. Ik ben het, de zelfrecyclerende Icarus die vliegt zonder vader.” Hy vlieg dus sonder verbintenis, sonder relasies, met ander woorde: onttrokke. Die roman eindig met 'n gedeeltelike herhaling van die woorde op die aanvangsbladsy:

Eigenlijk kan het me allemaal niet zoveel schelen. Ik ben een zelfrecyclerende Icarus die vliegt zonder vader. Ik fladder de heuvel op. Mijn vleugels smeulen als ik te dicht bij de zon kom die niet verwarmt maar brandt. Ik lach hatelijk, nu eens hard, dan weer zacht.

Mijn val in de diepte is een wellustige glijden. Ik begraaf mezelf diep in vernieling en pijn en dan sta ik op om de heuvel weer op te stormen, klaar voor de sprong.

Quod erat demonstrandum.

Verbinding verbroken. (Mennes, 1995:131.)

Op die eerste ongenommerde bladsy staan daar: “Ik wentel in drek en krabbel weer recht, sta dan op uit het débris en storm glanzend van hubris de heuvel weer op, klaar voor de sprong.” In hierdie woorde tref ons, weliswaar te midde van verval, weer die hoogmoedige mens aan wat in Ronald Giphart (1999) se *Phileine zegt sorry* geteken word, die menstipe wat uiteindelik by monde van Phileine huiwerig om verskoning vra. Daar is voorts in die aanhaling sprake van voortdurend hersirkulerende prosesse van idealisering en ontnugtering, byna ’n fluktuering van die aksiale na die post-aksiale en weer terug. As Orf as eksemplaries beskou word, is ons bestaan volgens die mitologiserende interpretasie van hierdie roman ’n herhaaldelike hooghartige strewe en tragiese val. Ons val en staan weer domweg op, aangevuur deur ’n selfvernietigingsdrang. Telkens is ons weer gereed vir die val. Dat Orf wel representatief mag wees, word enkele paragrawe vroeër gesuggereer as daar veralgemend oor “ons” bestyging van die heuvel gepraat word: “Soms heb ik het gevoel dat iedereen bezig is achterwaarts een heuvel op te strompelen. Allemaal tegelijk bewegen we ons voort zonder het geringste vermoeden waar we eigenlijk naar op weg zijn.” (Mennes, 1995:130.) Hierin is daar ook iets opgesluit van die blinde geloof in die modernistiese vooruitgangsideaal, soos gesimboliseer deur die Motorgod, hooghartige mitiese held van die tegnologie, en Icarus as meesterlike vakman, maar beide kom tot ’n val, waardeur ook hierdie hoë ideale afgeskiet word.

Hersirkulering word nie slegs in die verhaal getematiseer nie, maar is ook ’n belangrike deel van die artistieke vormgewing van hierdie roman. Paul Mennes het naamlik veral bekendheid

of liever berugtheid verwerf as skrywer wat ruimskoots van uittreksels uit ander literêre tekste, maar onder meer ook veral uit eietydse musiek, gebruik maak. Dit gaan hier oor die *sampling*-tegniek wat vanaf die jare negentig besonder algemeen in sekere musieksoorte geword het. Dit het ontstaan in 'n tydperk waarin daar redelik algemeen daarvan uitgegaan is dat daar niks nuuts onder die (musikale) son is nie en dat ons hoogstens bestaande elemente in nuwe kombinasies kan plaas. Mennes is 'n kind van sy tyd en pas as skrywer die musikale tegnieke literêr toe. Daarom haal hy so kwistig, meestal sonder bronvermelding, uit die tekste van die populêre kultuur aan. Dit is 'n haas onbegonne taak om al die "samples" uit te wys en vir die doel van hierdie ondersoek nie nodig nie. Wat wel van belang is, is om aan te toon dat Mennes se werk juis vanweë hierdie ekstreme vorm van intertekstualiteit geringgeskat word. Redelik algemeen word die literêre waarde van sy werke in twyfel getrek of ontken en word sy romans as onbenullig afgemaak. Of dít 'n tekortkoming is, kan nie ononwonde bepaal word nie. Mennes se werk vertoon inhoudelik én struktureel 'n ver gevorderde onbenulligheid. Moontlik is hier sprake van 'n doelbewus-nagestreefde onbenulligheid.

Soos Ewald in *Figuranten* hom rig op die frivole Broccoli, is Orf se beste "vriend" Tox, maar ook hierdie verhouding lewer niks op nie, want uiteindelik neem Tox 'n oordosis pille en sterf. Hy doen sy naam gestand: "Tox" roep assosiasies soos "toksies", "intoksikasie" en dus "werklikheidsontvlugting" op. Hierop reageer Orf soos volg: "Het stuk onbenul waarmee ik vriendjes was, slikte zichzelf domweg de planeet af. Allemaal idiote kleinigheden." (Mennes, 1995:130.) Hierdie onbenulligheid kan ons oral aantref, byvoorbeeld in ons verbruikersbestaan. In *Tox* word verbruik gesatiriseer in 'n hoofstuk oor die "Grote Vrolijke Supermarkt" met sy "Vrolijke Produkten" en al die "Vrolijke Mensen" wat daar koop en hul waentjies vol onbenullighede laai (vgl. Mennes, 1995:53-61). Orf loop tussen die rakke met sy waentjie en laai soos almal voortdurend produkte in. Hy verloor egter naderhand beheer en sy arms bly willoos en koorsagtig produkte opstapel totdat al die veiligheidskameras alleen hom volg en daar oor die luidsprekers geroep word dat daar 'n probleemsituasie in afdeling 4 is (vgl. Mennes, 1995:58-59). Hierdie klemlegging op kleinighede, onbenullighede vind ons by uitstek in Ronald Giphart (1999) se *Phileine zegt sorry*. In die bespreking van Giphart se roman het geblyk dat byvoorbeeld die passasie oor die relasie tussen harewas en die skoonmaak van jou naels tekenend is van die deurlopende onbenulligheid. En in Grunberg (1997) se *Figuranten* vind ons die onbenulligheid in byvoorbeeld die urelange rondhang in die "ijssalon". Daar word ook in *Figuranten* by monde van Ewald gewys op mense se kleinskalige ingesteldheid, naamlik dat hulle nie groot moontlikhede wil bereik nie, maar bloot

onder meer daarna streef om nie uit hul monde soos ou soldertjies te ruik nie. Iets basies soos mondhigiëne kom ook in *Tox* ter sprake. Orf dink soos volg na oor die grootse onbenulligheid van tandepasta se netjies geskeide kleure:

Hoe is het moegelijk dat er twee verskillende kleuren in dezelfde sliert tandpasta zitten? Alles is chaos en dit is merkwaardig regelmatig en geordend, op het absurde af. Soms zijn de kleuren aardbeien met slagroom, soms wit en kobalt. Maar ze komen altijd netjes gescheiden uit de tube als je erin knijpt. Het is om gek van te worden.

Hoe vaak stond ik al in deze badkamer met in mijn ene hand een nieuwe tube tandpasta en in mijn andere hand een schaar?

Ik moet het weten, dacht ik telkens weer. Wat is de oorsprong van dit tandhygiënische yin en yang? Maar ik knipte de tube nooit open omdat ik bang was. Misschien stort het heelal wel rinkelend in elkaar als er ergens iemand op de wereld een nieuwe tube tandpasta openknijpt. Consumptie-blasfemie. De tube van Pandora.

Je bent nooit zeker van dat soort dingen.

Ik vroeg Tox naar zijn verklaring voor deze miraculeuze scheiding en hij moest mij het antwoord schuldig blijven. Toen ik het Belladonna vroeg, keek ze me bevreemd aan en zei dat ik niet zoveel moest snorkelen. (Mennes, 1995:52.)

Inderdaad, mitologie is 'n terrein van onsekerheid. Ons is tegelyk binne en buite ons mitologie. Hierdie passasie toon blyke van 'n bewustheid dat hier mitologiese verborgenhede aangesny word. En soos Barthes (1975) aangedui het, kan die analise van 'n mite die dood van daardie mite veroorsaak. Dit is vreemd genoeg asof hier van 'n taboe sprake is, al bevind ons ons in 'n wêreld wat deur relativiteit en skeptisisme en ondermyningsdrang onderlê word. Daar is dus grootse onbenullighede wat liefs nie te indringend geanaliseer moet word nie, want wie dít doen, is soos 'n Pandora van ouds wat die paradys deur haar nuuskierigheid tot 'n val bring. De Rynck (2000:79) skryf soos volg hieroor:

Pandora is nog maar nauwelijks op aarde als haar blik valt op een grote kruik . . . met een stop erop. Die stond daar zorgvuldig afgesloten, verzegeld als het ware, en juist

dát wekte haar nieuwsgierigheid. Pandora verwyder die stop. Meteen ontsnapt uit die kruik een swerm afzichtelike wezens, die zich vliegsvlucht over die aarde verspreiden: siektes, ellende, kwalen, swaar werk, ruzie . . . Als stofdeeltjies dringende ower al in die huizen van die mense binne. Die mensheid maak kennis met alles wat haar voortaan sorg sal baren en die lewe suur sal maak.

Vandaar dat Orf meen dat liever nie heiligs-kennis gepleeg moet word nie. Sy huiwering is vreemd en skynbaar onvanpas binne die konteks van 'n boek soos *Tox* en daardeur des te opvallender.

In Mennes (1995) se roman is die karakter Tox vleesgeworde onbenulligheid. Dat hierdie roman boonop die naam van hierdie “stuk onbenul” dra, onderstreep die feit dat dit 'n roman oor onbenullighede is. Die sterfte van Tox is ook die sterfte, oftefel selfondermyning, van hierdie roman. Die laaste woorde is immers: “Verbinding verbroke.” (Mennes, 1995:131.) In die taal van ons postmoderne tyd, waarin mense nie gewillig is om hul werklik tot iets te verbind nie en net oppervlakkig vermaak wil word, sê Orf as Belladonna hom bel: “Met Orf, die laaste levende god. U heeft tien seconden om mij te boeien.” (Mennes, 1995:127.) Hy is dus soos 'n televisiekyker wat na 'n ander kanaal sal oorskakel indien hy nie binne 10 sekondes geboei word nie. Wat Belladonna dan te sê het, is dat Tox oorlede is, waarop Orf soos volg reageer:

“Dat is het?”, vraag ik.

“Ja,” zegt zij en we leggen allebei tegelijk de hoorn terug op onze toestellen.

Verbinding verbroke. (Mennes, 1995:127.)

Nog enkele bladsye en dan word die verbinding tussen die literêre gespreks-genote ná 'n relatief kort 131 bladsye ook verbreek.

Die verwysings na “telefoongerinkel” en die woorde “verbinding verbroke” in die aanvang en slot van *Tox* is belangwekkend. Soos aan die einde van die bespreking van *Figuranten* geblyk het, bly diegene wat betrokke is by Operasie-Brando in kontak met mekaar met behulp van telefone in die skoen. En *Tox* is deurspek met “telefoongerinkel”, in die

verhaalwerklikheid én die teksgegewe. *Tox* as eietydse sedeteks laat iets blyk omtrent die netwerksamelewing van die jare negentig en daarna: dit gaan naamlik oor (telekommunikatiewe) kontak bloot ter wille van kontak, praatjies maak bloot ter wille van praatjies maak (vgl. die praatmite). Die netwerk moet ten alle koste in stand gehou word, die verbinding moet “werk”. Telkens wanneer egte menslike kontak oplaas voorhande is, word dit ironies onderbreek deur die “gerinkel” van die toestelletjie wat juis veronderstel is om mense in kontak met mekaar te bring. Orf besin soos volg oor die telefoon:

Een telefoon rinkelt altijd op het verkeerde moment. Het idee om met iemand te communiceren zonder dat je de persoon zien, is gruwelijk. Je kan er nooit zeker van zijn dat de woorden die je oor binnensijpelen ook betekenen wat ze lijken te betekenen en ook zelf kan je de ondertonen van ironie die je etaleert met een beweging van een wenkbrauw of het licht neerbuigen van een mondhoek niet binnensmokkelen. De telefoon is een halfdimensioneel medium voor ééndimensionele lapzwanen.

Je kan je nooit fatsoenlijk voorbereiden op een telefoongesprek omdat je nooit op voorhand weet wie je wanneer waarom zal lastigvallen en als je eenmaal de hoorn in je hand hebt, ben je uit een idiote beleefdheid bijna verplicht tenminste een kort gesprek te voeren. De telefoon is een Russische roulette van ongewenst getetter. (Mennes, 1995:62-63.)

En Mennes (1995:128) verwys by monde van Orf na ’n algemene, ietwat onheilspellende verskynsel: die gelui van telefone ná sluitingstyd in verlate kantore. Dis asof die netwerk outonoom funksioneer.

Ten slotte tref ons in *Tox* as swart komedie iets aan van die resepmatigheid en formuleagtigheid van sommige eietydse mites, naamlik suksesverhale vir die herstel van die paradys. Elkeen van die vier afdelings waaruit die roman bestaan, word geopen met ’n “fragment” uit die *Praktische Handleiding bij het Stellen van de Laatste Daad*. Die “Laatste Daad” waarna hier verwys word, is selfmoord. By afdeling 3 word byvoorbeeld die volgende brokkie raad gegee:

Een goed warm bad vooraf heeft een relaxerende werking. U kunt nadien de kleren aantrekken die u verder wenst te dragen. Een bad voorkomt ook het wassen en

aankleden van het lichaam achteraf. Neem ook de voorzorg darmen en blaas te ledigen zodat u zichzelf niet bevuilt.

5.3.6 CHARLOTTE MUTSAERS (2000) SE *RACHELS ROKJE*

Charlotte Mutsaers het bekendheid verwerf as skilderes. Gaandeweg het sy ook begin skryf en weldra het die skryfkuns die oorhand gekry. Mutsaers is 'n veelsydige skryfster wat telkens weer 'n nuwe (sub-)genre beproef en veral vroeër in haar loopbaan aansluiting by die volkskuns gevind het. Haar werk word gekenmerk deur verskeidenheid en variasie. Elke individuele teks vertoon dan ook ligvoetige improvisasies, 'n vindingryke assosiatiewe spel, talryke samehange, besondere verbeeldingskrag, taalvirtuositeit en 'n doelbewus-nagestreefde ligtheid om die diepe erns te vergesel. Sy is 'n buitengewoon vormbewuste en –bedrewe skryfster. Daarbenewens vertoon sy ook soms groot strydlustigheid en word haar verhale plek-plek onderbreek met polemieëse passasies en klein tirades.

Van dit alles getuig *Rachels rokje* wat in 1994 verskyn het en besonder positief ontvang is. Hierdie idiosinkratiese roman lewer weer eens bewys dat Mutsaers haar nie laat lei deur modegiere en tendense nie. Anders as byvoorbeeld die *nixers* wat 'n algemene werklikheid probeer weergee, gaan dit vir Mutsaers om die noukeurige verkenning van partikulêre, diep persoonlike werklikhede. In *Rachels rokje* word die lewensverhaal van Rachel liefderyk in oënskou geneem, veral die jeugjare met 'n haatlike moeder en 'n liefdevolle maar vroeggestorwe vader (byna soos in sommige sprokies). Die Tweede Wêreldoorlog as blywende tema in die Nederlandse letterkunde word in *Rachels rokje* geaktiveer: Rachel word haar lewe lank agtervolg deur haar “foute achternaam” (Mutsaers, 2000:29). Veral as kind het sy swaar hieronder gely. Waarmee sy deurentyd te kampe gehad het, is die absolutistiese oordele wat oor haar en haar familie gevel is deur diegene wat die Harde Werklikheid verteenwoordig en dink in terme van groot, haas mitologiese, opposisies soos “Goed” en “Fout”. Selfs die Nederlandse taal dra die kousaal-deterministiese denke waaronder sy gebuk moes gaan, in byvoorbeeld spreuke soos: “Van krom hout kwam nooit een rechte staak” (Mutsaers, 2000:47); “Zulke bomen, zulke peren” (Mutsaers, 2000:48); “Kwaad ei, kwaad kuiken” (Mutsaers, 2000:48); “De stijg valt niet ver van het paard” (Mutsaers, 2000:48); ensovoorts. Teenoor hierdie veralgemenende “volks wysheid” word die intiem-persoonlike geskiedenis,

veral die liefdesgekiedenis, van Rachel uitgemeet in die eerste afdeling van die roman, wat heel innoverend uit 37 “plooië” in plaas van hoofstukke bestaan.

In hierdie roman word aangedui dat die ware werklikheid binne-in die individu setel, ’n geheime ruimte van sirkulerende kleinighede wat ’n lewe lank in stand gehou word. Nog iets in die Nederlandse taal waarteen Rachel veg, is die woord “kalverliefde” waarmee die groot liefde van haar lewe as iets niksbeduidends afgemaak is. Sy het naamlik op 13 verlief geraak op haar Nederlandse onderwyser Douglas Distelvink. Vir ander mog dit na blote muisneste en frivoliteit gelyk het, maar vir haar was die oomblik van Douglas se verskyning in die deuropening soos ’n weerligstraal. Sy het nooit daarvan “herstel” nie. Haar liefde is weliswaar nie deur Distelvink beantwoord nie en was daarom dus eintlik irreëel, bloot iets wat in haar verbeelding bestaan het, maar die res van haar lewe het nietemin in die teken daarvan gestaan. Sy verwys na hierdie man as Rokriem, want hy is die een wat die plooië van haar uitwaaiërende lewensrokkie bymekaar hou. Dertig jaar later loop Rachel hom onverwags weer raak en kort daarna sterf hy. In die vierde en laaste afdeling van die roman, getiteld “Rachels rokje revisited”, word Rachel “verhoor” deur ’n groep regters as verteenwoordigers van die harde, ongenaakbare werklikheid “daarbuite”. Sy moet haar innerlike lewe teenoor hulle verantwoord. Haar uitgebreide bekentenisse word ingedeel in sewe “sessies”. Hierdie hele roman kan egter as ’n selfregverdiging (’n regverdiging van die self, van die klein koninkryk van die ek) beskou word, en in die proses ook as ’n poging tot die rehabilitasie van die woord “kalverliefde”. Dit gee ’n indruk van die grootse onbenulligheid wat kalwerliefde kan wees, want vir iemand soos Rachel, wat dit beleef het, was Distelvink se verskyning bepalend. Dit het immers uitgegroei tot haar lewenstema. *Rachels rokje* is ’n pleidooi vir die liefde, vir passie en onbenullige partikulariteite in ’n tyd van nihilistiese traak-my-nie-agtigheid, siniese relativering en veralgemenende doemdenke.

In die koderende inleidende hoofstuk word die absolutisme van die oordele van buite ter diskussie gestel deur te verwys na die onbepaaldheid en relatiwiteit van die eie geplooië lewensrokkie:

De mens is onbeschrijflijk onbeschrijfbaar. Evenals het dier. Evenals het romanpersonage. Evenals het naakte bestaan. Maar gelukkig draagt hij een rokje.

Hoe de textuur van dat rokje waarvan hij zelf het middelpunt is, in levende plooien om hem heen hangt, cirkelt, zwiert, golft, laait, wappert, opkruipt, straalt, rimpelt, ruist, danst, krult, ademt, ritselt, stroomt, scharniert, siddert, zwaait, knipoogt, steigert of valt, hoe al die plooien zich voortdurend vertakken, verspringen of in elkaar opgaan en hoe je af en toe een glimp opvangt van wat zich eenzaam en verstoken afspeelt daar tussen of zelfs daar onder, dat is het enige wat telt. En bijvoorbeeld niet of die plooien GOED zijn of FOUT, laat dat maar aan de stomerij over. (Mutsaers, 2000:16.)

Soos blyk uit “Plooi zesentwintig”, wat as “een Kleine Catechismus van de rok” getipeer word, kan die logies-kousale denke van die bewakers van die goeie orde en hul rigiede klassifikasies nie stand hou teen die relatiwiteit en ambiguiteit wat die egte werklikheid van die innerlike lewe kenmerk nie:

VRAAG: Komen er ook rokjes voor met slechts één plooi?

ANTWOORD: Uitgesloten. Alle plooien ontspringen aan elkaar, ze duwen elkaar op, ze ondergraven elkaar en zitten elkaar na; heden en verleden . . . verleden en toekomst . . . toekomst en droom . . . droom en daad . . . daad en gevangenis . . . gevangenis en dood . . . dood en leven . . . Zo is hun aard. Bijgevolg kan een rokplooi nooit in zijn eentje voorkomen [. . .]

VRAAG: Kun je de plooien in een rokje tellen?

ANTWOORD: Gek genoeg ja, als de draagster tenminste even stil wil staan. Van geen plooi kun je zeggen waar hij precies begint of waar hij ophoudt. Toch kun je ze aanwysen. Toch kun je met het grootste gemak vaststellen dat een bepaald rokje zevenendertig plooien telt. Maar tracht er nooit een uit te knippen. Dat zal niet lukken. Bovendien, zonden van het rokje. (Mutsaers, 2000:130.)

Hierdie woorde vertel iets oor die struktuur van die rokkie van die lewe, maar dit bied ook 'n goeie opsomming van Mutsaers se kuns- en literatuuropvatting. Dit kan in der waarheid ook as 'n selfkarakteriserende beskrywing van haar nie-liniêre skryfkuns en spesifiek hierdie roman gelees word. Met ander woorde: dit gaan hier oor “Rachels rokje” (Mutsaers, 2000:133) en *Rachels rokje*. Bousset (1997) baseer trouens sy beskrywing van die

postmoderne Nederlandse prosa, “De roman is een uit”, op *Rachels rokje*, veral wat betref die disseminasie en uitstel van betekenis: “De rokken van de roman waaiere eideloo uit, beïnvloeden, verwijzen naar en integreren . . .” (Bousset, 1997:450). Dit is inderdaad ook so dat die samehang van die plooi van Rachel se rokkie vir Mutsaers (2000:130) voorop staan. Koherensie is dan ook ’n sleutelkonsep in die oeuvre van Mutsaers. Hierdie saak word soos volg in hierdie roman beredeneer:

Het leven zelf is al raadselachtig genoeg. Vanwege de overbekende chaos? Welnee, dat is het hem nu juist. Hoe vaak moet ik dat nu nog herhalen? Er is geen chaos mensen, geen enkele, heus niet, men doet maar alsof. Wat het leven zo onbegrijpelijk maakt, dat is de samenhang van alles. De overrompelende, helse, onontkoombare samenhang van de draaiende wereld met alles erop en eraan, en dan bedoel ik ook alles: van veertje tot schroefje, van kerststuk tot grafstuk. (Mutsaers, 2000:96.)

Elke plooi, elke kleinigheid, het sy plek in die geheel. Dit is hierdie huiweringswekkende gewaarwording van samehang wat ook in Paul Mennes (1995:79) se *Tox* aangeroe word in die passasie waarin Orf besin oor die misterie van netjies gestreepte tandepasta in ’n andersins chaotiese wêreld. Maar gesien teen die agtergrond van hierdie aanhaling uit Mutsaers se roman, lyk dit of sy vrees om oplaas die buisie oop te knip voortspruit uit ’n vermoede van ’n grootse verborge samehang wat eintlik skrikwekkender is as die vermeende chaos.

In Mutsaers (2000) se *Rachels rokje* word ’n aantal sleutelwoorde van die eietydse globale (en Nederlandse) mitologie byeengebring: bekentenis, partikulêre kleinigheid, outentisiteit, relatiwiteit, ambiguïteit, die Oorlog. Sentraal staan egter die liefdesmitologie as teenvoeter vir veralgemenende absolutisme en die meedoënlose doemdenke. Indien die roman as ’n vorm van “navorsing” beskou word, kan beweer word dat daar in *Rachels rokje* ’n saak uitgemaak word vir ’n kwalitatiewe benadering tot die lewensverhaal van die individu en romanpersonasie: ons kan wel die aantal plooi van ’n rokkie kwantitatief bepaal, maar “tracht er nooit een uit te knippen. Dat zal niet lukken. Bovendien, zonden van het rokje” (Mutsaers, 2000:130). Wat betref die onbenullighede, is daar eweneens sprake van ’n kompliserende ambivalensie: dit blyk naamlik dat die onbenullighede nie noodwendig in alle gevalle ondergebring moet word by die relatiwiteits- en neergangsmitologie nie, maar juis ook deel van die post-aksiale gerigtheid op die partikulêre en die teen(s)woordige kan wees.

Moontlik bestaan die onbenullighede in 'n grys, ambivalente gebied tussen die twee teenoorgestelde mitologieë.

5.3.7 NELLEKE NOORDERVLIET (1997) SE UIT HET PARADIJS

Nelleke Noordervliet het in Leiden Nederlands studeer en was tussen 1978 en 1985 aktief in die politiek. Vanaf die laat-tagtigerjare het sy hierdie twee belangstellings begin verenig in die skryfkuns. Sy het bekendheid verwerf as skryfster van historiese romans waarin sy die persoonlike lewe en relasies van haar personasies binne 'n breë sosio-politieke konteks ondersoek. Dit gaan meestal vir Noordervliet om die verlede: die persoonlike én kollektiewe geskiedenis.

Uit het paradijs wyk effens van hierdie patroon af deurdat daar min sprake van politieke betrokkenheid is en eerder gefokus word op die innerlike stryd van die ongeveer vyftigjarige David Berk. David voer 'n geïsoleerde bestaan in Leiden as tekenaar en grafiese ontwerper. Tydens die week waarin die roman afspeel en David moet besluit of hy gaan trek na sy jeugwoning, 'n huis in die duine van Oversteen, ontvang hy besoek van sy Belgiese familie: sy halfbroer Cyrille en dié se vrou Coco en hul dogter Nadine. Die keuse waarvoor hy staan (trek of nie) en die teenwoordigheid van sy familie dompel hom in 'n krisis. Hy herleef naamlik die pynlike verlede en het selfs visioene waarin hy in gesprek tree met sy moeder, Gezina, wat al 30 jaar dood is. Dit is veral die raaiselagtige omstandighede van haar dood wat David besighou. David gaan in sy herinneringe en hallusinasies terug na die vyftigerjare toe sy naïewe en idealistiese moeder, 'n Nederlandse eweknie van Marilyn Monroe, uit haar uitsiglose bestaan as huisvrou probeer ontsnap het deur weg te loop saam met 'n Belgiese rubberfabrikant, Jef Vervaecke. Op hierdie manier moet David op negejarige leeftyd sy jeugparadys in die duine verlaat en verhuis saam met Gezina na Brussel, waar hulle hul intrek neem in die groot herehuis van die magtige Vervaecke-familie, kompleet met koloniale Kongo-konneksies. Dit is egter 'n ontnugterende ervaring vir Gezina: hulle bevind hul meteens in 'n skynheilige Katolieke en erg patriargale milieu. Sy en haar seun word as buitelanders beskou. Cyrille, die jonger broer van David, word in Brussel gebore en word as troonopvolger 'n egte Vervaecke.

Wat opval in hierdie roman, is die swaar klem wat op familie, verhoudinge en die liefde gelê word. Hierin sluit *Uit het paradijs* aan by die werke van heelwat Nederlandstalige vroueskrywers wat vanaf die middel-tagtigerjare en veral in die negentigerjare aan die woord gekom het. Etty (1999:40) verklaar hierdie indringende verkenning van relasies met verwysing na insigte van die Neerlandikus Anthony Mertens: die leserspubliek, meestal vroulik, het tydens die negentigerjare romans gekies waarin 'n vroulike wêreldbeeld na vore kom en 'n "vroulike lig" op eietydse vraagstukke gewerp word. Sekerhede wat die religie en gesin voorheen verskaf het, het weggeval en daarom moes verhoudinge in die negentigerjare opnuut gedefinieer word. Die betekenis van liefde, trou, vriendskap, afhanklikheid, mag, verlange en verantwoordelikheid moes herontdek word. In die vyftigerjare het daar nog groot sekerheid oor hierdie begrippe bestaan, ook in die sewentigerjare toe byvoorbeeld die radikale feminisme rigtinggewend was. Vanaf die tagtigerjare was die terrein van waardes egter "oop". Dit moes opnuut ondersoek en "ingevul" word. Die tematisering van relasies in die werke van skryfsters soos Charlotte Mutsaers en Nelleke Noordervliet behoort in hierdie konteks beoordeel te word. Globaal beskou, sluit hierdie vooropstelling van relasies ook aan by die netwerkmitte. Dit is die antropomorfeise sy van hierdie mitte, die dwingende belang van die vorming, instandhouding en verkenning van sosiale netwerke. Die negentigerjare en die millennium is die era van die netwerksamelewing. In *Uit het paradijs* as familieroman gaan dit vir David Berk primêr om die ontrafeling van sy persoonlike relasies. Hierin hang alles met alles saam:

Omdat mijn moeder een nymfomane droomster was, heb ik zo'n rare jeugd gehad. Omdat ik zo'n rare jeugd heb gehad, ben ik contactgestoord. Omdat ik contactgestoord ben, heb ik een dochter grootgebracht van wie niets terecht komt. Omdat mijn geflippte dochter zich laat slaan door haar gedrogeerde Neanderthaler, zal zij haar dochter – zo ze die ooit krijgt – geen zelfrespect kunnen leren. Haar wankele dochter zal een nymfomane droomster worden. Het grote wiel van de generaties wentelt zich en komt steeds weer op hetzelfde punt uit. (Noordervliet, 1997:138-139.)

Hier vind ons 'n visie van die trapmeul van die generasies binne die groter trapmeul van die geskiedenis. Daar is dus iets van die neergangsmitologie te bespeur, maar tog voer die tipies Nederlandse geloof in individuele maakbaarheid die botoon. David redeneer immers soos volg verder:

Is er geen vrije wil? Natuurlijk wel. Juist wel. Ik ben geen mentale invalide, die verlamd in de rolstoel van de traumatiese jeugdervaring zit. Als ik verlamd ben, dan is dat mijn eieen schuld: ik ben met mijn kop vooruit in te laag water gedoken. Er is geen excuus. Er is nooit een excuus. En dus ook: als mijn moeder in een gekkenhuis stierf, was dat haar eieen schuld, of ze nu een gebrekkige serotoninenhuishouding had of niet. Het toeval bood haar regelmatig de keuze uit diverse moegelijkheden, waarvan ze per definitie de verkeerde nam. Ze wilde zichzelf dat gesticht in manoeuvreeren. Ze was daarop uit. (Noordervliet, 1997:139.)

David is 'n verteenwoordiger van hierdie maakbaarheidsmite. Hy het dit meermale teen “de hang naar het slachtoffersyndroom, de claim op het heilige leed” (Noordervliet, 1997:108). Dit kom duidelik na vore in 'n gesprek met Nadine, terwyl hulle deur die “rosse buurt” van Amsterdam wandel. Nadine verwys na die dwelmverslaafdheid van David se dogter Biene en David se plig as vader in hierdie verband:

“Je kunt haar toch niet aan de drugs kapot laten gaan?”

“Aan de illegaliteit ga je kapot, aan de criminaliteit, aan de verwaarlosing en sosiale uitstoting, niet aan de drugs, tenzij je er graag aan kapot wilt gaan. Maar zo kun je aan alles kapotgaan, als je maar wilt. Aan verveling, aan geluk, aan frustratie, aan gehoorzaamheid, aan angst, aan geloof. Aan liefde. Aan het teveel, aan het gebrek, aan de twijfel. Je gaat alleen kapot als je dat zelf wilt.”

“Ik vind dit een hele rare, abstrakte konwersatie. Het is net of je de zinnen opleest.”
(Noordervliet, 1997:220.)

Inderdaad is hierdie woorde van David geïnternaliseerde, kollektiewe mitologiese denke, daarom is dit vir Nadine asof David die sinne lees. Nadine se beoordeling van sy relaas kan ook gelees word as 'n verwyte of beswaar teen die gebrek aan outentisiteit en betroubaarheid in sy woorde. Hoe dit ook al sy: in die meeste van Noordervliet se romans is die protagoniste selfstandige, handelende vroue. *Uit het paradys* wyk ook in hierdie opsig af van die algemene patroon, want hier staan 'n man sentraal. Nietemin sit hy die denke rondom selfstandigheid en maakbaarheid heel voorbeeldig voort, soos uit die passasie hierbo blyk.

Uit het paradijs is ook by uitstek 'n roman oor ambivalensie en dubbelhartigheid. Soos in hoofstuk 3, veral met verwying na Peeters (2000) geblyk het, is die Lae Lande tydens die afgelope dekade binne die kader van die relatiwiteitsmitologie gekenmerk deur ambiguïteit, besluiteloosheid en dubbelhartigheid. Mense wil nie één opsie kies ten koste van die ander nie, maar wil van alles tegelyk geniet of verskillende standpunte tegelyk huldig (vgl. 3.4.1). Hierin skuil daar iets van 'n vosagtige tweegesig-mentaliteit. In hierdie verband beweer Peeters (2000:50) dat die dubbelhartigheid aanleiding gee tot 'n onsuiver en onbetroubare mentaliteit; daar is sprake van 'n skynheilige vervaging en vertroebeling van motiewe en intensies. *Uit het paradijs* bevat talryke voorbeelde hiervan, byvoorbeeld: daar is 'n ongemaklike verhouding tussen David en sy halfbroer se vrou Coco, maar tog het David heimlik seks met haar; as David in 'n heel dramatiese uitbarsting waarin hy niks ontsien nie sy ateljee verwoes, spaar hy tog die duur rekenaar. En tydens die wandeling van David en Nadine, waarna reeds verwys is, het hulle dit oor liefde en seks. David verwoord die relatiwiteitsdenke, terwyl die ernstig-opregte maar onbevryde Nadine nog in terme van opposisies dink, in terme van goed en kwaad. Voorts speel David in sy relaas, wat as sleutelpassasie in die roman gelees kan word, die aksiale en die post-aksiale teen mekaar af en openbaar 'n interessante visie, naamlik dat ontvlugting van die aardse moontlik is juis deur die toekere tot die aardse en selfs die Dionisiese:

“Weet je, Nadine,” zeg ik, “de zwaartekracht houdt niet alleen je lichaam aan de grond, hij spijkert ook je geheugen aan je vast en je naam en je geschiedenis en je gedachten en je zorgen en je hoop en je verwachting, zodat je op het laatst net die vrouw bent die we zagen met drie jassen aan en twee mutsen op en aan elke hand vier uitpuilende boodschappentassen vol rotzooi. Maar eigenlijk wil je vliegen. Geen gewicht hebben. Hoe ouder je wordt, hoe moeilijker het is. Dan heb je sterke middelen nodig om los te komen van de grond. Er is een methode die door de meeste mensen wordt gebruikt: seks. Sommigen noemen het liefde, maar ze hebben niets met elkaar te maken.”

“O jawel,” protesteert ze, “o jawel. Het maakt een groot verschil of ik de liefde bedrijf met iemand van wie ik hou of met iemand die me niets kan schelen. Ik zou geen seks kunnen hebben als ik niet van iemand zou houden.”

[. . .]

“... Wat ik bedoel is dat liefde in de boodschappentassen zit: liefde is gewicht, houdt je aan de grond, die is zorg, verwachting, hoop, angst. Liefde laat je niet ontsnappen. Seks laat je ontsnappen, een paar seconden, maar genoeg om even dood te zijn.”

“Maar dat is toch een bewering die je heel goed had kunnen doen zonder me seks te laten zien in zijn meest walgelijke vorm.”

“Wat is er walgelijk aan?”

“Het is smerig en mensonterend. Het is een vernedering voor vrouwen.”

“Laat dat de vakbond voor publieke vrouwen maar niet horen. Die hebben ook hun beroepseer. Weet je wat mensonterend is: het idee dat het goede ergens anders is, in de hogere sferen van zingeving en ethische discussie; hier een eindje verderop in Oibibio of een andere walgelijke plek van zweverigheid en beter weten, en het kwaad hier: Gescheiden. Deze buurt is het kruis van de stad. Hier komen goed en kwaad samen. Ze heffen elkaar op. De seks van deze buurt is niet smerig of mensonterend, het is het verlangen maar gewichtloosheid in zijn ruwste en zuiverste vorm.”
(Noordervliet, 1997:218-219.)

Die teenwoordigheid van David se familie in sy persoonlike ruimte is vir hom 'n ontwrigtende ervaring en hy meen dat dit tyd geword het vir die herstel van sy “splendid isolation” (Noordervliet, 1997:218): “Dat gemodder in elkaars lewens en elkaars psyshe of je met een stok in een miershoop zit te roeren, wekt mijn weerzin.” (Noordervliet, 1997:218). Isolasië het 'n skans en 'n lewenswyse vir David geword. Hy het as kind “zijn paradys kwijtgeraakt” (Noordervliet, 1997:125), en hy het gevolglik 'n nuwe paradys probeer vind. Die Katolieke geloof, waarin hy in België ingewy is, kon nie so 'n plaasvervangende Eden vir hom daarstel nie: “David Berk moest het doen met een leegte waar bij anderen een vlammetje brandde. Hij hoorde nergens bij, alleen bij het verlangen.” (Noordervliet, 1997:125.) Uiteindelik weet David geen ander raad as om die jeugtuiste, wat sy vader aan hom bemaak het, te gaan bewoon nie. Daar word dan ook heel clichéagtig en voorspelbaar aangehaal uit Marsman se bekende gedig “Paradise regained”: “Het ship van de wind ligt gereed voor de reis, de zon en de maan zijn sneeuw witte rozen, de morgen en nacht twee blauwe matrozen – wij gaan terug naar't paradys.” (Noordervliet, 1997:305.) Daar is dus sprake van die herstel van die paradys

en dit mag lyk na 'n eenduidig gelukkige einde, maar binne die verhaalwerklikheid is dit deels 'n voortsetting en selfs intensivering van David se geïsoleerde bestaan: “Het engagement van de afgelopen dagen met mijn familie heeft tot resultaat gehad dat ik me in kreeftengang terugtrek op een nog afgelegener vesting, schuwer en eenzelviger dan ooit; de tijd en mijn sporen uitwissend.” (Noordervliet, 1997:305.) Die roman eindig op 'n onmiskenbaar post-aksiale noot, wat sterk herinner aan Ingrid Winterbach (1999) se *Buller se plan*:

Ik raak de bast van een boom aan en leg mijn wang ertegen. Dan ga ik op mijn hurken zitten, het gezicht richting vallei, het huis achter me, neem een kluit grond en verkruiemel die tussen mijn vingers. Het zwarte zand blijft achter mijn nagels zitten en in de lijnen van mijn handpalm. Ik lik de korrels eraf. Ik neem nog een handje grond en eet het op. Ik strek me plat op mijn buik uit, spreid mijn armen en koel mijn voorhoofd in de aarde. Mijn adem herkrijgt het ritme van de wind door het gras. Als ik mijn oor op de grond leg hoor ik het leven doodgaan. Het is goed zo. Ik ben. Ik ben terug. (Noordervliet, 1997:317.)

David rig hom tot die aardse en die elementale, en aanvaar die dood as deel van die lewe. In die laaste paragraaf loop David af na die see deur die dounat gras en met blomblaartjies en sade wat aan sy broekspype kleef: “Daar staat mijn huis met open ramen en deuren. Het pad naar zee is heel erg wit in de zon. Ze komt. Ik weet zeker dat ze komt.” (Noordervliet, 1997:317.) David verwag dus sy gestorwe moeder, wat hy eenmaal soos volg met sy skynheilige, godsdientige Belgiese familie uit die vyftigerjare gekontrasteer het: “in optima forma de pure anarchie van het vitale aardse leven. Zij leeft. De rest is dood, morsdood.” (Noordervliet, 1997:247.) Hy gryp die duinlandskap aan, veral die veranderlike, “nomadiese” aard daarvan, in 'n passasie wat duidelik die visie van die postmodernistiese historiese roman dra:

een eeuwig veranderend en eeuwig gelijk landschap . . . Als ik ergens in geloof is het in het duin, dat opgewaaide en opgejaagde maar traag bewegende zand, dat leven van gras, veroverd op wind en zout. Hier kan het verleden opnieuw om me heen groeien. Waarom stuur ik dan die geesten weg? Waarom wil ik me ontdoen van dat wat mijn leven gemaakt heeft tot wat het is? Ik kan niet ontkennen de zoon te zijn van Wouter Berk en Gezina van Ooyen, of de stiefzoon van Jef Vervaecke. Wat gebeurd is, is gebeurd. (Noordervliet, 1997:304.)

David versoen homself met die verlede, met gegewenhede en veranderlikhede, en daarom verwag hy sy moeder op heel vanselfsprekende wyse. Die herstel van 'n paradys is 'n idealistiese tema, maar aan die einde van hierdie roman is daar eerder sprake van die herowering van die jeugparadys as laaste uitweg, gepaardgaande met 'n volwasse aanvaarding van feite en 'n aangryp van die aardse.

Ten slotte kan opgemerk word dat *Uit het paradys* min aan die verbeelding oorlaat. Verteltegnes getuig hierdie roman weliswaar van groot bedrewenheid en stilisties is dit goed versorg; Noordervliet lewer oudergewoonte soepel, pragtige sinne, maar daar is inhoudelik 'n gebrek aan subtiliteit en onbepaaldheid. Alles is uiteindelik net so glashelder soos die mooi dag by die see waarmee die roman eindig, alles behalwe die omstandighede van Gezina se dood, maar dit is helaas geen boeiende en oortuigende misterie nie. Algaande maak dit nie meer saak nie. Artistiek gesien, is hierdie direktheid 'n tekortkoming, maar juis vanweë dié feit is dit duidelik wat Noordervliet se waarnemings aangaande die wêreld rondom haar is en algaande deur watter mites Noordervliet self georiënteer word. Haar klaarblyklike geloof in die maakbaarheidsideaal vind nie slegs neerslag in die woorde van byvoorbeeld David en Cyrille nie, maar ook uiteindelik in die vormgewing: Noordervliet is hier heel duidelik as narratiewe máákster aan die werk; hiervan getuig alles vanaf die heel handige (maar tog onbedoeld komieklike) visioene van David waarmee die verlede ontsluit word tot die (grepe uit) bekende Nederlandse gedigte wat oral in hinderlaag lê en die bouvallige huis wagtende in die duine as voorspelbare uiteindelige heenkome. Noordervliet manevreer die leser na die klinkklare slot en konklusie wat noukeurig deur haar bedag is.

5.3.8 ASTRID A. ROEMER (1999) SE GEWAAGD LEVEN

Die Kreoolse skrywer Astrid Roemer is in 1947 in Paramaribo, die hoofstad van Suriname, 'n voormalige Suid-Amerikaanse kolonie van Nederland, gebore. Sy het afwisselend in Suriname en Nederland gewoon en haar in 1975 in Den Haag gevestig. Afgesien van Roemer se werk as onderwyseres en gesinsterapeut, was sy betrokke by 'n verskeidenheid aktiwiteite wat met migrantekultuur te make het: teater, lesings, debatte, voordragte, die lewer van bydraes tot tydskrifte en koerante, resensies oor Surinaamse literatuur, ensovoorts. Sy het

egter veral bekendheid verwerf as skrywer van ingewikkelde, fragmentariese romans oor Suriname.

Haar roman *Gewaagd leven* het in 1996 verskyn en kan gesien word as 'n poging om toegang tot 'n wyer leserspubliek te verkry. Dit is 'n besonder leesbare, koherente en beeldryke roman waarin 'n oorsig van die revolusionêre post-1975 geskiedenis van Suriname verskaf word deur die persoonlike geskiedenis van die sestienjarige protagonis Onno te verken binne die mikrokosmiese Kreoolse gesin waarin hy grootgeword het. Hierdie verstrengelde geskiedenis word aangebied as die herinneringe van Onno. Soos in die romans van die ander vroueskrywers wat in my seleksie verteenwoordig is, word relasies, veral gesinsrelasies, in *Gewaagd leven* op die voorgrond gestel. Onno is 'n besonder sensitiewe en begaafde kind met 'n sterk natuurkundige belangstelling. Hy is Apollinies denkend-dromend van aard. Sy moeder en sy ouer broer, Hagith, "lieten hem voel dat hij voor hun huis 'een brok geluk' betekende" (Roemer, 1999:47). Die moeder is sag en sorgsaam en word wreed mishandel en verkrag deur haar eggenoot en die vader van Onno. Hy is 'n predikant, maar "predikant Mus is geen predikant; zijn moeders echtgenoot is geen echtgenoot" (Roemer, 1999:47). Predikant Mus is 'n opportunist van formaat, 'n manteldraaier, word byvoorbeeld kapelaan in die weermag as Suriname 'n militêre bewind kry, raak betrokke by dwelmhandel, ensovoorts. Hy word soos volg beskryf: "Een predikant zonder kerk was hij. De witgepleisterde toren van de ambtswoning was net zo'n leeg symbool als MM's verschijning in helderwit linnen pak." (Roemer, 1999:23.) Hy het dit nie eers nodig geag om sy drie kinders, Onno, Hagith en Rubi, te laat doop nie. Dit is duidelik dat predikant Mus ietwat karikaturaal geteken word as een van die talle "vermaledijde vaders" en patriarge waarmee in die resente Nederlandstalige prosa afgereken is. Tog, binne die konteks van die toenmalige Suriname as land van verwording en korrupsie, is predikant Mus nie so 'n vergesogte karakter nie. Dit word dan ook algaande duidelik dat die verhouding tussen hom en sy gesin tekenend is van die relasie tussen Nederland as (voormalige) koloniale maghebber en Suriname as enersyds misbruikte vrou en andersyds verwaarloosde gesin. Die moeder en haar drie kinders vorm 'n hegte eenheid en hulle staan teenoor die predikant as afwesige vader. Volgens Onno was sy vader "constant 'voorwaardenscheppend' voor de kwaliteit van hun relaties" (Roemer, 1999:76):

Dit was hem ingegeven toen een politicus het had over 'de voorwaardenscheppende relatie' tussen Nederland en de republiek Suriname. Hoe ruwer de kolonisor zich

terugtrekt hoe heftiger het gekoloniseerde volk tot eenheid wordt gehecht. (Roemer, 1999:76.)

Onno kan nie verstaan nie waarom sy moeder, ten spyte van die mishandeling en onverbloemde owerspel van haar eggenoot, tog by hom bly. Ook daarin is die verhouding Nederland-Suriname en predikant-eggenote wedersyds verklarend:

Volgens de politicus was er sprake van een herhaling van de christeljk moraal in de slaventijd: wie men liefheeft kastijdt men! En dat het land leegloopt naar Nederland is een symptoom: wie zich gekastijd voelt zal naargeestig blijven zoeken naar de genegenheid van de kastijder! Het is een onvermijdelijk beweging tussen verwonding en zalving: pijn en genot. (Roemer, 1999:76.)

Onno verafsku sy vader en dit is vir hom 'n groot probleem dat hy die fisiese ewebeeld van sy vader is. Daarom wil Onno hom soveel as moontlik van sy vader onderskei. Vaders, mans in die algemeen, word in hierdie roman as die vlieë in die salf van Suriname uitgebeeld. Onno droom van 'n ideale, idilliese Suriname sonder sy vader en sonder mans, van sagte maanlignagte en van dae "in de schaduw van vrouwen die alsmear verhaalden, lachten, zongen en de kinderen aanhaalden" (Roemer, 1999:25). Onno het homself dikwels die volgende afgevra:

Waarom moeders niet gewoon met hun dochters en zonen in een huis woonden, zonder vader. Desnoods met andere vrouwen en nog meer kinderen, zonder mannen. Ondanks die oplossing bleef hij vaak wakker liggen van de vraag waarom zijn vader er een soort genoegen in schepte het leven van zijn moeder en haar kinderen onaangenaam te ontregelen. En zijn eigen vrees een "volwassen Creool" te worden plus de drift om een betere man dan zijn vader te zijn maakte dat hij nooit helemaal rustig was. (Roemer, 1999:25.)

Afgesien van die spesifiek Surinaamse omstandighede wat tot hierdie denke aanleiding gee, pas dit ook goed binne die patroon van globale vervrouliking (vgl. 3.2.1). Deel daarvan is, soos in hoofstuk 3 geblyk het, dat seuns toenemend vanweë die verguising van die vaderpatriarg seuns wil bly en nie die rol van volwasse man wil aanvaar nie. Onno se waarneming dat mans sake in Suriname vertroebel, is ook 'n bewering wat binne die vroulike mitologie van

ons tyd op wêreldwye skaal met hoë frekwensie gemaak word. Die onvermydelike feit dat Onno 'n volwasse Kreool gaan word, 'n man, vervul hom met onrus. Daarom beskryf hy homself, selfs aan die einde van die roman, as “een moederskind. Geen zoon. Geen dochter. Een wees ben ik in de wereld van mannen” (Roemer, 1999:282). Alhoewel sy broer Hagith later 'n medepligtige soort man word, het die eerste fisiese tekens van puberteit tog 'n ontwrigtende uitwerking op Hagith gehad en groot medelye by Onno ontlok. Hagith het immers graag sonder klere rondgeloopt en niks het hom groter plesier verskaf as om poedelnaak voetbal te speel nie. Hierdie kaallopery is as 'n teken van onskuld, suiwerheid en aardse natuurlikheid beskou, maar toe die eerste harigheid by Hagith verskyn, het sy suster Rubi skrikkerig vir hom geword en het sy moeder hom verbied om voortaan naak te loop. Hagith het hartverskeurend oor hierdie verbod gehuil (byna asof die paradys tot 'n val gekom het) en Onno kon nie kleinkry waarom nie, want Hagith kon altyd alles om hom na eie wense reël en verklaar met woorde en verhale (vgl. Roemer, 1999:51). Weldra pas Hagith hom egter aan by die nuwe lewensfase, en tref Onno hom byvoorbeeld aan waar hy uitgestrek en luilekker lê en lees met sy buitengewoon harige bene bengelend oor die rand van die hangmat (Roemer, 1999:74). Hagith het homself versoen met sy manlikheid en sal boonop deurentyd sy geloof in woorde en verhale behou, selfs onomwonde verklaar dat hy uit vertellings bestaan (Roemer, 1999:173). Dit is dan juis hierdie verhale wat later van hom ook 'n man van Suriname maak.

Hierteenoor is Onno bewus van onbepaaldheid en meerduidigheid en derhalwe wantrou hy woorde. Op 'n stadium hou hy dan ook 'n praatstaking, omdat hy besef hoe woorde algemeen misbruik word vir verdoeseling en verdraaiing van die waarheid, ook by uitstek deur die Surinaamse politici wie se uiteensettings ruik na Old Spice om die volk te verlei net soos hulle doen met die vroue van Paramaribo (vgl. Roemer, 1999:183). Wat die rusies van sy ouers betref, kom hy tot die volgende insig:

Die twee gebruikte woorde, zinnen, verhalen, verzinsels en alles wat maar met het alfabet op te bouwen is niet om het innerlijk te ontbloten maar om “het eigen gelijk” te grondvesten. Het alfabet is een geheimzinnig machtsmiddel. Slagvaardiger dan een leger. Misleidender dan het grote geld. Daar komt bij dat het vestigen van het eigen gelijk hetzelfde is als het verdoezelen van de waarheid. (Roemer, 1999:137.)

Onno het 'n nagmêrrie waarin sy moeder in die deur van sy slaapkamer staan en praat, praat, praat, totdat hy bang word dat hy uit mekaar sal bars van alles wat hy moet aanhoor (Roemer, 1999:139). Die praatmite word hier geimpliseer en daar is sprake van 'n poging tot ondermyning van hierdie mite. Onno kom immers na aanleiding van 'n rusie tussen hom en sy moeder tot die konklusie “dat de zinnen die zijn moeder en hij op elkaar af vuurden bedoeld waren om hun diepste waarheid die te kwesbaar en te waardevol is om op het spel te zetten te beschermen, te behartigen, te verdedigen” (Roemer, 1999:141-142). Vanweë hierdie insigte is Onno, soos sy moeder telkens as verskoning aanvoer wanneer iemand hom in dié tyd bel, “voor enige tijd niet te spreken” (Roemer, 1999:139). Dit gaan vir Onno om deursigtigheid, 'n soeke na outentisiteit. Deel hiervan en van sy “weezin tegen de mogelijkheden van geschreven en gesproken taal” (Roemer, 1999:136), is dat hy hom nie kan laat troos deur die antwoorde van die wêreldgodsdienste nie; hy wil 'n ridder wees wat sy éie graal vind (Roemer, 1999:248). Hy het min respek vir heilige geskrifte: “Hij kon het niet verdragen dat er een God bestond die niet bestaat.” (Roemer, 1999:116.) En hy vind dit weersinsekkend dat alles wat 'n mens alleen of groepsgegewys doen oral in die wêreld dadelik verklaar en beoordeel word vanuit heilige geskrifte (Roemer, 1999:141). Hy dink soos volg oor Bybeltekste: “ze passen zich als insekten aan aan alle denkbare omstandigheden en worden langzaam maar zeker geen bondgenoot maar aartsvijand van de mens.” (Roemer, 1999:141.) Daar word dus in hierdie roman deur medium van Onno 'n onmiskenbaar post-aksiale aanval op die bowêreldse geloofs, maar hierin is Onno nie konsekwent nie. Die vervallende Suriname as mannewêreld is vir hom onuithoudbaar en teen hierdie agtergrond kom hy op die idee om ruimtevaarder te word. Dít word sy groot ideaal, sy droom, en daar word meermale in die roman daarna verwys. Wat opval, is dat Onno deurgaans met onverminderde oortuiging hierdie ideaal nastreef, al besef hy dat sy ideaal (in hierdie post-aksiale tye) nie met entoesiasme begroet sal word nie: “Het is toch moeilijk te verdragen dat het doel van mijn leven het verlaten van de aarde is. Niemand zit op zo'n wereldvreemde persoon te wachten. Geen land. Geen natie. Geen vrouw.” (Roemer, 1999:248.)

Hy raak dan ook verlief op 'n meisie met die naam Iris, maar relativeer hierdie verliefdheid soos volg: “Mijn verliefdheid heeft mij afgeleid van wat het leven werkelijk voorstelt: niets.” (Roemer, 1999:249.) Hier word moontlik die relatiwiteits- en neergangsmitologie opgeroep. Wat betref sy ideaal om ruimtevaarder te word, is dit vir hom 'n kwessie van twee vlieë met een klap doodmaak: “Zijn verlangen naar een leven vrij van de patronen van het ouderlijke huis was even mild als het verlangen naar een beroep dat hem kon verlossen van de wetten van

de planeet die hem aan de grond nagelt.” (Roemer, 1999:181.) Hierin word hy gesterk deur onder meer die aweregse woorde wat die suster van sy moeder in haar eie handskrif in ’n agenda geskryf het en aan die begin van die skooljaar vir hom gestuur het: “Alleen dromen komen uit want de rest is bedrog.” (Roemer, 1999:18.) Hy weet egter dat daar verskillende tussenstappe is voor hy sy groot ideaal kan verwesenlik en skryf dus op heel praktiese wyse in vir die eindeksamen Mulo en die Nederlandse staatseksamen VWO, want hy meen dat, indien hy slaag, sy geboorteland soos ’n kinderkamer sal word “waar hij later-later alleen nog maar souvenirs uit wou halen” (Roemer, 1999:208).

Kort voor hy na Nederland sou vertrek, veroorsaak hy ’n egter ernstige ongeluk met Hagith se nuwe motor en word Hagith opgesluit. Dit is op hierdie punt waar die roman begin en die daaropvolgende nege hoofstukke gee ’n terugblik op die sestienjarige Onno se jeug. Deurgaans het Onno sy eie onskuld probeer bewaar, maar tydens die proefrit vind daar skielik ’n oorgang plaas: “Het is toch merkwaardig dat een jongen zich man begint te voelen op een autoweg. Onverwachts.” (Roemer, 1999:276.) Hierdie oorgang is beslissend en is wat betref die mitologiese onderstrominge kompleks en kaleidoskopies:

Hij weet nog dat hij tijdens die rit heeft gedacht: als ik lang genoeg blijft leven en meega met de stroom die ik van binnen en buiten voel dan zal de gedachte aan geluk niet in mijn hoofd ontspruiten maar daar waar ik het meest klein en onbenullig ben: mijn mannelijkheid, dat wat zich terugtrekt in mijn onderbuik! (Roemer, 1999:276.)

Die “stroom” wat hy van binne en buite voel, is verskynlik die vitale aardse, liggaamlike drif. Hy besef dat die geluksgedagte nie Apollinies sal ontspring in sy brein nie, maar Dionisies in sy geslagsorgaan, maar ook dít word gerelativeer deur na die kleinheid en onbenulligheid van die skaam, terugtrekkende penis te verwys. Met die sleutelwoord “onbenullig”, wat ook in ander romans aangetref is, word manlikheid as sodanig gerelativeer. Daar is dus sprake van ’n relativerende aanvaarding van sy manlikheid.

In *Gewaagd leven* sit Astrid Roemer (1999) die tema van “Indië” (versamelnaam vir al die voormalige Nederlandse kolonies) op ’n heel boeiende wyse voort. Dit is inderdaad ook ’n roman wat binne die kader van “migrantenliteratuur” gelees kan word, maar soos in hierdie bespreking geblyk het, bied hierdie roman oor die sestienjarige Onno se jeugjare in (post-)koloniale Suriname veel meer as dit. Soos Hafid Bouazza (1998) se *De voeten van Abdullah*

lewer *Gewaagd leven* bewys van die ryke geskakeerdheid van “migrantenliteratuur” in die negentigerjare.

5.3.9 J.J. VOSKUIL (1999) *SE DE MOEDER VAN NICOLIEN*

J.J. Voskuil is die skrywer van die *Het Bureau*-reeks, wat om verskeie redes buitengewoon is in die Nederlandse en wêreldletterkunde (vgl. Anbeek, 1998b). Nie net is dit een van die omvangrykste romansiklusse ooit nie (sewedelig en meer as 5000 bladsye lank), maar dit is ook ekstreem in terme van die uitsonderlike anachronistiese aard en saaiheid daarvan. Dit handel naamlik oor die daaglikse lewe van die kantoorwerker Maarten Koning in die A.P. Beerta-Instituut, ’n parodie van die werklik-bestaande P.J. Meertens-Instituut. Die buitengewoonheid hou nie hier op nie. Voskuil is een van die min Nederlandse skrywers wat daarin geslaag het om met sy “fiksie” ’n invloed op die werklikheid uit te oefen: dit het immers groot kommosie in en rondom die P.J. Meertens-Instituut veroorsaak; die direkteur het ontslag geneem en ingrypende herorganisasie is van stapel gestuur (Anbeek, 1998b:40). Ekstreem is voorts die massale media- en lesersbelangstelling wat elke nuwe deel van die siklus uitgelok het. Hierdie aandag vir sy werk is boonop ’n misterie. Wat sien die Nederlanders in hierdie eentonigheid? Hierdie romans word immers gekenmerk deur voorspelbare dialoë wat herinner aan ’n vriendskaplike potjie bejaarde tennis, deur detailbeskrywings van die kleinste handeling wat boonop voortdurend herhaal word, net soos die gedurig terugkerende standaardopmerkings en formuleagtige frases. Die onophoudelike herhaling van handeling en formulerings is om van mal te word. Hierdie kranksinnigheid van bloot roetineagtige daadjies verrig en bloot dieselfde woorde uitspreek, betrek die karakters en algaande ook die leser. In hierdie verband laat Anbeek (1998b:39) hom soos volg uit:

Wat maakt de grijze hel die beschreven wordt nu zo boeiend dat duizenden lezers er gretig in afdalen? Het is de uitzonderlijke combinatie van een zeer natuurgetrouwe weergave, geheel in de traditie van het Hollands realisme, die tegelijkertijd een krankzinnige binnenwereld zichtbaar maakt. Want wat is deze Maarten Koning voor iemand, bang voor seksualiteit, bang voor zijn baas, bang voor de reactie van zijn medewerkers, bang voor alles?

Die herkenbaarheid van die klein besonderhede wat so noukeurig beskryf word en van die gepaardgaande kranksinnigheid in die tipiese kantoor-milieu bied 'n moontlike verklaring vir die ongekeerde aandag wat die werke van Voskuil ontvang het. Daar kan beweer word dat ons in sy romans buitengewone gewoonheid aantref, die vertrouetheid van Nederlandse geselligheid en kompulsiewe koffiedrinkery. Die *doe-maar-gewoon*-tradisie word tot sy uiterstes gevoer. Ekstreem is ook die reduksionistiese trant van *Het Bureau*. Alle uitspattighede, alles wat buite die patroon val, alle moontlike verrassings word weggestroop totdat die karakters niks meer en niks minder is as die somtotaal van 'n aantal tipiese sêgoed, gewoontes en hebbelikhede nie. Die mite van onbenulligheid is heel waarskynlik hier werksaam. Ontluisterend en onrusbarend is die beeld wat Voskuil van mense voorhou.

De moeder van Nicolien is binne die oeuvre van Voskuil 'n besonder interessante fenomeen. Vergeleke met die ander erg lywige dele is dit opvallend dun: 187 bladsye. Hierdie roman is duidelik heel berekend en met voorbedagte rade in sy oeuvre "geplant". Dit bestaan naamlik uit fragmente wat reeds in vorige dele verskyn het, plus heelwat nuwe fragmente. In hierdie roman tref ons ou bekende karakters aan: Maarten Koning, sy vrou Nicolien en haar moeder. In *De moeder van Nicolien* word die klem egter verskuif vanaf die kantoor na die gesellige huislike sfeer en die vertroude gesprekkies en tergery tussen veral Maarten en sy skoonmoeder. Hierdie roman is soos 'n poppehuisreplika van die groot *Het Bureau*, of soos 'n spieëlteks binne die groter sewedelige "roman" waaraan Voskuil oor baie jare heen gewerk het. Die reduksionisme in die *Het Bureau*-siklus word in *De moeder van Nicolien* nog verder gevoer. Die hooftema van *De moeder van Nicolien* is immers die toenemende demensie van Maarten se skoonmoeder. Hierdie kindswordingsproses, hierdie vermindering, is 'n aftakeling wat uitloop op totale verdwyning, op die dood. In die opeenvolgende fragmente word chronologies, met dag en datum, verslag gelewer van die agteruitgang van Nicolien se moeder oor 'n periode van ongeveer 30 jaar: 1957-1985. Dit is egter in die vroeë sewentigerjare dat die demensie werklik begin toeslaan. Ons volg saam met Maarten, soms met irritasie, maar merendeels met mededoë en geduld, die aftakeling van sy skoonmoeder en haar groeiende hulpeloosheid, wat 'n opvallende en ongemaklike kontras vorm met die Westerse en Hollandse klem op individuele selfstandigheid. Die menslike, empatiese kant van Maarten Koning word in hierdie roman op die voorgrond gestel.

Voskuil (1999) maak in *De moeder van Nicolien*, soos in sy vorige werke, ekstensief gebruik van herhaling, van terugkerende frases en uitdrukkings. In hierdie roman is dít egter besonder

funksioneel, want daardeur word die agteruitgang en toenemende geheueverlies van Nicolien se moeder gedemonstreer. Die tragikomiese van haar verval is dat sy selfs daardie tipe sêgoed wat al is waardeur bepaalde individue soms van ander onderskei word, verloor. Aan die begin van die roman word die reeds beperkte inventaris van die woordekat of verbale “repertoire” van Nicolien se moeder aan die leser bekendgestel. Teen hierdie agtergrond kan ons dan haar agteruitgang volg. Die tipe uitdrukkings wat in die geval van ’n normale persoon irritasie by die toehoorders sou ontlok, word egter juis gedurig deur Maarten as bakens in die toenemend wasige wêreld van Nicolien se moeder opgehaal. Hy probeer voortdurend om vertroude, karakteristieke reaksies by haar uit te lok en reageer dankbaar en entoesiasies as sy wel iets onthou. Hierdie proses word byvoorbeeld gedemonstreer met verwysing na ’n rymptjie oor die “normale” lewensverloop en oudwordproses van ’n mens. Aanvanklik kan Nicolien se moeder dit nog moeiteloos opsê:

“Hoe was dat rijmpje ook weer?” vroeg hij. “Tien dat zijn mijn kinderjaren . . .”

“Twintig ga ik aan het paren,” vulde zijn schoonmoeder aan.

“Dertig moet ik zijn getrouwd. Veertig word ik al wat oud. Vijftig ga ik aan het zakken. Zestig krijg ik ongemakken. Zeventig neemt het leven af. Tachtig lig ik in mijn graf. Negentig zal ik niet beleven, want honderd staat niet aangeschreven.”

Ze lachten. (Voskuil, 1999:8-9.)

Twintig jaar later kan sy hierdie rymptjie darem nog aarselend en met met ’n bietjie hulp van Maarten opgesê kry, maar aan die einde van hierdie kinderlike voordrag roep sy verkeerdelik uit dat sy al 80 jaar oud is. David verbeter haar deur daarop te wys dat sy eintlik al 83 is, waarop sy ongelowig lag. Die latere verloop van die gesprek is representatief van die tipe dialoog wat in hierdie roman haar aftakeling demonstreer:

“Op zondag at mijn moeder soep. En op donderdag aten we altijd pannenkoeken.”

“Zie je wel dat moeder het nog wel weten?” zei hij tegen Nicolien.

“Ja, ik weet nog wel wat, al ben ik al tachtig,” zei haar moeder.

“Drieëntachtig,” verbeterde hij.

“Wat zeg Maarten?” vroeg ze, zich tot Nicolien wendend.

“Dat u al drieëntachtig bent!”

“Ben ik al drieëntachtig?” vroeg ze verbaasd. (Voskuil, 1999:131.)

Uiteindelik het die toestand van Nicolien se moeder so verswak dat hulle genoop is om haar na 'n versorgingsoord te neem. Ontroerend is die manier waarop Maarten en Nicolien tydens hulle besoeke probeer om dit huislik “gezellig” te maak, die oomblikke van opflikkering by die intussen ongeveer 90-jarige moeder waartydens sy iets van haar lot besef. Naderhand kan sy hulle egter nie meer herken nie. Voskuil is bekend vir die droogkomiese aard van sy skryfkuns. Hiervan getuig byvoorbeeld die beskrywing van die volgende gebeurtenis tydens 'n besoek op 9 maart 1984: “toen hij haar een tijdlang ‘Dag moeder’ had toegeroepen, zei ze heel zachtjes ‘Dag kinderen’, een ongewoon passende reactie.” (Voskuil, 1999:179.) 'n Jaar later is sy oorlede en ná die begrafnis ervaar Maarten en Nicolien 'n gevoel van welverdiende bevryding, wat die vorm aanneem van 'n verlustiging in die aardse kleinighede:

Buiten scheen de zon. De kastanjes werden al groen. Ze reden met lijn 9 naar Scheveningen en liepen langs de boulevard naar het visrestaurant aan de Buitenhaven. Nicolien heilbot, hijzelf poon, met een Gewürztraminer. De vis was voortreffelijk. (Voskuil, 1999:187.)

5.3.10 PERSPEKTIEF

In hierdie afdeling is nege geselekteerde literêre verhalende tekste uit die Nederlandse taalgebied ondersoek. Dit is opvallend dat die twee “groot” temas van die Nederlandse letterkunde steeds in die negentigerjare voortgeleef het, naamlik die Tweede Wêreldoorlog en “Indië” (versamelnaam vir die voormalige Nederlandse kolonies). Voorts was daar volgehoue en hernieude beoefening van die oer-Hollandse realistiese tradisie en van die sogenaamde *doe-maar-gewoon*-prosa. Dit is selfs tot uiterstes gevoer, soos in die werk van J.J. Voskuil.

Hierdie neiging tot realisme en konkretisme het ek ook in mediatekste en lewensverhale uit die jare negentig aangetref, soos in hoofstuk 3 en 4 gerapporteer is. Die Nederlandse literêre verwickelinge blyk dus veranker te wees in wyer sosiale patrone. Tydens die negentigerjare het die sogenaamde *nix*-generasie hul opwagting gemaak en daar kan beweer word dat hulle dié verteenwoordigers van daardie dekade is. Hulle dekadente lewensgevoel en hul ingesteldheid op verval en nihilisme spruit voort uit die globale relatiwiteits- en neergangsmitologie wat as basiese oriëntasie gedien het van die generasie waarvan hulle die kroniekskrywers was. Dit het dus geblyk dat die mitologiese patrone wat eerstens in die mediatekste begin deurskemer het en daarna in die lewensverhale voortgesit is, grootliks ook in die artistieke verhale gerekonstrueer kan word. Die post-aksiale gerigtheid is onmiskenbaar, dikwels in die vorm van die liggaamlik-seksuele, maar selfs nog belangriker is die relatiwiteits- en neergangsmitologie, wat veral die romans van die *nix*-generasie onderlê, maar ook wyer uitkring. 'n Bykomende uitkoms wat die analise van die Nederlandstalige artistieke tekste opgelewer het, is die waarneming dat daar sprake is van 'n redelik algemene vooropstelling van onbenullighede, wat by die eerste betragting deel van die relatiwiteitsmitologie blyk te wees. Meer nog: daar is sprake van 'n tematisering van grootse onbenullighede. Ook binne die Suid-Afrikaanse komponent het geblyk dat minstens een roman, Ingrid Winterbach (1999) se *Buller se plan*, deur 'n soortgelyke visie gekenmerk word. 'n Mens sou selfs so ver kon gaan om op grond van die romananalises 'n bykomende mite van negentig te rekonstrueer: 'n mite van onbenullighede.

5.4 SLOT

In hoofstuk 4 is vasgestel dat die bestudeerde Nederlandse lewensverhale veral deur 'n sterk saaklike, sober ingesteldheid op konkrete, praktiese sake onderlê word. Betreklik min aanduidings van die relatiwiteits- en neergangsmitologie is gevind. Hierteenoor word 'n hele aantal van die geselekteerde Nederlandstalige literêre tekste opvallend onderlê deur hierdie mitologiese paar. Word die Nederlandstalige artistieke verhalende tekste vergelyk met die Suid-Afrikaanse artistieke verhale, kom die volgende na vore: alhoewel uiteenlopende mites in beide gevalle gerekonstrueer kon word, het dit tog duidelik geword dat die post-aksiale mitologie in die geval van die Suid-Afrikaanse tekste dominant was, terwyl die globale relatiwiteits- en neergangsmitologie die geselekteerde Nederlandstalige tekste oorheers het. Hierdie relatiwiteitsmitologie was opvallend afwesig in die Suid-Afrikaanse literêre verhale en

het slegs in tekste soos Ingrid Winterbach (1999) se *Buller se plan*, met sy tematisering van onbehae en onvergenoegdheid, sterk op die voorgrond getree. Die negatiewe visies en uitsigloosheid in talle van die ander werke, byvoorbeeld die romans van J.M. Coetzee (1999a; 1999b) en John Conygham se *The lostness of Alice*, is ten dele ingegee deur die globale neergangsmitologie, maar spruit eerder voort uit spesifiek die Suid-Afrikaanse situasie en byvoorbeeld partikulêre mitologieë van marginale groepe, soos dié van die wit Engelssprekende Suid-Afrikaners (vgl. 3.3.2).

Wat dus geblyk het, is dat daar aan die een kant 'n post-aksiale mitologie leef en aan die ander kant die relatiwiteits- en neergangsmitologie. Die studie van die Nederlandse artistieke tekste het bykomend 'n vooropstelling van onbenullighede uitgewys. Die grootse onbenullighede kan onder die sambreel van die relatiwiteits- en neergangsmitologie geplaas word, maar dit is ook moontlik dat hier sprake is van 'n afsonderlike mitologie wat ook in sommige gevalle meer oorleun na die post-aksiale. Dit wil dus voorkom asof die mite van onbenulligheid bestaan in 'n grys, ambivalente gebied tussen die post-aksiale en die relatiwiteitsmitologie. Dit kan skynbaar na albei kante realiseer, afhangende van die (literêre) konteks waarin dit geaktiveer word.

Hierdie hoofstuk lewer bewys dat artistieke verhalende tekste, veral romans, besonder bruikbaar in die kultuurstudie kan wees. Die skryf van 'n roman kan myns insiens as 'n legitieme vorm van kwalitatiewe navorsing beskou word. Breë sosio-kulturele patrone en onderstrominge word by uitstek in romans uitgemeet. Die romanskrywer is soms 'n soort kwalitatiewe navorser. Hierdie aktiwiteit van die skrywer het in heelwat van die geselekteerde tekste tot 'n mindere of meerdere mate sy spieëlbeeld gevind in die optrede van die protagonis, by uitstek in romans soos André Brink (1998a) se *Duiwelskloof* en Ingrid Winterbach (1999) se *Buller se plan*; in beide romans word 'n ruimte en gemeenskap besoek en ondersoek.

Wat die onderrigkomponent van hierdie ondersoek betref, kan op grond van die literêre verkenning wat in hierdie hoofstuk onderneem is, beweer word dat literêre tekste heelwat oor die mitologiese oriëntasies van bepaalde groepe verrai, groepe wat deelgenote binne 'n bepaalde onderrigopset kan wees. Dit spreek byna vanself dat byvoorbeeld 'n opvoedkundige wat daagliks met jongmense werk, baat kan vind by die lees van literêre werke van en vir hierdie groep. 'n Onderwyser of dosent wat byvoorbeeld Arnon Grunberg (1997) se *Figuranten* gelees het, of Paul Mennes (1995) se *Tox*, sal heelwat meer omtrent sy/haar

studente weet. Onlangs gepubliseerde werke behoort gelees te word en oorsigstudies wat delf na die onderbou van sulke tekste behoort uitgevoer te voer. In die volgende hoofstuk, die slothoofstuk, word verder op die onderrigkwestie ingegaan en word verbande gelê met verwysing na die probleemvrae onderliggend aan hierdie studie.

HOOFSTUK 6

GEVOLGTREKKING

In hierdie kwalitatiewe studie is vergelykend ondersoek ingestel na kontemporêre horisonmites in Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied, met spesifieke verwysing na die jare negentig van die twintigste eeu. Daar is dus gefokus op daardie dekade, en wat betref die studie van die artistieke verhalende tekste uit dié periode besit hierdie ondersoek daarom ook 'n literêr-historiese inslag. Aangesien die oorgang na 'n nuwe millennium so 'n oorheersende tema was in onder meer kultuurhistoriese terme, is daar ook aandag gegee aan die eerste jaar of twee onmiddellik ná die eeuwisseling. Daar was immers sprake van 'n "oorgang" en daarom moes ek ook loer na wat aan die ander kant van die drempel na die nuwe millennium lê. Ek was voor die versoeking om die periode van ondersoek al verder uit te brei, maar het besef dat daar 'n streep getrek behoort te word. Ek het einde-2001 as afsnypunt bepaal. Die "dekade" wat ek ondersoek het, het dus geëindig in 2001, maar die geselekteerde artistieke verhalende tekste het netjies binne die dekade van negentig gepas, met 1999 as die laatste datum waarop die eerste druk verskyn het.

Die tyd het egter nie stilgestaan nie en daardie periode is reeds agter ons. Alhoewel die doel van hierdie studie was om spesifiek die negentigerjare en die "millennium" te bestudeer en hierdie ondersoek waardevolle insigte in daardie verband opgelewer het, wonder 'n mens tog onwillekeurig of die geïdentifiseerde mites nou, 'n jaar of twee later, steeds aktief of bepalend is en steeds dien as ons basiese oriëntasie in die wêreld van 2003/2004. Alhoewel hierdie vraag buite die bestek van my ondersoek val, kan dit egter nie heeltemal onbeantwoord gelaat word nie en is dit belangrik om in die gevolgtrekking tog iets daarvoor te sê.

In die eerste plek dui hierdie vraag op die belang en noodsaak van verdere en volgehoue navorsing oor die onderwerp waarop in hierdie studie ingegaan is. Die wêreld verander voortdurend en die spore van daardie verandering behoort deur navorsing gevolg te word. Dat bepaalde mitologiese aksentverskuiwings reeds sedert die einde van die ondersoekte tydperk plaasgevind het, is wel moontlik. Inderdaad het intussen nuwe modes en kulturele tendense na

vore gekom, maar 'n tendens is nog geen mite nie. In die tweede hoofstuk het immers geblyk dat mitologieë beskou kan word as die groot onderstrominge wat die kleiner detailmanifestasies van ons daaglikse handel en wandel onderlê en bepaal. Mites is geen modes wat soos paddastoele oornag aan die oppervlak van ons bestaan opskiet nie. Daar is vasgestel dat mites wel verander, maar dat dit 'n langsame proses is. Dit het byvoorbeeld geblyk dat die netwerkmitte, wat in die negentigerjare van die twintigste eeu so dwingend belangrik was, en onteenseglik al belangriker word, reeds veel vroeër sy beslag gehad het: die Amerikaanse digter Walt Whitman het hierdie mitte reeds in die negentiende eeu geïdentifiseer en profeties besing, maar die ontstaan daarvan gaan nog verder terug, na die Renaissance, toe ontdekkingsreisigers danksy die ontwikkeling van seevaart verskillende dele van die wêreld met mekaar in verbinding begin bring het. 'n Mitologie is soos 'n groot skip wat deur die tyd heen vaar en nie rats en vinnig van koers kan verander nie. Daarom behoort die mites wat ek met betrekking tot die negentigerjare van die twintigste eeu gerekonstrueer het steeds lewenskragtig te wees en behoort dit interessant te wees om in opvolgondersoeke na te gaan hoe hierdie mites evolueer, groei of kwyn. Wat ook ondersoek kan word, is die nuwe kulturele manifestasies, tendense en gedrag waartoe reeds-bestaande mites aanleiding kan gee. Wanneer 'n nuwe tendens na vore kom of 'n bestaande tendens groei of intensiveer of aanpassings ondergaan, dui dit nie noodwendig op 'n nuwe mitte nie. Daar moet dus versigtig tussen mites en tendense/modes onderskei word.

In hierdie studie is die mites van die bestudeerde dekade ondersoek deur 'n fisionomiese benadering te volg, omdat daar geen direkte toegang tot die ryk van die mites is nie: Adorno (1991) gaan uit van die fisionomie, wat die uiterlike, byvoorbeeld gelaatstrekke, verken ten einde iets oor die innerlike af te lei. Hy tas die "gelaatstrekke" van die moderne samelewing af om die diepste karakter daarvan te probeer peil. Ek was genoop om 'n vergelykbare benadering te volg, om uit die produkte van die bestudeerde samelewings (mediatekste, natuurlike en artistieke verhale) iets oor die *mitosfere* (vgl. 2.4.11), die onderliggende mitologieë van Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied te probeer rekonstrueer. Soos in hoofstuk 2, en in die res van hierdie studie, geblyk het, is ons paradoksaal buitelanders ten opsigte van die mites waarbinne ons leef. Onderzoekers beskou mitosfere dus van "buite" en moet moeisam deur opeenvolgende konsentriese lae dring om iets oor ons mitologiese fundering te wete te kom. Ek het die saak dan ook in die *Model van (horison)mites* ruimtelik voorgestel en 'n aantal konsentriese sirkels aangedui (vgl. 2.4.11). Die vraag bly egter of daar werklik 'n nukleus of kern bestaan, of liever: of die kern wel iets wesentliks besit. Binne die

huidige postmodernistiese opset word daar immers sterk negatief en ondermynend gedink oor oorsprong en absoluutheid soos fundering en die bepalende “kern”. Bousset (1997) beskryf die (Nederlandse) roman van die laat-twintigste eeu as ’n ui: ’n ui het geen pit nie; nadat ons die ui laag na laag verken het, stel ons vas dat die “kern” van die ui bestaan uit “niks”. Hierdie metafoer kan myns insiens moontlik ook op mites en mitosfere toegepas word, behalwe dat ons nie so maklik kan deurdring tot by die “kern” om vas te stel wat daardie kern werklik is of bevat nie. Dit bly grootliks verborge en deur die buitelaar te bestudeer, kan ons nie absoluut seker wees dat ons inderdaad iets oor ’n essensiële mitologiese kern afgelei het nie. Wie hom/haar met die ondersoek na mites besighou, betree die terrein van onsekerheid en onbepaaldheid, en beoefen geensins ’n eksakte wetenskap nie. Dit is om hierdie rede dat daar besluit is om ’n kwalitatiewe, in teenstelling tot kwantitatiewe, metode te gebruik (vgl. 1.6).

Daar kan voortgebou word op die metafoer van die ui ten einde iets meer omtrent ons verhouding tot mites, mitologieë en mitosfere te verstaan. Hier kan gebruik gemaak word van ’n gedig waarin die ui besing word, naamlik “Cebula” van die Poolse digteres Wisława Szymborska (1997:216). Hierdie gedig is in Engels vertaal as “The onion” (Szymborska, 1997:217), maar word hier in sy voortreflike Nederlandse gedaante aangehaal:

Een ui is wat anders.
 Hij heeft geen ingewand.
 Is ui uit-en-ter-na,
 de uiterste uiachtigheid.
 Uivormig van buiten,
 uiig tot in zijn kern,
 zou hij zonder schrikken
 in zichzelf kunnen blikken.

In ons is het wild en uitheems,
 nooddruftig met huid overdekt,
 in ons intern is het inferno,
 de onstuimige anatomie,
 terwijl in uien uien huizen
 en geen kronkeldarmen kruipen.

Uiennaaktheid is veelvuldig,
is diep en dergelijke.

Een consistent zijnde, de ui,
geslaagde schepping, door en door.

In de ene zit een andere,
in de grotere een kleinere,
en zo ook alle volgende,
de derde, vierde, verdere.

Een fuga, inwaarts wervelend,
een echo gebundeld tot een koor.

Een ui begryp ik tenminste:
's wereldds bevalligste buik,
die zichzelf tot eigen glorie
met aureolen omwikkelt.

In ons – vetten, strengen, aders,
slijm en geheimzinnigheden.

En wij zijn daarvan afgesneden,
van de perfectie-idiotie. (Szyborska, 1979: 93.)

By die ui ontbreek in die sentrum enige ingewande en dit wat ons in die woorde van Ina Rousseau (1995:26) as die “kardiovaskulêre/ gemors in . . . [die] bors” kan beskryf. Die mens se uiterlike en innerlike verskil wesenlik, ons bevat inkonsistensie, binne ons skuil die weersinswekkende, die “abject”, die sterflike wat ons paradoksaal aan die lewe hou. Hierteenoor is die ui in al sy lae volmaak konsistent en selfbevattend. Dit val, in fenomenologiese terme beskou, met sigself saam. En die digter-spreker is terdeë daarvan bewus dat sy (gedeeltelik) hiervan uitgesluit is. Die ui kan as metafoor dien ten opsigte van die mitologie en spesifiek die mitosfeer. Anders as die klip wat volgens Szyborska (1997:54-57) in die gedig “Rozmowa z kamieniem” (“Conversation with a stone”) die mens botweg alle toegang weier, is die ui wel vanweë sy konsistente, konsentriese gelaagdheid van buite na binne (en van binne na buite) kenbaar.

Soos in hoofstuk 2 geblyk het, vind daar binne die mitosfeer voortdurende wisselwerkinge en strominge tussen die konsentriese lae plaas, word daar voortdurend oor grense heen aangegee en “vertaal” (2.4.10 en 2.4.11). Die mitosfeer besit wel ’n nukleus of kern, maar daardie

nukleus is nie iets wesenlik anders as dít waardeur die kern omring word nie. Die mitosfeer is dus nie soos 'n perske wat 'n harde pit met sagte vlees daaromheen besit nie. Dit is eerder 'n ui waarvan die opeenvolgende spirale 'n bepaalde gelykaardigheid vertoon. Die kern van 'n ui bestaan uit 'n misterieuse “leegte”. Insgelyks besit die mitosfeer 'n geheimsinnige kern, dié van die funderingsmites en die kollektiewe onbewuste. Ons tref in die studie van mites geen harde pit van feite aangaande die funderingsmites aan nie. Ons word eerder gekonfronteer met vaagheid en onbepaaldheid. Nietemin maak die konsistente gelaagdheid dit vir die kwalitatiewe navorser, wat ingestel is op die ontwaarding van patrone, moontlik om kennis aangaande die mitosfeer van 'n bepaalde kultuur te verwerf, maar hierdie kennis is vergelykbaar met die tipe kennis wat 'n digter oor iets soos 'n ui kan verwerf: dit is geen streng wetenskaplike wete nie. Kennis aangaande ons mites bly onvolkome. Ons kan nie deel hê aan die perfeksie van die ui nie. Voorts is die ui 'n volmaakte idioot met wie ons nie in gesprek kan tree nie, soos Ester Zorgenfliess en die stom, misvormende kind in Ingrid Winterbach (1999) se *Buller se plan*: Ester verlang elke dag om bloot na daardie kind te kyk, veral as dié haar oë boontoe rol “om vir 'n paar oomblikke . . . die onmoontlike, onbereikbare heerlijkheid van die hemel te aanskou” (Winterbach, 1999:91). Alhoewel ons die ui kan bekyk en poëties kan “kleinkry”, bly dit tot 'n groot mate 'n misterie.

Voorts moet ook beklemtoon word dat die mites wat ek gerekonstrueer het nie gelê en wag het om ontdek te word nie. Die mites wat in hierdie studie bespreek is, is deur my as ondersoeker gerekonstrueer vanuit die data. Daar is dus deelnemende waarnemings gemaak. Die nosie van *deelnemende bewussyn* is hier rigtinggewend. In die kwantumfisika het geblyk dat die wyse en blote feit van waarneming die “gedrag” van die subatomiese werklikheid beïnvloed. Die ondersoeker kan nie van “buite” volkome objektiewe waarnemings maak nie, maar is 'n integrale deel van die bestudeerde objek of fenomeen. Dít geld tot nog 'n hoër mate vir die kwalitatiewe navorser, van wie juis verwag word dat hy/sy betrokke raak by die bestudeerde konteks en die vertrouwe van die respondente wen.

Dit het geblyk dat daar baie vooroordele en misvattinge aangaande mite bestaan. Hierdie wanpersepsies is in hoofstuk 2 weerlê, en daar is aangetoon dat mites 'n essensiële funksie vervul: dit dien, fenomenologies beskou, as die basiese oriëntasie van die liggaamlike subjek in die wêreld. 'n Mite is soos 'n gekondisioneerde refleks, ons eerste impuls in reaksie op 'n gegewe, 'n pasklaar narratiewe antwoord/verklaring, of om die volgende versreël uit Mongane Wally Serote se gedig “City Johannesburg” buite konteks by te haal: 'n mite is 'n

vanselfsprekende verhalende verklaring “[t]hat’s so related to me as a wink to the eye” (Chapman, 1999:166). Daar bestaan heelwat skeptisisme aangaande mites, veral onder diegene wat alleen ernstige oorweging aan wetenskaplike feite gee en glo dat mites (gevaarlike) leuens is, maar dit het geblyk dat die mens mites nodig het. In hierdie verband laat Ortega y Gasset (1946:66) hom soos volg uit:

Life cannot wait until the sciences may have explained the universe scientifically. We cannot put off living until we are ready. The most salient characteristic of life is its coerciveness: it is always urgent, “here and now”, without any possible postponement. Life is fired at us point-blank. And culture, which is but its interpretation, cannot wait any more than can life itself.

Juis hierin lê die belang van mites: mites funksioneer paradigmatis; dit bied aan ons verklarings aangaande die samehange van die totale werklikheid, waarsonder ons nie die lewe kan aanpak nie. Die mitiese waarnemings wat die mens maak, is weliswaar nie wetenskaplik van aard nie, maar hierdie onwetenskaplikheid maak mite, as besondere soort verhaal, nie minderwaardig nie, intendeel: daar word toenemend ingesien dat die verhaal as alomteenwoordige en veelkoppige verskynsel ’n legitieme en waardevolle denkmodus is, gelykstaande aan rasonale denke. Die mensdom is kollektief besonder vindingryke mitemakers wat met “leaps of imagination” die werklikheid dikwels raker, oortuigender en bruikbaar in mitiese terme beskryf en verklaar as wat die formules en wette van die wetenskap dit doen. Die mens kan nie wag tot die wetenskap elke aspek van die werklikheid uitputtend verklaar het nie, omdat hy ’n wese is wat wil verstaan, wat die geheel probeer interpreteer voor hy sterf. In hierdie soeke het die religie ’n belangrike rol gespeel en speel dit vir sommige mense steeds, maar dit het in hoofstuk 2 geblyk dat mite omvangryker en meer primêr is as onder andere religie en ideologie, en dus daaraan voorafgaan. Wat betref die mens se gerigtheid op die geheel merk Leonard Cohen (2003:1) op: “there’s always going to be some kind of effort to make sense of the whole affair.”

Soos hier bo aangedui is, funksioneer mites paradigmatis ten opsigte van verskynsels in die werklikheid en gebeure in die mens se lewe. Dat dít die geval is, word redelik algemeen aanvaar. Ek het egter hierop uitgebrei deur die volgende aanneemlik te probeer maak: net soos mites as paradigmas funksioneer ten opsigte van verskynsels en gebeure in die werklikheid, dien dit ook as paradigmas vir verhale.

In hierdie verband kan daar gesê word dat 'n mite 'n breë, intensionele narratiewe "gebaar" is wat tevoorskyn kom uit die liggaamlike subjek; dit is 'n spontane impuls, 'n suggestie vir spesifieke, partikuliere verhale (lewensverhale, filmverhale, literêre verhale, ensovoorts). Die mitologie van ons tyd kan dan in organiese terme beskou word as 'n lewende narratiewe matriks waarin kleiner, partikuliere verhale kan ontstaan. Elke mite (dalk mitologie) is 'n besondere narratiewe model of paradigma: 'n hele aantal kleiner, gedetailleerde koherente verhale kan na die beeld van daardie basiese mitologiese verhaal/verhaalkompleks geskep word. Indien daar dus ondersoek ingestel word na eietydse mites, kan die ondersoeker nie volstaan met die spannende plot van byvoorbeeld 'n aksiefilm nie. Daar moet dieper gedelf word, eerder iets gerekonstrueer probeer word van die narratiewe matriks waarin dié plot gedy. En mites, veral eietydse mites (waarvan talle sekulêr is), is skaars verhalend. Die verhaalaanbod van die mite is onbepaald, 'n blote suggestie. 'n Mite is soms nie veel meer as 'n minimale verhaal nie (vgl. 1.3). Kortweg: 'n mitologie is 'n verhaalmatriks, 'n ruimte van narratiewe moontlikhede, soos in die afdeling oor mites en die moontlike (vgl. 2.5) geblyk het.

Tydens die konseptualisering en vroegste fases van hierdie ondersoek is die volgende probleemvrae geformuleer (vgl. 1.1):

- i. Watter koherensiesisteme/mites sou tipies Suid-Afrikaans wees?
- ii. Watter koherensiesisteme/mites was tydens die afgelope dekade werksaam in onderskeidelik Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied?
- iii. Wat is die verband tussen mites in lewensverhale en artistieke (literêre) verhale?
- iv. Hoe word horisonne, die moontlike en die toekoms in eietydse Suid-Afrikaanse en Nederlandse/Vlaamse verhale gemitologiseer?
- v. Indien horisonmites in eietydse verhalende tekste sinvol ondersoek wil word, hoe behoort *mite* en *horisonmite* teoreties gedefinieer te word?
- vi. Hoe kan 'n bewustheid van eietydse mites bydra tot insig in jongmense se fundamentele taak om onder meer binne die konteks van tersiêre, en veral geesteswetenskaplike, onderrig mitologiese kompetensie te ontwikkel?

Ten einde hierop antwoorde te vind en die geformuleerde doelstellings (vgl. 1.2) van hierdie ondersoek te bereik, is 'n kwalitatiewe navorsingsmetode gevolg en is derhalwe gebruik gemaak van die strategie van *maksimum variasie*, met ander woorde: die ondersoeker selekteer "persons and settings that ... represent the range of experience on the phenomenon"

(Maykut & Morehouse, 1995:57). Ten einde te voldoen aan kwalitatiewe navorsing se eis van maksimum variasie ten opsigte van die bestudeerde fenomeen, het die verkenning van eietydse mites geskied aan die hand van mediatekste, lewensverhale en artistieke verhale. Juis ter wille van variasie is 'n beduidende aantal tekste van uiteenlopende aard by die studie betrek. Die ondersoek is soos volg aangepak: In hoofstuk 2 is horisonmites allereers teoreties verken. Bruikbare teorie is, gerig en afgestem op die doelwitte van hierdie ondersoek, saamgestel. Daar is gepoog om 'n gebalanseerde oorsig te gee van ('n fraksie van) die uiteenlopende navorsing wat reeds oor mite gedoen is, en om dit te koppel aan die gedagte van die moontlike en die toekoms (met ander woorde: die horison). Die doel was om die bestaande navorsing in perspektief te plaas, hopelik 'n perspektief wat in bepaalde opsigte nuut is. In hierdie interdisiplinêre en vergelykende studie is die teorie ook bevorder deur dit te populariseer en innoverend binne die raamwerk van kwalitatiewe navorsing toe te pas op drie domeine waar verhale floreer: die media, lewensverhale en literêre verhale. Dit het dus daarvoor gegaan om verhale in sogenaamde "nie-verhalende" diskoerse, asook verhale in verhale te bestudeer. Daarom is in hoofstuk 3 stilgestaan by verhale (meer spesifiek horisonmites) in die Suid-Afrikaanse en Nederlandstalige (gedrukte) media waarin iets oor die tydgees afgelees kan word. Daarna het verhale in verhale aan die beurt gekom, eerstens, in hoofstuk 4, die horisonmites in lewensverhale, en daarna, in hoofstuk 5, die horisonmites in artistieke verhale uit Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied. In hierdie laaste hoofstuk (hoofstuk 6), die gevolgtrekking, word verbande gelê met verwysing na die probleemvrae onderliggend aan hierdie studie.

In hoofstuk 2 is *horisonmite* allereers teoreties verken. Daar is vasgestel dat, alhoewel horisonmite as 'n besondere tipe mite onderskei kan word, elke mite eintlik 'n horison van moontlikhede besit. Ons het dus hier te doen met 'n dimensie wat by alle soorte mites aangetref kan word. Teen die agtergrond van die teoretiese verkenning is die volgende fenomenologiese werksdefinisie van mite gekonstrueer: *mite is 'n breë, intensionele, koherensieskeppende narratiewe gebaar wat: spontaan deur die liggaamlike subjek uitgevoer word vanuit 'n situasie of behoefte (deur verandering teweeg gebring), in der waarheid met daardie situasie saamval (omdat die individu ook die wêreld is), 'n strewe na perfeksie en 'n gerigtheid op die moontlike/die horison beliggaam, dikwels 'n gereduseerde, minimale en onbepaalde narratiewe aanbod besit, paradigmatis funksioneer ten opsigte van gebeure in die mens se lewe, maar ook dien as voorstel, basiese model of paradigma vir die skep van spesifieke, gedetailleerde verhale en die nukleus is wat alle aktiwiteite binne die mitosfeer*

bepaal, maar dit op so 'n vanselfsprekende manier doen, dat die lede van die gemeenskap grootliks onbewus is van die fundering van hul identiteit en hul dus tegelyk "binne" en "buite" die mitosfeer bevind, lede van die binnekring én buitelanders is. 'n Moontlike werksdefinisie van mitologie kan dan wees: 'n mitologie is die mens se basiese oriëntasie ten opsigte van die werklikheid en word saamgestel uit 'n versameling mites, wat gestalte gee aan 'n bepaalde makrokoherensie, en dien as matriks van sirkulerende narratiewe moontlikhede waarin nuwe verhale na die beeld van bepaalde mites geskep kan word. Daar is ook 'n fenomenologiese werksdefinisie van horisonmite saamgestel: horisonmite as 'n tipe mite, of 'n aspek van mite, is 'n breë, intensionele narratiewe gebaar wat op 'n produktiewe wyse na (toekoms-)moontlikhede en spesifiek moontlike wêrelde van alternatiewe en vryheid refereer.

Die teoretiese komponent was weliswaar 'n belangrike deel van hierdie studie, maar die eerste probleemvraag het die swaarste geweeg: *watter mites sou tipies Suid-Afrikaans wees?* Ek het aanvanklik verwag dat idees soos die Afrika-Renaissance en die Reënboognasie heel moontlik as kragtige mites sou kon kwalifiseer, maar deeglike ondersoek het aan die lig gebring dat hier nie sprake van lewende mites is nie (vgl. 3.3.1). Alhoewel die Reënboognasie-gedagte dus aanvanklik heel belowend gelyk het in my soeke na mites, is vasgestel dat dit, soos die Afrika-Renaissance, bloot op 'n dag "aangekondig" is en dus nie spontaan ontstaan het nie. Namate my ondersoek gevorder het, het ek egter daarin geslaag om wel op die spoor van lewende Suid-Afrikaanse en globale mites te kom. In 1958 het folksanger Pete Seeger die liedjie "Oh, had I a golden thread" geskryf. Die eerste strofe lui soos volg:

Oh, had I a golden thread
 And needle so fine
 I'd weave a magic strand
 Of rainbow design
 Of rainbow design. (vgl. Zierke, 2003:1.)

Alhoewel ek moes afstand doen van die Reënboognasie-idee as moontlike Suid-Afrikaanse mite, het ek as kwalitatiewe navorser, wat patrone probeer ontwaar, tog daarin geslaag om 'n "rainbow design" met die data te weef. Ek het 'n verskeidenheid mites gerekonstrueer en vasgestel dat daar in Suid-Afrika sowel uniek Suid-Afrikaanse as globale mites leef. Wat ek dus in hierdie proefskrif probeer doen het, is in die woorde van bogenoemde Seeger-liedjie "[showing] my brothers and sisters/ my rainbow design". (vgl. Zierke, 2003:1.) Dit het vroeg

in die ondersoek, reeds tydens die media-studie, begin duidelik word dat dit nie maklik is om eksklusief Suid-Afrikaanse mites te rekonstrueer nie, want binne die globaliserende opset van die negentigerjare van die twintigste eeu het daar 'n globale mitologie wêreldwyd gesirkuleer, bestaande uit byvoorbeeld die kragtige netwerkmite, die relatiwiteits- en neergangsmite, die praatmite, ensovoorts (vgl. 3.2.1). Dit het geblyk dat die onderskeie globale mites sterk met mekaar verband hou en plek-plek oorvleuel.

Ek het veral 'n duidelike post-aksiale neiging in die eietydse globale mitologie vasgestel: daar is dus sprake van 'n oorgang vanaf 'n aksiale mitologie, gerig op die hemelse, op die Ideaal, na 'n post-aksiale mitologie wat hierdie aardse werklikheid, die hier en nou, sentraal stel. Die narratiewe matriks waarin verhale vandag tot stand gebring word, is dus tot 'n bepaalde mate post-aksiaal van aard (vgl. 3.2.3). Wat spesifiek Suid-Afrikaanse horisonmites betref, blyk dit dat daar, afgesien van enkele mites wat aan bepaalde etniese en/of taalgroepe gekoppel kan word (vgl. 3.3.2), ook heelwat gemeenskaplike Suid-Afrikaanse horisonmites voorkom (vgl. 3.3.3), onder meer een wat juis van die heterogeniteit van die land en sy mense vertel. Hierdie mite sê dat Suid-Afrika 'n land van die spektakulêre, van uitsonderings, anomalieë en wonderwerke is. Daar is voorts bevind dat die Suid-Afrikaanse samelewing onderlê word deur 'n funderingsmite wat teruggevoer kan word na die eerste ontmoetings tussen blanke en indigee: 'n Jakkals-en-Wolf-verhaal. Die aparte lewens van Jakkals en Wolf, maar tog in mekaar se nabyheid, hulle takseer, tempteer en trotseer van mekaar, kan beskou word as die funderingsmite van Suid-Afrika, 'n aardse verhaal waarsonder saamleef en saamsukkel in hierdie land nie moontlik sou gewees het nie. Dit is ons gemeenskaplike horisonmite: dit dui 'n lotsverbondenheid aan, maak 'n toekoms saam moontlik. Dit is nie 'n hopeloos idealistiese verhaal nie, maar realisties, in dié sin dat dit voorsiening maak vir ons werklikhede en gebreke en 'n moontlike wêreld konstrueer wat ons kan "waar" maak. Hierdie mite is lewend. Dit onderlê byvoorbeeld Vodacom se besonder suksesvolle en gewilde *Yebo gogo*-advertensieveldtog: hier is die wit man die harige, dom Wolf en die swart man is triomfantelik Jakkals wat stilletjies en selftevrede laaste lag.

Ná die bestudering van hedendaagse mites in Suid-Afrika, het die Nederlandse taalgebied vergelykend aan die bod gekom. Dit het in hier geblyk dat Nederland en Vlaandere, ondanks kulturele verskille en die feit dat beide hul eie ouer funderingsmites besit, deur min of meer dieselfde eietydse mites onderlê word, byvoorbeeld die relatiwiteits- en neergangsmite. Onder die opsigtelike verskille gaan dus 'n grootliks gemeenskaplike mitologie skuil, wat onder meer

aan gelykaardige prosesse van "verzuiling" en "ontzuiling" toegeskryf kan word. Binne die kontemporêre konteks van globalisering is talle dieperliggende verskille versag, sodat die wortels van Nederland en Vlaandere vandag verstrengeel is, al staan dié twee bome nog apart. Die feit dat Nederland en Vlaandere toenemend deur dieselfde mites onderlê word, het natuurlik tot gevolg dat ook die takke van alledaagse handel en wandel na mekaar toe begin groei. Dít blyk byvoorbeeld uit die ooreenkomste wat betref leefstyl, ideale en vrese in Nederland en Vlaandere, veral onder jonger mense. Daar is vasgestel dat Nederland, as sentrum van die Nederlandse taalgebied, vandag onderlê word deur 'n volstrek individuele maakbaarheidsideaal. Hierdie horisonmite se invloed kring uit oor die hele Nederlandstalige mitosfeer.

Dit het voorts duidelik geword dat die Nederlandse taalgebied, soos Suid-Afrika, deur die globale mitologie beheers word, maar dat die Nederlandse taalgebied, met sy verankering in die Wes-Europese kultuur, meer gerig is op die globale mitologie as Suid-Afrika. Dit het geblyk dat die relatiwiteitsmite in die Nederlandse taalgebied, veral in Nederland en Vlaandere, die botoon voer. Om hierdie rede gaan mense in daardie gebiede daarvan uit dat die werklikheid relatief is en daarom stel hulle hul op 'n ambivalente wyse op teenoor die werklikheid. Hulle meen voorts dat die wêreld bly verander, maar op 'n voorafbepaalde, voorspelbare patroon, dat daar geen inherente sin is nie, en toon die tipies postmodernistiese onwilligheid om keuses te maak, want elke keuse impliseer die verlies van die ander moontlikhede. Bauman (1996:34) merk in hierdie verband tereg op: "one may say that in popular perception the duty of the postmodern citizen is to lead an enjoyable life." Die relatiwiteitsmitologie gaan in die Weste heel duidelik hand-aan-hand met die verbruikersmitologie. Hierteenoor word in Suid-Afrika oorwegend slegs die internasionaal-gerigte minderhede (veral die blankes) onderlê deur die relatiwiteitsmitologie. Die meerderheid Suid-Afrikaners neig eerder in die rigting van eenstemmigheid en sekerheid wat betref die onderskeid tussen goed en kwaad, skuldige/booswig en slagoffer, wie "ons" en wie "hulle" is, wie die "uitverkorenes" is en wie nie, asook wat betref die verloop van die Suid-Afrikaanse geskiedenis (byvoorbeeld as 'n mitiese Stryd teen Apartheid, of as 'n Groot Trek deur die "woestyn"). Daar is dus sprake van 'n totaliserende eietydse mitologie in Suid-Afrika.

Dit het geblyk dat die Nederlandse taalgebied, veral Nederland, onderlê word deur 'n volstrek individuele maakbaarheidsideaal. Hierteenoor word Suid-Afrika gekenmerk deur 'n tradisionele mitologie wat wentel om kommunalisme en interafhanklikheid. Daar sou selfs

beweer kan word dat, waar Nederland beheers word deur 'n volstrek individuele maakbaarheidsideaal, in Suid-Afrika sprake is van 'n kollektiewe maakbaarheidsideaal: Suid-Afrikaners glo in massa-optrede om hulle doelwitte te bereik, hulle het 'n nuwe Suid-Afrika gemaak deur sáám te stry, en toyi-toyi steeds op die stoeprappies van maghebbers en werkgewers om hulle doelwitte te bereik.

Soos egter in hoofstuk 3 geblyk het, kan hierdie verskille nie verabsoluteer word nie. Daar is talle uitsonderings op die reël in sowel Suid-Afrika as die Nederlandse taalgebied. In Nederland, byvoorbeeld, is daar 'n vreemde kombinasie van individualiteit/persoonlike vryheid en konformisme, en onlangs het hierdie konformisme en die gedoogbeleid krake begin toon; en in Suid-Afrika streef byvoorbeeld jong swart sakemanne onafhanklikheid na, terwyl hulle tog ook nóú betrokke by die gemeenskap is of wil wees. Die mitologieë van Suid-Afrika kan nie skerp omlin word nie. Spesifiek die totaliserende neiging van die eietydse Suid-Afrikaanse mitologie kan nie getotaliseer word nie. Dit het immers geblyk dat die jakkals as die simbool van die funderingsmite van Suid-Afrika beskou kan word. Die jakkals word gekenmerk deur sy onbetroubaarheid, sy "ambivalensie". Dít het wel raakpunte met die eietydse postmodernistiese Westerse ambivalensie wat rondom die millennium in Nederland en Vlaandere die botoon gevoer het.

Dit het ten slotte geblyk dat Suid-Afrika gemitologiseer word as buitengewone land, as land van chaos, uitsonderings en anomalieë, terwyl Nederland onderlê word deur 'n mitologie van die gewone ("doe maar gewoon ..."). Daar bestaan 'n aantal verbandhoudende Nederlandse eienskappe en waardes wat dui op 'n onderliggende mitologie van die gewone, byvoorbeeld: die saaklike, nugter ingesteldheid, die beklemtoning van reëls en regulasies, die eise van "fatsoenlikheid" en konformisme in die openbare sfeer, die gerigtheid op die feitlike en verifieerbare, die agterdog wat betref grootse ideale en visies, die opvatting dat almal gelyk is, die "Calvinistiese" beheerstheid en spaarsamigheid, die afkeer van uitspattige optrede en kleredrag, van uiterlike vertoon (vgl. Dekker & Zoete, 2000:78; Ornstein, 2000:30), van buitengewone prestasie, want niemand mag "boven het maaiveld" uitsteek nie, die gerigtheid op die konkrete, die verlange na kleinskalige geluk, soos bevestig deur 'n resente ondersoek wat bevind dat dít selfs vir jongmense tussen 12 en 18 jaar geld, want hul "persoonlijke toekomst bestaat voor 90% uit een variant op 'huisje-boompje-beestje'" (Nelis, 1999:16). Daar is dus sprake van 'n post-aksiale gerigtheid op die hier en die nou.

Die mite van die gewone is 'n horisonmite, want dit bepaal wat in Nederland as moontlik en doenlik beskou word. Hierdie mite het 'n waarneembare invloed op Nederlanders se lewenshouding en prestasie: hulle is hardwerkend, bedrywig en toegewyd, maar nie die "trendsetters", vernuwers en uitvindings van die eietydse wêreld nie. Ook byvoorbeeld in sport weerhou hierdie mite Nederlanders daarvan om hulself te onderskei. Daar is natuurlik uitsonderings: Philips het die kompakskyf uitgevind en die afgelope jare het Nederland baie goed in byvoorbeeld swem gevaar. Tog: die imago van Nederland, intern en eksterne, is nie dié van uitvindingsland nie. Nederland word weliswaar dikwels gemitologiseer as "gidsland", maar dan grootliks wat betref morele kwessies, byvoorbeeld sy toeskietlike dwelmbeleid en hantering van aborsie en genadedood, maar by nadere ondersoek blyk dit dat hierdie gedagte gerelativeer behoort te word. Die sestiger- en sewentigerjare in Nederland was volgens Koch (1997) nie so revolusionêr as wat dié wat toe jonk was ons wil wysmaak nie. Hulle hou vas aan die romantiese beeld van 'n bitter stryd teen die ouerlike gesag en die magtige establishment, maar eintlik het die elites in Nederland min weerstand gebied teen die veranderinge en dit selfs aangemoedig (Koch, 1997:482). Vandag val dit op "hoe weinig spesifiek Nederlands die inhoudelike tema's van toen waren. Ontwikkelingshulp, stryd teen die apartheid, aandag voor die regte van die mens, verzet teen die kernbepanting, het waren zeker geen eksklusiewe Nederlandse, of selfs maar linkse tema's, maar juist in het Westen vrij algemeen verdedigde doelstellingen" (Koch, 1997:478). Die belangrikste idees waarmee Nederland op loop gegaan het, het van die buiteland af aangewaaie gekom.

Aangesien Nederland 'n klein landjie is, vrees sy inwoners dat hulle as irrelevant beskou mag word en dat hulle buite die tydges kan staan. Daarom is hulle aanpasbaar en hou hulle die horison, waar nuwighede verskyn, aandagtig dop: "Wij zijn ... graag 'bij te tijd', maar nooit onze tijd vooruit." (Koch, 1997:482.) Nederland is dus eintlik 'n volger eerder as 'n gids vir die res van die wêreld. Daar kan egter ten minste beweer word dat Nederland 'n gids is in dié sin dat dit die eerste is om nuwe wêreldtendense op te pik, te propageer en in werking te stel. Hierin is Nederland inderdaad besonder voorbeeldig, die soetste kind in die klas, die kind wat sy samewerking volledig gee. Nuwighede word in Nederland, kragtens die mite van die gewone, spoedig tot norm verhef. Die Nederlanders wil nie opval as agterlik en outyds nie, maar ook nie as voortvarende idealiste nie. Hulle wil gewoon "gewoon" wees, inpas in die wêreldwye patroon, 'n rolspeler wees en daarom is hulle besonder sterk gerig op internasionale betrekkinge en issues. By internasionale vergaderings is daar dan ook gewoonlik 'n aantal oranje neuse in die voorste gestoeltes.

Nederland het verkeerdlik die beeld van die mees toonaangewende, liberale, tolerante, permissiewe en promiskue land ter wêreld. Die Nederlandse publiek is oor die algemeen nugter en betreklik konserwatief en daar gaap toenemend 'n kloof tussen hulle en die tolerante Nederlandse owerheid. Onder druk van die Nederlandse publiek het daar, soos geblyk het, 'n nuwe "verharding" plaasgevind en het daar 'n einde begin kom aan die dogmatiese gedoogbeleid. Op verskillende maniere gaan die mite van die gewone van krag tot krag.

Hierteenoor heers in Suid-Afrika 'n horisonmite van die ongewone, die buitensporige. Dit het 'n positiewe, maar ook 'n negatiewe uitwerking op die Suid-Afrikaanse samelewing: enersyds het dit ons in staat gestel om die "wonderwa" van 'n nuwe bedeling deur die drif van die oorgangsjare te trek, maar andersyds maak hierdie mite Suid-Afrikaners voortvarend, onverantwoordelik, ongedissiplineerd en lui-afwagend en geneig tot die verregaande en die wettelose. Suid-Afrikaners neig om wat betref ons posisie in die wêreld daarvan uit te gaan dat ons land "spesiaal" is en deur die res van die wêreld "interessant" en "belangrik" gevind (behoort te) word. Suid-Afrika mitologiseer homself as die mees unieke kind in die klas: 'n geskonde probleemkind uit die gebroke huis van apartheid, maar dapper onderweg na herstel. Daarom verwag ons ekstra aandag, terwyl die wêreld al minder oor ons begaan is.

Hoofstuk 3 het bewys gelewer dat literêre of literêr-teoretiese ondersoek in kombinasie met kultuurstudie besonder soepel en nuttig kan wees: 'n student van die letterkunde beskik oor 'n gevoeligheid vir verhale en narratiwiteit en is daarom goed toegerus om verhale van allerlei tipes te identifiseer en/of te rekonstrueer en om daardeur waardevolle insigte omtrent die samelewing te bereik, byvoorbeeld wat betref die narratiewe matriks waarin ons ons lewensverhale uitleef en artistieke verhale skep.

In hoofstuk 4 is vervolgens op mites in lewensverhale ingegaan. Wat die Suid-Afrikaanse komponent betref, is vasgestel dat die meeste mites wat uit die onderhoude gerekonstrueer kon word, reeds in die media-ondersoek na vore gekom het (vgl. 3.3). Tog: ek kon nie al die mites wat onderliggend aan die mediatekste is, ook uit die onderhoude aflei nie. Met ander woorde: sommige mites wat die media-ondersoek opgelewer het, het nie prominent gefigureer in die woorde van die deelnemers nie. Die mites wat wel die woorde van die respondente onderlê het, is veral: 'n absolutistiese Christelike mite en die mite van uitverkorenheid, die mite van voorspoed, die anti-intellektualistiese mite, die relatiwiteitsmitologie, die post-aksiale

mitologie, die mite van Suid-Afrika as buitengewone land, die Suid-Afrikaanse funderingsmite (oftewel die Jakkals-en-Wolf-verhaal), die verbruikersmite, die mite van ubuntu, die mitiese totalisering van die Suid-Afrikaanse geskiedenis en situasie. Die onderhoude het die bestaan van nog 'n mite uitgewys/bevestig: 'n mite van traak-my-nieagtige individualisme.

Die onderhoude in Nederland het ietwat meer van die post-aksiale mitologie vertoon as van die relatiwiteits- en neergangsmite, terwyl in die media-onderzoek die omgekeerde geblyk het (vgl. 3.4.1). Die deelnemers het oor die algemeen wel redelik onbetrokke voorgekom, maar tog was daar nie by hulle sprake van moedeloosheid en uitsigloosheid nie. Hulle het eerder 'n besonder nugter, saaklike en weerbare indruk op my gemaak. Die bestaan van 'n volstrekte individuele maakbaarheidsideaal, waarvan die strewe na individuele selfstandigheid deel is, is deur die onderhoude bevestig, maar daar was betreklik min aanduidings van die sogenaamde Emosionele Revolusie wat in die mediatekste so prominent gefigureer het.

Dieselfde ooreenkomste en verskille tussen Suid-Afrika en Nederland, wat uit die media-onderzoek geblyk het (vgl. 3.4.2; 3.5), kan ook in die onderhoude uitgewys word. In hierdie verband het die onderhoude ook bevestig dat daar in Nederland tydens die negentigerjare sprake was van 'n mitologie van die gewone ("doe maar gewoon"), terwyl Suid-Afrika juis gemitologiseer is as land van die buitengewone (vgl. 3.3.1; 3.4.2). Die Nederlandse mitologie van die gewone verklaar die Nederlanders se skeptisisme wat betref "mites" en "ideale" en hang saam met die mite van miteloosheid wat ek in Nederland aangetref het.

In hoofstuk 5 is die fokus verskuif na literêre verhalende tekste van Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied. Hier is onder meer ingegaan op die verband tussen mites in lewensverhale en dié wat vanuit die artistieke verhale gerekonstrueer kon word. Om mites in literêre verhale te peil, is geen maklike taak nie. Goeie skrywers is immers besonder opmerkzaam en daarop ingestel om die werklikheid krities te beskou en verskynsels, tendense, mense, geskiedenis, verhale te deurgrond. Hulle probeer immers die "waarheid" peil. Daarom suiwer hulle hul skryfwerk dikwels van gangbare mites en/of konstrueer hul eie variante of "nuwe" mites (soos byvoorbeeld Etienne Leroux gedoen het – vgl. Basson, 1995), wat dit moeilik maak vir die navorser op soek na mites om in die skryfkuns spore te vind van die eietydse mitologiese matriks. Tog leef selfs goeie skrywers nie totaal buite die basiese mitologiese oriëntasies van die groep(e) waarbinne hulle hul bevind nie en daarom kan die

volhardende onderzoeker tog mites uit hul werk rekonstrueer. Soms stel skrywers ook mites aan die kaak en só word die onderzoeker juis bygestaan in sy/haar taak om die "verhale" wat binne die gemeenskap as vanselfsprekend ervaar en nagepraat word, uit te wys.

Dit het in hoofstuk 3 en 4 geblyk dat mites in mediatekste en lewensverhale byna nooit eksplisiet as mites uitgewys en bespreek word nie. Tog: verwysings na eietydse tendense en verskynsels figureer wel dikwels as deel van die tekstuele oppervlakstruktuur, al is die skrywers/sprekers meestal nie daarvan bewus dat die lewensvisies, oortuigings, tendense, modes of verskynsels wat hulle identifiseer of analiseer of propageer of kritiseer in sommige gevalle mites is of elemente van 'n min of meer koherente mitologie is nie. In die geval van literêre verhale sou 'n mens verwag dat gangbare mites nie eksplisiet nagepraat, gepropageer of in detail in die hoofnarratief of die primêre verhaal ter sprake gebring of beskryf word nie, behalwe as dit doelbewus ontmasker, gekritiseer of gedekonstrueer word. Dít is slegs ten dele deur my ondersoek bevestig. Literêre tekste is wel wat betref eietydse mites minder direk en eksplisiet as mediatekste en lewensverhale, maar tog word mites in hierdie tekste op 'n veel meer opsigtelike en regstreekse manier verwoord as wat ek verwag het, veral in die geval van Suid-Afrikaanse literêre tekste en in die romans van die Nederlandse *nix*-generasie. Tog is dit steeds veel minder eksplisiet as die mediatekste. Die talryker en direkter verwoordings van mites in massamediatekste kan verklaar word vanuit die feit dat die media juis intiem betrokke is by die massas en dat die mites van ons tyd primêr deur die media geskep en/of "uitgesnuffel", "verkoop" en ge(her)sirkuleer word. Die media bepaal tot 'n hoë mate wat en waaroor mense dink en hoe hulle hul lewens intrig (leefstyl). Dít het 'n waarneembare uitwerking op mense se lewensverhale en die koherensiesisteme (oftewel mites) waaraan hulle waarde heg. In hierdie ondersoek het immers geblyk dat daar 'n opvallende ooreenkoms is wat betref die mites in die media en dié in die lewensverhale van persone met wie daar in Suid-Afrika en Nederland onderhoude gevoer is (vgl. 4.3.2 en 4.4). Hierteenoor neig sommige literêre tekste om wars te staan van die gangbare, die konvensionele, die vanselfsprekende, van cliché en eenstemmigheid, maar ook in hierdie verband is daar uitsonderings. Om mites in literêre tekste te peil, moet die onderzoeker dieper delf en dié myn lewer minder edelgesteentes op as die riwwe van die media en die lewensverhale. Boonop is die mitiese vondse in die geval van literêre tekste van 'n meer ambivalente aard as dié wat die ondersoek van die mediatekste en die lewensverhale opgelewer het. Die mites wat in literêre verhale nagespoor kan word, bestaan soms as subtekste wat deur die leser/onderzoeker gerealiseer moet word.

Alhoewel mites dus meestal nie direk in die geselekteerde literêre tekste benoem of bespreek word nie, beteken dit nie dat die literêre oppervlakstruktuur irrelevant is en maar verwaarloos kan word nie, intendeel: die oppervlakstruktuur, die tekstuele aanbod, bevat die leidrade, die sleutelwoorde, wat die ondersoeker op die spoor van mites en mitologieë kan bring. Daarom behoort die ondersoeker wat hom/haar met mites in literêre tekste besighou, juis op die woord af te lees. Die kwalitatiewe navorser fokus sy/haar aandag op tekstuele patrone wat vorm aanneem danksy herhalende, sirkulerende woorde of motiewe in spesifieke tekste en oor verskeie tekste heen. Die mites en mitologieë wat ek uiteindelik gerekonstrueer het, is dikwels tekstueel gemarkeer of verteenwoordig deur bepaalde sleutelwoorde wat in die onderhawige tekste positief gemerk is en/of 'n bepaalde (narratologiese) gewig gedra het. Die seleksie en organisasie van elemente in die teksgegewe en die verbande van daardie tekselemente met die werklikheid en ander tekste is die enigste data waaruit die ondersoeker dieperliggende, omvangryker patrone kan probeer aflei. Die mites wat uitgelig is, is in die meeste van die geselekteerde tekste gerekonstrueer vanuit sleutelwoorde wat nie slegs enkele kere of terloops in die oppervlakstruktuur opduik nie, maar frekwent voorkom en gaandeweg deel word van 'n netwerk van relasies, waardeur dit gewig verkry. Dit het geblyk dat daar in die geselekteerde tekste meestal nie direk uitsprake oor mites en mitologieë gemaak word nie, maar eerder bepaalde waarnemings of konklusies daaraangaande gesuggereer word deur die blote feit dat herhalende motiewe algaande woordnetwerke vorm wat gewig begin optel en naderhand nie misgekyk kan word nie. Die naspoor van sleutelwoorde in die tekste het behoort tot 'n vroeë fase van die ondersoek en daarom is nie in al die teksanalises aandag gegee aan die uitgebreide woordelyste wat aanvanklik saamgestel is nie, slegs in sommige gevalle op eksemplariese wyse, byvoorbeeld in die afdeling oor Ingrid Winterbach (1999) se *Buller se plan* en in die bespreking van die romans van die *nixers*. Woordnetwerke is in die onderskeie tekste en oor tekste heen gefynkam vir patrone wat moontlik heenwys na dieperliggende mites. Die identifisering van sleutelwoorde, aanvanklik in die mediatekste en daarna in die lewensverhale en uiteindelik die artistieke verhale, was dus eerder 'n metodologiese aspek van die studie en nie 'n doelwit op sigself nie. Dit is wel so dat die woordelyste soms 'n residu gelaat het deurdat die belangrikste sleutelwoorde in bepaalde gevalle behoue gebly het as name van mites, byvoorbeeld die mite van "kleinighede" of "onbenullighede". Ook byvoorbeeld die talle sleutelwoorde in die Suid-Afrikaanse verhale wat met diere en spesifiek honde te make het, is belangwekkend en wys heen na die post-aksiale mitologie.

Die volgende Suid-Afrikaanse tekste is ondersoek: S.P. Benjamin (1999) se kortverhaalbundel *Die lewe is 'n halwe roman*; André P. Brink (1998a) se *Duiwelskloof*; J.M. Coetzee (1999a) se *Disgrace*; J.M. Coetzee (1999b) se *The lives of animals*; *The lostness of Alice* van John Conyngham (1998); *Die storie van Monica Peters* van E.K.M. Dido (1996); Zakes Mda (1995) se *Ways of dying*; Marlene van Niekerk (1996) se *Triomf*, wat in 1994 verskyn het; *Buller se plan* van Ingrid Winterbach (1999). Ek het vasgestel dat die meeste mites wat in die vorige twee hoofstukke uitgelig is, ook in die literêre tekste uitgewys kan word, al is die eise wat in hierdie verband aan die ondersoeker gestel word groter as in die geval van die mediatekste en die lewensverhale, soos reeds hier bo verduidelik is. Dit het egter algaande geblyk dat dit sinneloos sou wees om bloot die voorkoms van die mites, wat reeds in hoofstuk 3 en 4 geïdentifiseer is, in die kortverhaalbundels en romans aan te stip en te katalogiseer. Ek volstaan dus in hierdie verband daarmee om te konstateer dat verskeie van die mites wat in hoofstuk 3 en 4 gerekonstrueer is, ook in die literêre verhale uitgewys kan word. Dit het raadsaam geblyk om eerder te fokus op die spesifieke mites wat in die onderskeie tekste die botoon voer en dit te koppel aan die eiesoortigheid van elke teks. Op dié manier is in sommige gevalle mitologiese dimensies ontsluit wat in hoofstuk 3 en 4 (gedeeltelik) verborge gebly het.

In heelwat ondersoeke van Suid-Afrikaanse verhalende tekste (Afrikaans en Engels) van die afgelope drie dekades word daarop gewys dat die buitengewone, die spektakulêre, tot onlangs 'n betreklik dominante rol in ons verhale gespeel het, byvoorbeeld: in verhale oor die gruwels van apartheid, die gewelddadige konflikte, die heroïese Stryd teen apartheid, die verwagting dat Suid-Afrika 'n bloedige revolusie, 'n apokaliptiese einde tegemoet sal gaan. Daar is egter ook aangedui dat daar teen het einde van die tagtigerjare 'n toenemende verkenning van die gewone, die alledaagse na vore begin tree het. Tydens die negentigerjare kon 'n mens soms 'n kombinasie van die spektakulêre en die gewone in dieselfde verhaal aantref, of die buitengewone in die gewone is verken.

Oorsigtelik beskou, kan beweer word dat 'n spel van die buitengewone en die gewone, die afwykende en die normale/normalisering, die onverwagse en die voorspelbare, die magiese en die alledaagse, entropie en (her-)opbou, die vergesogte en die outentieke 'n belangrike deel uitmaak van die konjunktuur van kontemporêre Suid-Afrikaanse artistieke verhale in Engels sowel as Afrikaans. Met ander woorde: die “aksiale” teenoor die “post-aksiale”, die Platoniese/Apolliniese teenoor die Dionisiese (Idee en Ideaal versus die aardse en die

sensuele). Die bestaan van 'n mitologie van die buitengewone en 'n mitologie van die gewone word ryklik bevestig in die geselekteerde verhalende tekste. Samevattend: Suid-Afrikaanse prosa van die afgelope drie dekades was gevange in die voorstelling van die buitengewone omstandighede in Suid-Afrika. Gaandeweg het egter vanaf die tagtigerjare, maar veral in die jare negentig, 'n gerigtheid op normalisering, heropbou, die gewone, die alledaagse ontwikkel. Resente prosawerke probeer om ons te bevry van die spektakulêre deur aan ons 'n horison van die gewone, die alledaagse, die hier en nou voor te hou. Literêre verhale het dus in 'n toenemende mate in die rigting van 'n bevrydende horisonmte gegroei.

Dit het dan ook in hoofstuk 3 en 4 geblyk dat Suid-Afrika in ons tyd gekenmerk word deur 'n mitologie van die buitengewone, die uitsonderlike: Suid-Afrika word in die media sowel as in lewensverhale voorgestel as 'n land van chaos, waar die mees onwaarskynlike die mees waarskynlike is, 'n land van verregaande geweld en onverwagse wonderwerke (vgl. 3.3.1 en 4.2.1). Die feit dat daar in literêre tekste nie soos in byvoorbeeld mediatekste grootliks vasgesteek word in die mitologie van die uitsonderlike nie (vgl. 3.2.1), maar ook vertel word van die gewone, die innerlike lewe van die individu, dui aan dat daar in artistieke tekste verby die limiete van die mitologie van die dag beweeg word, dat moontlikhede en moontlike wêreld van (nog haas ongekende) alternatiewe vryhede gesuggereer word (vgl. 2.5.5; 2.5.7; 2.5.8).

In hoofstuk 5 is dus nege Suid-Afrikaanse artistieke verhalende tekste ondersoek ten einde kontemporêre mites (van die horison) te rekonstrueer. 'n Verskeidenheid mites is aangetref, meestal dieselfde mites as wat in hoofstuk 3 en 4 uitgelig is, maar wel met enkele klemverskuiwings: dit het naamlik geblyk dat literêre tekste verder daarin gaan om die nuwe post-aksiale mitologie van ons tyd aan te gryp, terwyl Suid-Afrikaanse mediatekste en lewensverhale meer geneig is om nog in die ou tradisie van die spektakulêre gevange te bly. Soos gesê, is heelwat verskillende mites uitgewys, maar ten spyte van die diversiteit is daar 'n duidelike patroon waargeneem: in die geselekteerde literêre verhalende tekste is daar 'n opvallende toekeer tot die gewone, die alledaagse, die aardse werklikheid, selfs die Dionisiese. Dít is op sigself geen aardskuddende bevinding nie. Verskeie ondersoekers, onder andere Ndebele (1994), het reeds 'n oorgang vanaf die spektakulêre en die buitengewone na die gewone en die hier en nou in Suid-Afrikaanse prosa vasgestel. Hierdie bevinding is dus nie nuut nie. Wat wel belangwekkend is, is dat my ondersoek duidelik maak dat hierdie verskuiwing in die Suid-Afrikaanse prosa nie slegs 'n literêre oppervlak-verskynsel is nie,

maar ingebed is in, of onderlê word deur, iets veel groter en omvangryker, naamlik 'n globale post-aksiale mitologie. Die bestaan van 'n post-aksiale mitologiese onderstroom is in die media-ondersoek en die natuurlike verhale (lewensverhale) blootgelê en daar is bevind dat hierdie mitologie die basiese oriëntasie van die laat-twintigste eeu was en tot 'n hoë mate die tydgees bepaal het.

Daar is voorts 'n opvallende teenwoordigheid van diere, veral honde, in talle van die geselekteerde Suid-Afrikaanse tekste. In sommige van die tekste kom diere nie slegs sekondêr ter sprake nie, maar behoort tot die kern van die betrokke verhaal, veral in die geval van *Disgrace* en *The lives of animals* van J.M. Coetzee (1999a; 1999b). Diere speel egter ook 'n deurslaggewende rol in sommige van die ander tekste, byvoorbeeld die honde as Dionisiese koor in Marlene van Niekerk (1996) se *Triomf*, en in heelwat verhale in S.J. Benjamin (1999) se *Die lewe is 'n halwe roman* figureer diere (byvoorbeeld honde, hoenders en duiwe) besonder sterk. Ook in die oorblywende tekste tref ons diere en dierlikheid aan. Dit is opvallend dat bykans al hierdie diere en dierlike handelinghe heenwys na die onderliggende post-aksiale mite van ons tyd, dikwels selfs die mite van die Dionisiese. Ook in die media-ondersoek het die dier sy opwagting gemaak, in die vorm van die jakkals: dit het geblyk dat die vos simbool is van die globale post-aksiale mitologie en dat die jakkals sterk figureer in die funderingsmite van Suid-Afrika.

Wat betref die Jakkals-en-Wolf-verhaal as moontlike funderingsmite van Suid-Afrika was dit opvallend dat hierdie mite nie besonder prominent in die literêre verhalende tekste figureer nie, met die uitsondering van Marlene van Niekerk (1996) se *Triomf*, J.M. Coetzee (1999a) se *Disgrace* en E.K.M. Dido (1996) se *Die storie van Monica Peters*, waarin hierdie mite in sommige passasies gesuggereer word. Die speelse inslag van hierdie mite, die affirmatiewe aard daarvan in dié sin dat dit sê dat swart en wit in hierdie land op mekaar aangewys is en mekaar dus maar moet verdra, ontbreek grootliks in die nege geselekteerde tekste en daar is eerder sprake van 'n stroewe, beklemmende uitbeelding van die verhoudinge tussen groeperinge in Suid-Afrika.

Wat betref die Nederlandse taalgebied is die volgende nege artistieke verhalende tekste ondersoek: die kortverhaalbundel *De voeten van Abdullah*, die 1996-debuut van Hafid Bouazza (1998), 'n Marokkaanse immigrant; die Vlaming Hugo Claus (1998) se *De geruchten*, wat in 1996 verskyn het; Ronald Giphart (1999) se *Phileine zegt sorry*, wat in

1996 verskyn het; *Figuranten* van Arnon Grunberg (1997); *Tox*, die Vlaming Paul Mennes (1995) se debuut uit 1994; Charlotte Mutsaers (2000) se *Rachels rokje*, wat in 1994 die lig gesien het; *Uit het paradijs* van Nelleke Noordervliet (1997); die Surinamer Astrid A. Roemer (1999) se *Gewaagd leven*, wat in 1996 verskyn het; *De moeder van Nicolien* van J.J. Voskuil (1999). Dit is opvallend dat die twee “groot” temas van die Nederlandse letterkunde steeds in die negentigerjare voortgeleef het, naamlik die Tweede Wêreldoorlog en “Indië” (versamelnaam vir die voormalige Nederlandse kolonies). Voorts was daar volgehoue en hernieude beoefening van die oer-Hollandse realistiese tradisie en is ook die sogenaamde *doe-maar-gewoon*-prosa voortgesit. Dit is selfs tot uiterstes gevoer, soos Voskuil in sy *Het bureau*-reeks gedoen het. Hierdie neiging tot realisme en konkretisme het ek ook in mediatekste en lewensverhale uit die jare negentig aangetref, soos in hoofstuk 3 en 4 gerapporteer is. Daar is dan ook ’n post-aksiale tendens in die artistieke verhale waargeneem. Die Nederlandse literêre verwickelinge blyk dus veranker te wees in wyer sosiale patrone. Tydens die negentigerjare het die sogenaamde *nix*-generasie hul opwagting gemaak en daar kan beweer word dat hulle dié verteenwoordigers van daardie dekade is. Hulle dekadente lewensgevoel en hul ingesteldheid op verval en nihilisme spruit voort uit die globale relatiwiteits- en neergangsmitologie wat as basiese oriëntasie gedien het van die generasie waarvan hulle die kroniekskrywers was.

Terwyl daar uit die bestudeerde Nederlandse lewensverhale ’n sterk saaklike, sober ingesteldheid op konkrete, praktiese sake geblyk het, en betreklik min aanduidings van die relatiwiteits- en neergangsmitologie gevind is, word ’n aantal van die geselekteerde literêre tekste opvallend onderlê deur hierdie mitologiese paar. Word die Nederlandstalige artistieke verhalende tekste vergelyk met die Suid-Afrikaanse artistieke verhale, kom die volgende na vore: alhoewel uiteenlopende mites in beide gevalle gerekonstrueer kon word, het dit tog duidelik geword dat die post-aksiale mitologie in die geval van die Suid-Afrikaanse tekste dominant was, terwyl die globale relatiwiteits- en neergangsmitologie die geselekteerde Nederlandstalige tekste oorheers het. Hierdie relatiwiteitsmitologie was opvallend afwesig in die Suid-Afrikaanse literêre verhale en het slegs in tekste soos Ingrid Winterbach (1999) se *Buller se plan*, met sy tematisering van onbehae en onvergenoegdheid, sterk op die voorgrond getree. Die negatiewe visies en uitsigloosheid in talle van die ander werke, byvoorbeeld die romans van J.M. Coetzee (1999a; 1999b) en John Conygham se *The lostness of Alice*, is ten dele ingegee deur die globale neergangsmitologie, maar spruit eerder voort uit spesifiek die

Suid-Afrikaanse situasie en byvoorbeeld partikulêre mitologieë van marginale groepe, soos dié van die wit Engelssprekende Suid-Afrikaners (vgl. 3.3.2).

'n Bykomende uitkoms wat die analise van die Nederlandstalige artistieke tekste opgelewer het, is die waarneming dat daar sprake is van 'n redelik algemene vooropstelling van onbenullighede. Meer nog: daar is sprake van 'n tematisering van grootse onbenullighede. Ook binne die Suid-Afrikaanse komponent het geblyk dat minstens een roman, Ingrid Winterbach (1999) se *Buller se plan*, deur 'n soortgelyke visie gekenmerk word. 'n Mens sou selfs so ver kon gaan om op grond van die romananalises 'n bykomende mite van negentig te reconstrueer: 'n mite van onbenullighede.

Wat betref hierdie onbenullighede is daar sprake van 'n kompliserende ambivalensie: dit blyk naamlik dat die onbenullighede nie noodwendig in alle gevalle ondergebring moet word by die relatiwiteits- en neergangsmitologie nie, maar juis ook deel van die post-aksiale gerigtheid op die partikulêre en die teen(s)woordige kan wees. Moontlik bestaan die onbenullighede in 'n grys, ambivalente gebied tussen die twee teenoorgestelde mitologieë. Dit kan, afhangende van die konteks, na beide kan realiseer.

Daar kan ten slotte wat betref hierdie terugblik op hoofstuk 5 opgemerk word dat die analise van die 18 geselekteerde verhalende tekste (nege Suid-Afrikaans, nege Nederlandstalig) bewys lewer dat artistieke prosawerke, by uitstek romans, 'n ryk bron van insigte omtrent die eietydse samelewing is. Alhoewel romans die populêrste literêre genre is en dus nie 'n volkome onbeduidende plek in breë samelewingsverband inneem nie, is dit tog ook waar dat letterkunde van welke aard ook al nie werklik die massas boei nie en ook binne die totaliteit van die akademiese bedryf nie besonder baie belangstelling ontvang nie, veral nie die soort belangstelling wat dit onder die aandag van 'n breër publiek kan bring nie: diepgaande analyses skuil meestal in erg akademiese en weinig gelese literêr-wetenskaplike tydskrifte, terwyl resensies wat in die populêre pers verskyn dan ook slegs resensies is en nie werklik 'n boek vanuit 'n bepaalde hoek deeglik kan analiseer nie. Dit beteken dat literêre tekste, in breë verband beskou, grootliks onontgin is wat betref die volgehoue verkenning wat daarin voltrek word ten opsigte van die werklikheid waarin ons leef. Ek meen dat daar met vrug kennis geneem kan word van wat in veral romans oor die samelewing en mense se mitologiese oriëntasies gesê word. Beplanners, adverteerders, kopie- en draaiboekskrywers, ontwerpers, psigoloë, sosioloë, opvoedkundiges, om maar enkeles te noem, mag heelwat van die literêr-

verwoorde idees en houdings en gewaarwordings onthullend en rigtinggewend vind en ontdek dat hulle daarvan gebruik kan maak in hul beroepe.

Dit blyk uit die voorafgaande samevattende oorsig dat my ondersoek oor die horisonmites wat tydens die negentigerjare van die twintigste eeu in Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied aktief was, 'n reënboogontwerp opgelewer het: verskeie mites is gerekonstrueer en fyn, gedetailleerde patrone is geweef, dikwels patrone wat met mekaar ooreenstem, mekaar eggo, met mekaar kontrasteer, ensovoorts. Indien 'n mens egter terugtree en die geheel in oënskou neem, is dit moontlik om een groot, dominante patroon uit te wys: in sowel die mediatekste, die lewensverhale en die artistieke verhale, in Suid-Afrika én die Nederlandse taalgebied, is 'n algemene post-aksiale mitologiese neiging waargeneem. Dit het in hoofstuk 2 duidelik geword dat mites langzaam ontstaan en evolueer en daar is in hoofstuk 3 vasgestel dat die aanvang van die paradigmaskuif vanaf aksiaal na post-aksiaal minstens na die negentiende eeu teruggevoer kan word (vgl. 3.2.3).

Die oorgang na 'n post-aksiale mitologie is egter nie absoluut of volkome nie. Die aksiale en die post-aksiale kan nie strak omlin word nie. Menslike psigologiese behoeftes bly deur die eeue heen min of meer dieselfde en daar moet dus voorsiening gemaak word vir die voortleef of herleef van (aspekte van) die aksiale in die post-aksiale. Die nuwe post-aksiale mitologie, wat vertel dat hierdie lewe die ware werklikheid is, die enigste werklikheid wat saak maak, gee egter nie noodwendig aanleiding tot 'n omarming van hierdie werklikheid in al sy skakerings (aangenaam en minder aangenaam) of 'n ernstige verkenning daarvan nie. Die meeste mense in die Weste glo weliswaar nie meer in die bestaan van 'n superieure wêreld hierna en hierbo nie, maar werklikheidsontkenning of -ontvlugting het nie daarmee tot 'n einde gekom nie. Mense rig hulle wel ten volle op die aardse, maar dit behels merendeels 'n hedonistiese en vryblywende genieting van oppervlakkighede. Volle vereenselwiging met die aardse werklikheid en alledaagse realiteite sou grootskaalse verantwoordelike optrede op wêreldwye skaal teweeg gebring het, maar daarvan is relatief min sprake. Ons kontemporêre mitologie is (nog nie) ten volle post-aksiaal nie. Ek het egter 'n duidelike post-aksiale neiging in die eietydse globale mitologie vasgestel. Die narratiewe matriks waarin verhale vandag tot stand gebring word, is dus tot 'n bepaalde mate post-aksiaal van aard.

Voorheen, tydens die aksiale era, waarvan die moderne epog deel was, is geglo dat hierdie aardse lewe gebrekkig en onvolkome is en dat ons daarvan bevry kan word deur Hoër Ideale

na te streef. Die moderne wetenskap was dan ook daarop ingestel om die mens van aardse beperkinge en lyding te verlos. Hierteenoor hou die post-aksiale mitologie 'n ander horisonmite van bevryding aan ons voor: dit dui aan dat die gedagte dat hierdie aardse lewe bloot 'n onvolmaakte afspieëling van die bowêreldse ryk is, daartoe gelei het dat mense nie affirmatief op die aardse werklikheid geantwoord het nie. So 'n aksiale mitologie is teenproduktief: indien 'n mens op 'n hemelse beloning wag, tree jy nie daadwerklik op om jou lot hier en nou te verbeter nie. Volgens die post-aksiale mitologie lê bevryding juis in die aangryp van die aardse, die hier en die nou, die kreatiewe omgang daarmee. Dit is 'n "boodskap", 'n "verhaal" wat sirkuleer deur die mediatekste, lewensverhale en literêre verhale van ons tyd. Hierdie verhaal is die goue draad in my reënboogontwerp. Dit is dié horisonmite van die jare negentig en die millennium.

Die post-aksiale mitologie dien as teenvoeter vir die relatiwiteits- en neergangsmitologie. Hierdie post-aksiale mitologie sluit sommige van die globale mites in wat reeds in hoofstuk 3 aan die begin van afdeling 3.2.1 bespreek is, naamlik die mite van Moeder Aarde (die idee van die web van lewe waarvan die mens ook deel is), die netwerkmite (wat onder meer 'n sterk informasie-tegnologiese sy het, maar ook 'n antropomorfeise sy, byvoorbeeld in die vorm van die eis van medemenslikheid en toleransie), selfs die outentisiteitsmite (met sy klem op die egtheid en uniekheid van partikuliere verskynsels of bestaanswyses).

Daar is in hoofstuk 3 vasgestel dat die liefdesmite, soos dit in die media aan ons voorgehou word, 'n belangrike draer van die post-aksiale mitologie is. Die onderhoude waaroor in hoofstuk vier gerapporteer is, het egter aangetoon dat die respondente in Suid-Afrika sowel as Nederland blykbaar minder waarde aan die romantiese liefde geheg het. Sommige deelnemers het wel verwys na liefdesverhoudings as hulle oor geluk en die sin van die lewe gepraat het, maar dit nie naastenby so sterk beklemtoon as wat die globale liefdesmitologie, soos besing in die massamedia, 'n mens sou laat verwag nie. Die meeste het wel aangedui dat hulle wil trou, maar 'n lewensmaat was bloot een van 'n hele aantal gewone, huislike dinge wat hulle wou hê. Wat die literêre tekste betref, is daar by die geselekteerde Suid-Afrikaanse werke minder gewag gemaak van die liefdesmite as wat ek verwag het die geval sou wees, met die uitsondering van E.K.M. Dido (1996) se *Die storie van Monica Peters*, André Brink (1998a) se *Duiwelskloof* en Zakes Mda (1995) se *Ways of Dying*. In laasgenoemde roman is die ontwikkelende liefdesverhouding tussen Toloki en Noria die *vehicle* vir die sentrale tema van die boek: om te leer lééf, om dít wat beskikbaar is kreatief te transformeer tot iets hoopvols,

lewegewends en moois, soos die hut wat die twee saam omskep en dekoreer. Toloki en Noria vul mekaar aan en daarom verklaar een van die ander karakters naby aan die einde van die roman: "Yours is a creative partnership." (Mda, 1995:188.) In die Nederlandstalige romans tref ons die liefdesmitologie ook minder algemeen as in die mediatekste aan, maar tog wel, soos in Ronald Giphart (1999) se *Phileine zegt sorry* en Nelleke Noordervliet (1997) se *Uit het paradijs*, maar nêrens so pertinent as in Charlotte Mutsaers (2000) se *Rachels rokje* nie. Daarin word die liefde besing, die suiwer, onsterfbare kalwerliefde van die hoofpersoon.

Wat (tersiêre) onderrig betref, is die volgende probleemvraag geformuleer: *Hoe kan 'n bewustheid van eietydse mites bydra tot insig in jongmense se fundamentele taak om onder meer binne die konteks van tersiêre, en veral geesteswetenskaplike, onderrig mitologiese kompetensie te ontwikkel?*

In 'n resente Delphi-onderzoek wat uitgevoer is ten einde die belangrikste inhiberende faktore in die onderrig van die geesteswetenskappe op tersiêre vlak in Suid-Afrika te bepaal, is 'n lys potensiële knelpunte aan 'n paneel van kenners voorgelê en tydens 'n aantal rondtes verfyn (vgl. Viljoen, 2003). Uiteindelik is die 21 belangrikste knelpunte geïdentifiseer en in 'n bepaalde rangorde geplaas. Dit val buite die bestek van my ondersoek om al knelpunte hier te bespreek. Wat wel van belang is, is die volgende knelpunt wat uit bogenoemde ondersoek na vore gekom het: *There is a cultural knowledge gap since both lecturers and students lack essential cultural, cross-cultural and multicultural knowledge.* Hierdie knelpunt het wel die top-21-lys van knelpunte gehaal, maar net-net: dit neem die laaste plek in. Die insluiting van hierdie knelpunt, wat deur my vyfde probleemvraag geïmpliseer word, dien dus wel as bevestiging van my vroeëre vermoede, maar tog is die lae rang wat deur die Suid-Afrikaanse kenners aan hierdie knelpunt toegeken is, na my mening op sigself 'n knelpunt, gesien die feit dat Suid-Afrika gekenmerk word deur kulturele diversiteit, oningeligtheid oor die Ander, agterdog en konflik.

Dit het immers ook in hoofstuk twee geblyk dat kenners van kultuurstudie en onderwys, byvoorbeeld Inglis (1993) en Bruner (1996), besondere waarde aan verhale heg en klem lê op die potensiële transformerende rol wat verhale in die onderrigopset van die toekoms kan speel en behoort te speel (vgl. 2.3.3 en 2.3.5). Volgens Bruner (1996:20) behoort die onderwys gesien te word "as aiding young humans in learning to use the tools of meaning making and reality construction, to better adapt to the world in which they find themselves and to help in

the process of changing it as required". Een van die belangrikste "tools of meaning making and reality construction" is, soos in hoofstuk 2 geblyk het, verhale (vgl. 2.3). Bruner (1996) maak sterk voorspraak daarvoor dat grootskaalse pogings aangewend behoort te word om bewustheid en kundigheid aangaande die diverse narratiewe weergawes van die werklikheid, wat binne 'n bepaalde kulturele opset leef, onder jongmense te verhoog en belangstelling daarin aan te wakker. Studente moet dus vertelvaardighede ontwikkel en kennis opdoen aangaande narratiewe strukture en inhoude, want alhoewel ons reeds as kinders 'n rudimentêre greep op verhale het, neem dit lank om werklik narratiewe volwassenheid te bereik (Bruner, 1996:94).

Voorts het die onderhoude wat op 'n kampus in Suid-Afrika en 'n kampus in Nederland gevoer is (vgl. hoofstuk 4), uitgewys dat kulturele verskille (van allerlei aard) tussen die universiteitsbestuur en die studente, tussen dosente en studente en tussen studente onderling algemeen as 'n probleem erbaar is. Soos in die teoretiese komponent begin blyk het (vgl. 2.3.5), lê die oplossing moontlik (deels) in die oordrag van kennis aangaande die basiese mitologiese oriëntasies of "verhale" van groepe wat dieselfde gebied bewoon en/of aan dieselfde onderwysinstellings verbonde is. Ek wil voorstel dat hierdie oordrag gebaseer word op formele ondersoeke van eietydse mitologieë en identiteite, asook op dít wat die betrokkenes oor hulself sê, met ander woorde: diegene wie se mitologiese oriëntasies bespreek word, behoort ook die geleentheid gegun te word om hulself te representeer. Meer nog: daar behoort debat tussen onderskeie groepe hieruit voort te vloei. In hierdie hele proses behoort daar nie vasgesteek te word in die retoriek en ideologieë van die dag nie. Die doel behoort eerder te wees om die veronderstellings wat daaragter lê, te peil. Met ander woorde: gemeenskaplike sowel as groepsgebonde mitologieë behoort verken te word. Dít sal waarskynlik lei tot beter onderlinge begrip, openheid en samewerking, wat 'n positiewe uitwerking op die onderwysklimaat en die prestasie van studente behoort te hê.

Aan die einde van hoofstuk 4 is ten dele by wyse van toekomsvoorspelling aangevoer dat nasionaliteit nie meer 'n primêre saambindende faktor gaan wees nie namate kommunikasietegnologie en veral die internet nog verder uitbrei. Sommige respondente het beweer dat dit gevolglik in die toekoms nie meer belangrik sal wees om jou fisies op 'n bepaalde plek te bevind nie. Al wat sal tel, is om deel van die netwerk te wees. Globaliseringsprosesse gaan waarskynlik intensiveer, sodat 'n vergelykende studie soos myne in die toekoms anders benader en uitgevoer sal moet word. Mense gaan nie meer primêr tot

nasionale eenhede saamgebind word nie, maar eerder tot gemeenskappe verenig op grond van vlak van opleiding, beroep, ekonomiese status, belangstelling, ouderdom, ensovoorts, ongeag waar hulle hul op aarde bevind. Die verskille tussen burgers van verskillende state of lande gaan nie meer so groot wees as verskille op grond van byvoorbeeld inkomste, leefstyl, ensovoorts, nie. Daarom sal dit al minder deug om burgers van nasionale territoriums of nasiestate met mekaar te vergelyk. Die vernaamste skeidslyne gaan anders lê as nou. Daarvan het hierdie studie reeds blyke begin vertoon. My ondersoek is egter gerig op mites van min of meer die afgelope dekade en in hierdie periode was daar nog, ten spyte van toenemende globalisering, noemenswaardige nasionale en/of regionale verskille tussen mense. Daarom is dit in hierdie geval nog gepas om Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied met mekaar te vergelyk. Tog dui "Nederlandse taalgebied" reeds aan dat daar nie langer sonder meer met nasionale eenhede gewerk kan word nie. Boonop gaan spesifieke ruimtes al meer multikultureel bevolk word, sodat verskille in ruimtelike gesitueerdheid nie meer gaan saamval met etniese, nasionale en kulturele verskille nie. 'n Studie wat byvoorbeeld in 2013 uitgevoer sal word aangaande mites van die voorafgaande dekade, sal al minder hoofsaaklik op grond van nasionaliteit 'n vergelyking kan maak, veral as die ondersoek op Westerse lande gerig is.

'n Belangrike paradigmaskuif is voorhande in die literatuurstudie wêreldwyd. Na die afgelope dekades waarin op kulturele verskille, die partikuliere en identiteit gefokus is en nasionale letterkundes afsonderlik of vergelykend beskryf is, word daar toenemend besin oor transnasionale, transkulturele en diasporiese ervaringe. Dit is nie meer so voor-die-hand-liggend as voorheen om literêre werke in die eerste instansie met 'n bepaalde nasiestaat of streek te assosieer nie. Jong skrywers voel hulle trouens al minder gebonde aan een bepaalde kultuur, is besonder mobiel en kan dus met die grootste vanselfsprekendheid rondreis en lang periodes in ander lande woon. Tipies van hierdie nuwe generasie skrywers is Rashid Novaire, 'n Nederlander van gedeeltelike Marokkaanse afkoms. Hy is egter nie begaan oor soiale kwessies nie en beoefen nie "immigrantenliteratuur" nie, maar gun homself die vryheid om te skryf oor wat hy wil, oor teerheid en liefde. Hy beskryf homself sonder omhaal as iemand wat aan die skoonheid ly (Novaire, 2003). Iets van die transnasionale tendens word reeds gereflekteer in twee van die geselekteerde Nederlandse romans wat (gedeeltelik) buite die Nederlandse taalgebied afspeel, naamlik in New York (Grunberg (1997) se *Figuranten* en Giphart (1999) se *Phileine zegt sorry*). Dit spreek vanself dat die literatuurstudie op die

drempel van boeiende verskuiwings staan en dat studies soos myne in die toekoms anders gekonsipieer en uitgevoer sal moet word.

Aan die einde van hoofstuk 1 het ek Frye (1982:xviii) vooruitskouend aangehaal. Hierdie woorde het, saam met Linde (1993) se ondersoek na koherensiesisteme, as vroegste impetus vir hierdie studie gedien en daarom sluit ek ook daarmee af:

Man lives, not directly or nakedly in nature like the animals, but within a mythological universe, a body of assumptions and beliefs developed from his existential concerns. Most of this is held unconsciously, which means that our imaginations may recognize elements of it, when presented in art and literature, without consciously understanding what it is that we recognize. Practically all that we can see of this body of concern is socially conditioned and culturally inherited. Below the cultural inheritance there must be a common psychological inheritance, otherwise forms of culture and imagination outside our own traditions would not be intelligible to us. But I doubt if we can reach this common inheritance directly, by-passing the distinctive qualities of our own culture. One of the practical functions of criticism, by which I mean the conscious organizing of a cultural tradition, is, I think, to make us more aware of our mythological conditioning.

Ek het in hierdie proefskrif 'n fisionomiese benadering gevolg, deur uit spesifieke kulturele produkte (mediatekste, lewensverhale en literêre verhale) van Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied iets oor ons mitologiese kondisionering te probeer aflei. Ek hoop dat my studie daarin geslaag het om nie net eietydse mites (van die horison) te rekonstrueer en sodoende ons bewustheid van ons mitologiese kondisionering te verhoog nie, maar ook om aan te toon dat en hoe literêre ondersoek, in kombinasie met kultuurstudie, ons narratiewe kompetensie, in die algemeen, en mitologiese kompetensie, in die besonder, kan uitbrei.

BIBLIOGRAFIE

- ABRAHAMS, T. 1995. Die Ampie van die nineties. *Karring*, 9:43-44, Lente.
- ACHEBE, C. 1971. *Things fall apart*. London : Heinemann.
- ADORNO, T.W. 1991. *The culture industry: Selected essays on mass culture*. Edited with an introduction by J.M. Bernstein. London : Routledge.
- AFRIKA, J. 1998. *Papierblom*. Kaapstad : Human & Rousseau.
- ALBE. 1967. *Frederico Garcia Lorca*. Brugge : Desclée De Brouwer.
- ALBRECHT, S. 2000. Die reënboog se Mosesse. *Insig*:44-49, April.
- ALLEMAN, B. 1996. "Vorig jaar had ik het vreemde gevoel dat ik niet echt bestond. Ik zweefde, alles was zo wazig". *Dag allemaal*, 1996(48):36-44, november 26.
- ANBEEK, T. 1998a. De kunst van het stennis maken. Grunberg: een poëtica zonder poeha. *Literatuur*, 98(2):70-74.
- ANBEEK, T. 1998b. Al of niet autobiografisch: kroniek van het proza. *Neerlandica Extra Muros*, 36(3):38-43, oktober.
- ANBEEK, T. 1999. De roman in de eenentwintigste eeuw: Terug naar de bron? *Literatuur*, 16(1):2-10, januari/februari.
- ANON. 2000. Die ontwaking van Adam ... die rewolusie van Eva. *Die Taalgenoot*, 69(7):14-15, Jul.
- ANON. 2000. Het lieveheersbeestje. (In Anès, J., Brummer, W., Klopper, N., Tetteroo, A., Vos, C. & De Wit, H.-J., reds. *Almanak 2000*. Leiden : Opleiding Nederlands, Universiteit Leiden. p. 16-17.)

ANTONISSEN, R. 1989. *Digkuns van die Nederlande: 1100-1970. Deel 2.* Stellenbosch : Universiteitsuitgewers en -boekhandelaars.

ANTONOVSKY, A. 1987. *Unravelling the mystery of health.* San Francisco : Jossey Bass.

APPADURAI, A. 1990. Disjuncture and difference in the global cultural economy. (*In* Featherstone, M., *ed.* *Global culture: Nationalism, globalization and modernity.* London : Sage Publishers. p. 295-310.)

ARISTOTLE. 1929. *The poetics of Aristotle.* Edited with critical notes and a translation by S.H. Butcher. London : MacMillan.

ASCHENBRENNER, K. 1985. *The concept of coherence in art.* Dordrecht : D. Reidel Publishing Company.

ATTRIDGE, D. & JOLLY, R., *eds.* 1998. *Writing South Africa: Literature, apartheid, and democracy, 1970-1995.* Cambridge : Cambridge University Press.

AUCAMP, H. 1997. *Wys my waar is Timboektoe: 'n Persoonlike reis deur Afrika.* Kaapstad : Tafelberg.

BALASUBRAMANIAN, V. 1999. State of the art review on hypermedia issues and applications. Beskikbaar op Internet:
http://www.isg.sfu.ca/~duchier/misc/hypertext_review/index.html [Datum van gebruik: Sept. 14].

BANCROFT, A. 1979. *Zen: Direct pointing to reality.* London : Thames and Hudson.

BARNARD, R. 1998. The final safari: on nature, myth, and the literature of the Emergency. (*In* Attridge, D. & Jolly, R., *eds.* *Writing South Africa: Literature, apartheid, and democracy, 1970-1995.* Cambridge : Cambridge University Press. p. 123-140.)

BARTHES, R. 1975. *Mythologieën.* Amsterdam : BV Uitgeverij de Arbeiderspers.

- BASSON, A. 1995. Etienne Leroux se "nuwe mite": 'n Speurtog deur die werk van drie kritici na die ontwykende "boodskap". *Stilet*, 7(1):35-49, Maart.
- BAUMAN, Z. 1996. From pilgrim to tourist – or a short history of identity. (In Hall, S. & Du Gay, P., eds. Questions of cultural identity. London : Sage Publishers. 18-36.)
- BECK, U. & BECK-GERNSHEIM, E. 1995. The normal chaos of love. Translated by Mark Ritter and Jane Wiebel. Cambridge : Polity Press.
- BECKETT, F. 1999. Hail, professor of large profits. *Mail & Guardian*, Supplement August 20 to 26:6.
- BELLING, C. 1992. "Where meaning collapses": *Alien* and the outlawing of the female hero. *Literator*, 13(3):35-49, November.
- BENDER, 1996. Coherentism. (In Borchert, D.M., ed. The encyclopedia of philosophy supplement. London : Simon & Schuster and Prentice Hall International. p. 81-83.)
- BENJAMIN, S.P. 1997. Die reuk van steenkool. Kaapstad : Queillerie.
- BENJAMIN, S.P. 1999. Die lewe is 'n halwe roman. Kaapstad : Queillerie.
- BIEDERMANN, H. 1992. Dictionary of symbolism. New York : Facts On Line.
- BILLIG, M. 1995. Banal nationalism. London : Sage.
- BLIGNAUT, B. 1999. A pound of flesh. *SL*, 6(5):64-67, June.
- BLOKLAND, H. 1998. Kiezen tussen Bach en Madonna: Tussen emancipatie en paternalisme – cultuurspreiding en de overheid. *Ons Erfdeel*, 41(1):59-73, januari-februari.

BLOM, J.C.H. & LAMBERTS, E. 1993. Epiloog: Eenheid en verscheidenheid in de Nederlanden. (In Blom, J.C.H. & Lamberts, E., *reds.* Geschiedenis van de Nederlanden. Rijswijk : Uitgeverij Nijgh & Van Ditmar Universitair. p. 366-377.)

BOEHMER, E. 1998. Endings and new beginnings: South African fiction in transition. (In Attridge, D. & Jolly, R., *eds.* Writing South Africa: Literature, apartheid, and democracy, 1970-1995. Cambridge : Cambridge University Press. p. 43-56.)

BOEKKOOI, P. 1999. Sê dit maar! *Insig*, 143:31, Desember.

BOLOKA, G.M. 1999. African Renaissance: A quest for (un)attainable past. *Critical Arts*, 13(2):92-103.

BOTHA, M.E. 1989. 'n Wêreld wat aan God behoort: Inleiding in 'n Christelike werklikheidsleer (ontologie). Potchefstroom : PU vir CHO. (Diktaat 135/89.)

BOTHA, M.E. 1994. Understanding our age: Philosophy at a turning point of the "turns"? – the endless search for the elusive universal. (In Strauss, D.F.M., *red.* Wysgerige perspektiewe op die 20ste eeu. Bloemfontein : Tekskor. p. 16-31.)

BOTHA, W. 1998. Books: Words that make the world go round. (In De Beer, A.S., *ed.* Mass media towards the millennium: The South African handbook of mass communication. Pretoria : J.L. van Schaik. p. 69-82.)

BOUAZZA, H. 1998. De voeten van Abdullah. Amsterdam : Rainbow Pocketboeken.

BOUSSET, H. 1997. De roman is een ui: over de grenzen van de roman. *De Gids*, 160(6):444-450, juni.

BRAKMAN, W. 1997. De gelukzaligen. Amsterdam : Querido.

BRAUNGART, R.G. & BRAUNGART, M.M. 1995. Black and white South African university student's perceptions of self and country: An exploratory study. *South African Journal of Sociology*, 26(3):77-87, May.

BREWER, R. 1994. *The science of ecology*. 2nd ed. Ft. Worth : Saunders College Publishers.

BREYTENBACH, B. 1993. *Return to paradise*. New York : Harcourt Brace & Company.

BREYTENBACH, B. 1999. Andersheid en andersmaak, oftewel die Afrikaner as Afrikaan. Berig gerig aan Frederik van Zyl Slabbert. *Fragmente*, 1999(4):26-44.

BRINK, A.P. 1985a. *Waarom literatuur?* Kaapstad : Human & Rousseau.

BRINK, A.P. 1985b. Transgressions: A quantum approach to literary deconstruction. *Journal of literary studies*, 1(3):10-26, July.

BRINK, A.P. 1989. *Vertelkunde: 'n Inleiding tot die lees van verhalende tekste*. Pretoria : Academica.

BRINK, A.P. 1994. Chaos in die Beloofde Land. *Huisgenoot*, 3863:18-19, Des. 1

BRINK, A.P. 1998a. *Duiwelskloof*. Kaapstad : Human & Rousseau.

BRINK, A.P. 1998b. *Devil's Valley*. London : Secker and Warburg.

BRINK, A.P. 1998c. *The novel: Language and narrative from Cervantes to Calvino*. Houndmills : MacMillan Press.

BRINK, A.P. 1998d. Interrogating silence: New possibilities faced by South African literature. (*In* Attridge, D. & Jolly, R., eds. *Writing South Africa: Literature, apartheid, and democracy, 1970-1995*. Cambridge : Cambridge University Press. p. 14-28.)

BRINK, A.P. 2000. Die duisend-en-tweede dag. T.T. Cloete-erelesing: Potchefstroom, September 1999. *Stilet*, 12(1):63-75, Junie.

- BROOKS, P. 1984. *Reading for the plot: Design and intention in narrative*. Oxford : Cambridge University Press.
- BROWN, G. & YULE, G. 1983. *Discourse analysis*. Cambridge : Cambridge University Press.
- BRUNER, J. 1996. *The culture of education*. Cambridge : Harvard University Press.
- BRYNARD, K. 1999a. Anderkant 2000. *Insig*, 143:16-20, Des.
- BRYNARD, K. 1999b. Slapsiel. *Insig*, 143:29, Des.
- BRYNARD, K. 2000. Afrikaners op die couch. *Insig*:52-58, Jul.
- BURGER, W. 2000. Also sprach Treppie: Taal en verhaal as muurpapier in Marlene van Niekerk se *Triomf* (of "it's all in the mind"). *Literator*, 21(1):1-20, April.
- CAMPBELL, J. 1988a. *The power of myth*. With Bill Moyers. Edited by Sue Flowers. New York : Doubleday.
- CAMPBELL, J. 1988b. *Myths to live by*. New York : Bantam Books.
- CAMPBELL, J. 1991. *Mens, mythe en metafoor*. Amsterdam : Uitgeverij Contact.
- CAPRA, F. 1982. *The turning point: Science, society, and the rising culture*. London : Flamingo.
- CARROLL, J.E., BROCKELMAN, P. & WESTFALL, M. 1997. Introduction: Getting our bearings. (In Carroll, J.E., Brockelman, P. & Westfall, M., eds. *The greening of faith: God, the environment, and the good life*. Hanover : University Press of New England. p. 1-6).
- CARSTENS, W.A.M. 1997. *Afrikaanse tekslinguistiek: 'n Inleiding*. Pretoria : J.L. van Schaik.

CHAPMAN, M. 1993. Red people and school people from Ntsikana to Mandela: The significance of "Xhosa literature" in a general history of South African literature. *The English Academy Review*, 10:36-44.

CHAPMAN, M. 1998. The problem of identity: South Africa, storytelling, and literary history. *New Literary History*, 29(1): 85-99, Winter.

CHAPMAN, M. 1999. The Paperbook of South African English poetry. Jeppestown : Ad Donker Publishers.

CHRISTENSEN, A. 1999. Denial of humanity. *Financial Mail*:58-59, December 17.

CLAASSENS, H.M. 1996. Inleiding in de Middelnederlandse letterkunde. Leuven : Uitgeverij Acco.

CLAES, P. 1985. De mot zit in de mythe: Hugo Claus en de oudheid. Amsterdam : Uitgeverij De Bezige Bij.

CLAES, P. 2000. De gulden tak: antieke mythe en moderne literatuur. Amsterdam : Uitgeverij de Bezige Bij.

CLASQUIN, M. 1993. Myth in an antimythical environment: The case of Buddhism. (*In* Clasquin, M., Ferreira-Ross, J.D., Marais, D. & Sadowsky, R., eds. *Myth and interdisciplinary studies: Myth Association University of South Africa*. Pretoria : University of South Africa. p. 66-81.)

CLAUS, H. 1962. De verwondering. Amsterdam : Uitgeverij de Bezige Bij.

CLAUS, H. 1983. Het verdriet van België. Amsterdam : Uitgeverij de Bezige Bij.

CLAUS, H. 1998. De geruchten. Amsterdam : Uitgeverij de Bezige Bij.

COETZEE, A. 2000. 'n Hele os vir 'n ou broodmes: Grond en die plaasnarratief sedert 1595. Pretoria : Van Schaik.

- COETZEE, C. 1998. Op soek na generaal Mannetjies Mentz. Kaapstad : Queillierie.
- COETZEE, J.M. 1990. Age of Iron. London : Secker & Warburg.
- COETZEE, J.M. 1999a. Disgrace. London : Secker & Warburg.
- COETZEE, J.M. 1999b. The lives of animals. London : Profile Books.
- COHEN, L. 2003. Aurora online with Leonard Cohen. Beskikbaar op Internet:
<http://aurora.icaap.org/talks/cohen.htm> [Datum van gebruik: Julie 18].
- COMBRINK, L. 1994. 'n Integreerende, interaksionêre model vir literatuuronderrig. *Tydskrif vir taalonderrig van die Suid Afrikaanse Vereniging vir Taalonderrig*, 28(3):207-233, Des.
- CONRAD, J. 1989. Heart of darkness. London : Penguin.
- CONSTANT, M. 1999. Wham glam, thank you ma'am. *SL*, 6(8):100-102, September.
- CONYNGHAM, J. 1986. The arrowing of the cane. Johannesburg : Ad Donker.
- CONYNGHAM, J. 1990. The desecration of the graves. Johannesburg : Ad Donker.
- CONYNGHAM, J. 1998. The lostness of Alice. Johannesburg : Ad Donker.
- COUPE, L. 1997. Myth. London : Routledge.
- COUPLAND, D. 1991. Generation X: Tales for an accelerated culture. London : Abacus.
- COUWENBERG, S.W. 1999. Op de drempel van een nieuwe eeuw – terugblik op 20ste en vooruitblik op 21ste eeuw. (In Couwenberg, S.W., red. Op de drempel van een nieuwe eeuw: Terugblik op de 20ste en vooruitblik op de 21ste eeuw. Baarn : Uitgeverij Agora. p. 9-40.)
- CRAZE, R. 1997. Practical feng shui: The Chinese art of living in harmony with your surroundings. London : Lorenz Books.

CRONK, R. 1999. The dynamics of mythology in diachronic culture. Beskikbaar op Internet: <http://www.westland.net/venice/art/cronk/dynamics.html> [Datum van gebruik: Sept. 7].

DASS, D. 1998. Hope is lost. (*In* RODE, L. & BODENSTEIN, H. eds. *I, a living arrow: Young South African writing 2*. Cape Town : Kwela Books. p. 31-32.)

DAVIES, D. 1994. Introduction: Raising the issues. (*In* Holm, J., ed. *Rites of passage*. London : Pinter Publishers. p. 1-9.)

DAY, G. 1990. Introduction: Popular culture – the conditions of control? (*In* Day, G., ed. *Readings in popular culture: Trivial pursuits?* Houndmills : MacMillan. p. 1-12.)

DÄLLENBACH, L. 1989. *The mirror in the text*. Translated by Jeremy Whiteley with Emma Hughes. Cambridge : Polity Press.

DE BEAUGRANDE, R.A. & DRESSLER, W.U. 1981. *Introduction to text linguistics*. London : Longman.

DE BEER, A.S. 1998. Mass communication in society: Pervasive messages and images of our time. (*In* De Beer, A.S., ed. *Mass media towards the millennium: The South African handbook of mass communication*. Pretoria : J.L. van Schaik. 5-31.)

DE BEER, A.S. 1999. Opium vir die massas. *Insig*, 142:27, Nov.

DE CORTE, J. 1998. Ik zou wel eens willen weten. (*In* Jules de Corte: *Dureco deel 52*.) [CD]

DECREUS, F. 1994. Mythen uit de oudheid: Heidense lust en wreedheid in de antieke mythologie. Claus tussen matriarchaat en patriarchaat. (*In* Decavele, J., red. *Hugo Claus 65*. Gent : Stadsargief. p. 79-95.)

DE DIJN, H. 1999. Die intellektueel is dood: Lank lewe die intellektueel. *Fragmente*, 4:7-25.

DEGENAAR, J. 1993. Imagination and myth. (In Clasquin, M., Ferreira-Ross, J.D., Marais, D. & Sadowsky, R., eds. *Myth and interdisciplinary studies: Myth Association University of South Africa*. Pretoria : University of South Africa. p. 3-27.)

DEGENAAR, J. 1995. The text is an episode in an all-encompassing textuality. *Acta Academica Supplementum*, 1995(1):3-21.

DE GEUS, M. 1996. *Ecologische utopieën: Ecotopia's en het milieudebat*. Utrecht : Uitgeverij Jan van Arkel.

DEKKER, G. 1980. *Afrikaanse literatuurgeskiedenis*. Goodwood : Nasou Beperk.

DEKKER, J. & ZOETE, B. 2000. Dag meneer! *Man*:75-79, maart.

DEMOMPERE, P. 1999. Erg! Iets over de nieuwste literatuur. Amsterdam : Uitgeverij Bert Bakker.

DENHAM, R.D. 1991. Introduction. (In Denham, R.D., ed. *Northrop Frye: Myth and metaphor – selected essays, 1974-1988*. Charlottesville : University Press of Virginia. p. xiii-xviii.)

DENKERS, F. 1995. Sociale integrasie. *Streven*, 62(1):3-16, januari.

DENZIN, N.K. & LINCOLN, Y.S. 1998. Introduction: Entering the field of qualitative research. (In Denzin, N.K. & Lincoln, Y.S., eds. *The landscape of qualitative research: Theories and issues*. Thousand Oaks : Sage Publishers. p. 1-34.)

DE ROVER, F.C. 2000. Het meedogend schaden van de menselijke soort: Het werk van Arnon Grunberg. *Ons Erfdeel*, 43(1):72-79, januari-februari.

DERRIDA, J. 1979. Living on: Border lines. Translated by James Hulbert. (*In* Bloom, H., De Man, P., Derrida, J., Hartman, G.H. & Miller, J.H. Deconstruction and criticism. New York : The Seabury Press. p. 75-176.)

DE RYNCK, P. 2000. De kleine Griekse mythologie. Amsterdam : Athenaeum-Polak & Van Gennep.

DESAN, P., FERGUSON, P.P. & GRISWOLD, W. 1989. Editors' introduction: Mirrors, frames, and demons – reflections on the Sociology of Literature. (*In* Desan, P., Ferguson, P.P. & Griswold, W., eds. Literature and social practice. Chicago : The University of Chicago Press. p. 1-10.)

DIDO, E.K.M. 1996. Die storie van Monica Peters. Kaapstad : Kwela Boeke.

DIEPSTRATEN, I., ESTER, P. & VINKEN, H., reds. 1998. Mijn generatie: zelfbeelden, jeugdervaringen en lotgevallen van generaties in de twintigste eeuw. s.l. : Syntax Publishers.

DINGS, M. 2000. De emotionele golf. *HP/De Tijd*, 2000(10):62-66, maart 10.

DONAGHY, M. 2000. Conjure. London : Picador.

DOWDEN, K. 1997. The uses of Greek mythology. London : Routledge.

DRAULANS, D. 1996. Er zijn geen helden meer. *Knack*, 26(51):148-152, december 18-25.

DRIESSEN, H. 1997. Over de grenzen van gezelligheid. (*In* De Jonge, H., red. Ons soort mensen: levensstijlen in Nederland. Nijmegen : Uitgeverij Sun. p. 48-71.)

DUINKER, A. 1998. Het uur van de droom. *Ons Erfdeel*, 41(4):496-505, september-oktober.

DU PLESSIS, H. 1988. Variasietaalkunde. Pretoria : Serva Uitgewers.

DU PLESSIS, P.G. 1998. The married man's guide to adultery. Cape Town : Tafelberg.

DU PLOOY, H. 1993. Die narratologie in die kontemporêre Suid-Afrikaanse literatuurstudie. Narratology in contemporary South African literary studies. *Tydskrif vir Literatuurwetenskap*, 9(3/4):219-234, Des.

DU PLOOY, H. 1995. Die mitologiserende slot van die roman. (In Hattingh, M. & Willemsse, H., reds. Vernuwings in die Afrikaanse letterkunde: referate gelewer tydens die sesde hoofkongres van die Afrikaanse letterkundevereniging gehou by die Universiteit van Port Elizabeth, 29 September tot 1 Oktober 1994. Bellville : ALV. p. 217-239.)

DU PLOOY, H. 1997. Die donker is nooit leeg nie. Kaapstad : Tafelberg.

DU PLOOY, H. & VAN SCHALKWYK, P. 2000. "So is ek, so my lewe": Outentisiteit in die dekade van negentig. *Stilet*, 12(1):115-134, Junie.

DU PREEZ, H. 2000. Hoe om 'n Afrikaan te word. *Insig*, 144:10, Jan.

DU RANDT, W.S.H. 1989. Sin en samehang: Die "sisteembenadering" tot die literatuuronderwys. *Tydskrif vir Taalonderrig*, 23(2):16-27, Julie.

DU TOIT, P. 2000. Weggaan of bly? 'n Refigurasie van die historiese tydbeelding van Rudolf Dreyer (F.A. Venter), Carla Hattingh (Karel Schoeman) en Lucy Lurie (J.M. Coetzee). (Referaat gelewer op 31 Oktober 2000 by die negende hoofkongres van die Afrikaanse Letterkundevereniging gehou van 30 Oktober tot 1 November 2000 by die Randse Afrikaanse Universiteit.) Johannesburg. (Ongepubliseer.)

ECO, U. 2001. Five moral pieces. Translated by Alastair McEwen. New York : Harcourt Inc.

ELCHARDUS, M., DESCHOUWER, K. PELLERIAUX, K. & STOUTHUYSEN, P. Hoe negatief kan vryheid zijn? Ongeloof, vrijzinnigheid en populistische ontvoogding. (In Swyngedouw, M., Billet, J., Carton, A. & Beerten, R., reds. Kiezen is verliezen: Onderzoek naar de politieke opvattingen van Vlamingen. Leuven : Acco. p. 27-39.)

ELIADE, M. 1960. The yearning for paradise in primitive tradition. (*In Murray, H.A., ed. Myth and mythmaking. New York : George Braziller. p. 61-75.*)

ELSBREE, L. 1982. The rituals of life: Patterns in narratives. Port Washington : Kennikat Press.

ERICKSON, S.A. 1999. The coming age of thresholding: The renewal of mystery within secular culture. *Philosophy Today*, 43(1/4):3-13, Spring.

ETTY, E. 1999. Dames gaan voor: Nieuwe Nederlandse schrijfsters van Hella Haasse tot Connie Palmen. Amsterdam : de Bijenkorf.

FAFIÉ, A. 1997. "Religieuze regimes" in Nederland. *Streven*, 64(4):359-363, april.

F.D.M. 1996. Het jaar één in Brussel. *Knack*, 1996(51):6-8, december 18.

FEATHERSTONE, M. 1990. Global culture: An introduction. (*In Featherstone, M., ed. Global culture: Nationalism, globalization and modernity. London : Sage Publishers. p. 1-14.*)

FEATHERSTONE, M. 1995. Global and local cultures. (*In Bird, J., Curtis, B., Putnum, T., Robertson, G. & Tickner, L., eds. Mapping the futures: Local cultures, global changes. London : Routledge. p. 169-187.*)

FEBRUARI, M. 1989. De zonen van het uitzicht. Amsterdam : Querido.

FERREIRA, J. 1998. Barman. (*In RODE, L. & BODENSTEIN, H. eds. I, a living arrow: Young South African writing 2. Cape Town : Kwela Books. p. 26-27.*)

FERRON, L. 1990. Karelische nachten: roman. Amsterdam : Uitgeverij De Bezige Bij.

FLEMING, W. 1991. Arts & ideas. Fort Worth : Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.

FOLEY, A. 1991. The white English-speaking South Africans: "Bastards", "wimps", "ghosts with ears", or something else again? *The English Academy Review*, 8:15-29, December.

FOLEY, A. 1993. A poetry of dread. *Unisa English Studies*, 31(1):23-35, April.

FORGEY, H., JEFFERY, A., SIDIROPOULOS, E., SMITH, C., CORRIGAN, T., MOPHUTHING, T., HELMAN, A., REDPATH, J., DIMANT, T. & POTTER, E. 1999. South African survey 1999/2000: Millennium edition. Johannesburg : South African Institute of Race Relations.

FORSYTH, F. 1971. The day of the jackal. London : Sorigi Books.

FOSTER, D. 1991. Social influence I: Ideology. (In Foster, D. & Louw-Potgieter, J., eds. Social psychology in South Africa. Johannesburg : Lexicon Publishers. p. 344-391.)

FOUCAULT, M. 1986. The history of sexuality, volume III: The care of the self. New York : Random House.

FRANCKEN, E. 1996. De achterkant van de Top Tien: Nederlandse problemen in de literatuur. *Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans*, 3(1):63-80, Junie.

FRANCKEN, E. 2000. Mondelinge mededeling aan outeur. Leiden, Nederland.

FREEDMAN, J. & COMBS, G. 1996. Narrative therapy: The social construction of preferred realities. New York : W.W. Norton & Company.

FRIEDMAN, S.S. 1993. Spatialization: A strategy for reading narrative. *Narrative*, 1(1):12-23.

FRIJHOFF, W. 1994. Nederlandse cultuur als object van geschiedschrijving: een onmogelijke opgave? *Ons Erfdeel*, 37(1):83-93, januari-februari.

FROHOFF, T.G. & PACKARD, J.M. 1995. Human interaction with free-ranging and captive bottlenose dolphins. *Anthrozoos*, 8(1):44-54.

FRYE, N. 1982. *The great code: The Bible and literature*. London : Routledge & Kegan Paul.

FRYE, N. 1987. Northrop Frye. (*In* Salusinszky, I. *ed.* *Criticism in society: Interviews with Jacques Derrida, Northrop Frye, Harold Bloom, Geoffrey Hartman, Frank Kermode, Edward Said, Barbara Johnson, Frank Lentricchia, and J. Hillis Miller*. New York : Methuen. p. 27-42.)

FRYE, N. 1991. The koine of myth: Myths as a universally intelligible language. (*In* Denham, R.D., *ed.* *Northrop Frye: Myth and metaphor – selected essays, 1974-1988*. Charlottesville : University Press of Virginia. p. 3-17.)

FUGARD, A. 1996. *My Life and Valley Song*. Johannesburg : Hodder & Stoughton.

GEAKE, J. 1997. Individual differences in the perception of musical coherence. *Journal of New Musical Research*, 26(3):201-226, September.

GEERTZ, C. 1975. *The interpretation of cultures*. London : Hutchinson.

GERITS, J. 1994. Recente tendensen in de Nederlandse literatuur. *Streven*, 61(5):404-417, mei.

GIPHART, R. 1998. *Planeet literatuur*. Amsterdam : Uitgeverij Podium.

GIPHART, R. 1999. *Phileine zegt sorry*. Amsterdam : Uitgeverij Podium.

GLOTFELTY, C. 1996. Introduction: Literary studies in an age of environmental crisis. (*In* Glotfelty, C. & Fromm, H., *eds.* *The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology*. Athens : The University of Georgia Press. p. xv-xxxvii.)

GOEDEGEBUURE, J. & MUSSCHOOT, A.M. 1991. *Hedendaagse Nederlandstalige prozaschrijvers*. Rekkem : Stichting Ons Erfdeel.

GORDIMER, N. 1981. *July's people*. London : Penguin.

GOUDZWAARD, B. 1984. *Idols of our times*. Downers Grove : InterVarsity Press.

GOULD, E. 1981. *Mythical intentions in modern literature*. Princeton : Princeton University Press.

GOUWS, T. 1994. "Die vakman wat hoop op magiese verbindings". *Beeld*:8, Sept. 12.

GRÄBE, I. 1995. Voices in contemporary South African narrative: An exploration of narrative strategies for engaging with current socio-political issues. *Journal of Literary Studies*, 11(2):29-37, June.

GRAMSCI, A. 1978. *Selections from Prison Notebooks*. Edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London : Lawrence and Wishart.

GRAVE, J. 1999. Carel ter Haar: "De Nederlandse openheid maakt het vertellen mogelijk". Twintig jaar Nederlandstalige literatuur in Duitsland. *Literatuur*, 16(1):22-26, januari/februari.

GREEN, M. 1997. *Novel histories: Past, present, and future in South African fiction*. Johannesburg : Witwatersrand University Press.

GROVÉ, S. 1994. *Die dans van die brein*. Kaapstad : Human & Rousseau.

GRUNBERG, A. 1994. *Blauwe maandagen*. Amsterdam : Nijgh & Van Ditmar.

GRUNBERG, A. 1997. *Figuranten*. Amsterdam : Nijgh & Van Ditmar.

GUYON, E. & STANLEY, H.E., eds. 1991. *Fractal forms*. With a foreword by Benoit B. Mandelbrot. New York : Elsevier.

HAGE, G. 2000. De wereld volgens Mickey. *HP/De Tijd*, 12:50-56, maart 24.

HALL, S. 1992. Cultural studies and its theoretical legacies. (*In* Grossberg, L., Nelson, C. & Teichler, P.A., eds. Cultural studies. New York : Routledge. p. 277-294.)

HANCOCK, G. 1997. Fingerprints of the gods: A quest for the beginning and the end. London : Mandarin.

HANNE, M. 1994. The power of the story: Fiction and political change. Providence : Berghahn Books.

HAWKES, D. 1996. Ideology. London : Routledge.

HAYWARD, A. 1995. Creation and evolution. Minneapolis : Bethany House Publishers.

HELLMAN, C. 1995. The notion of coherence in discourse. (*In* Rickheit, G. & Habel, C., eds. Focus and coherence in discourse processing. Berlin : Walter de Gruyter. p. 190-202.)

HEVERN, V.W. 1999a. Narrative psychology Internet and resource guide: Introduction and general overview. Beschikbaar op Internet: <http://web.lemoyne.edu/~hevern/nrintro.html> [Datum van gebruik: Sept. 9].

HEVERN, V.W. 1999b. Narrative psychology Internet and resource guide:. Narrative psychology – basics. Beschikbaar op Internet: <http://web.lemoyne.edu/~hevern/nr-basic.html> [Datum van gebruik: Sept. 9].

HIJMANS, E.J.S. 1994. Je moet er het beste van maken: Een empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingssystemen. Nijmegen : Instituut voor Toegepaste Sociale Wetenschappen.

HOCKMAN, S. 1998. Though I hear you call... (*In* RODE, L. & BODENSTEIN, H. eds. I, a living arrow: Young South African writing 2. Cape Town : Kwela Books. p. 110-111.)

HOEFNAGELS, P. 1994. De moerasmens of het gezicht van de Nederlander. *Ons Erfdeel*, 37(1):3-8, januari-februari.

- HOFSTEDE, G.H. 1991. *Cultures and organizations: Software of the mind*. London : Harper Collins.
- HOGAN, P.C. 1997. Literary universals. *Poetics Today*, 18(2):223-249, Summer.
- HOPKINS, P. 1999. Die mees bedreigde spesie in die wêreld? *De Kat*, 14(7):54-57, Jan.
- HORNING, G. 1998. On angels' wings. *House and Leisure*, 52-55, June.
- HUGHES, R.E. 1975. *The lively image: 4 myths in literature*. Cambridge : Winthrop Publishers.
- HUGHES, R. 1996. *The shock of the new: Art and the century of change*. Updated and enlarged edition. London : Thames and Hudson.
- HÜNING, M. 2000. Recent proza in Vlaanderen en Nederland: Kleine groepjes en eenlingen. *Neerlandica Extra Muros*, 38(1), februari.
- HURTER, J.N. 1942. Wolf en jakkals. (In HATTINGH, S.C. & RAUTENBACH, S.C.H. eds. *Volkskuns uit die Eerste Tydperk*. Johannesburg : Voortrekkerpers. p. 109-110.)
- HUTCHEON, L. 1984. *Narcissistic narrative: The metafictional paradox*. New York : Methuen.
- IDEALISTEN. 1998. *Zou het ook zo kunnen*. Utrecht : A.W. Bruna Uitgevers.
- INGLIS, F. 1993. *Cultural studies*. Oxford : Blackwell.
- JACOBS, J.U. 2000. Zakes Mda and the (South) African Renaissance: Reading *She plays with the darkness*. *English in Africa*, 27(1):55-74, May.
- JANSEN VAN RENSBURG, F. 1999. Mondelinge mededeling aan outeur. Potchefstroom.

- JANSSENS, M. 1999. Grensverkeer: Noord en Zuid. *Literatuur*, 16(2):103-104, maart/april.
- JANSSENS, J. & VAN DAELE, R. 2001. Reinaerts streken: Van 2000 voor tot 2000 na Christus. Leuven : Davidsfonds.
- JASPERS, K. 1949. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München : R. Piper & Co. Verlag.
- JEFFERY, A. 1999. The truth about the truth commission. Johannesburg : South African Institute of Race Relations.
- J.N. 1999. Where's the milk and honey? *Bona*:8, March.
- JOLLES, A. 1965. Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Tübingen : Max Niemeyer Verlag.
- JONCKHEERE, W.F. 1995. Die Lae Lande in perspektief. Howick : Brevitas.
- JOUBERT, G. 1997. Die groot gedagte: Abstrakte weefsel van die kosmos. Kaapstad : Tafelberg.
- JUNG, C.G. 1990. The archetypes and the collective unconscious. 2nd ed. Translated by R.F.C. Hull. Princeton : Princeton University Press.
- KALMA, P. 2000. Nederland verhardt: Vooroordelen krijgen vrije spel. *Vrij Nederland*, 2000(13):20-21, april 1.
- KAMWANGAMALU, N.M. 1999. Ubuntu in South Africa: A sociolinguistic perspective to a Pan-African concept. *Critical Arts*, 13(2):24-41.
- KEARNEY, J.A. 1992. "Haunted by dispossession": A study of John Conyngham's novels. *English in Africa*, 19(1):67-87, May.

- KELLENDONK, F. 1986. *Mystiek lichaam: een geschiedenis*. Amsterdam : Meulenhoff.
- KENISTON, K. 1971. *Youth and dissent*. New York : Harcourt Books.
- KERMODE, F. 1967. *The sense of an ending: Studies in the theory of fiction*. New York : Oxford University Press.
- KIRSTEN, J. 1999. G'n tyd vir die kerk. *Insig*, 137:34-35, Jun.
- KLUCKHOHN, C. 1960. Recurrent themes in myths and mythmaking. (*In Murray, H.A. ed. Myth and mythmaking*. New York : George Braziller. p. 46-60.)
- KLUKHUHN, A. 1999. Liever de gifbeker: Over de universiteit en de markt. *Ons Erfdeel*, 42(1):3-10.
- KOCH, K. 1997. Nederland: Gids of volger? *De Gids*, 160(7/8):477-482, juli/augustus.
- KOMBUIS, K. 1999. Het jy al vandag jou "inner child" 'n oorveeg gegee? 'n Satire op die post-alternatiewe Afrikaner. *Insig*, 143:46-47, Des.
- KOMLJENOVIC, M. 1998. "Nederland is gewoon saai, saai, saai." (*In Kanie, M., ed. Tussen heimwee en toekomst: portretten van acht jonge vluchtelingen in Nederland*. Afferden : Uitgeverij De Vijver. p. 63-74.)
- KOMRIJ, G. 1999. *De Afrikaanse poëzie: 10 gedichten en een lexicon*. Amsterdam : Uitgeverij Bert Bakker.
- KOSSMANN-PUTTO, J.A. & KOSSMAN, E.H. 1996. *De Lage Landen: Geschiedenis van de Noordelijke en Zuidelijke Nederlanden*. Rekkem : Stichting Ons Erfdeel.
- KOSTER, B. 2000. De tram. (*In Van der Veer, K., ed. Andermans veren: Groot conferenceboek*. Amsterdam : Nijgh & Van Ditmar. p. 557.)

KUBERSKI, P. 1994. *Chaosmos: Literature, science, and theory*. Albany : State University of New York Press.

KUITENBROUWER, J. 2000. Overpad. *HP/De Tijd*, 10:30, maart 10.

KUNDERA, M. 1987. *The unbearable lightness of being*. London : Faber and Faber.

LANDON, J. 2001. Was there an Axial Age? Beskikbaar op Internet: <http://www.geocities.com/~nemonemini/axial.htm> [Datum van gebruik: Jun. 4].

LAURIE, H.d.-G. 1997. *Text : Reader : World. Representation in the novels of Peter Acroyd. Potchefstroom : PU vir CHO. (Dissertation – M.A.)*.

LEMESURIER, P. 1990. *This New Age business: The story of the ancient and continuing quest to bring down heaven on earth*. Moray : Findhorn Press.

LENAERS, R. 1994. New Age: Appel aan de kerken. *Streven*, 61(2):114-126, februari.

LEROUX, E. 1980a. Die mens, en veral die skrywer, op soek na die lewende mite. (In Kannemeyer, J.C., red. *Tussengebied*. Johannesburg : Perskor. p. 11-24.)

LEROUX, E. 1980b. In search of the self. (In Kannemeyer, J.C., red. *Tussengebied*. Johannesburg : Perskor. p. 127-135.)

LETLHABILE, J.C. 1999. Letters to the editor: Black violence. *Bona*:10, March.

LEUVENNINK, J. 1994. 10 (reguit) vrae aan Marlene van Niekerk. *Sarie*, 46(3):59-60, Aug. 3.

LINDE, C. 1993. *Life stories: Creation of coherence*. New York : Oxford University Press.

LINDFORS, B. 1994. *Comparative approaches to African literatures*. Amsterdam : Atlanta.

LINDSAY, P.H. & NORMAN, D.A. 1973. *Human information processing: An introduction to psychology*. New York : Academic Press.

LINTVELT, B. 1998. A handful of rain. (*In* RODE, L. & BODENSTEIN, H. eds. *I, a living arrow: Young South African writing 2*. Cape Town : Kwela Books. p. 119-120.)

LOMBARD, J. 1999. Waterslangverhale in en rondom Afrikaans: 'n Ondersoek na mitisiteit as basis vir vergelykende literatuurstudie. Potchefstroom : PU vir CHO. (Proefskrif – D.Phil.)

LORCA, F.G. 1987. *Verse van Lorca*. Vertaal en verwerk deur Uys Krige. Kaapstad : Human & Rousseau.

LOTMAN, J. 1977. *The structure of the artistic text*. Translated from the Russian by Ronald Vroon. Ann Arbor : University of Michigan.

LOTMAN, Y.M. 1990. *Universe of the mind: A semiotic theory of culture*. Translated by Ann Shukman . Introduction by Umberto Eco. London : I.B. Taurus & Co.

LOUW, A.M. 1999. *Vos*. Kaapstad : Human & Rousseau.

LOUW, C. 2000. *Ope brief aan Willem de Klerk*. Dainfern : Uitgewery Praag.

LUNDÉN, R. 1999. *The united stories of America: Studies in the short story composite*. Amsterdam-Atlanta : Rodopi.

LYOTARD, J.-F. 1984. *The postmodern condition: A report on knowledge*. Translated from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi. Foreword by Frederic Jameson. Manchester : Manchester University Press.

MALAN, R. 1996. The emperor's new clothes. *Directions*, 1(5):94-101, September.

MARAIS, H.C. 1999. Kwalitatiewe navorsing: Algemene metodologiese oorwegings, moontlikhede en riglyne. (Lesing gelewer op 10 Nov. 1999 as deel van 'n werkswinkel oor

Kwalitatiewe Navorsing, Fakulteit Lettere en Wysbegeerte, PU vir CHO.) Potchefstroom. 18 p. (Ongepubliseer.)

MARSHALL, C. & ROSSMAN, G.B. 1995. *Designing qualitative research*. Second edition. Thousand Oaks : SAGE Publications.

MAYKUT, P. & MOREHOUSE, R. 1995. *Beginning qualitative research: A philosophical and practical guide*. London : The Falmer Press.

MBEKI, T. 1998. *Africa: The time has come. Selected speeches*. Cape Town : Tafelberg.

McCONNELL, F. 1979. *Storytelling and mythmaking: Images from film and literature*. New York : Oxford University Press.

McGRATH, A.E. 1998. *The foundations of dialogue in science and religion*. Oxford : Blackwell.

MDA, Z. 1995. *Ways of dying*. Cape Town : Oxford University Press.

MENNES, P. 1995. *Tox*. Amsterdam : Nijgh & Van Ditmar.

MERVIS, M. 1998. Fiction for development: Zakes Mda's *Ways of Dying*. *Current Writing*, 10(1):39-56.

MØLLER, V. 1995. Waiting for Utopia: Quality of life in the 1990s. *Indicator South Africa*, 13(1):47-54.

MØLLER, W. 1996. Life satisfaction and expectations for the future in a sample of university students: A research note. *South African Journal of Sociology*, 27(1):16-26, February.

MOORE, R.D. 1992. From science to mythology: A new vision of reality. (In Kleist, J. & Butterfield, B.A., eds. *Mythology: From ancient to post-modern*. New York : Peter Lang. p. 157-171.)

MORRISON, T. 1999. *Paradise*. London : Vintage.

MOTHERWELL, P.M. 1999. Letters to the editor: Money makes the man. *Bona*:10, March.

MOULDER, J. 1987. Philosophy in the axial age: The origins and diversity of axial age civilizations. *South African Journal of Philosophy*, 6(3):108-109.

MTHALA, P. 1999. The politics of black sexuality: J.M. Coetzee's *Disgrace*. *City Press*:14, November 21.

MULEMFO, M.M. 2000. *Thabo Mbeki and the African Renaissance*. Pretoria : Actua Press.

MULISCH, H. 1992. De ontdekking van de hemel. Amsterdam : Uitgeverij de Bezige Bij.

MULLER, M. 1995. 'n Mitiese en simboliese kragtoer. *Woord & Daad*, 353:27-28, Winter.

MULLER, M. 1996. Die mitiese triomfering in Marlene van Niekerk se *Triomf*. *Tydskrif vir letterkunde*, 35(1/2):1-10, Febr./Mei.

MÜLLER, P. 1999. Tot lof van plaaslikheid. *Insig*, 132:4, Januarie.

MUSSCHOOT, A.M. 1999. Het gekoesterde ego: Autobiografisch schrijven en het einde van het millennium. *Ons Erfdeel*, 42(1):61-73.

MUTSAERS, C. 2000. *Rachels rokje*. Amsterdam : Rainbow Pocketboeken.

MYTHOS INSTITUTE. 1999a. Joseph Campbell's Ten Commandments for reading mythology. Beschikbaar op Internet:

<http://www.freenet.msp.mn.us/org/mythos/mythos.www/TENCOM.HTML> [Datum van gebruik: Okt. 8].

MYTHOS INSTITUTE. 1999b. Why myth? What is myth? Beschikbaar op Internet: <http://www.freenet.msp.mn.us/org/mythos/mythos.www/WHYMYTH.HTML> [Datum van gebruik: Okt. 8].

MYTHOS INSTITUTE. 1999c. "It's a lie! It's a metaphor!": Reflections on the epistemology of myth. Beschikbaar op Internet: <http://www.freenet.msp.mn.us/org/mythos/mythos.www/LIEMETA.HTML> [Datum van gebruik: Okt. 8].

NDEBELE, N.S. 1994. South African literature and culture: Rediscovery of the ordinary. Manchester : Manchester University Press.

NELIS, H. 1999. Jongeren als experts. Toekomstvisies van jongeren tussen 12 en 18 jaar: gebaseerd op de ideeën en meningen van Nederlandse jongeren in het Nationaal Jongerenadvies 1999. Den Haag : Stichting Maatschappij en Onderneming.

NELSON, C., TREICHLER, P.A. & GROSSBERG, L. 1992. Cultural studies: An introduction. (*In* Grossberg, L., Nelson, C. & Teichler, P.A., eds. Cultural studies. New York : Routledge. 1-16.)

NOORDERVLIET, N. 1997. Uit het paradijs. Amsterdam : Meulenhoff.

NOORDERVLIET, N. 1999. Nelleke Noordervliet discusses literature and history. Beschikbaar op internet: http://www.24.com/Lifestyle_&_Interests/books/litnet/seminaar/noordevliet.asp [Datum van gebruik: Aug. 3].

NOVAIRE, R. 2003. Grenzeloze Nederlandse literatuur. (Voordracht over eigen werk geleverd op 25 augustus 2003 bij het Vijftiende Colloquium Neerlandicum, 24-30 augustus 2003, Rijksuniversiteit Groningen). Groningen. (Ongepubliceerd.)

NTSHOKO, N. 1998. Untitled. (*In* RODE, L. & BODENSTEIN, H. eds. I, a living arrow: Young South African writing 2. Cape Town : Kwela Books. p. 32.)

OFFSPRING. 1994. Smash. (*In Smash.*) [CD]

OHLHOFF, C.H.F. 1988. Middelnederlandse letterkunde. (*In Van der Elst, J., Ohlhoff, C.H.F. & Schutte, H.J., reds. Momente in die Nederlandse Letterkunde. Pretoria : Academica. p. 17-134.*)

OLIVIÉR, J. 1998. Archives of pain: modern primitives. *Epic*, 2(7):48-52, July.

OLIVIER, G. 1999. 'n Meedoënlose perspektief op S.A. *Insig*, 142:42-43, November.

ONEGA, S. 1995. Introduction: "A knack for yarns" – the narrativization of history and the end of history. (*In Onega, S., ed. Telling histories: Narrativizing history, historicizing literature. Amsterdam-Atlanta : Rodopi. p. 7-18.*)

OPPERMAN, D. 1996. Donkerland. Kaapstad : Tafelberg.

ORNSTEIN, L. 2000. De donkere kamer van Anton Corbijn. *Vrij Nederland*, 2000(11):28-32, maart 18.

ORTEGA Y GASSET, J. 1946. Mission of the university. Translated with an introduction by Howard Lee Nostrand. London : Kegan Paul, Trench, Trubner.

OVERTON, R. 1999. "Heaven". *Poetry*, CLXXIV(2):94, May.

PALMEN, C. 1998. I.M. Amsterdam : Prometheus.

PAKENDORF, G. 2000. Eer die nuwe trekkers. *Insig*:8, Aug.

PARKER, D. 1968. Byron and his world. London : Thames and Hudson.

PAVEL, T. 1983. The borders of fiction. *Poetics Today*, 4(1):83-88.

PAVEL, T.G. 1985. Literary narratives. (*In Van Dijk, T., ed. Discourse and literature. Amsterdam : John Benjamins. p. 85-103.*)

- PAVEL, T.G. 1986. *Fictional worlds*. Cambridge : Harvard University Press.
- PECHEY, G. 1998. The post-apartheid sublime: Rediscovery of the extraordinary. (*In* Attridge, D. & Jolly, R., *eds.* *Writing South Africa: Literature, apartheid, and democracy, 1970-1995*. Cambridge : Cambridge University Press. p. 57-74.)
- PEETERS, C. 2000. Van hypocrisie naar ambiguïteit: Deze heerlijke dubbelzinnige wereld. *Vrij Nederland*, 13:50-52, april 1.
- PENSTONE, K. 1999. Place your faith in Popcorn. *Marketing Mix*, 17(5)39, May.
- PETTY, J.C. & TUTTLE, M. 1998. The genealogy of chaos: Multiple coherence in Wagnerian music drama. *Music Letters*, 79(1):72-98, February.
- PHEIFFER, R. 1998. Genoeg om jou koue rillings te gee. *Insig Boekeseksie*, 129:2-3, Okt.
- PHELPS, L.W. 1985. Dialectics of coherence: Toward an integrative theory. *College English*, 47(1):12-29.
- PHELPS, L.W. 1988. *Composition as a human science: Contribution to the self-understanding of a discipline*. New York : Oxford University Press.
- PHILLIPS, A. 1992. *Die verdwaalde land*. Strand : Queillerie.
- PIENAAR, H. 2000. Rassisme: Watertrap aan die diepkant. *Insig*, 155:72-73, Des.
- PIKE, D.L. 1988. The need for myths. *Neon*, 1988(54):32-44, June.
- POLAK, F.L. 1961. *The image of the future: Enlightening the past, orientating the present, forecasting the future*. Volume one: *The promised land, source of living culture*. Leyden : A.W. Sijthoff.

PRATT, M.L. 1977. Towards a speech act theory of literary discourse. Bloomington : Indiana University Press.

PRINCE, G. 1973. A grammar of stories. The Hague : Mouton Publishers.

PRIOR, A.N. 1967. Correspondence theory of truth. (*In* Edwards, P., *ed.* The encyclopedia of philosophy. New York : Macmillan Publishing Co. 2:223-232.)

PRÖPPER, H. 1995. Waterlanders: Bespiegelingen over de moraal van Nederland. Amsterdam : Prometheus.

RANDALL, P.B. 1996. Sense of coherence (SOC), personality, and mental health. Potchefstroom : PU for CHE. (Mini-dissertation – M.A.)

RAUTENBACH, F. 2000. Laat ons rumoer. *Insig*, 144:11, Jan.

RAY, W. 1984. Literary meaning: From phenomenology to deconstruction. Oxford : Basil Blackwell.

REGAN, S. 1995. The tradition of the realist novel. (*In* Walder, D., *ed.* The realist novel. London : Routledge. p. 98-101.)

REYNEBEAU, M. 1995a. Het klauwen van de leeuw: De Vlaamse identiteit van de 12de tot de 21ste eeuw. Leuven : Uitgeverij Van Halewyck.

REYNEBEAU, M. 1995b. De pasvorm van de goede smaak: Enige beweringen over het Vlaamse literaire klimaat. Leuven : Uitgeverij Van Halewyck.

RICOEUR, P. 1986. Introductory lecture. (*In* Taylor, G.H., *ed.* Lectures on ideology and utopia. New York : Columbia University Press. p. 1-18.)

RICOEUR, P. 1990. Time and narrative. Volume 3. Chicago: University of Chicago Press.

RICOEUR, P. 1991a. The function of fiction in shaping reality. (*In Valdés, M.J., ed. A Ricoeur reader: Reflection and imagination. Toronto : University of Toronto Press. p. 117-136.*)

RICOEUR, P. 1991b. Life: A story in search of a narrator. (*In Valdés, M.J., ed. A Ricoeur reader: Reflection and imagination. Toronto : University of Toronto Press. p. 425-437.*)

RICOEUR, P. 1991c. Myth as the bearer of possible worlds. (*In Valdés, M.J., ed. A Ricoeur reader: Reflection and imagination. Toronto : University of Toronto Press. p. 482-490.*)

RITSEMA, B. 1998. De grote verveling. *Ons Erfdeel*, 41(3):323-328, mei-juni.

ROBINS, K. 1997. What in the world's going on? (*In Du Gay, P., ed. Production of culture/cultures of production. London : Sage. p. 11-66.*)

ROEMER, A.H. 1999. Gewaagd leven. Amsterdam : Singel Pockets.

ROODT, D. 1995. De windstilte van post-apartheid: Een overzicht van de Afrikaanse literatuur ná 1980. *Ons Erfdeel*, 38(1):45-54, januari-februari.

ROODT, D. 2001. Om die Waarheidskommissie te vergeet. Daifern : Praag.

ROOS, H. 1998. Perspektief op die Afrikaanse prosa van die twintigste eeu. (*In Van Coller, H.P., red. Perspektief en profiel: 'n Afrikaanse literatuurgeskiedenis. Pretoria : J.L. van Schaik. p. 21-117.*)

ROSSOUW, J. 1998. *Boklied: 'n Religie vir ons tyd. Fragmente*, 1998(2):132-143

ROUSSEAU, I. 1995. 'n Onbekende jaartal. Kaapstad : Human & Rousseau.

ROUX, A. 1998. Geïntegreerde taalonderrig: 'n Tekslinguistiese vertrekpunt. *Klasgids*, 33(1):32, Februarie.

SAID, E.W. 1983. The world, the text, the critic. Cambridge : Harvard University Press

SALEMINK, T. 1997. *De Afrikaanse Mythe*. s.l. : Kok Kampen.

SARBIN, T.R. 1986. The narrative as a root metaphor for psychology. (*In Sarbin, T.R., ed. Narrative psychology: The storied nature of human conduct*. New York : Praeger. p. 3-21.)

SCARBOROUGH, M. 1994. *Myth and modernity: Postcritical reflections*. Albany : State University of New York Press.

SCHNABEL, P. 2000. Het verlangen naar het grote verhaal: Nederland is nog lang niet af. *Vrij Nederland*, 13:19-21, april 2.

SCHECHNER, R. 1995. *The future of ritual: Writings on culture and performance*. London : Routledge.

SCHICKEL, R. 2003. The actor Marlon Brando. Besikbaar op Internet: <http://www.time.com/time/time100/artists/profile/brando.html> [Datum van gebruik: 18 Julie].

SCHILDER, J. 1997. Douglas Rushkoff: Ik neem dat cybergedoe niet serieus. *Weekend Knack*, 1997(16):18-22, April.

SCHOEMAN, K. 2000. "Dis hopelik my laaste". *Insig*, 144:26-27, Jan.

SCHOLTZ, A.H.M. 1995. *Vatmaar*. Kaapstad : Kwela Boeke.

SCHOLTZ, H. 1998. 'n *Extravaganza* koggelstories: Elke leser maak sy eie werklikheid van dié hellevaart. *De Kat*, 14(3):26-27, Sept.

SCHOOMBIE, S. 1994. Lili Marlene – lief en briljant. *De Kat*, 10(1):76-79, Jul.

SCHOUTEN, R. 1997. Niet voor ouders, mandarijnen en andere sufbubbels: Nieuwe proza in de jaren negentig. *Ons Erfdeel*, 40(1):97-108, januari-februari.

SCHOUTEN, R. 1998. Hedendaags hellenisme: Verbazing, fantasie en extase in de poëzie van het fin de siècle. *Ons Erfdeel*, 41(4):491-495, september-oktober.

SCHWAB, H. 1999. Onderwijs in Nederland. *De gids*, 162(1):58-64, januari.

SEERVELD, C. 1993. "Mythologising philosophy" as historiographic category. (In Clasquin, M., Ferreira-Ross, J.D., Marais, D. & Sadowsky, R., eds. *Myth and interdisciplinary studies: Myth Association University of South Africa*. Pretoria : University of South Africa. p. 28-46.)

SEGERS, R.T. 1997. Inventing a future for literary studies: Research and teaching on cultural identity. *Journal of Literary Studies*, 13(3/4):263-283, December.

SENNETT, J. & FOSTER, D. 1996. Social identity: Comparing white English-speaking South African students in 1975 and 1994. *South African Journal of Psychology*, 26(4):203-211.

SEROTE, M. 1981. *To every birth its blood*. Cambridge : Cambridge University Press.

SEROTE, M.W. 1990. *On the horizon*. Fordsburg : The Congress of South African Writers.

SMITH, K. 1998. Theatre of pain. *SL*, 5(5):80-82, June.

SMUTS, R. 1995. *Van den vos Reinaerde* op Afrikaanse bodem. *Tydskrif vir letterkunde*, 33(3):76-85, Aug.

SNYMAN, J. 1999. N.P. van Wyk Louw, die projek van die moderne, en kuns. *Fragmente*, 1999(4):45-68.

SOKOLOVE, M. 1999. What men are made of: Helping boys find new paths to manhood. Beskikbaar op die Internet:

<http://www.haverford.org/htmlfiles/linquirer.html> [Datum van gebruik: September 9].

STEYN, N. 1990. Honniball: 'n Huldeblyk en terugblik op die spot- en strookprentkunstenaar se lewe en werk, *Die Kultuurhistorikus*:9-23, Jun.-Jul.

STOREY, J. 1998. Cultural studies: General. (In McGowan, K. ed. *The year's work in critical and cultural theory* 5. Oxford : Blackwell. p. 153-158.)

STRAUSS, D.F.M. 1994. 'n Wysgerige perspektief op die twintigste eeu teen die agtergrond van die voorafgaande eeuwendinge. (In Strauss, D.F.M., red. *Wysgerige perspektiewe op die 20ste eeu*. Bloemfontein : Tekskor. p. 1-15.)

STUMPF, S.E. 1993. Socrates to Sartre: A history of philosophy. 5th ed. New York : McGraw-Hill.

SUNTER, C. 1993. Pretoria will provide: And other myths. Cape Town : Tafelberg/Human & Rousseau.

SUNTER, C. 2000. Never mind the millennium: What about the next 24 hours?. Cape Town : Human & Rousseau and Tafelberg.

SWERDLOW, J.L. 1998. Making sense of the millennium. *National Geographic*, 193(1):2-11, January.

SWYNGEDOUW, M., BILLIET, J., CARTON, A. & BEERTEN, R., reds. 1993. Kiezen is verliezen: Onderzoek naar de politieke opvattingen van Vlamingen. Leuven : Acco.

SZYMBORSKA, W. 1979. Uitzicht met zandkorrel. Amsterdam : Meulenhoff.

SZYMBORSKA, W. 1997. Nothing twice: Selected poems. Nic dwa razy: Wybór wierszy. Selected and translated by Stanisław Barańczak and Clare Cavanagh. Kraków : Wydawnictwo Literackie.

TAYLOR, C. 1991. The malaise of modernity. Concord : Anansi.

THE GORDON AND BREACH PUBLISHING GROUP. 1999. Mythosphere: A Journal for Image, Myth, and Symbol. Beskikbaar op Internet: <http://www.gbhap-us.com/journals/257/top.html> [Datum van gebruik: Okt. 5].

THOMAS, D. 1974. Dylan Thomas: The poems. Edited with an introduction and notes by Daniel Jones. London : J.M. Dent & Sons.

THOMAS, D. 1995. Treasonable or trustworthy text: Reflections on teacher narrative studies. (*In* Thomas, D., *ed.* Teachers' stories. Buckingham : Open University Press. p. 1-23.)

TURNER, V. 1985. On the edge of the bush: Anthropology as experience. Tucson : The University of Arizona Press.

TURNER, V. 1990. Are there universals of performance in myth, ritual, and drama? (*In* Schechner, R. & Appel, W., *eds.* By means of performance: Intercultural studies of theatre and ritual. Cambridge : Cambridge University Press. p. 8-18.)

VAN ASWEGEN, H.J. 1998. Afrika-Renaissance in historiese perspektief. *Aambeeld*, 26(2):7-10, Nov.

VAN COLLER, H.P. 1995. Tussen nostalgie en parodie: Die Afrikaanse prosa in die jare negentig: Deel I. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 35(3):197-208, Sept.

VAN DER HEIJDEN, A.F.TH. 1996. Advocaat van de hanen. Amsterdam : Querido.

VAN DER HORST, A. 2000. Nee is nee in Denemarken. *HP/De Tijd*, 2000(10):32-36, maart 10.

VAN DER HORST, H. 1999. De lage hemel: Nederland en de Nederlanders verklaard. Schiedam : Scriptum Books.

VAN DER MERWE, C.N. & VILJOEN, H. 1998. Alkant olifant: 'n inleiding tot die literatuurwetenskap. Pretoria : J.L. Van Schaik.

VAN DE VELDE, R.G. 1989. Man, verbal text, inferencing, and coherence. (*In* Heydrich, W., Neubauer, F., Petöfi, J.S. & Sözer, E., eds. *Connexity and coherence: Analysis of texts and discourse*. Berlin : Walter de Gruyter. p. 17-217.)

VAN DE VELDE, R.G. 1992. Text and thinking: On some roles of thinking in text interpretation. Berlin : Walter de Gruyter.

VAN ISTENDAEL, G. 1993. Het Belgisch labyrint: Wakker worden in een ander land. Amsterdam : De Arbeiderspers.

VAN KEMPEN, Y. & MERTENS, A. 1993. Onzichtbare betrekkingen: Het proza. (*In* Matsier, N., Offermans, C., Van Toorn, W. & Vogelaar, J., reds. *Het literair klimaat 1986-1992*. Amsterdam : De Bezige Bij. p. 13-58.)

VAN LEEUWEN, A. 2000. Niks modern leven!! Nederlanders vrezen voor de toekomst een hard arbeidsklimaat, maar zelf zien zij zich als survivors. *Elsevier*, 56(15):20-26, april.

VAN MELLE, J. 1996. Bart Nel. Pretoria : J.L. van Schaik.

VAN NIEKERK, M. 1992. Die vrou wat haar verkyker vergeet het. Pretoria : HAUM-Literêr.

VAN NIEKERK, M. 1996. Triomf. Kaapstad : Queillierie.

VAN NIEKERK, M. 2000. Die engel van verganklikheid: Die konstruksie van tyd in Karel Schoeman en J.M. Coetzee. (Referaat gelewer op 31 Oktober 2000 by die negende hoofkongres van die Afrikaanse Letterkundevereniging gehou van 30 Oktober tot 1 November 2000 by die Randse Afrikaanse Universiteit.) Johannesburg. (Ongepubliseer.)

VAN RENSBURG, C. 1998. Die sprokie van Diana Prinses van Wallis: Sneeuwitjie en al die stories wat ons leef. Pretoria : J.L. van Schaik.

VAN RIJNSWOU, S. 1995. Ronald Giphart. *Kritisch lexicon van de moderne Nederlandstalige literatuur*, 1995(58):1-9, augustus.

VAN SCHALKWYK, P.L. 1998. Die paradokse van koherensie in *Karolina Ferreira* (Lettie Viljoen) en *Vincent* (Willem Brakman). Potchefstroom : PU vir CHO. (Verhandeling - M.A.)

VAN SCHALKWYK, P.L. & CARSTENS, W.A.M. 2000. Paradokse van koherensie. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Taalkunde*, Supplement 37:108-132, Des.

VAN SOEST, M. & VAN HINTUM, M. 2000. Valse beschuldigingen: Seks als wapen. *Vrij Nederland*, 2000(13):32-36, april 1.

VAN WESTERLOO, G. 1993. Voetreiziger: Verslag van een tocht door Nederland. Amsterdam : De Bezige Bij.

VAN WYK, J. 1997. Catastrophe and beauty: *Ways of Dying*, Zakes Mda's novel of the transition. *Literator*, 18(3):79-90, Nov.

VAN WYK LOUW, N.P. 1954. Nuwe verse. Kaapstad : Tafelberg.

VAN WYK SMITH, M. 1990. Grounds of contest: A survey of South African English literature. Jutalit : Kenwyn.

VAN ZYL, J. 1998. O, vaderland! Wit Afrikaners vandag. *De Kat*, 13(12):62-66, Junie.

VERLEYEN, F. 1996. Woord vooraf: De geruchten. *Knack*, 1996(47)3, november 20.

VERSCHUEREN, J. 2000. De wereld van jong volwassenes vandag. *Kultuurleven*, 67(1):62-69, januari-februari.

VERSFELD, M. 1982. Tyd en dae: Essays uitgesoek en ingelei deur W.A. de Klerk. Kaapstad : Tafelberg

VICKERY, J.B. 1971. Introduction. (*In* Vickery, J.B., *ed.* Myth and literature: Contemporary theory and practice. Lincoln : University of Nebraska Press. p. ix-xii.)

VICKERY, J.B. 1983. Myths and texts: Strategies of incorporation and displacement. Baton Rouge : Louisiana State University Press.

VIEHWEGER, D. 1989. Coherence – Interaction of modules. (*In* Heydrich, W., Neubauer, F., Petöfi, J.S. & Sözer, E., *eds.* Connexity and coherence: Analysis of text and discourse. Berlin : Walter de Gruyter. p. 256-273.)

VILJOEN, H. 1986. Die Suid-Afrikaanse romansistiem anno 1981: 'n vergelykende studie. Potchefstroom : Departement Sentrale Publikasies.

VILJOEN, H. 2003. Constraints in the teaching and learning of the humanities at South African universities: a Delphi study. Potchefstroom. (Unpublished).

VILJOEN, L. 1990. Belemmering. Bramley : Taurus.

VILJOEN, L. 1993. Karolina Ferreira. Kaapstad : Human & Rousseau.

VILJOEN, L. 1996. Landskap met vroue en slang. Kaapstad : Human en Rousseau.

VLADISLAVIČ, I. 1993. The folly. Claremont : David Philip.

VOSKUIL, J.J. 1999. De moeder van Nicolien. Amsterdam : Uitgeverij G.A. van Oorschot.

VUIJSJE, H. 1997. Correct: Weldenkend Nederland sinds de jaren zestig. Amsterdam : Uitgeverij Contact.

WADE, J.-P. 1996. Introduction: Disclosing the nation. (*In* Smit, J.A., Van Wyk, J. & Wade, J.-P. *eds.* Rethinking South African literary history. Durban : Y Press. p. 1-9.)

WALUS, J. 1998. True colours. *The Star*:16, November 25.

- WATERS, R. 1992. Amused to death. (*In Amused to death.*) [CD]
- WEIDEMAN, G. 1994. Die donker melk van daeraad. Kaapstad : Tafelberg.
- WEIDEMAN, G. 1997a. Die onderskepper of die dorp wat op 'n posseël pas. Kaapstad : Queillerie.
- WEIDEMAN, G. 1997b. 'n Staning onder sterre. Kaapstad : Tafelberg.
- WEIDEMAN, G. 1999. Draaijakkals. Kaapstad : Tafelberg.
- WELDON, F. 1998. Waar vrouwen vrouwen zijn en mannen ook. *Nieuw Wereldtijdschrift*, 15(3):32-38, september.
- WELZ, B. 2000. Atypical J.M. Coetzee. *The Citizen*:12, September 11.
- WEYEL, I. 2000. L'Homme Fatal. *Man*:138-142, maart.
- WHITE, J.J. 1971. Mythology in the modern novel: A study of prefigurative techniques. Princeton : Princeton University Press.
- WHITMAN, W. 1950. Leaves of grass and selected poems. New York : Random House.
- WIERZBICKA, A. 1997. Understanding cultures through their key words: English, Russian, Polish, German and Japanese. New York : Oxford University Press.
- WILBER, K. 1998. The marriage of sense and soul: Integrating science and religion. New York : Random House.
- WILLEMSE, H. 1996. Merkwaardig, met leemtes. *Insig*:30, Des.
- WILLIAMS, J. 1996. The death of deconstruction, the end of theory, and other ominous rumors. *Narrative*, 4(1):17-35, January.

WILLIAMSON, S. & JAMAL, A. 1996. Art in South Africa: The future present. Cape Town : David Philip.

WINTERBACH, I. 1999. Buller se plan. Kaapstad : Human & Rousseau.

WRIGHT, L. 2000. Culture and civilization in South Africa: Some crucial questions about the African Renaissance. (Lecture presented on June 5, 2000 as part of a workshop of the Subprogram Literature, PU for CHE). Potchefstroom. (Unpublished)

WYNGAARD, H. 1999. Net uit genade. *Insig*, 139:29, Aug.

YEATS, W.B. 1990. Selected poetry. Edited with an introduction and notes by A. Norman Jeffares. London : MacMillan.

ZIERKE, R. 2003. Three city four: Oh, had I a golden thread. Beskikbaar op Internet: <http://www.informatik.uni-hamburg.de/~zierke/martin.carthy/songs/ohhadiagoldenthread.html> [Datum van gebruik: Okt. 7].

ZIMMERLI, W.Ch. 1998. Chapter 1. The context: Virtuality and networking after postmodernism. (In Theron, F., Van Rooyen, A. & Uys, F., eds. Spanning the global divide: Networking for sustainable delivery. Bellville : School of Public Management, University of Stellenbosch. p. 1-17.)

ZULU, M. 1999. Breaking into the Big Time. *Pace*:40-43, December.

ZULU, N. 1999. Viva the Vundlas. *Pace*:74-76, July.

ZWAGA, E. 2000. Olympiade van goede ideeën. *HP/De Tijd*, 2000(12):80-83, maart 24.