

HOOFSTUK 6: DIE NEERSLAG VAN DIE MITES

“Dis nie die storie wat jy ons vantevore vertel het oor hoe jou mense hier gekom het nie, “ maak Katja beswaar. “Oor die twee broers by die groot boom.” Kahapa haal sy skouers in die donker op. “*Ons het baie stories,*” sê hy. “*En al die stories is waar. Jy moet net reg leer luister ...*” (Brink 2002: 202) (my kursivering).

I am busy with the truth ... *my truth*. Of course, *it's quilted together from hundreds of stories* that we've experienced or heard about in the past two years. Seen from my perspective, shaped by my state of mind at the time and now also by the audience I'm telling the story to. *In every story there is hearsay, there is grouping together of things* that didn't necessarily happen together, there are assumptions, there are exaggerations [...], there is downplaying ... *And all of this makes up the whole country's truth* (Krog 1998:170,171) (my kursivering).

en

We make sense of things by fitting them into stories... Nations tell stories of their past in terms of which they try to shape their futures (1998:196).

Drie outas het in die haai Karoo
die ster gesien en die engel geglo

hul kieres en drie bondels gevat
en aangestryk met die jakkalspad

al agter die ding wat skuiwend skyn
op 'n plakkie, 'n klip, 'n syferfontein

oor die sink en die dak van Distrik Ses
waar 'n kersie brand in 'n stukkende fles

en daar tussen esels en makriel
die krip gesien en neergekniel

hul skaapvet, eiers en biltong
nederig gelê voor God se klong

en die Here gedank in sang en gebed
vir 'n kindjie wat ook dié volk sou red

oor die hele affêre het uit die hoek
'n broeis bantam agterdogtig gekloek.

(“Kersliedjie”, Opperman, 1952)

6.1 Inleiding en doelstelling met die hoofstuk

In die vorige twee hoofstukke is daar gekyk na die twee belangrikste – en grootliks opponerende – mites rondom Afrikaans naamlik:

- “Afrikaans, taal van die Afrikaner” soos vergestalt binne die konteks van Afrikanernasionalisme in veral die eerste vyftig jaar van die vorige eeu; en
- “Afrikaans, verdrukkerstaal”, soos gemanifesteer in veral die tydperk van geïnstitusionele Apartheid (1948-1994).

Samehangend met hierdie twee “hoof”-mites, is daar ook ander mites uitgewys, byvoorbeeld die mite van wit dominansie, en daarteenoor die mite van swart bewussyn, miteskepping as komponent van die Afrikaner- “burgerlike godsdiens” en die mite van die “nuwe Suid-Afrika”, om maar enkele te noem.

Daar is in hoofstuk 3 gewys op die groot impak van politieke miteskepping, en veral van wat Thompson (1985) noem “radikale mites” of mites wat ten doel het om die “vyand” se regime te ontmasker of te demoniseer. In dié proses vind daar dan waarskynlik aanvanklik ’n ontmitologisering plaas van bepaalde mites wat vals bewys wil word, en terselfdertyd nuwe miteskepping of ’n proses van “her”-mitologisering. Die uitgangpunt van hierdie proefskrif is egter dat “lewende” mites nie **sonder meer** uitgewis kan word uit ’n groep se kollektiewe geheue nie, omdat hulle met singewing saamhang, en dat nuwe mites dus nie as’t ware oornag “geskep” kan word om die ou mites te vervang nie. Die nuwe mites sal nie ’n “tydlose waarheidskwaliteit” bevat nie.

Die proses van miteskepping word ook nie in die eerste plek deur politieke miteskeppers daargestel nie. Inteendeel, mites word veral oorgedra deur gewone mense in hulle gesprekke met hulle kinders, familie, vriende en kollegas. Vergelyk in hierdie verband die uitspraak van Samuel & Thompson (1990:14,15) soos aangehaal in hoofstuk 2:

[...] the *most powerful myths* are those which influence what people think and do: which are *internalized, in their ways of thinking*, and which they pass *subconsciously* to their children and kin, their neighbours, workmates and colleagues as part of *the personal stories which are the currency of such relationships* (my kursivering).

Dr. Chris Jordaan (wat nagraadse opleiding in die bestuurswese het en die afgelope jare betrokke was by landswye en Afrika-projekte met as fokus onder meer transformasiebestuur en die vorming en oriëntering van bestuurspanne vir nuwe implementerings) het vir my die volgende waardevolle bydrae rondom sy persepsie van die totstandkoming van groepsmites op skrif gestel:

Die mens as individu maar ook in wisselwerking met ander mense en groepe het 'n inherente en soms *onbewustelike* dryfveer om voortbestaan – *oorlewing* – maar ook *uitlewing* (dus binne hierdie diskoers ook: *singewing* – AMJ) te verseker. Oorlewing hou verband met die verkryging van persoonlike lewensmiddele en die fisiese voortbestaan van groepe, terwyl uitlewing handel oor “hoër” geestelike of kunssinnige verwesenliking. Dié gedreweheid noop individue en groepe om die dinamika en werklikhede van die omgewing vir hulself verstaanbaar te formuleer en sodoende ontstaan mites, wat verband hou met oorlewing en uitlewing. Mites binne kultuurgroepe het ook bepaalde inherente gemeenskaplikhede. Alhoewel die proses van mitevorming in kultuurgroepe dieselfde meganismes mag hê, kan die wesenlike inhoude daarvan verskil. Mites van 'n bepaalde kultuurgroep verteenwoordig elemente van wat die betrokke groep bewustelik of *onbewustelik* as bedreiging binne die konteks van hulle belewing van die eie werklikheid ervaar. Hierdie bedreigings kan werklik of gewaan wees.

Uiteenlopende en selfs kontrasterende mites van verskillende groepe kan verklaar word deur die inherente verskille in die kultuurelemente en -karakteristieke van die groepe asook die waardestelle wat die kultuurelemente verteenwoordig. Laasgenoemde (die waardestelle) handel onder meer oor aspekte soos eiendomsbesit en –reg, die “waarheid” gebaseer op feitelikheid asook op voorstellings van die “waarheid”, geloof in hoër wesens en oorspronge (sien die “ontstaansmites” waarna Thompson onder meer verwys – AMJ), verhoudings tussen geslagte, familiielede ens., asook gesagaanvaarding en die verhouding met dominante rolspelers. Daar vind ook miteskepping oor mekaar (“die ander” – AMJ) plaas wat weer lei tot verdere miteskepping binne die eie groep. Die genoemde miteskepping beïnvloed die beplanning en optrede van groepe met die oog op die strukturering

van die omgewing waarbinne hulle voortbestaan (oorlewing) en realisasie (uitlewing) moet plaasvind.

Tot sover Chris Jordaan. Die afleiding is dus dat miteskepping tot 'n groot mate verband hou met die drang om voort te bestaan as individu en as groep en om jouself en jou groep ook kultureel uit te leef. Binne 'n kultureel-diverse omgewing soos dié van Suid-Afrika (vgl. die uitspraak van Woshinsky, 1995:55, soos aangehaal in hoofstuk 3 rondom 'n heterogeen-aktiewe kultuur – “we find in heterogeneous-active culture a basic disunity exacerbated by a series of *profound* divisions”) kan die persepsie ontstaan dat die ander groepe 'n bedreiging inhou vir hierdie voortbestaan en uitlewing. Die ervaring van die bedreigings kan lei tot doelbewuste miteskepping deur groepe en hulle “woordvoerders” soos wat in hoofstuk 3 rondom politieke miteskepping uitgespel word. Andersyds weer kan die ervaring van die bedreigings meer subjektief en persoonlik wees en die proses van miteskepping tot 'n mate onbewustelik geskied.

Wat egter wel waar is, is dat beide hierdie prosesse – doelbewuste politieke miteskepping, maar ook (gedeeltelik) onbewuste private miteskepping – neerslag vind in verskillende sisteme van die gemeenskap waarbinne die miteskepping aan die werk is.

Die doel van hierdie hoofstuk is dan om 'n oorsig te gee oor die neerslag van die voorafgaande mites (soos bespreek in hoofstukke 4 en 5) in bepaalde sisteme van die Afrikaanse werklikheid. Terselfdertyd sal daar ook gevalle uitgewys word waar daar binne dieselfde sisteme pogings was om die betrokke mites as 't ware ongeldig te verklaar deur hulle te ontmitologiseer of dan ten minste te hermitologiseer.

Die proses van “ont”- en “hermitologisering” is terloops nie vreemd aan die moderne literatuur- en kultuurwetenskap nie. In 'n artikel in *Literator* van April

2003 verduidelik die literatuurwetenskaplike, Marcel Janssens, hierdie verskynsel soos volg (p. 145):

In de hedendaagse kultuur is het begrip “mythe” onderhevig aan grondige mutasies, zowel in de kennis- als in de waardensfeer. Overal doet zich een tendens van ont-mythologisering voor... De laatste tijd constanteren wij een tendens van “her-mythologisering” van ons denken in een “post-metafysich” tijdperk.

Dit moet baie duidelik gestel word dat die oorsig oor die “neerslag van die mites” nie die belangrikste fokus van hierdie studie is nie, en dat daar by die keuse van voorbeeldmateriaal slegs eksemplaries gewerk word. ’n Seleksie is dus uit verskeie moontlike bronne gemaak om die impak van miteskepping te illustreer, sonder dat ’n in-diepte-studie van die betrokke bron die oogmerk was. (Dit sou bv. moontlik wees om ’n volledige studie aan te pak oor die neerslag van die mite van Afrikaans en Apartheid deur slegs een letterkundige teks te ontleed en die mitiese elemente daarin uit te wys, byvoorbeeld *Kennis van die aand* of *Die swerfjare van Poppie Nongena*.)

Daar word ook gewys op die feit dat miteskepping binne die “politieke sisteme” van die land nie deel sal uitmaak van hierdie hoofstuk nie. Die rede hiervoor is voor die hand liggend. Die bespreking rondom Afrikaans en Afrikanernasionalisme in hoofstuk 4 en dié rondom Afrikaans en Apartheid in hoofstuk 5 is nie los te dink van die politieke gebeure en strukture van die tydperke onder bespreking nie. Die neerslag van die mites rondom Afrikaans binne die Suid-Afrikaanse politiek van (veral) die twintigste eeu, is dus reeds deeglik verreken.

In hierdie hoofstuk word aandag gegee aan die neerslag van die mites rondom Afrikaans ten opsigte van die volgende sisteme/gebeure:

- Die historiografie van Afrikaans;
- Die onderwyssistiem en –sillabusse;
- Die Afrikaanse letterkunde; en

- Die polemieek rondom “Kersliedjie” van D.J. Opperman.

'n Dieptestudie word nie beoog nie, maar slegs 'n oorsigtelike beeld met die doel om te wys **hoe wyd die impak van die mites rondom Afrikaans was**, en **hoe die neerslag van die mites as 't ware self weer miteskeppend gewerk het**.

6.2 Die Afrikaanse historiografie

Die wordingsgeskiedenis van Afrikaans (dit wil sê geskiedskrywing rondom die korpusontwikkeling van die taal) en geskiedskrywing oor die taalpolitieke verlede van Afrikaans (d.w.s. rondom die statusontwikkeling van die taal) is onderwerpe waarvoor historiograwe al etlike boeke volgeskryf het. Uiteraard is daar gepoog om die die onderwerp objektief/wetenskaplik aan te pak en is bestaande teorieë soos bv. teorieë oor taalverandering of andersyds weer die intertaalteorie as uitgangspunte gebruik. Daar is egter ook by historiogawe wat die geskiedenis van Afrikaans beskryf, soms tekens te bespeur daarvan dat hulle vertrouwd is met, of beïnvloed word deur, die mites wat daar rondom die taal bestaan het of nog bestaan.

In *Die Afrikaner en sy Taal 1806 – 1875* (waarvan die eerste uitgawe reeds in 1939 by Nasionale Pers verskyn het) beskryf J. du P. Scholtz die pogings in die 19de eeu om ná die tweede Britse besetting van die Kaapkolonie in 1806 en die invoer van Britse setlaars in 1820 “Hollands-Afrikaans” aan die Kaap te laat voortbestaan. Voor in die spesiale herdruk van dié werk in 1964 deur Nasou staan daar die mities-gelaaide opdrag: “aan die *nagedagtenis* van almal wat hul in die jare 1806-1875 *vir die behoud van die Hollands-Afrikaanse taal en kultuur aan die Kaap beywer het.*” (my kursivering).

Enkele opvallende aspekte in verband met bogenoemde is die volgende:

- deurdat die “nagedagtenis” van die taal-“beyweraars” gehuldig word, neem hulle min of meer die gedaante van “helde” aan;

- de skrywer skep die persepsie dat Hollands en Afrikaans in die genoemde tydperk saam in die “taalstryd” teen Engels gestaan het en nie in opposisie tot mekaar nie;
- die verband tussen “taal en kultuur” word eksplisiet verwoord;
- die afsnypunt as 1875, die jaar van die stigting van die G.R.A., dui daarop dat dié jaar deur die historiograaf as betekenisvol beskou word en ondersteun dus die miteskepping rondom 1875.

Dit is nie vir die doel van hierdie bespreking nodig om in te gaan op die skrywer se uiteensetting van die verzet oor dekades heen in die loop van die negentiende eeu teen die verengelsingbeleid aan die Kaap na die Britse besetting en die verdringing van Hollands as kultuurtaal nie. Wat belangrik is, is dat sy bespreking eindig met die stigting van die G.R.A. as “mitiese” oomblik vir die begin van Afrikaans as kultuurtaal. Voor hierdie datum is “Afrikaans [...] by uitstek as die taal van die laer klasse in die maatskappy beskou. (Scholtz, 1964:169).

Oor miteskepping in die Afrikaanse historiografie rondom die G.R.A. en die eerste “vrome taalstryders” is daar redelik breedvoerig verslag gedoen in hoofstuk 4. Daar is byvoorbeeld daarop gewys dat Nienaber & Nienaber in hulle historiografiese werk, *Die opkoms van Afrikaans as kultuurtaal*, in miteskeppende frases verwys na dr. Arnoldus Pannevis (1838-1884) en C.P. Hoogenhout (1843-1922). Van Pannevis word byvoorbeeld beweer dat hy ’n “groot kenner” was van die klassieke en van verskeie Europese tale en dat S.J. du Toit hom sou “geroem het as die grootste taalkundige wat Suid-Afrika gehad het.” Hoogenhout weer het reeds as jong man bewys gebring van sy “geloof in en entoesiasme vir die jong Boeretaal” (Nienaber & Nienaber, 1985: 20-21).

Wat insiggewend omtrent die teks van die Nienabers is, is die subteks, naamlik dat dit “’n Oorsig (is) van die Geskiedenis van die Afrikaanse Beweging, opgestel volgens die leerplanne van die verskillende Provinsies.” Die afleiding is dus dat

die boek vir Afrikaanse skoliere voorgeskryf is, en dat dit in dié opsig ongetwyfeld miteskeppend meegewerk het. Dit kan onder meer bevestig word deur die verbande wat die skrywers lê tussen die betrokke *taal* beweging en die groeiende *vaderlandsliefde* by sy aanhangers :

Dit (die taalbeweging van die G.R.A. – AMJ) groepeer die regte Afrikaners, die Patriotte of *ware vaderlanders*, saam in 'n verenigde strewe ten behoeve van *die eie taal, nasie en land* (1958:28) (my kursivering).

Teenoor die miteskepping met betrekking tot die G.R.A. se rol, is daar ook historiografe wat verwys na pogings om die Nederlandse taal te laat “herleef” op Suid-Afrikaanse bodem selfs ná die stigting van die G.R.A. In die 1945-jaarboek van die Afrikaanse Skrywerskring is daar byvoorbeeld 'n artikel van Jan Ploeger van die Universiteit van Pretoria in dié verband. Ploeger vertel van die groot aantal Nederlanders wat in die laaste twee dekades voor die Anglo-Boereoorlog na Transvaal toe “verhuis” het, onder meer as gevolg van die “groot voorliefde wat president Kruger vir bekwame Nederlanders aan die dag gelê het en die werksaamhede van die Nederlands Suid-Afrikaanse Spoorwegmaatskappy” (Ploeger, 1945:31). Volgens Christo van Rensburg het hierdie Nederlanders in “Klein Amsterdam” (die huidige Sunnyside) kom woon.

Hierdie Nederlanders stig onder meer die sogenaamde “rederykerskamer”, “Onze Taal”, in Pretoria. Aan die einde van 1893 was daar glo 150 betalende lede van hierdie vereniging. 'n Nederlandse drama, *De Buren*, van Justus van Mourik, is in Februarie 1892 in die President Teater opgevoer. Teenoor hierdie pogings om Nederlands te bevorder (hoewel dié taal in elk geval die ampstaal in die Transvaal was - AMJ), staan die enigszins siniese opmerking van 'n verslaggewer van die *Transvaal Advertiser* (wie se taalvoorkeur mens sou kon raai), wat geoordeel het dat die spelers se taal baie te wense oorgelaat het. In wat myns insiens sou kon geld as 'n doelbewuste poging om die “Nederlandse” poging te ontmitologiseer, beweer die verslaggewer:

In point of fact, but for the language one might have thought the performance was by French rather than by Dutch amateurs” (Ploeger 1945:31).

Ploeger (1945:32,33) haal voorts ook gedigte aan wat deur lede van “Onze Taal” geskryf is, en waarin die miteskeppende klanke baie duidelik opklink.

Enkele frases van “die heer H.J.L. Th. Roorda” se gedig lui:

Waak op, waak op, o moedertaal!
Waak op! Wij roepen U ten strijde.
Herover weer Uw oud gebied
Op Afrikaansche grond...

In dié van “die heer Th. Kroon” word onbeskaamd miteskeppend na die “helde” in die “Suid-Afrika-geskiedenis” van die “Hollandstaal” verwys, en na dié taal se “mitiese gawe” om die vyand te stuit:

Als Hollandstaal zoo moedig werd geuit
Door Tromp, De Ruyter – viel die vyand neder
Bij ‘t hooren van die taal, door heldemoed geuit
Doch ook op ‘t oorlogsveld is deze taal zoo krachtig,
Zij baard’ den vyand schrik, wanneer ze werd gehoord.
Pretorius, Potgieter zie ze machtig
Zoodra die dierb’re taal des vijands oor doorboord’,
En klonk ook niet deez’ taal nu twalef jaar geleden
Den Brit in ‘t oor, op Amajuba’s top?
Toen werd tot God in onze taal gebeden
En in die taal nam Hij de bede op...”

Die bostaande frases dui voorwaar op ’n wonderlike vermoë wat aan ’n spesifieke menslike taal toegeskryf word: dit laat die vyand “neerval”, “deurboor” hulle ore en gee krag aan die Voortrekkerleiers (Pretorius en Potgieter) op die “oorlogsveld”. Die implikasie van die laaste twee reëls hierbo is boonop dat God hulle gebede in die stryd teen die Britte op Amajuba verhoor het omdat daar in Hollands gebid is. (Dit maak die staaltjie amper geloofwaardig van die ou Boer wat gekant was teen die Bybelvertaling in Afrikaans omdat hy beweer het: “As

Hoog-Hollands goed genoeg was vir die Here, is dit goed genoeg vir my!” – AMJ.)

Ploeger sluit sy artikel af deur te noem dat die laaste betalings van “Onze Taal” in 1912 gedoen is. Die rede vir die “onvermydelike” ondergang van die Nederlandse rederijderskamer in Pretoria, meen hy, was die feit dat “’n (n)uwe tyd, met as strewe die verheffing van Afrikaans, [...] sy intrede gedoen (het).” (1945:36).

’n Belangrike afleiding van bostaande gebeure is dat miteskepping alleen nie genoegsaam is om die voortbestaan van ’n taal teen ander kragte van die geskiedenis te beskerm nie. Die miteskeppers rondom die voortgesette rol van Hollands in die Transvaalse republiek teen die einde van die negentiende eeu, het, metafories gesproke, die sluise van die retoriek wyd oopgemaak. Daar was egter ander sterker kragte werksaam, waarvan die opkomende Afrikanernasionalisme na die oorlog (sien weer hoofstuk 4) ’n belangrike een was. In die woorde van Van Wyk Louw op ’n baie later stadium (1977:63,64) was die taal (in hierdie geval Hollands op Suid-Afrikaanse bodem) nie meer die “draer van die reële en vitale behoeftes van groot groepe [...] nie.” Hierdie funksie is toe deur Afrikaans oorgeneem.

Teenoor miteskepping in die historiografie rondom die G.R.A., is daar ander standpunte wat hierdie mites “ont”- of “her”-mitologiseer.

In hoofstuk 5 (5.4.3.1) is daar gewys op inligting wat deur Achmat Davids (1987: 46,47) aan die orde gestel is rondom die eerste geskrewe tekste in Afrikaans, naamlik Arabies-Afrikaanse Moesliem-“koples”-boeke met godsdienstige voorskrifte, waarvan die vroegste terugdateer na 1845. Daar is voorts gewys op Davids se vermelding van:

- die eerste amptelike Arabies-Afrikaanse publikasie, die *Gabomatliem*, (wat ses jaar voor die bekende *Zamenspraak tusschen Klaas*

Waarzegger en Jan Twifelaar (L.H. Meurant) in 1860 verskyn het – AMJ); en

- die *Bayan nud din*, 'n godsdienstige handleiding van 354 bladsye, in Arabies-Afrikaans geskryf deur die Turkse geleerde, Abubakr Effendi, wat in 1862 as geestelike Moslemleier na die Kaap toe gekom het. Volgens Davids kan die *Bayan nud din* beskou word as die omvangrykste boek wat in die vroeë geskiedenis van Afrikaans geskryf is. (Davids, 1987:48-49).

Die bostaande inligting rondom die *Gabomatlien* maak die stelling van Nienaber & Nienaber (1958:17) rondom die “Zamenspraak”, naamlik dat dit “die eerste boek in ons taal (is)”, ongeldig en bring 'n hermitologisering van dié gegewe tot stand. Die afleiding in hoofstuk 5 is dat die (bruin) Moesliemgemeenskap in die negentiende-eeuse Kaap 'n veel groter impak op die ontwikkelingsgeskiedenis van Afrikaans as kultuurtaal gehad het as wat die mite rondom Afrikaans en die Afrikaner veronderstel.

Du Plessis (1986) lewer kritiek op die voorheen onbetwiste mites rondom die “Afrikaanse taalbewegings” wat volgens hom “van geslag tot geslag ‘oorgelewer’ (is)” (en wat derhalwe onteenseglik miteskeppend gewerk het – AMJ.) Du Plessis se standpunt is dat “die hele geskiedenis van die Afrikaanse taalbewegings doodgewoon by die Afrikanergeskiedenis geïnkorporeer is”, 'n gebeure wat in Du Plessis se eie woorde gelei het tot 'n “onafwendbare mitologisering” (1986:1).

'n Volledige uiteensetting van Du Plessis se diskoers (aanvanklik aangebied as 'n M.A.-verhandeling by die Universiteit van die Oranje-Vrystaat) rondom die vyf taalbewegings wat hy onderskei (nl. die Oosgrenstaalbeweging, die Maleier-Afrikaans Taalbeweging, die Bybelvertalingsbeweging, die Afrikanerbondbeweging en die Naoorlogse Taalbeweging) is nie hier ter sake nie. Dit is goed gedokumenteer in die hersiene uitgawe van sy verhandeling,

Afrikaans in Beweging (1986) waaruit die bostaande aanhalings geneem is. Wat van belang is uit die oogpunt van miteskepping, is dat hy sekere “mitiese sekerhede” bevraagteken het, en daarmee kritiek uitgelok het, onder meer van prof. Dirk Kotze in *Beeld* van 22 Junie 1983, en ook in ’n hoofartikel in *Die Burger* van 21 Mei 1993. Du Plessis se reaksie op die kritiek klee hy in metaforiese taal deur daarop te wys dat sy studie nie “daarop gerig is om beelde te bestorm nie”, maar dat hy juis die “realistiese bevordering” van Afrikaans onder “alle lede (selfs nie-lede) van die Afrikaanssprekende gemeenskap [...] in perspektief probeer stel.”

Wat egter veral hieruit afgelei kan word ten opsigte van miteskepping rondom Afrikaans is hoe diep bepaalde mites (bv. oor die rol van die G.R.A.-beweging) in die Afrikaanse historiografiese sisteem ingebed is, en hoeveel weerstand die proses van hermitologisering kan meebring.

Gesprekke in die historiese taalkunde oor die “wortels” van Afrikaans is myns insiens ook nie altyd ideologies neutraal nie, maar hang saam met bepaalde opponerende mites rondom Afrikaans se herkoms en huidige posisie. Dit is nie in hierdie oorsig moontlik om al dié uitgangspunte selfs net te noem nie, maar enkeles daarvan word tog baie kortliks aan die orde gestel.

Edith Raidt (1976:83) maak die volgende stelling:

Die wordingsgeskiedenis van Afrikaans val waarskynlik saam met die ontstaan van die Afrikaanse volk.

Raidt onderskryf dus grootliks die mite wat in hoofstuk 4 volledig bespreek is, naamlik dié van die bykans “mitiese band” tussen Afrikaans en die “Afrikanervolk”. Die titel van Raidt se werk oor die ontstaansgeskiedenis van Afrikaans, nl. “Afrikaans en sy Europese verlede”, wys ook in ’n mate waar die klem van Raidt se betoog lê. Die feit dat Afrikaans onder meer wel ’n onbetwisbare “Europese verlede” het, word nie bevraagteken nie. Daar kan

egter beweer word dat die klem op dié verlede as “buite Afrika” ’n bydrae maak tot miteskepping vanuit ’n bepaalde ideologiese hoek.

Ronnie Belcher (1987:17 en verder) beskryf die proses van “kommunikasie oor die kleurgrens” en die soms gepaardgaande “konfrontasie” tussen wit- en bruin mense. Sommige van dié historiograaf se insigte is reeds verreken met betrekking tot die miteskepping rondom Afrikaans as verdrukkerstaal in hoofstuk 5. Daar is ook reeds gewys op die stigmatisering van sogenaamde “Kleurling-Afrikaans” deur onder meer Rademeyer (1938) as ’n “vervormde” (en dus minderwaardige) taalvariëteit.

Hierteenoor – en ook gedeeltelik in opposisie tot Edith Raidt en ander se beklemtoning van Afrikaans se “Europese verlede” – het daar stemme in die variasietaalkunde opgegaan wat gewys het op die groot impak van die inheemse mense van Suid-Afrika op die wording en ontwikkeling van Afrikaans.

Van Rensburg (1984:514; 1989:436-467 en 1990:66-67) onderskei tussen drie historiese variëteite van Afrikaans, naamlik

- twee aanleedersvariëteite wat teruggaan op vreemdetaalverwerwing (met Nederlands as doeltaal) deur die Kaapse slawe (Kaapse Afrikaans) en die Koi (Oranjerivierafrikaans); en
- ’n voortsettingsvariëteit van Nederlands wat veral aan die Oosgrens van die Kaap gepraat is (Oosgrensafrikaans) en wat vanuit die Oosgrens versprei is na die binneland (die Vrystaat en Transvaal). (Grebe (1997 en 1999) verkies om in laasgenoemde geval eerder van *Burgerafrikaans* te praat aangesien hy redeneer dat die voortsettingsvorm van Afrikaans nie beperk was tot die Oosgrens van die Kaapkolonie nie, maar waarskynlik deur die hele “burgerbevolking” gepraat is “van oorkant die eerste Kaapse bergreekse tot aan die negentiende-eeuse Oosgrens...” (1999:54). Grebe verskil egter nie prinsipiëel van die siening rondom Kaapse en Oranjerivierafrikaans nie.)

In die geval van die twee aanleedersvariëteite word die intertaalteorie oortuigend deur Van Rensburg betrek, terwyl teorieë rondom taalverandering veral op die voortsettingsvariëteit van toepassing gemaak word. Voorts word Oosgrensafrikaans, wat na 1838 ook via die Voortrekkers na die Transvaal toe geneem is, as die vertrekpunt vir die latere Standaardafrikaans gesien.

Sou die voorafgaande bespreking van die mites van Afrikaans en die Afrikaners en van Afrikaans as verdrukkerstaal hier in berekening gebring word, sal daar afgelei kan word dat die aanleedersvariëteite hoofsaaklik gepraat is deur die “bruin” sprekers van Afrikaans, terwyl die voortsettingsvariëteit gepraat en gestandaardiseer is deur die (hoofsaaklik) wit sprekers van Afrikaans, of die Afrikaners (sien weer hoofstuk 4).

Standaardafrikaans, die “toonaangewende, versorgde en eenvormige kultuurvariëteit van Afrikaans” (Ponelis 1992:72), het dus nie vry gebly van die impak van die genoemde mites (hoofstukke 4 en 5) nie. Ponelis verduidelik naamlik dat die standaardtaal nie linguisties gesien “verhewe” bo die ander variëteite van die taal is nie, maar dat hierdie vorm wel, veral in die onderrig op skool, “verhef (is) tot die enigste vorm van Afrikaans” terwyl die “omgangstaal en die dialekte ontsettend kwaai gestigmatiseer (is) met etikette soos ‘plat taal, kombuistaal, straattaal, onbeskaafde taal’ ensovoorts” (1992:71,72).

Billikerwys moet daarop gewys word dat die neiging om die standaardvorm van enige taal te “verhef” bo die ander variëteite van die taal ’n algemene verskynsel is. (Dink byvoorbeeld aan die gegewe van Bernard Shaw se *Pygmalion* soos verwerk in die musiekblyspel *My fair lady*.) Die verskil is egter dat die skeidslyn tussen “beskaafde” en “plat” of “onbeskaafde” Afrikaans in dié geval al te dikwels saamgeval het met die “mitiese” kleurskeidslyn.

Willemse bespreek mitevorming rondom die wordingsgeskiedenis van Afrikaans eksplisiet in 'n bydrae (in Jansen 1991:249-263) getitel “*Securing the myth: the representation of the origins of Afrikaans in language textbooks*” (my kursivering). Voordat 'n mite immers “beveilig” kan word, moet dit 'n reeds bestaande mite wees en redelik algemeen bekend wees. Volgens die skrywer is teorieë oor die oorsprong van Afrikaans in Suid-Afrikaanse skoolleerplanne voorgehou op so 'n wyse dat die “nie-Germaanse” of “swart” impak op Afrikaans verswyg of onderspeel is (p. 251). Daar word verwys na die standpunt van Van der Merwe (1972) wat erken dat daar wel leenwoorde in Afrikaans uit die oosterse en Afrika-tale ontleen is, maar wat ontken dat dié tale enige invloed op die **struktuur** van die taal gehad het.

In 'n nog vroeër teks van Van der Merwe (1964), haal die skrywer dr. Th. Hahn se lesing in 1882 voor die lede van die Kaapstadse Biblioteek aan, waarin dié “seun van 'n Duitse sendeling in Namakwaland” (1964:138) soos volg oor die ontstaan van Afrikaans skryf (p. 137):

The Dutch *patois* can be traced back to a fusion of the country dialects of the Netherlands and Northern Germany, and although phonetically teutonic, it is psychologically an essential Hottentot idiom. For we learn this patois first from our nurses and ayas. The young Africaner, on his solitary farm, has no other playmates than the children of the Bastard-Hottentot servants of his father and even the grown-up farmer can not easily escape the *deteriorating effect* of his servant's patois” (my kursivering).

Bogenoemde uitspraak is myns insiens onbetwisbaar miteskeppend, veral wat betref die verwysing na die “verslegtende effek” van die bediendes en hulle kinders se patois op dié van die boere en hulle kinders (die “jong Afrikaner op sy eensame plaas...”).

Willemse stel in sy betoog (1991) verder verskillende ontstaansteorieë van Afrikaans aan die orde (soos onder meer dié van Van Rensburg en ander na wie hierbo verwys is – AMJ) en kom tot die volgende gevolgtrekking (p. 253):

The tradition of Eurocentric historiography overemphasizes the role of the colonists and Christianity. In the process important historical factors (Islam, for example) have been overlooked.

Die rede hiervoor, meen Willemse, is die miteskepping rondom Afrikaans oor jare heen, waarvolgens binne die Afrikaner se politieke mitologie die taal “God-gewe” is en getipeer word as die enigste “witmanstaal” wat in Suid-Afrika “gemaak” is. Hy haal Valkoff (1971:463) aan, wat beweer:

[...] it is not astonishing that in their language struggle these linguists tended to transfer their ideal of purity of the white race to their mother tongue and its history.

Die “toe-eiening” van Afrikaans as die “volksstaal” en politieke taal van die Afrikaners asook die taal van die Afrikaanse (Afrikaner se?) Bybel het volgens Willemse daarop neergekom dat swart mense as ‘t ware “opgehou het om Afrikaans te praat.” (Dit wil sê die Afrikaner-historiografe, soos onder meer E.C. Pienaar in *Die triomf van Afrikaans*, 1943, het geen verdere melding van dié Afrikaanssprekers se rol in die geskiedenis gemaak nie. Ander, soos Rademeyer na wie se werk, *Kleurling-Afrikaans*, daar voorheen verwys is, het die Afrikaans van “nie-Afrikaners” as ’n afsonderlike studieveld beskou.)

Die impak van bogenoemde miteskepping het ook neerslag gevind in skoolleerplanne, soos wat in die volgende afdeling van hierdie hoofstuk aan die orde gestel sal word.

Opsommend ten opsigte van die verband tussen miteskepping en die Afrikaanse historiografie kan daar beweer word dat albei die opponerende mites rondom Afrikaans in die laasgenoemde sisteem neerslag gevind het.

Verskeie historiografe het geskryf vanuit die mitiese “liefdesband” tussen die “Afrikaner en sy taal” (Scholtz 1964) en melding gemaak van die “Wonder van

Afrikaans” (Du Buisson 1959) (om maar twee voorbeelde van miteskeppende titels aan te haal – AMJ) en sodoende hierdie mite help bevestig.

Ander historiografe het weer daarop gewys dat Afrikaans se voortbestaan juis grootliks daarin geleë is dat die taal oor etniese en rassegrense heen sny, en sodoende as ‘t ware teen die mite van Afrikaans as verdrukkerstaal in geskryf.

’n Hoogaangeskrewe Afrikaanse taalsosioloog/historiograaf wat waarskynlik gesien word as deel van die sogenaamde Afrikaner-“establishment”, J.C. Steyn, het reeds in 1980 nie gekroom om te verwys na die onsensitiewe van sommige Afrikaners en om hom daarteen uit te spreek nie. Steyn verwys byvoorbeeld na die uitspraak van dr. C.P. Mulder in 1973, waarvolgens laasgenoemde by ’n A.S.B.-kongres gesê het dat “Kleurlinge” (sic) nie as “bruin Afrikaners” beskou kan word nie, maar wel “kan aansoek doen om lid te word” (van die Afrikanervolk), met die reg aan die kant van die Afrikaners om te weier. Steyn oordeel baie krities oor hierdie uitspraak (1980:277):

Wat hierdie uitspraak afkeurenswaardig maak, is die verwaandheid van ’n destyds vooraanstaande leier om namens die Afrikaners te sê dat hulle die Kleurlinge verwerp... Dit het bowendien gebeur nadat *Rapport* in ’n meningspeiling bevind het: “Byna die helfte van die Afrikaners sê ja, hulle sal ’n Afrikaanssprekende Kleurling ook ’n Afrikaner noem.”

Steyn wys voorts – myns insiens nie sonder ironie nie - daarop dat “(g)een Kleurling [...] in elk geval aansoek gedoen (het) [...] om Afrikaner of bruin Afrikaner te wees nie” en dat hulle dit ook nie sál doen nie - “ten minste nie na die jare vyftig en sestig nie”, en voeg dan by:

Verskeie het al gesê dat hulle nie Afrikaners genoem wil wees nie. Daarvoor gaan dit nie – dit gaan om die *roekelose arrogansie daarvan om namens die Afrikaners ander Afrikaanssprekende mense af te stoot* (1980:277) (my kursivering).

Baie ander stemme na wie reeds in die loop van hoofstuk 5 verwys is, het ook in die apartheidjare binne die oorkoepelde sisteem van die historiografie meegewerk aan 'n proses van hermitologisering waardeur Afrikaans geleidelik aan die stigma van verdrukkerstaal kon begin loskom, en eerder die mitiese stempel van “bevrydingstaal” en “Afrika-taal” kon begin dra.

6.3 Die onderwys/-leerplanne

Die onderwys is myns insiens een van die magtigste “instrumente” in die hande van miteskeppers. Hoewel die mitologiseringsproses gewoonlik in die ouerhuis begin (vergeelyk die “outobiografiese geskiedenis” in hoofstuk 2 – 2.9.3), word dit voortgesit en bevestig in die skoolomgewing.

Die “skool” hoef ook nie noodwendig saam te val met dit wat binne die Westerse konsep as 'n tradisionele skoolopset gesien word nie. Enige vorm van oordrag (dus ook orale oordrag) deur volwassenes aan kinders rondom die geskiedenis, tradisies en gebruike van die groep, sou kon dien ook as gunstige teelaarde vir miteskepping. So byvoorbeeld veronderstel die “inisiatieskool” binne die swart kultuur dat die jong seuns en meisies daardeur ingelyf word in stamverband en sodoende ingelyf word in die gebruike (en mites) van hulle voorouers.

In die hieropvolgende bespreking gaan dit egter wel om die meer formele Westerse onderwysopset as een van die sisteme waarbinne die mites rondom Afrikaans neerslag gevind het.

In hoofstuk 4 is daar redelik breedvoerig verwys na die groeiende besef onder “Regte Afrikaners” van die belang van die onderwysstelsel om hulle taal en ideologie by die jeug tuis te bring. Steyn noem onder meer dat ds. Du Toit (die vader van Totius) reeds in 1882 die leiding geneem het om 'n sogenaamde “Regte Hugenoteskool” in Daljosaphat te stig met “Oom Lokomotief” as eerste onderwyser. Ds. Du Toit het die verengelsing van Afrikaners in dié tyd deur

onder meer meisieskole skerp gekritiseer. Daar is gewys op die miteskeppende metaforiek van Du Toit se woorde (sien hoofstuk 4 – 4.4) oor die “verderflike invloed” van die Engelse meisieskole:

Di Engelse Meisiiskole in ons land is di *listigste en gevaarlikste aanslag teen ons Moedertaal*; dit verdring ons taal in di huisgesinne en *vergiftig di fontein van ons nasionaliteit* ... Onse dogters word daar in Amerikaans-Engelse gees en taal en sede opgelei ... en *vergiftig* ... tot *taalverraaiers* (Steyn 1980:141) (my kursivering).

Dieselfde uitgangspunt van verset onder Afrikaners na die Anglo-Boereoorlog teen die verengelsingbeleid van o.a. Milner het onder meer gelei tot die stigting van C.N.O.-skole waar leerlinge in hulle eie moedertaal onderrig kon ontvang. (Die verband wat in die naam van dié skole gelê is tussen “Christelik” en “Nasionaal” is ook reeds miteskeppend en ondersteun myns insiens die konsep wat Moodie die Afrikaner- “burgerlike” godsdiens noem – AMJ.)

Daar is ook gewys op die feit dat vir ons, as Afrikaanse kinders, die “storie van Afrikaans” begin het met die stigtingsdatum van die G.R.A. Hierdie mitiese begin is, soos hierbo in die afdeling oor die historiografie genoem, in die **leerplanne** van skole vasgelê, onder meer deurdat die Nienaber-broers se werk oor die opkoms van Afrikaans as kultuurtaal vir die verskillende provinsies as studiemateriaal voorgeskryf is.

Sonder om dieper op die saak van Afrikaans en die Afrikaner in skoolleerplanne in te gaan, sou mens sonder vrees vir teenspraak kon beweer dat – sowel in die onderrig van Afrikaans as vak asook in ander skoolvakke soos Geskiedenis – die hoogtepunte uit die “verhaal” van die Afrikanervolk (soos die koms van Jan van Riebeeck, die Groot Trek, die Anglo-Boereoorlog, Republiekwording, en so meer) asook die “wonder” van die Afrikaanse taal en letterkunde vir die Afrikaanse (Afrikaner-)jeug gemitologiseer is.

Wat betref die tweede mite onder bespreking – dié van Afrikaans as verdrukkerstaal – is daar in hoofstuk 5 gewys op die negatiewe impak van die verpligte gebruik van Afrikaans as onderrigmedium in swart skole, onder meer in Soweto, en die omvang van die krisis wat daardeur veroorsaak is.

Binne die konteks van laasgenoemde miteskepping was daar egter ook die kwessie van die marginalisering van sekere Afrikaanssprekers juis deur die aard van die Afrikaansonderrig op skool en die inhoud van voorgeskrewe boeke in Afrikaans.

Esterhuyse (1986) wy 'n hele boek, getitel “Taalapartheid en skoolafrikaans”, aan hierdie saak. In sy motto voor in die boek dra hy dit op aan “almal wat deur skoolafrikaans gepot, gebonsai en verformfaai is”. In die inleiding word die oogmerk met die werk uitgespel:

Taalapartheid en skoolafrikaans wil die bewustelike en onbewustelike sosiolinguistiese manipulasie deur sillabusbeplanners, voorskryfkomitees en handboekskrywers blootlê en aantoon hoe amptelik geseënde leermateriaal linguistiese ondersteuning bied aan die apartheidsideologie.

Van belang vir hierdie bespreking is die titel van die eerste hoofstuk van bogenoemde werk, naamlik: “Afrikaans, die *mitiese taalverbondsark*” (my kursivering). Die skrywer verwys dan na die Afrikanermite dat hulle taal “deur God geskenk is” en daarom “'n onvervreembare erflating” verteenwoordig (1986:1). Hierdie metaforiek word dan afgemaak as 'n “misleidende mite”, waar “mite” nie in dié geval 'n lewende, rigtinggewende mite veronderstel nie, maar eerder – soos by ander geleerdes na wie reeds in die loop van die studie verwys is – na 'n oorvereenvoudigde veralgemening of selfs vervalsing.

Esterhuyse verwys verder (p.1) na die “Afrikanersentriese taalapartheidsparadigma waarbinne Afrikaanse kinders moet leef.” Baie van die mites wat aangeraak is in hoofstuk 5 van hierdie studie – byvoorbeeld die mite

van wit meerderwaardigheid, die stigmatisering van die taalvariante van “gekleurdes” en die impak van die Britte op die vervreemding tussen Afrikaner- en kleurling-Afrikaanssprekendes – word deur Esterhuyse bespreek. Enkele aspekte van die bespreking word hierna genoem en baie kortliks omskryf aangesien hulle van kardinale van belang is vir die diskoers in hierdie afdeling van die hoofstuk, naamlik die neerslag van die mites rondom Afrikaans in die onderwysstelsel en in onderwysillabusse. Dié aspekte sluit in:

1. Die feit dat die seleksies van voorgeskrewe boeke vir Afrikaans feitlik uitsluitlik die geskrewe produkte van Afrikaners was (p. 42 en verder). (“Verskoning” vir hierdie feit kan dalk aangeteken word deurdat Esterhuyse self daarop wys dat nie-Afrikaners op daardie stadium (1986) vir minder as 1 % van die totale aantal publikasies in Afrikaans verantwoordelik was - AMJ.) Die netto resultaat was egter dat “(g)ekleurdes [...] dus tradisioneel verbruikers van die geskrewe produkte van Afrikaners (was).” Wat die impak van hierdie feite op miteskepping binne die gemarginaliseerde (“swart”) gemeenskappe was, kan afgelei word uit ’n studie van Du Preez (1983) wat deur Esterhuyse aangehaal word. Du Preez fokus op drie-en-vyftig skoolhandboeke in 1980/81 in gebruik in vier skoolvakke: Afrikaans, Engels, Geskiedenis en Aardrykskunde en maak sekere afleidings wat beslis verband hou met miteskepping, bv.: wetlike gesag word nie bevraagteken nie; wit mense is meerderwaardig; Suid-Afrika behoort regmatig aan die Afrikaner; Afrikaners is ’n boerevolk; die Afrikaner het ’n Godgegewe taak in Afrika, en so meer. Du Preez stel voor dat “skoolhandboeke van hierdie eksklusiewe Afrikaner-meestersimbole gesuiwer word” (Esterhuyse 1986:45).
2. Die impak van Opperman se *Senior Verseboek* wat gereeld aan Kaaplandse senior leerlinge voorgeskryf is en volgens Esterhuyse (p. 49) naas die Bybel die mees “konstante, gemeenskaplike ervaring aan

Kaapse senior leerlinge” gebied het. Die bloemlesing is oorspronklik in 1951 saamgestel en daarna vyf maal bygewerk. Die samesteller (Opperman) het hom ten doel gestel om gedigte te kies wat “bevatlik” is vir hoërskoolleerlinge, en wat ook “verteenwoordigend” is van die Afrikaanse digkuns. In ’n ondersoek in 1984 saam met Afrikaansmetodiekstudente van die Universiteit van Kaapstad is op sosiolinguistiese gronde sewe “kategorieë van onaanvaarbaarheid” in die bloemlesing geïdentifiseer (Esterhuyse, 1986:51-60):

- (i) Afrikanersentriese gedigte (bv. *Generaal de Wet*, *Jopie Fourie*, *Die beeld van oom Paul*, *Die kampsuster*, *Vergewe en vergeet*, *Naweekpas*, en ander);
- (ii) die geïsoleerde rassistiese woord (“jongmeid”, “Koelies”, “kafferstrooise”);
- (iii) ongunstige kleurassosiasies soos waar daar bv. deur T.J. Haarhoff verwys word na twee perde wat “die siel se wa” trek – die een “swart en nors en kwaai..”, die ander “wit en rein en stil...” (my kursivering);
- (iv) sosiaal-sensitiewe poësie met kontra-produktiewe effekte, bv. *Bede* van S.V. Petersen en *Blokhuis* van Olga Kirsch. Esterhuyse wys daarop dat gedigte in hierdie kategorie in werklikheid simpatiek ingestel is teenoor die lyding en verontregting van gekleurdes, maar nogtans verwarring veroorsaak omdat onvertroudeheid met letterkundige konvensies veroorsaak dat leerlinge “dikwels subtiele ironisering mis en die teks sodoende op sigwaarde interpreteer” (p. 57). ’n Voorbeeld hiervan is die “wrang soort ironie” in *blokhuis* se reëls: “Hoe sê jou donker oë dan? Jy wis/ dat God die God van blanke kinders is...?”
- (v) stereotiperende gedigte, wat almal “in een of ander vorm ’n beeld van gekleurdes as persone op die laagste sosiale trap” bevat (p. 57);

- (vi) gedigte wat verbintnisse met 'n spesifieke godsdiens toon (waarskynlik hoofsaaklik die Christelike godsdiens, wat by implikasie dan vervreemdend sou inwerk op Afrikaanssprekende Moesliemkinders – AMJ); en
- (vii) Kaaps-Afrikaanse gedigte en rasse-stereotipering. Wat lg. kategorie betref, wys Esterhuyse daarop dat twee gedigte wat aanvaarbaar gevind is in die genoemde ondersoek deur die Afrikaansmetodiek-studente, nl. *Oor momumente gepraat* (Blum) en *Doemanie* (Small) waarskynlik “gered” is deur die humor asook die “skerp satiriese dimensie” waardeur kommentaar gelewer word op “wit waardes.” Die skrywer is egter krities teen die feit dat net een van die drie ingeslote “Small”-gedigte in Kaaps-Afrikaans is, terwyl die digter se “belangrikste letterkundige bydrae juis in dié variant geskryf is”. Esterhuyse meen voorts dat Small groter erkenning in die bloemlesing moes geniet het, aangesien sy poësie “gestalte gee aan die frustrasies van die gekleurde komponent van die Afrikaanse spraakgemeenskap in 'n variant wat deur 'n beduidende persentasie sprekers gepraat word” (p. 59).
3. “Apartheidsensuur van voorgeskrewe boeke”. Rondom hierdie aspek verklaar Esterhuyse onomwonde dat die “kop-in-die-gat-houding” teenoor “sosiaal-kritiese letterkunde [...] die rol van die skrywer as *gewete van sy volk* ontken (het)” (p. 67) (my kursivering). Esterhuyse meen voorts dat “skrywersprofesieë deur diegene wat die skrif aan die muur geles het en dit vir die volk geïnterpreteer het” van die skoolkinders weerhou is. Ideologie het dan bepaal dat bv. die miteskeppende werk van F.A. Venter rondom die Groot Trek en daarna (“alles viervoet binne die Christelik-Nasionale apartheidspadigmata” – p. 67) eerder voorgeskryf is as “ontmitologiserende dramas van D. J. Opperman, of die eerlike gewetenskaplike prosawerke van Elsa Joubert.” Esterhuyse wys ook op die

belangrikheid binne die apartheidsparadigma van die voorliefde vir Venter se *Swart Pelgrim* (1958) as voorgeskrewe teks. Dié miteskeppende verhaal van 'n swart man wat probeer om hom in die stad te handhaaf, maar na vele ontnugteringe terugkeer na sy “landelike paradys” is volgens Esterhuyse (p.86) “'n subtiele (onbewustelike?) ondersteuning van die destydse politieke ideologie” in so 'n mate dat dit amper iets “Freudiaans” vertoon “in dié sin dat die skrywer aan die Verwoerdiaanse droom poëtiese gestalte gee, terwyl die voorskrywers in die roman literêre gerusstellende bevestiging vind vir hulle gehuldigde politieke oortuiging.” Hierteenoor is na die oordeel van die skrywer die “uitnemende roman” van Van Melle, *Bart Nel*, met die 1914-rebellie as agtergrond, eers sewe-entertig jaar na publikasie in 1942 vir die eerste keer voorgeskryf, omdat die gegewe van “'n twis tussen Afrikaners as ongewenste voorgeskrewe materiaal geag is.” (p. 87). Laastens wys Esterhuyse ook op die feit dat N.P. van Wyk Louw se drama *Die pluimsaad waai ver* (1972) wat as opdragwerk vir die eerste Republiekviering in 1966 geskryf is, sewentien jaar later eers in Kaapland voorgeskryf is, omdat die drama as problematies gesien is vanweë die ideologiese verskille tussen Louw en Verwoerd wat daardeur op die spits gedryf is.

4. Die kwessie van “rigiede taalhandboeke”, wat volgens die skrywers Postman en Weingartner (1971) kenmerkend is van totalitêre nasies. Dieselfde twee skrywers maak die enigsins siniese opmerking oor die verband tussen die politieke bestel van 'n land en die skoolleerplanne:

Politicians ... depend heavily on the continued irrelevance of most school curricula (Postman en Weingartner 1971, aangehaal deur Esterhuyse 1986:89).

Wat betref uitspraak en taalvariante in die taal, wys Esterhuyse daarop dat sosiolinguïste dit eens is dat die terme *standaardtaal* en *standaarduitspraak* nie dui op taalkwaliteite wat inherent superieur is nie, “maar eerder aandui waar die sosio-politieke en ekonomiese mag in die

spraakgemeenskap lê” (p. 92). Esterhuyse (p. 91-113) ontleed twee taalhandboeke vir eerstetaalsprekers in die senior fase (die ou standaard 9 en 10), naamlik *Ons Moedertaal* en *Afrikaans my taal* sosiolinguisties en wys onder meer op die volgende:

- (i) die feit dat Kaaps-Afrikaans as variant feitlik “onvermeld” bly;
- (ii) die stigmatisering van gekleurdes deur taalstereotipering: die “Jollie Hotnot” en sy “tipies geestige taal”;
- (iii) die metaforiese isolasie van gekleurde gemeenskappe (deur bv. na *kleurlinggeestigheid* en *kleurlingplatheid* te verwys);
- (iv) die gebrek aan erkenning vir die “beïnvloeding en verryking van die Afrikaanse gemeenskap deur die eeuelange intieme kontak tussen Maleise en Hollandse kulture” (p. 97);
- (v) Euro-sentriese ontstaansteorieë (sien 6.2. hierbo – AMJ);
- (vi) die gebruik van die term *Hottentots* as verwysing na die Khoi-tale, wat antropologies foutief en “onaanvaarbaar” is (p. 102);
- (vii) die toesegging van die Afrikaanse idiome aan “die volk” (by implikasie die wit, Afrikaner-“volk” – AMJ);
- (viii) idioomlyste wat binne die Bybel-boerparadigma val;
- (ix) die Afrikanersentriese seleksie van taalmateriaal vir illustratiewe doeleindes; en
- (x) blank eksklusiewe stelwerkonderwerpe (bv. “’n Gesprek tussen ’n hoteleienaar en ’n besoeker” – terwyl die handboeke verskyn het op ’n tydstip “toe haas alle hotels vir gekleurdes geslote was.”(p. 111)).

Esterhuyse se slotsom is, verstaanbaar genoeg, dat die twee taalhandboeke “’n *Weltanschauung* (verteenwoordig) wat volkome binne die apartheidspadigma sy ontstaan gehad het” (p. 121).

Die bostaande redelik omvattende opsomming van Esterhuyse se werk bewys onteenseglik die impak van miteskepping in die skoolleerplanne vir eerstetaalsprekers van Afrikaans in die apartheidsjare.

Willemse (1991) verwys na die bevindings van Du Preez (1983) en Esterhuyse (1986) en wys daarop dat die sogenaamde “meestersimbole” volgens Du Preez gekonsolideer word tot onveranderlike feite, wat dan deel word van die gemeenskap se “kollektiewe bewussyn” op grond waarvan alle toekomstige oordele gevorm word. (Sien ook in hierdie verband die uiteensetting oor die ontstaan van mites in die kollektiewe onderbewuste van groepe soos uiteengesit in hoofstuk 2 – 2.4.)

Die onvermydelike “mitiese” kloof wat sodoende tot stand gekom het tussen wit en bruin Afrikaanssprekende leerlinge/studente word verwoord in die *Bulletin* van die Universiteit van Wes-Kaapland (1991) rondom die beoogde kursus in *Afrikaans as vreemde taal* (soos aangehaal deur De Villiers 1992:297):

UWC is playing a crucial role in removing the stigma attached to Afrikaans as a result of its association with racist Afrikaner nationalism. It remains to be seen how decisive a role educational initiatives can play in healing *the rifts in the Afrikaans speech community...* (my kursivering).

In bogenoemde aanhaling is die neerslag van albei die mites onder bespreking binne die opvoedkundige/onderwyssisteem waarneembaar: die mite van die “assosiasie” tussen Afrikaans en die Afrikaner, en die mite van Afrikaans as verdrukkerstaal. Die onderwyssisteem het dus verder bygedra tot die “skeuring” (“rift”) tussen wit en bruin moedertaalsprekers binne die Afrikaanse spraakgemeenskap. Hierdie kloof is egter reeds voorheen geskep as gevolg van politieke diskriminasie soos afsonderlike kieserslyste vir blank en bruin (vergelyk hoofstuk 5 – 5.4.5).

6.4 Die Afrikaanse letterkunde

6.4.1 Inleiding

As ons nie in Afrikaans so 'n letterkunde kan skep dat ons vir elke mens, selfs die beste geeste wat by ons gebore sal word, sy diepste verlange kan bevredig nie, as ons hom nie iets kan gee wat hy in geen ander taal kan kry nie, dan moet ons in alle eerlikheid *ons stryd om die behoud van ons taal* staak... (Van Wyk Louw 1965:105 – eerste druk 1939) (my kursivering).

Die noue verband tussen stories en mites is aan die begin van hierdie proefskrif verwoord deur middel van die aanhaling van die bekende mitoloog, Joseph Campbell, wat beweer:

Myths are stories of our search through the ages for truth, for meaning, for significance... (in Flowers 1988:5) (my kursivering).

Dit volg dus dat daar waarskynlik met 'n redelike mate van sekerheid beweer kan word dat – met die uitsondering van die politieke sisteem (en sy ondersteuning deur byvoorbeeld die joernalistieke beriggewing in die betrokke tydperk) - die letterkunde dié sisteem is waarbinne die mees intensiewe miteskepping rondom Afrikaans, die Afrikaners – en die “Afrikaanse werklikheid”- plaasgevind het.

Soos reeds genoem, is dit 'n onbegonne taak om selfs te poog om binne die bestek van hierdie studie volledig verslag te lewer van die neerslag van die mites onder bespreking binne die Afrikaanse letterkunde van die afgelope ongeveer honderd jaar. Daar word dus eksemplaries na voorbeeldmateriaal uit die Afrikaanse letterkunde en die na proses van miteskepping enersyds en ont-/hermitologisering andersyds verwys.

In hoofstuk 4 is daar ter afsluiting van die bespreking rondom die mite van Afrikaans en die Afrikaners reeds kortliks verwys na die miteskeppende rol van die Afrikaanse letterkunde voor en na 1900 in die bevestiging van die Afrikanermite. Selfs die titel van Vernon February se bydrae in die nuutste

uitgawe van die gesaghebbende *Perspektief en profiel*, Deel 1 (1998) waarin hy na die heel vroegste tydperk van Afrikaanse “letterkunde” (tot ongeveer 1912) verwys, verwys metafories na die “klein begin” wat egter gelei het tot “aanhouwen.”

In sy inleiding wys February (1998:3) daarop dat die Afrikaanse taal tot ongeveer 1986 “gesien is as ’n belangrike instrument om die identiteit van mense wat tot die volk behoort, te bevestig.” Die gevolg was dat “sprekers wat gekonfronteer was met die volkseksklusiwiteit van die blanke sprekers van die Afrikaanse taal “negatief geword het en hulle eie taal “afgeskilder (het) as die taal van die onderdrukker.” Vanaf veral 1986 het die benadering tot die Afrikaanse taal en letterkunde egter “’n radikale verandering ondergaan”, en het mense wat volgens die “geldende definisie” nie tot die volk behoort het nie, begin praat van “bevryde Afrikaans”.

Die afleiding sou kon wees dat daar in die laaste twee dekades ook wat die interpretasie van die literatuurgeskiedenis betref ’n proses van hermitologisering plaasgevind het.

6.4.2 Die “Afrikanermities” en die letterkunde

Wat betref die bevestiging van Afrikanermities in die vroeë Afrikaanse letterkunde is daar reeds in hoofstuk 4 onder meer verwys na Jan F. E. Celliers se gedig oor die ontberings in die konsentrasiekampe, “Die kampsuster” asook sy bekende “Dis al”, wat vertel van die “balling gekom oor die oseaan” om net “’n graf in die gras” te vind. Daar is voorts verwys na C. Louis Leipoldt se miteskeppende gedigte, “Oom Gert vertel”, “In die konsentrasiekamp” en “Vrede-aand.” Totius (J.D. du Toit) weer herinner aan die onreg deur die magtige Brittanje teen die Boerevolk in “Vergewe en vergeet” met as onderskrif by die titel die mite-ondersteunende woorde van Deut. 4:9: “*Dat gij niet vergeet die dinge die uwe ogen gezien hebben.*”

Ander “volkse romantiek” (Roos 1998:23) wat oor die oorlog tussen die Boererepublieke en Brittanje gehandel het, was onder meer Lenie Boshoff-Liebenberg se oorlogsoutobiografie, *Moedersmart en kinderleed* (1921) en die “oorlogsfiksie” wat aangebied is as populêre avontuurromans, bv. J.H.H. de Waal se *Die tweede Grieta* (1912) en Gordon Tomlinson se *Deur die smeltkroes* (1917). Sommige van hierdie oorlogsfiksieverhale is egter ook literêr waardevol geag, bv. dié van Chris Euvrard (*Twee susters*) en Jochem van Bruggen (*Teleurgestel*) waarvoor hulle in 1914 en 1917 onderskeidelik die Hertzogprys ontvang het. Dit is van belang om in dié verband te verwys na Roos se aanhaling uit Schoonees (1927:105), nl. dat die oorlogsvertellings “nuttige propagandamiddele” was wat die Afrikaner se “nasionale selfbewussyn” aangewakker het (en dus mite-ondersteunend gewerk het – AMJ).

Wat betref die literêre geskiedskrywing verwys Roos na Kannemeyer (1978:146) se standpunt dat die outeurs binne hierdie genre doelbewus standpunt ingeneem het en dat met betrekking tot “die liriese besinging van die Afrikaner se heroïese verlede, ... die skeppende en verbeeldingryke skrywer telkens die geskiedkundige verdring...” Die bekendste naam in dié groep is Gustav Preller, wie se uitgawe van die *Dagboek van Louis Trichardt* “’n klassieke teks geword (het)” (Roos 1998:24).

Totius se *Trekkerswee* vertel die Afrikanergeskiedenis aan die Rand ná die Groot Trek. In sy inleiding verduidelik Totius kortliks die verloop van die “verse-reeks”: oom Gert, ’n trekker, gaan woon op die Rand saam met sy vrou en enigste dogter, Dina. Die goudvelde word ontdek, oom Gert se dogter en haar man, Willem, “beswyk” voor sekere verleidings waaraan hulle blootgestel word, die “Boer-Britse oorlog” volg en die Unie kom tot stand, met pynlike emosionele gevolge vir oom Gert en Dina. (“Dis die simpele storie waarop die hele gedig gebou is”, volgens Totius.) Die uitgewer/drukker (jaartal onbekend) noem in die inleiding dat die S.A. Akademie, “deur die vrygewigheid van Genl. Hertzog, in

staat gestel is om jaarliks 'n milde geldprys vir letterkundige werke uit te loof" en dat die prys vir 1915 "aan hierdie gedig" toegeken is. (Vgl. ook die verwysing in hoofstuk 4 – 4.9 na Fourie 1986, *Afrikaners in die Goudstad*.)

Daar is reeds verwys na die rol van C.J. Langehoven as "volkskrywer". Roos onderskryf die mening dat Langenhoven 'n "bekeerde" taalstryder is (hierdie "bekering" nie net ten opsigte van Engels nie, maar ook wat betref die rol van Nederlands – AMJ) en sien sy "onderhoudende verhale" as "ontmaskerings van 'n steeds invloedryke 'Engelse' sfeer." Sy wys egter ook op die betoog van Nolte (1990:163-186), naamlik dat Langenhoven wat hoofsaaklik "as volkskrywer en taalpropagandis gekategoriseer is", ook "komplekse, hoogs gesofistikeerde prosa kon skryf" (Roos 1998:26). Van Langenhoven kom ook die woorde van "Die stem van Suid-Afrika", wat lank die "volkslied" van die land was en steeds gedeeltelik by die nuwe nasionale lied geïnkorporeer is.

Die gedwonge verstedeling van die Afrikaner en die "armblankevraagstuk" vorm die tematiek van die bekendste prosawerke uit die periode tot 1930 (onder meer dié van Jochem van Bruggen), terwyl die plaasroman (waarvan C.M. van den Heever in 1927 die eerste van sy hele reeks geskryf het) nog tot in die laat veertigerjare "die plaaswêreld as geïdealiseerde milieu vanuit 'n romantiese, nostalgiese perspektief beskou" (Roos 1998:25). In hierdie verband kan verwys word na die uitspraak van Van Wyk Louw soos aangehaal in hoofstuk 4, waarvolgens 'n mens in die Afrikaanse plaasromans feitlik 'n idealisering van die Afrikaner-boerewortels kan aflees, waar die ploeg en die os onder andere simbole geword het van 'n verlore "Afrikaner-leefwyse" ná aan die grond:

Wanneer 'n groep se volksgevoel, miskien in 'n tydperk van bedreiging, vir die eerste keer bewus word, is daar altyd in die begin 'n neiging om die enger plaaslike kuns voort te bring. Die plante, diere, mense van die eie omgewing, wat vroeër so doodgewoon gelyk het, kry nou 'n nuwe betekenis (**wat ook verband hou met singewing** – AMJ) en word *met 'n nuwe liefde gesien, nie om hul eie ontwil nie, maar omdat hulle simbole van die volk-wees is. So het by ons die plaas, die plaasdiere, en –*

gereedskap, die boer self, sy gewoontes, ens., herinnerings aan 'n gelukkiger Afrikaanse bestaan vir die individu en vir die volk wakker gemaak, en dié dinge het simbole van die Afrikaanse verlede en strewe geword (1986:15,16 – oorspronklik in *Berigte te velde*, 1939) (my kursivering).

Soos genoem in die afdeling hierbo oor die neerslag van mites in die skoolleerplanne, is “Afrikaner”-volkshelde soos o.a. “Oom Paul” (Toon van den Heever) en genl. De Wet en Jopie Fourie (Celliers) in die poësie in herinnering geroep. Die Gideon Scheepers-legende is deur D.J. Opperman in “Gebed om die gebeente” omgedig.

Hierteenoor word in W.E.G. Louw se bundel *Terugtog* (1940) 'n mate van ontugtering uitgespreek met die “afvallige volk” wat na verstedeliking materialisties ingestel raak en “nie getrou bly aan sy vryheidsideale en sedes nie en daarom bedreig word deur die wraak van God” (Ohlhoff 1999:87). Ohlhoff wys ook daarop dat daar “onder meer met Ou-Testamentiese beelde gewerk word.” (Vergelyk in dié verband die uitspraak van Snyman (1995:30) soos aangehaal in hoofstuk 4, waarin hy verwys na die waarneming van die Engelse skrywer, Lawrence Green, dat daar interessante ooreenkomste tussen Israel en die Boere bestaan – “n gevolgtrekking waartoe hy na jare se studie van die Boerevolk gekom het, naamlik (a) dat mens nêrens buite Palestina soveel plekke en dorpe met Bybelname kry as in Suid-Afrika nie en (b) dat die Afrikaner, meer as enige ander volk ter wêreld, oor die gawe van profesie beskik.”)

N.P. van Wyk Louw se versdrama, *Die dieper reg* (1942), het die gegewens van die Groot Trek as agtergrond, maar werk met 'n interpretasie en “oordeel” oor dié miteskeppende gebeure en die “voortbestaansreg” van die Voortrekkers – en dus van die Afrikanervolk. Die volgende woorde wat die koor onder meer die uitspreek het self tot in die eie tyd mitiese impak en word dikwels aangehaal:

*O wye en droewe land, alleen
onder die groot suidersterre.
Sal nooit 'n hoë blydschap kom*

deur jou stil droefenis?

Die finale “oordeel” oor die Voortrekkers word uitgespreek deur die “Stem van die Geregtigheid” en lui soos volg:

Gaan heen en weet dat julle reg
en daad voor God kan staan
omdat dit krag en eenvoud was

En:

*Hul sal nie sterf, hul lewe het
in daardie land so ingetrek
en ingeweek dat hul sal bly
so lank sy kranse bo die see
se lang skuimkringe uit sal staan,
afsonderlik en trots en vry!
(my kursivering)*

Daar kan met redelike stelligheid beweer word dat poësie soos dié grootliks bygedra het tot miteskepping/mite-ondersteuning by die Afrikaners van 1942 – maar ook in die dekades daarna.

In 1957 word G.A. Watermeyer se digbundel *Die republiek van duisend jaar* privaat gepubliseer. Miteskepping rondom die Afrikaner en sy apartheidspolitiek en die drang om as aparte wit volk voort te bestaan, is in hierdie bundel so eksplisiet verwoord dat Olivier (1999:761) meen dat “verskillende fasette van die Afrikanerstryd en sy bestaan as ’n eietydse *verbondsvolk*, *’n nuwe Israel*, (daarin) gestalte kry” (my kursivering).

Die volgende strofes is ondubbelsinnig miteskeppend rondom die Afrikanervolk/Boerevolk en sy geskiedenis, wit dominansie/”suiwerheid” en die apartheidsideologie:

Klein Boervolk in dié breë land
wat hier geloftesterk jou stand
teen stede van die wêreld staan,

jy sal nie buk of ondergaan;
veel smart, veel sterwe en verdriet
het jou geroepenheid graniet
tot Ararat van Afrika,
Arkvesting wat Sy Volksdroom dra.

Klein Witvolk in dié woeste land
wat teen die nagswart Noorde wand;
ras wat met tentwaens van geloof
die kontinent se donker kloof;
ras wat die blanke erfenis
se laaste suiwer vesting is:
jy anker met jou Bloedrivier
die wortels van die Weste hier.
(1957:5)

en:

Bly blank, my volk, bly blank in gees,
laat helderheid jou hartslag wees,

jou hooggebed by Bloedrivier
gee jou geloofsgestalte hier...
(1957:73).

Olivier se oordeel oor die bundel is dat dit “’n verdoemende dokument (is) oor die denke wat ná 1950 die Afrikanerpolitiek oorheers het” (1999:761). Myns insiens kan Watermeyer se digkuns egter geensins geskei word van die mites wat oor baie jare (en veral sedert die Anglo-Boereoorlog) deur die miteskeppers onder die Afrikaners aan hulle nageslag en volksgenote oorgedra is nie (sien weer hoofstuk 4) en kan daar in dié geval weer eens verwys word na Giliomee se aanhaling in die inleiding tot sy boek, *The Afrikaners* (2003:xiii): “To understand is not necessarily to pardon, but there is no harm in trying to understand.”

Henriette Grové, wie se bydrae tot die Afrikaanse literatuur oor meer as veertig jaar strek en verskillende genres en style asook twee Hertzogprys-bekronings insluit (Du Plooy 1998:475), skryf onder meer ’n geleentheidstuk, *Toe hulle die Vierkleur op Rooigrond gehys het*, vir die Taalfeesjaar in 1975 (vgl. die mite rondom die “begin van die storie van Afrikaans in 1875” in hoofstuk 4). Die

drama, waarvoor die Perskorprys in 1976 toegeken is, handel oor “’n greep uit die lewe van die vroeë taalstryder en politieke figuur, S.J. du Toit.” (Du Plooy 1998:476). Die 1983-novelle, *Die kêrel van die Pêrel of Anatomie van ’n leuenaar*, (waarvoor die Hertzogprys in 1984 toegeken word), is nie spesifiek teen die Afrikanermities in geskryf nie, maar is wel “gebou rondom die spanning tussen waarheid en leuen” (Du Plooy 1998:481):

Uiteindelik beseft sy (die hoofkarakter, Elwiena – AMJ) dan dat ’n mens dit nodig het om soms agter “leuens” te skuil, om skuiling te soek teen die onherbergsame werklikheid in woorde en drome wat regtig net leuens is, maar inderdaad *lewensnoodsaaklike leuens* (my kursivering).

In ’n sekere sin kan mites ook getipeer word as “lewensnoodsaaklik” vir die mens wat “eerder (kan) sterf van honger” maar wat nie “sonder sy mite” (Leroux in Kannemeyer 1980:12) kan klaarkom nie.

Daar kan wat die Afrikanermities onder bespreking betref, laastens verwys word na enkele romans van F.A. Venter:

- *Swart Pelgrim* (1952), waarvoor Venter die Hertzogprys ontvang het, vertel van ’n Xhosa wat van sy Transkeise tuisland stad toe gaan om geld te verdien en sy broer te soek wat die “prooi van die bose stad geword het” (Prins, 1999:724). Esterhuysen (1986:86) meen dat die morele les in dié roman onmiskenbaar is: “die swartman kan homself nie handhaaf in ’n Westerse stedelike omgewing nie; daarom is die wit tuislandbeleid ’n logiese, simpatieke oplossing vir sy dilemma.” Die roman ondersteun dus die mite van “wit dominansie” en kan volgens Esterhuysen beskou word as “weinig meer as ’n literêr ingeklede propagandastuk.” (1999:86).
- Die geskiedenis van die Groot Trek word deur Venter weergegee in “’n breed opgesette tetralogie” (Prins, 1999:725), waarvan die eerste, *Geknelde land* in 1960 verskyn en die laaste, *Bedoelde land*, in 1968. Prins is van mening dat die reeks afgestem is op die “volk” en dat dit geskryf is om die leser te boei en te bevredig. In die lig van hierdie

uitspraak sou die afleiding gemaak kon word dat die “Groot Trek”-tetralogie deur baie Afrikaanssprekendes gelees is (Esterhuysen wys ook daarop dat die afsonderlike romans in die sestiger- en sewentigjare dikwels voorgeskryf is vir senior Afrikaansleerlinge in wit en bruin skole) en hulle deel bygedra het tot die bevestiging van die Afrikaner-mites.

N.P. van Wyk Louw haal in *Lojale verzet* (1939, heruitgegee in 1965) uit *Katrina* van P.W.S. Schumann ’n stukkie dialoog tussen ’n ma en haar seun aan:

JOHANNES: Maar wil Ma dan hê hulle moet ons soos Kaffers behandel?
TANT ALIE: Ek weet nie hoe hulle hul Kaffers behandel nie.

Van Wyk Louw se slotsom hieroor is: “...elke frase teken nie net ’n lewe nie, maar ’n *hele lewensbeskouing*” (1965:83) (my kursivering).

Dit sou myns insiens ook ’n goeie samevatting van die bostaande bespreking oor die neerslag van die Afrikanermite in die Afrikaanse letterkunde van voor 1900 tot ongeveer 1968 wees, indien die slotsom soos volg geformuleer word: in elkeen van die gedigte, (vers)dramas en prosawerke wat genoem is, word ’n *hele lewensbeskouing* aan die orde gestel. **(En is ’n lewensbeskouing nie maar die uitvloeisel van die soeke na sin nie? – AMJ.)**

6.4.3 Die “verdrukkingsmite” en “protes-/bevrydingsmite” en die gepaardgaande “ont-/hermitologisering van die Afrikanermite” in die Afrikaanse letterkunde

In hoofstuk 5 is daarop gewys dat die mite van Afrikaans as verdruckerstaal ’n lang aanloop gehad het in die koloniale geskiedenis van die land en die persepsies rondom “die ander” by die onderskeie rasse-groepe.

Ohlhoff (1999:96) verwys rondom Van Wyk Louw se “Raka” na Raka as “die ander” wat buite die kraal rondsluip en die stam se (kulturele) voortbestaan

bedreig. In hierdie verband haal Ohlhoff die verduideliking van hierdie begrip (“die ander”) deur Hawthorn (1994:141) aan:

To characterize a person, group, or institution as ‘other’ is to place them outside the system of normality or convention to which one belongs oneself. Such processes of exclusion by categorization are thus central to certain ideological mechanisms... If members of a given racial group are collectively seen as other, then how they are treated is irrelevant to what humanity demands – because they are other and not human.

Daar is ook in hoofstuk 5 talle voorbeelde van bogenoemde standpunt uitgewys (waarvan onder meer die narratiewe voor die WVK, soos deur Antjie Krog oorvertel, sprekende bewys lewer). Uiteraard het hierdie sienings ook in die Afrikaanse letterkunde neerslag gevind en op hulle beurt weer gelei tot die neerslag van die “verdrukkingsmites” binne dieselfde letterkundige sisteem.

February (1998:15) wys daarop dat “gekleurde Afrikaanssprekers” reeds in die laaste twee dekades van die negentiende eeu (ná die oprigting van die GRA-koerant en die publikasie van die eerste “versies”) “gereeld benut (is) as komiese spreekbuis in gediggies.” February se afleiding is dat die lede van die inheemse bevolking vir Du Toit en sy genote eerder “homo ludens” as “homo sapiens” verteenwoordig het.

Die eerste werklike bewys van stereotipering rondom “anderskleurige” Afrikaanssprekendes, word gevind in J. Lion Cachet (1838-1912) se gedig, “Die Afrikaanse Taal” waarna reeds verwys is in hoofstuk 4 rondom die Afrikanermite. Hiervolgens is die taal “’n arme Boerenôi”, wie se “edel bloed” en “hoog geslag” te danke is aan haar Hollandse pa en haar liewe, mooie Franse ma. Ander mense ervaar die taal egter nog nie as “edel” nie en “skel (haar) uit vir *Hotnotsmeid*” – ’n onteenseglike verwysing na die feit dat anderskleuriges (Koi en slawe) begin het om hulle variant van Hollands/ Afrikaans te praat en dat die taal daarom met hierdie “mense van laer stand” geassosieer is. As daar in gedagte gehou word dat bruin mense sedert die tyd van Lion Cachet en nog tot

in die eie tyd meestal moedertaalsprekers van Afrikaans was/is, kan 'n mens jou afvra wat hulle persepsie sou wees van hulle eie moedertaal se negatiewe koppeling in die gedig met 'n sogenaamde “hotnotsmeid”. (Die taalvariëteite van (hoofsaaklik) bruin sprekers, naamlik Kaapse Afrikaans en Griekwa-Afrikaans, word steeds deur baie mense as minderwaardig gesien – as 't ware nog steeds die taal van die “hotnotsmeid” – AMJ.)

Dit is nie verbasend nie dat February beweer:

Die basis van die gespletenheid ten opsigte van die sprekers van Afrikaans wat later taksonomies as Kleurlinge aangedui sou word, lê opgesluit in die eerste literêre tekste van Afrikaans (1998:19).

Soos uiteengesit in 4.4.2 hierbo was dit veral die Afrikanermities wat in die eerste dekades van die twintigste eeu hulle neerslag in die Afrikaanse letterkunde gevind het. Die “ander stemme” is nog beswaarlik in hierdie tyd gehoor.

Willemse (1999b) skets die situasie op sy jeugdorp in die Kaapkolonie, waar daar in die dekades na 1948 ook “aparte biblioteke” was. Die biblioteek vir sy mense was gewild: daar het mens geesgenote ontmoet, terwyl daar hoofsaaklik *Afrikaanse boeke* uitgeneem is. Enkele mense het “na Engels geaspireer” en daarom na BBC geluister “om hul elokusie reg te kry”, maar die “oorgrote meerderheid het net nodig gehad om te luister na die ryk Bolandse Afrikaanse aksente om te weet wat hulle taal is.”

Nie sonder ironie nie skets Willemse die inhoud van hierdie “gewilde Afrikaanse letterkunde”: daar was “wasbleek vroue en donker, maar nie té donker, net effens getênde mans.” Hulle eie groep het net voorgekom in die boeke wanneer hulle rydiere koudgelei het of ander plaaswerk verrig het en die baas hulle “so nou en dan met vuis en sambok onder bedwang (ge)bring (het).”

Willemse se afleiding is verstaanbaar:

Die Afrikaanse letterkunde was 'n letterkunde van vervreemding... Hulle moes saamleef met die kontradiksie dat hulle in die letterkunde, wat in hulle taal geskryf is, bywoners is.

Roos (1998:42) verwys na die standpunt van Coetzee (1990:19) wat met betrekking tot die literêre tendense van die dertiger- en veertigjare opmerk dat “gekleurde en swart mense feitlik altyd uitgebeeld is binne kategoriserende milieus (op die plaas of in die veld), leefomstandighede (binne primitiewe stamverband of as swerwers of plaaswerkers) en kultuur (wat barbaars, komieklik of folkloristies interessant is).” Die afleiding is dat die “verbete rassekonflik nie literêr gereflekteer is nie.” Wat wel gebeur het, is dat die wit man uitgebeeld is “asof vanselfsprekend in durende voogdyskap oor *minderwaardige mense*.”

Volgens Willemsse kan die eksklusiwiteit van die Afrikaanse letterkunde geïllustreer word deur die wyse waarop die “formele toetrede” tot dié letterkunde van bruin skrywers soos S.V. Petersen, P.J. Philander, Arthur Fula en Adam Small verloop:

Ironies genoeg word hierdie skrywers aanvanklik hartlik verwelkom, as uitsonderlik voorgestel en onmiddellik gestereotipeer om later subtiel in 'n aparte ghetto op die rand uitgestoot te word.

Na die rol en impak van Adam Small in die Afrikaanse letterkunde is reeds in hoofstuk 5 rondom “bruin” mites verwys. Olivier (1999:565) verklaar onomwonde:

In Small se werk word die maatskaplike en politieke posisie van die sogenaamde bruin Kaapse mense (die Kleurling, soos hulle polities geklassifiseer was) toegelig. Alhoewel hierdie aspek van die Suid-Afrikaanse samelewing reeds verwoord is deur veral S.V. Petersen, P.J. Philander en ook Peter Blum, word dit nêrens so volgehou en op satiriese wyse uitgewys as in die werk van Small nie.

Small se eerste twee bundels, *Verse van liefde* (1957) en *Klein simbool* (1958) raak reeds temas rondom die politieke werklikhede van die land op daardie

stadium aan, en veral die laaste stuk dui op 'n "betrokkenheid by die Suid-Afrikaanse aktualiteit" (Olivier 1999:567). Die slot van hierdie bundel word later woordeliks teruggevind in Small se politieke opstelle, *Die eerste steen?*(1961). Die bekende Bybelgedeelte van 1 Korinthiërs 13 word hierin soos volg herskryf:

Toe ek 'n kind was het ek gehaat soos 'n kind, maar nou dat ek 'n man is
het ek lief soos 'n kind.

As daar nou swart en bruin en wit bly, is die grootste hiervan vir my die
liefde.

Ironies genoeg is die genoemde politieke opstelle opgedra aan "my mense, *die Afrikaners*" (my kursivering). Olivier meen dat *Die eerste steen?* "n aangrypende formulering (is) van die grootste tragedie van die Afrikanervolk..." (p. 568).

Vanaf sy 1961-digbundel, *Kitaar my kruis*, begin Small om in Kaapse Afrikaans te dig. Olivier meen dat die rede vir hierdie oorskakeling na Kaaps is dat "hierdie poësie strydpoësie wil wees" en dat dit wil praat "met en deur die stem van die onderdrukte Suid-Afrika wat in hierdie bundel op soek is na 'n leier om hulle uit die 'wildernis' te lei."

Daar is ook reeds in hoofstuk 5 verwys na die groot impak van Small se "merkwaardige debuutdrama" (Olivier 1999:573), *Kanna hy kô huistoe*, en sy satiriese "nuwe verse" ná 1994, opgeneem in Willemse e.a. (1997). Die neerslag en "durendheid" van die mites is myns insiens onteenseglik verwoord in die volgende strofes:

Oe die dinge hang innie lug
Soes 'ie gieste van Paulus
kos hulle's memories
en so, at will
ko' hulle, met vlerke wat wapper of stil-stil
soes aasvoëls...
[...]
die memories...

En alles
- *die essentials vannie dinge Here - is niks*

*ma' niks oek minder
as 'n storie...*

(my kursiverings)

'n Digter wat beskou word as die wegbereider vir die poësie van die Sestigters en hulle opvolgers (Odendaal 1998:251), Peter Blum, en wat as “vreemdeling” van Suidoos-Europese herkoms krities gestaan het teen “die Suid-Afrikaanse en Afrikaanse leefwêreld” was een van die vroeë stemme in die proses van ontmitologisering van die Afrikanermites. In sy gedig, “Oor monnemente gepraat”, in die bundel *Steenbok tot poolsee* (1955) stel hy 'n “Kaapse kjend” aan die woord om kommentaar die lewer oor sy belewenis van die “Afrikaner-heiligdom vir alle tye” (sien in hoofstuk 4 - 4.7.5 - die berig rondom die hoeksteenlegging by die Voortrekkermonument). Die spreker verwoord sy teleurstelling oor die betrokke monument soos volg:

Wat spog jul so met julle monnement?
Hy's groot ma' lielak, en hy staan so kaal
da' op sy koppie. Wie't vir hom betaal –
al daai graniet en marmer en sement?

O ja, hy's groter as 'n sirkulent –
ma' waa's die pêd, die mooi nooi innie saal?
die lekka *clowns*, die leeus in hul kraal?
Nei, daa's g'n spôts nie vir jou Kaapse kjend!

Odendaal (1998:255) redeneer oortuigend dat die ontluistering “minder onskuldig” is as wat op die oog af blyk, en dat die “verskuilde” stem van die digter duidelik waarneembaar is. Dit is onder meer opvallend dat die “hoogs gekultiveerde, tradisionele sonnetvorm aangewend word deur 'n spreker wat van die bestaan van so 'n digvorm waarkynlik onbewus is.” Odendaal meen dat die gedig gelees kan word as “'n satirisering van ‘standaardtaal’ én van die gekunstelde sonnetvorm én van alle uiterlike vormlikheid *überhaupt*.” Binne die diskoers van hierdie studie sou 'n mens waarskynlik ook 'n saak daarvoor kon uitmaak dat Blum se gedig (en ander gedigte van dieselfde digter) nie alleen die

digterlike vorm en die standaardtaal wil ontluister nie, maar ook die onderliggende mites.

Willemse (1999(b)) wys daarop dat die Afrikaanse letterkunde mettertyd sy eie “teenpool” ingebou het (teen wat hy noem “die verlamende uitwerking van Afrikaner-nasionalisme”). Een van die eerste skrywers wat as ’t ware vanuit Afrikanergeledere “teen” die Afrikanermities in skryf, is Jan Rabie. Willemse praat van Rabie se “grensverskuiwende werk” wat begin met die “stotterende roman, *Ons, die afgod*, en voortgesit word met die *Bolandia*-reeks. Hiervolgens is dit duidelik dat daar in skrywerskringe “kosbare wroeginge aan die gang was.”

Daar is reeds verwys na miteskepping rondom Ingrid Jonker, onder meer deurdat president Mandela op 24 Mei 1994 in sy eerste toespraak in die nuwe parlement verwys het na haar gedig, “Die kind wat doodgeskiet is by Nyanga”, wat sy ná die Sharpeville-gebeure (vergelyk hoofstuk 5 – 5.5.3) geskryf het. Die universele en “mitiese” swart kind spreek onteenseglik uit bykans elke frase van die gedig:

Die kind is nie dood nie
die kind *lig sy vuiste* teen sy moeder
wat Afrika skreeu skreeu die geur
van vryheid en heide
in die lokasies van die omsingelde hart

Die kind lig sy vuiste teen sy vader
in die *optog van die generasies*
wat Afrika skreeu skreeu die geur
van geregtigheid en bloed
in die strate van sy gewapende trots

Die kind is nie dood nie
nóg by Langa nóg by Nyanga
nóg by Orlando nóg by Sharpeville
nóg by die polisiestatie in Philippi
waar hy lê met ’n koeël deur sy kop

Die kind is die skaduwee van die soldate
op wag met gewere en sarasene en knuppels
die kind is *teenwoordig by alle vergadering en wetgewings*

die kind loer deur die vensters van huise en in die harte
van moeders
die kind wat net wou speel in die son by Nyanga *is orals*
die kind wat 'n man geword het *trek deur die ganse Afrika*
die kind *wat 'n reus geword het* reis deur die hele wêreld

Sonder 'n pas
(my kursivering)

Veral die gekursiveerde frases is onteenseglik miteskeppend. Die kind:

- “lig sy vuiste”;
- loop in 'n “optog van die generasies”;
- is paradoksaal “nie dood nie”, hoewel hy by die polisiestasie in Philippi lê
“met 'n koeël deur sy kop”;
- is “teenwoordig by alle vergaderings en wetgewings”;
- “trek deur die ganse Afrika”;
- het “'n reus geword”; en
- reis “sonder 'n pas” (in teenstelling met die “paswet” van die
apartheidsregering – AMJ).

Dit is in die lig van miteskepping soos dié in bostaande gedig, dat Mandela onder
meer in sy toespraak in 1994 kon beweer:

The certainties that come with age tell me that among these (mense op
wie Suid-Afrika met reg trots kan wees – AMJ) we shall find an Afrikaner
woman who transcended a particular experience and became a South
African, an African and a citizen of the world. Her name was Ingrid
Jonker. She was both a poet and a South African. She was both an
Afrikaner and an African. She was both an artist and a human being
(aangehaal deur Ohlhoff, 1999:218).

Soos voorheen genoem, het hierdie uitspraak op so 'n geskiedkundig belangrike
oomblik in die Suid-Afrikaanse werklikheid self weer hernude miteskepping
rondom die digteres in die hand gewerk. Dit is terloops ook interessant dat die
“retoriek van miteskepping” waarop in hoofstuk 4 rondom die Afrikanermities
gewys is, ook hier geld, deurdat die frase “she was both ... and” drie maal

herhaal word, waardeur die impak van Jonker se “inklusiewe menswees” beklemtoon word.

Volgens Willemse is die proses van ontluistering veral opvallend in die “volksvreemde” poësie van Breyten Breytenbach, en in die romans van Etienne Leroux, André P. Brink en later Elsa Joubert.

Etienne Leroux is by uitstek die Afrikaanse skrywer wie se werk in die raamwerk van hierdie diskoers geplaas kan word. Malan (1982:19 en verder, aangehaal deur Botha, 1998:587) praat van die “mitiese en mitologiese verwysingsraamwerk” van die Leroux-oeuvre. (Dié onderskeiding tussen mitiese en mitologiese is opvallend en onderskryf dieselfde onderskeiding wat in hoofstuk 2 van hierdie proefskrif uiteengesit is – vgl. 2.3.1 teenoor 2.3.2.)

Die toekenning van die Hertzogprys (1964) aan Leroux vir sy vierde roman, *Sewe dae by die Silbersteins* (1962) het ’n “enorme kritiese belangstelling” (Botha 1998:587) en polemieë ontlok. Botha wys daarop dat die teenstanders van die bekroning die roman as “immoreel” en sedebederwend gesien het, en van mening was dat die roman die “(Afrikaanse) gemeenskap [...] (sou) aanstoot gee deur openhartig, lughartig en met geïmpliseerde goedkeuring allerlei sosiale en seksuele vergrype te beskryf.” Hierteenoor wys Grové (aangehaal deur Snyman, 1990:24) daarop dat *Sewe dae* aansluit by ’n ouer tradisie, nl. dié van Jan Lion Cachet in *Die sewe duiwels*:

Albei boeke hekel sondes in die maatskappy, maar Leroux se duiwels verskyn net in gekompliseerder, ander gedaantes, dra ander maskers.

Botha wys daarop dat Leroux meermale met parodie werk. Die parodiëring is enersyds ’n “disseksie” van literêre vorme en konvensies, maar andersyds ook van “lewensbeskouings, gebruike, oortuigings, sodat die aard en samestelling van hierdie inhoude opnuut beoordeel kan word, getoets kan word vir hul bruikbaarheid en geldigheid” (Botha 1998:589). Dit is in hierdie opsig dat Leroux

se oeuvre as “moralisties-didakties” gesien kan word – ook wat betref sy kommentaar op die Afrikaanse werklikheid (en Afrikaner-mites) van sy tyd. Veral in *Magersfontein, o Magersfontein!* (1976) (waarvoor die Hertzogprys vir prosa in 1979 ’n tweede maal aan Leroux toegeken is) word “mites uit die Afrikanergeskiedenis as verwysingsveld en terrein van ondersoek opgestel” (Botha 1998:599) en gesatiriseer. Daar kan dus ook van Leroux beweer word dat hy tot ’n mate *teen* die Afrikanermities in geskryf het, maar met as doel voor oë “die soektog na die hart van ’n samelewing.” (Botha 1998:599).

Brink se oeuvre staan by uitstek in die teken van die ontrinitologisering van die Afrikanermities en daarmee saam as ’t ware die ondersteuning van die “verdrukkingsmite”. As voorbeeld word enkele uitsprake uit *Kennis van die aand* (1973) hierna aangehaal. (Let wel: alle kursiverings is my eie ter wille van beklemtoning.)

... die enigste immoraliteit wat hulle gemeenskap ken: dat *’n wit meisie en ’n bruin man* saam durf slaap...”

Dink aan jou pa en sy mense. Ek is niks, ek is ’n weeskind. Maar hý – hy’t ’n geskiedenis *nes enige witman*.

Dit kan wees dat my ma, of haar voorgangers, groot gedeeltes van die oorlewering verdraai of uit die verbeelding aangevul het. Maak dit saak? Ek het die vrywillig aanvaar soos dit aan my oorgelewer is, en *’n mitiese moontlikheid kan waarder wees as feite*.

“Dink jy nie ek veg ook *vir* iets nie?”

“Dit bly so vaag, Josef. *Wáárvoor?*”

“Vir iets wat so eenvoudig is dat dit belaglik klink. Ek veg vir die elementêre reg *om erken te word as ’n mens. Net dat iemand sal aanvaar dat ek ook voel en dink en ly en glo soos ’n mens...*”

Lindenberg (1998:315) wys wel op “verrassende swakhede” in Brink se werk ten spyte van “besondere blyke van begaafdheid en veelsydigheid”, maar oordeel uiteindelik **dat Brink vir hom “’n besondere plek ingeslaan (het) met sy eksplorasiedrif, sy vitaliteit en sy volgehoue poging tot besinning” (my kursivering)**.

Daar sou nog baie meer aanhalings uit Brink se werk gemaak kon word om dieselfde standpunte te staaf, naamlik dat Brink se tekste die leser uitdaag om “die Suid-Afrikaanse *status quo*” (van die sestigerjare en later) te bevraagteken (Malan 1983:6; Johl 1986:19, soos aangehaal deur Beukes, 1998:316). Die bostaande voorbeelde behoort egter myns insiens voldoende te wees vir die doel van hierdie diskoers. Daar kan sonder vrees vir teenspraak beweer word dat Brink doelbewus teen die Afrikanermities in geskryf het en bygedra het tot die opbou van die mite van verdrukking. Die feit dat Brink in Afrikaans skryf (alhoewel hy ook beskou word as die “mees vertaalde en mees internasionale (Afrikaanse- AMJ) skrywer” (Senekal in *Rapport*, 20-11-88, aangehaal deur Beukes, 1998:316) beteken egter ook dat **Brink terselfdertyd help bou aan die mite van Afrikaans as die taal van bevryding.**

Wat die werk van Elsa Joubert betref, is daar reeds in hoofstuk 5 verwys na miteskepping rondom *Die swerfjare van Poppie Nongena* (1978). Steenberg (1998:531) stel dit soos volg:

Weens die ironie van Poppie se *liefde vir Afrikaans teen die agtergrond van die 1976-opstand teen Afrikaans in Soweto*, noem Steward van Wyk (1992:40) Poppie ’n anachronisme (my kursivering).

Ten spyte van Poppie se bykans “heroïese verdraagsaamheid” (Roos 1983:185 praat van die “heroïsme van verdraagsaamheid”) wat Poppie se lewe kenmerk (bv. “as die Here wil – p. 276), is die afloop van die gebeure ironies genoeg dat Poppie, “wat eintlik ’n soort almoeder word, haar lewensituasie op haar kinders moet oordra” (Steenberg 1998:531).

Steenberg praat van die “aktualiteitsgerigtheid” van Elsa Joubert se werk. Daar kan nie binne die bestek van hierdie studie aandag gegee word aan die volledige impak van Joubert se oeuvre en die neerslag van die mites rondom Afrikaans wat duidelik daarin waargeneem kan word nie. Daar word dus net nog kortliks

na haar 1995-roman, *Die reise van Isobelle*, verwys, onder meer omdat Botha (*Beeld*, 30-11-1995) daarna verwys as 'n "vreeslose ondersoek van Afrikanerskap." In hierdie opsig pas die boek ook in as deel van die Afrikanermities (soos in 4.4.2 hierbo), hoewel daar duidelik ook 'n kritiese evaluering van dié mities in die loop van die grootse werk voorkom. Wat betref mitieskepping in die algemeen is die volgende uitspraak van Leonora rondom "die onsekerheid oor die werklikheid" (Steenberg 1998:536) baie relevant:

Hoe juis kan ons enigiets voorstel? Selfs dit wat met onself gebeur? Kan ons die harte van die, wat naaste aan ons is, ooit peil? Ons kan maar net versin. En aan ons versinsels glo" (28).

Die Reise begin in ongeveer 1893 met die ontmoeting tussen Emma Anderson en die proponent Josias van Velde in Worcester en hulle latere huwelik. Irma is die "Noordelike pendant van Emma van Velde". Irma se lewe word "ingrypend versteur deur die afwesigheid van haar man wat gaan veg, asook haar liefdesverhouding met en swangerskap by 'n Franse diplomaat" (Steenberg 1998:536). Irma se dogter, Agnes Valeria, se herkoms is dus enigins "onseker".

In Deel I word veral die lotgevalle van vroue in die Victoriaanse (Kaapse) gemeenskap voorgestel teen die agtergrond van "die Engelse koloniseringsoorlog van 1899 tot 1920 en gepaardgaande verengelsingstendens; die diversifiëring van Afrikanerskap tussen Suid en Noord en die kerk se ywer vir buitelandse sending" (Steenberg 1998:536). In die volgende twee dele word Belle, Agnes se dogter (en Irma se kleindogter), betrek by 'n hofsak rondom die "gehate Ontugwet" en hoor sy, as eggenote van 'n vryskutverslaggewer, "eerstehands van die lyke ná die Sharpeville-slagting" (Steenberg 1998: 537). Belle se dogter, Leo, is in die vierde deel op die voorgrond. Dit is die "era van "plakkershutte" en die "Casspirs by Crossroads". Volgens Steenberg is die verwysing na die inhuldiging van president Mandela "duidelik bedoel om die ketting van historiese gebeure waaraan die Van Velde-familie deel het, op 'n moment van hoop af te sluit" (Steenberg p. 537).

Steenberg meen dat *Die Reise* 'n plek verdien “onder die Afrikaanse romans wat die hantering van die geskiedenis van die Afrikaner as tema het.” Hy som die (miteskeppende – AMJ) elemente van die werk soos volg op (p. 537, 538):

(Elsa Joubert) gee [...] aan haar worsteling met die identiteitsvraag 'n nuwe dimensie, naamlik 'n volkse selfs politieke dimensie... Die voorstelling van die historiese ontwikkeling van die Afrikaner gaan hier gepaard met vindingryke weergawes van die verskillende denkklimatiese waardeur hierdie karakters ontwikkel – vanaf die skynheiligheid en mannekultus van die koloniale Afrikanergemeenskap net voor die eeuwending en die Brits-Afrikaanse militêre konflik tot by die ‘volkseuforie’ (612) van die demokratiese Nuwe Suid-Afrika.”

Daar kan ook kortliks na die werk van Anna M. Louw (gebore 1913) verwys word. Haar prosawerk *Twenty days that autumn* (1963) handel oor die twintig dae net na Sharpeville en beweeg volgens Van der Merwe (1998:605) “op die grensgebied van literatuur en politieke verslaggewing, 'n gebied wat in die sewentigerjare verken word deur André P. Brink, John Miles, J.C. Steyn en Elsa Joubert.” In twee latere romans, nl. *Die banneling – Die lyfwag* (1964) en *Die groot gryse* (1968) is president Paul Kruger – die “heilige ou man” (Van der Merwe, p. 605) – die sentrale (en mitiese) figuur. Die temas van die twee “Kruger”-romans is dié van godsdienst en volksverbondenheid.

Anna M. Louw se roman, *Kroniek van Perdepoort* (1975), word beskou as die hoogtepunt van haar oeuvre. Volgens Van der Merwe (p. 606) maak “taalgebruik, karakterbeelding en lewensinsig dit 'n grootse roman.” Wat van belang is vir die mite onder bespreking is die ontluistering van die “idilliese boereplaas-opset” en die hoogmoed van die wit mense wat “met hul prag en praal [...] hulself verhewe (ag) bo die bruin mense”(p. 607). Die preek van die wit predikant herinner egter daaraan dat “hoogmoed voor 'n val kom.” Bykans profeties is die volgende verhaalgegewe, soos saamgevat deur Van der Merwe (1998:607,608):

Wanneer die kis van Koos Nek onverwags val, is dit 'n illustrasie van dié waarheid. Waar Koos se kis val, 'styg' Fielies (die seun van die blanke Kobus en sy bruin bediende, Mietjie – AMJ) s'n, want hy word begrawe op die grond van sy blanke vader Kobus, die grond waar hy tydens sy lewe nie kon woon nie. Die dood is dus die groot *gelykmaker*. Ook die minagting wat sommige van die bruin mense vir die Lotriets het (36) en die feit dat Kolie saam met die bruin mense is wanneer hulle begrafnis hou, herinner daaraan dat *die einde van die Lotriets se heersersposisie in sig is*" (my kursivering).

(Metafories gesproke sou daar beweer kon word dat "die einde van die 'Lotriets' (wit Afrikaners – AMJ) se heersersposisie" minder as twee dekades ná die verskyning van *Kroniek van Perdepoot* werklikheid geword het.)

Wat betref die "buite-kanonieke Afrikaanse kulturele praktyke" (Willemse, 1999(a):3-20) word die stelling deur die skrywer gemaak dat die aparte verwysing na "buite-kanonieke" skeppings "nog 'n keer die sentrum van die Afrikaanse letterkunde (definieer)." Willemse stel dit soos volg (1999(a):3):

Die begrip *kanon* soos die begrip *dominante kultuur*, staan in regstreekse verhouding tot sosiale beheer en die *mag tot kulturele produksie en reproduksie* (die laaste kursivering my eie).

Die siening van "*mag tot kulturele produksie en reproduksie*", dit wil sê die standpunt dat "mag" vereis word om kultuurprodukte te (re)produseer, is myns insiens tot 'n mate aanvegbaar. Geen mag op aarde kan immers kultuurskepping (kulturele produksie) totaal onderdruk nie. Die vroeë Afrikaanse skeppinge waarna reeds verwys is (sien February, 1998:3-20) het immers ontstaan binne 'n sosiale sfeer wat die "jong Afrikaners" geensins simpatiek gesind was nie, en waar die "dominante kulture" Engels (of selfs Nederlands) was. Die kultuurskeppinge het dus "teen" die sosiale beheer van die tyd in ontstaan. Daar moet egter toegegee word dat "kulturele reproduksie" (die "uitgee" van kultuurprodukte) meer problematies mag wees wanneer die sosiale beheer (en dus onder meer ook die ekonomiese middele) nie by die betrokke groep wat die produkte lewer, berus nie. Ook in hierdie opsig sou egter metafories verklaar kon word: Waar 'n wil is, is 'n weg. Dit was sekerlik nie die

sosiale beheerstrukture wat in die eerste vier dekades van die twintigste eeu die “Afrikaner”-letterkunde uitgegee het nie, maar “selfgestigte” uitgewershuise met “mitiese” name soos “Voortrekkerpers” en “Nasionale Pers.”

Willemse wys daarop dat die kanon nie stabiel is nie omdat dat daar “’n aantoonbare wisselwerking tussen kulturele (spesifiek: literêre) waardes en sosiale mag bestaan” (p. 3). Voorts word die kanon ook onderwerp aan “praktiese beperkinge soos uitgewerspraktyke, versamelbundels, politieke en literêr-tegniese sensuur.”

Wat betref die totstandkoming van drie belangrike Afrikaanse poësiebloemlesings (*Digters uit Suid-Afrika*, 1917, E.C. Pienaar ; *Groot Verseboek*, 1951, D.J. Opperman en *SA in poësie/ SA in poetry*, 1988, J. van Wyk en ander) wys Willemse daarop dat die kanoninseringsproses in hierdie gevalle tekenend was van die invloed van “eietydse sosiale impulse”. Hieruit lei hy dan af dat “tydgenootlike sosiale ervaringe – soos ’n dominante klasseposisie en die neerslag van sosiale mag of smaak – ’n fundamentele rol in die konstruksie van die Afrikaans kanon (ge)speel (het).” (p. 4) Willemse se slotsom in hierdie verband is:

Met die tagtigerjare ontwikkel ’n groter aandrag op die relatiewe waarde van die Afrikaanse poësiekanon. Dit word nie meer beskou as ’n onskuldige keur uit die beste werke in ’n tradisie nie, maar sou bestempel kon word as die *institusionalisering van daardie werke wat die dominante orde die beste verteenwoordig*. In dié opsig dien kanonieke tekste, en die kritiese metodiek wat dit tot stand gebring het, om *’n bestaande hegemonie te legitimeer* (p. 7) (my kursivering).

In die tweede afdeling van sy oorsig wys Willemse op die enorme skat van buite-kanonieke Afrikaanse tekste, en beskryf hy dié tekste as behorende tot “meesal onderontdekte wêrelde.” (p. 9). Willemse gee veral aandag aan drie sferes van die buite-kanonieke, nl.

- die literatuur van marginale groeperinge;
- populêre literatuur; en

- die Afrikaanse mondelinge tradisie.

Willemse se standpunt is dat kulturele uitinge wat nie “die dominante waardes deel nie, [...] geïgnoreer, doodgeswyg of uitgestoot (word) na ’n randgebied.” Voorbeelde hiervan gee is die geskifte van die die sogenaamde Klerewerwerskrywers (1929-1945) en van “swart Afrikaanse skrywers (sedert 1977).” Volgens Willemse is dit, “*gegee die huidige persepsies rondom Afrikaans*, (as verdruckerstaal, ook van die “werkers”? – AMJ) ironies dat Suid-Afrikaanse werkers vir die eerste keer konstant in die taal uitdrukking gekry het” (p.10). Hoewel baie van hulle geskifte die rol van die “werkendeklas” uitbeeld, wys hulle gedigte (bv. dié van Johanna Cornelius, 1939) “nie noodwendig die emosionele identifikasie met die Afrikaner-nasionalistiese etologie af nie.” In teenstelling egter met die “kulturele wasdom vir die Afrikaner-elite” in die (gekanoniseerde – AMJ) poësie van Dertig, staan die literatuur van die Afrikaanse armlankes/ werkers “in die teken van die oorlewingstryd van verarmde, verstedelikende Afrikaners” (p. 10).

Van belang vir die mite onder bespreking is egter veral Willemse se standpunt dat “ook ’n huidige geslag swart Afrikaanse skrywers as “buite-kanoniek beskou (word)” (p. 11). (Ter wille van duidelikheid moet gemeld word dat Willemse feitlik sonder uitsondering die terminologie “swart” as inklusief vir “bruin” en “swart” mense gebruik – AMJ.) Willemse wys daarop dat meer swart Afrikaanse digters sedert 1977 publiseer as in die vier voorafgaande dekades en skryf dit toe aan “onder meer die bewustheid van kulturele dominansie wat die swartbewussynsbeweging (sien hoofstuk 5 – 5.5.3 – AMJ) meegebring het, ’n verhoogde politieke bewustheid en ’n groter wordende intellektuele middelklas” (p. 11). In die skryfwerk van hierdie groep skrywers geniet veral “sosiaal-politieke aangeleenthede voorrang” en is daar “in vergelyking met die gekanoniseerde Afrikaanse letterkunde duidelik literêr-histories, sowel as sosiaal-politieke onderskeidings.”

Patrick Petersen (1991:21) meen dat bewuste kategorisering van “swart Afrikaans” noodsaaklik geword het, en verwoord hierdie noodsaak soos volg (aangehaal deur Willemse, 1999:11):

Ons moet nie nou skuldgevoelens oor swart Afrikaans ontwikkel nie... Daar is plek in die toekoms vir begrip... [D]it is ook vanuit hierdie hoek dat Afrikaans bevry geraak het en aanvaarbaar geword het... Swart Afrikaans is 'n stuk *bevryde Afrikaans* (my kursivering).

In hierdie uitspraak word dus nie soseer die mite van Afrikaans as verdrukkerstaal verwoord nie, maar ook en veral die mite van Afrikaans – en dan volgens hierdie geleerdes veral “swart” (“bruin” - sien die uiteensetting van “swart” en “bruin” in hoofstuk 5) Afrikaans - as taal van bevryding.

Willemse wys daarop dat die nuwe groep swart Afrikaanse skrywers hulle “bewustheid van die individuele groepsposisie” uitdruk deur in navolging van Adam Small in Kaapse “werkersklas-Afrikaans (of Kaaps)” te skryf en sodoende afstand te bewerkstellig met die “algemeen-beskaafde” Afrikaans. Kaapse Afrikaans word in dié gevalle “konstant as 'n faset van 'n ondermynende estetika geformuleer” (p.11). 'n Voorbeeld hiervan is Peter Snyders se gedig. “Moedertaal” (1992:7):

Kind, as d jy wil regte Afrikaans praat,
Doenit!
Dis waam mamma jou lat opleerit;

kritisaais skrywers wat skryf
soes mamma praat,

maa moenie ve'wag
mamma moet nou change nie.

Alhoewel die sogenaamde “populêre literatuur” ook nie deel uitmaak van die Afrikaanse literêre kanon nie (sodat onder meer 'n bedrewe en baie produktiewe skryfster van goeie gehalte Afrikaanse liefdesromans soos Tryna du Toit uiteraard buite die kanon val) oordeel Willemse dat sodanige populêre

kultuuruitinge kan dien as “kernbronne vir die artikulasie en vestiging van etiese samelewingstandaarde” (p. 13).

Die laaste sfeer van die buite-kanonieke letterkunde waaraan Willemse aandag gee, is dié van die orale tradisie. Die skrywer meen dat dit juis die klem op “skriftelikheid, intellektualisme en die invloed van die gevestigde Europese literature” is wat tot gevolg gehad het dat “een van die rykste Suid-Afrikaanse orale tradisies reeds vroeg met die aanvang van die Afrikaanse literatuurkonstruksie gemarginaliseer is tot folkloristiese verskynsels wat streng van die geskrewe letterkunde onderskei moes word” (p. 13). Wat betref die mite onder bespreking is dit van belang dat Willemse “oraliteit” of “mondelinge oordrag” nie beperk tot “gefossileerde oordraginge” nie (p. 14), maar daarop wys dat hierdie verskynsels ook “in die eietydse omgewing” ondersoek kan word:

Die lewendige vertellerstradisies onder die Griekwas, die Richtersvelders, maar ook in stedelike gemeenskappe is van belang. ’n Voorbeeld van die stedelike ontwikkelinge is die opkoms van ’n geslag *people’s poets* wat onder meer Afrikaans as taal van politieke verset in die tagtigerjare (omstreeks 1985-1989) gebruik het.

Voorbeelde van orale “versetpoësie” wat deur Willemse genoem word, is die voordrag van die digter, Sandile Dikene, (“O, laat my dig” – 1990) en die versetliedere wat in dié tydperk gesing is, waarvan die volgende ’n voorbeeld is:

PW is ’n terroris (x3)
Le Grange is ’n murderer (x3)
Ma, ek wil ’n Casspir hê (x3)
Ma, ek wil ’n Buffel hê (x3)
want ek wil die boere moer.

Willemse se slotsom wat betref die buite-kanonieke Afrikaanse kulturele praktyke is dat die Afrikaanse literêre kanon “’n hoogs geselekteerde gegewe is” (p. 16). Hierdie seleksie geskied in ooreenstemming met die “sosiale diskoerse” van die tydperk en “berus tot ’n groot mate op die uitoefening van sosiale en politieke mag.”

Die afleiding wat gemaak kan word op grond van bostaande weergawe van die belangrikste momente van Willemse se oorsig, is dat kanoniseringsprosesse in die Afrikaanse letterkunde van die twintigste eeu ook onmiskenbare getuie is dra van die neerslag van die mites wat in hierdie proefskrif aan die orde gestel is.

Verskillende groepe in die Suid-Afrikaanse samelewing het met ander woorde ook binne die letterkundige sisteme (formeel of informeel) miteskepping as singewing verwoord of ingespan.

Van Vuuren (1999:245 en verder) gee in haar oorsig oor die Afrikaanse poësie van 1960-1997 deeglik aandag aan “miteskeppende gebeure” (AMJ) soos die “hervestiging van swart en bruin mense onder apartheid as ’n kunsmatige vorm van sosiale ‘engineering’ om stede te ontruim van sogenaamde ‘black spots’” (p. 246) asook aan Sharpeville (1960) en die Soweto-skoolopstande van 1976. Daar is in hoofstuk 5 van hierdie studie reeds redelik breedvoerig na al dié gebeure verwys.

Van belang is egter Van Vuuren se oordeel oor die impak hiervan op Afrikaans (p. 247):

Die assosiasie van die gewelddadige gebeure *met Afrikaans as taal veroorsaak ’n verharding teenoor Afrikaans wat nog vele generasies lank sal nágalm* (my kursivering).

Die skryfster haal ook in hierdie verband die “tronkgedig” van Breyten Breytenbach, “Taalstryd” (uit Lewendood:143) aan. (Die titel van die gedig is duidelik ’n ironiese verwysing na die “mitiese Afrikaner-taalstryde” van ouds, terwyl die neerslag van die mite van Afrikaans as verdrukkerstaal weer onteenseglik uit die volgende reëls van die gedig blyk – AMJ):

Ons is oud.
Ons taal is ’n grys reserwis van meer dan honderd jaar
Met die vingers styf om die snellers...

Die politieke krisis van die tagtigerjare en die radikale omwenteling van die negentigerjare het volgens Van Vuuren “op verskeie wyses direkte of indirekte effek op literêre uitinge” in Afrikaans gehad, waaronder die voorkoms van “tronkliteratuur en outobiografiese geskrifte” (p. 247).

In die afdeling getitel “Politieke strydverse” (p. 278 en verder) verwys Van Vuuren na Breytenbach se “skrynende anti-apartheidsverse” in *Kouevuur* (1969) en *Skryt. Om ’n sinkende skip blou te verf. Verse en tekeninge* (wat in 1972 in Nederland gepubliseer is). Volgens die skryfster het hierdie verse “’n feller toon as enigiets wat tevore in Afrikaans gepubliseer is” (p. 279).

Die “struggle-poësie” van die Kaapse vlakte stel ’n “kollektiewe stem” aan die woord, wat egter hoofsaaklik in Engels skryf en van wie die gedigte in die Suid-Afrikaanse Engelse kanon opgeneem word (p. 279,280). Daar is egter wel Afrikaanse “struggle-gedigte” in die bundel van Wopko Jensma, *where white is the colour where black is the number* (1974), soos onder meer “Halte Calvyn” en “Bram Fischer gasink.”

Van Vuuren (p. 280) haal voorts etlike bundeltitels aan van bruin Afrikaanse digters ná 1960, by wie miteskepping rondom die verdrukingsmite onmiskenbaar neerslag gevind het. Sy noem onder meer die werk van Julian de Wette, S.V. Petersen (*Die kinders van Kain*, 1960 en ander), Philander (*Vuurklip*, 1960; *Die bruin kokon*, 1965 en ander) Vernon February (*O snotverdriet* – 1979), Hein Willemsse (*Angsland*, 1981), Peter Snyders (*Political Joke*, 1983 en ander), Vincent Oliphant (*Bloed vloei in stilte*, 1983) en Jan Wiltshire (*Die verkeerde land/Das verkehrte Land*, 1985 – in Duitsland uitgegee).

Van Vuuren wys op die polemie in *Rapport* tussen Charles Fryer as keurder en uitgewer by Tafelberg-uitgewers en “die opkomende swart politieke skrywers in Afrikaans.” (p. 281). Fryer beskryf sommige van die protesgedigte as “sonbesie-poësie” (onder meer dus “raserig” en “klanknabootsend sonder betekenisvolle

inhoud”). Petersen, Philander en Small is wel gekanoniseer as individuele bruin digters, in teenstelling met die “kollektiewe groep Kaapse Vlakedigters”, wie se uitsluiting deels berus het op “estetiese gronde, deels om die politieke inhoud van die verse” wat dus deur die “gevestigde Afrikaanse literêre gemeenskap (uitgewers, resensente uit die hoofstroom, ensovoorts) min of meer doodgeswyg (is)” (p. 281).

In 1985 verskyn ’n verslag van die sogenaamde *Swart Afrikaanse skrywersimposium* by die Universiteit van Wes-Kaapland. Van Vuuren wys daarop dat die simposium die konsolidering is van “bruin skrywers onder die ‘geleende’ kollektiewe kwalifisering van ‘swart’ en dat dit lei tot verdere bundels en bloemlesings “met sterk politieke weerstandspoësie”, onder meer Patrick Petersen se *Amandla ngawethu* (1985) (sien die verwysing na die “ontstaansmites” in die betrokke bundel in hoofstuk 5 van hierdie studie) en die bloemlesing, *Aankoms uit die skemer* (1988). (p. 280).

Die meeste van die genoemde bundels is deur “alternatiewe uitgewerye” (Genadendalse drukkerij, Prog, Domestica, Taurus, Kampen) uitgegee, waarvan net Taurus “twee dekades lank bestaan het as alternatiewe uitgewery” (p. 281).

In reaksie op Willemse se standpunt (1987:204), nl. dat “die nie-hegemoniese”(swart Afrikaanse skrywer- AMJ) “koöptering” weier deur “’n alternatiewe weg (te) bewandel [...] deur kanale waar hy op sy kompromislooste kan uiting gee”, wys Van Vuuren daarop dat die gevolg van so ’n standpunt is dat die skrywer se lesersgehoor aansienlik verskraal word. Sy vra dan die volgende (myns insiens belangrike) vrae:

[...] skryf hy dan nie juis om gelees te word nie? Ook deur die ‘literêr-politieke heerser’? Hoe anders kan ’n literêre teks ’n kulturele ‘wapen’ in die stryd om die verandering in die politieke bestel wees?... En wat is ’n skrywer sonder ’n stem? (p. 280).

Ten spyte van die feit dat die “verdrukkingsmite” poësie gelewer het wat hoofsaaklik “’n fenomeen (was) van die anti-apartheidstryd, en daarom tydsgebonde”(Van Vuuren, 1999:281) en dat ’n groot komponent hiervan buite die amptelike kanon van die Afrikaanse letterkunde gebly het, kan daar sonder vrees vir teenspraak beweer word dat die mite(s) van Afrikaans as verdrukkings- én protes-/bevrydingstaal baie deeglik in die genoemde poëtiese uitinge in Afrikaans neerslag gevind het.

Wat betref die verwoording van “bruin” (of dan: “swart”) mites deur iemand wat self die betrokke mite “geleef” het, kan daar laastens in hierdie afdeling verwys word na die “onvergeetlike verhaal van ’n klein Noord-Kaapse gemeenskappie” (Gerwel, 1995 op die agterblad van A.H.M. Scholtz se roman, *Vatmaar*).

Vatmaar is volgens die skrywer self “die storie van die bruinmense van Suid-Afrika”:

Hulle het nie uit die Noorde gekom nie en ook nie van oorsee af nie. *Hulle het h  r ontstaan, opregte Suid-Afrikaners* wat dalk eendag Azani ers genoem sal word (my kursivering).

Volgens Gerwel (op die agterblad) is die verskyning “’n merkwaardige letterkundige gebeurtenis.” Hy wys naamlik op die feit dat Scholtz met weinig van die “opsigtelike literêre geskooldheid van die *tipiese Afrikaanse skrywer*” daarin slaag om sy verhaal te skryf met “verbluffende tegniese beheer oor die [...] verhaallyne [...] terwyl hy steeds die ongekunsteldheid handhaaf waaraan die vertelling en uitbeelding hul egtheid en oortuigingskrag ontleen.” Die verskyning van die roman is egter ook “*verruimend vir Afrikaans*” omdat dit teen die historiese verenging inwerk, deur “iemand *anders as ’n wit skrywer* in Afrikaans” geskryf is en “’n ganse genre van *ras-gebaseerde Afrikaanse folk-lore*” in perpektief stel (my kursiverings).

Daar kan nie binne die bestek van hierdie studie ’n ontleding van die roman gemaak word nie. Scholtz se verduideliking rondom die terminologie vir

verskillende (rasse)groepe en die aanvanklike “onskuldigheid” van dié benamings (p.3 - 4) is egter baie interessant en insiggewend en word dus volledig weergegee.

Die mense het verskillende woorde gehad om hulle landgenote te beskryf. Hierdie name was destyds heeltemal betaamlik en aanvaarbaar, selfs dié woorde wat vandag aanstootlik klink en nie meer gebruik word nie.

Die witmense wat teen die Engelse geveg het, is Boere genoem (voordat hulle Afrikaners geword het) en die Engelse was Rooinekke. “British subject” was gehate woorde by die Boere. Alle volwassenes wat nie van oorsee af gekom het en nie wit was nie, is “boys” en “girls” genoem. Die Engelse het bruinmense “Cape-boys” en partykeer “Coloureds” genoem – vir die Boere was hulle basters of hotnots. Die woord kleurling is toe nog nie gebruik nie. ’n Swartman uit Afrika was ’n kaffir, en ’n Indiër was ’n koelie.

Die belangrikste aspek van Scholtz se uiteensetting is egter myns insiens sy eksplisiete “verklaring” dat dié woorde wel soms “aspris gebruik (is) om ’n persoon se gevoelens seer te maak” maar dat “die meeste van die tyd [...] nie een van die twee – nie die een wat die woord gebruik het en ook nie die een wat so genoem is, van beter geweet (het) nie.”

Deur die loop van die verhaal is dit baie duidelik dat die “mite van wit dominansie” goed gevestig was by sowel die wit mense van Du Toitspan en die bruin mense van die aanliggende Vatmaar en ook by die swart mense met wie hulle te doen gehad het. Stereotipering van die “donkerder” mense het natuurlik nie uitgebly nie. “Siesie Lena” – ’n Griekwawrou van Postmasburg – wat die swart man, Flippus, aangemoedig het om diamante op die delwerye van sy wit baas te steel, se seun Janman stel die saak soos volg (p. 55):

As die Boere ’n eerlike kaffir het, veral nog een wat by hulle grootgeword het en wat hulle kan vertrou, hou hulle altyd dop dat hy nie met ons slim hotnots te doen kry nie. En hulle sorg dat hy nie agterkom dat ’n kaffir vir hulle wittes altyd ’n kaffir bly nie...

Hoewel fyn spot nie uitbly nie, is die toon van die roman hoofsaaklik speels en humoristies, en is die subtitel gepas: “’n lewendagge verhaal van ’n tyd wat nie meer is nie.” Scholtz se eie oordeel oor die mense van Vatmaar is dat hulle “arm, eenvoudig, ongeslyp en teer (was). As ’n mens hulle verstaan soos hulle is, word jy lief vir hulle” (1995, voorwoord: “Geagte Leser”).

Samevattend oor die neerslag van die mites onder bespreking in die Afrikaanse letterkunde kan daar myns insiens nou herhaal word wat aan die begin van hierdie afdeling reeds uitgewys is, nl. dat die letterkunde dié sisteem is waarin die mites rondom Afrikaans die onteenseglikste neerslag gevind het.

6.5 Die polemieë rondom “Kersliedjie” van D.J. Opperman (as voorbeeld van die impak van miteskepping by sommige van die deelnemende polemici)

Die bespreking van die “Kersliedjie”-polemieë word weergegee soos dit aangeteken is in die M.A.-verhandeling van N.J. Snyman met die titel *Misvattinge oor die literatuur in Afrikaans soos weerspieël in vier polemieë – ’n historiese oorsig*. Bladsyverwysings is na die Snyman-tekse.

“Kersliedjie” het in 1952 in *Standpunte* verskyn en is later opgeneem in Opperman se bundel, *Blom en Baaierd* (1956). Die gedig is in die aanhef tot hierdie hoofstuk volledig aangehaal. Aanvanklik het die gedig geen reaksie uitgelok nie, totdat dit op 3 Januarie 1958 opnuut oorgedruk is in “Die Lewe” (onder die opskrif “Woordkuns”), ’n byvoegsel tot *Die Transvaler*. Die polemieë wat toe ontstaan het, het slegs tien dae geduur voordat dit deur die redakteur van die koerant gesluit is. Daar was egter ook weer briewe rondom die saak in een aflewering van *Die Huisgenoot* (21 Februarie 1958).

Die briefwisseling gedurende die tien dae getuig volgens Snyman van “uiteenlopende insig, temperament en intelligensie onder die leserspubliek.” (p.

59). Alhoewel hierdie siening van Snyman myns insiens volkome geldig is, kan daar geargumenteer word dat die inhoud van die briefwisseling ook baie sterk getuig van die neerslag van die mites in die lewe van die deelnemers aan die polemieek.

Voordat die verskillende standpunte belig word, kan daar kortliks na die gedig-gegewe gekyk word en 'n persoonlike waardeoordeel daaroor uitgespreek word.

Soos die titel van Opperman se gedig aandui, word die “verhaal” van Kersfees in die vorm van 'n liedjie met eenvoudige versreëls (rymende koeplette) weergegee. Dit is reeds in die eerste strofe duidelik dat die Bybelse gegewe getransponeer word om binne die Suid-Afrikaanse opset te pas:

- Die “herders op die ope velde” word drie (terselfdertyd verwysend na die “drie” wyse manne wat in die Kersverhaal ingelees word - AMJ) “outas in die haai Karoo”;
- Die pad waarlangs hulle loop is 'n Karoo-landskap met “plakkie, klip en syferfontein”;
- Die nederige stal in Bethlehem is nou geleë in die Kaapse “arm buurt” (wat later gesloop is), naamlik Distrik Ses;
- Die “goud, wierook en mirre” van die Wyse Manne uit die Ooste, word “skaapvet, eiers en biltong”;
- God se seun – die baba Christus – word “God se klong”; en
- Die “Verlosser” word ook verlosser/redder van dié volk (by implikasie die bruin mense/swart mense van Distrik Ses).

Myns insiens kan “Kersliedjie” gesien word as 'n “vertaling” van die Bybelse verhaal in die “taal” van 'n groep Afrikaanssprekendes wat, soos reeds dikwels in die loop van die voorafgaande diskoers uitgewys is, dikwels gemarginaliseer is. Dit is ook myns insiens baie duidelik dat Opperman sy “Kersliedjie” met groot deernis teenoor die betrokke groep – maar met ewe groot respek vir die gebeure

rondom Kersfees – geskryf het en dat geen “spot”, of “godslastering” (p. 60) hoegenaamd geïmpliseer of beoog word nie, selfs nie wanneer die slotreëls verwys na die “broeis bantam” se “agterdogtige gekloek” nie.

Die volgende is sommige van die “protes”-uitsprake wat in die loop van die polemieks voorgekom het, en soos volg deur Snyman gekategoriseer is:

a. Spot (p. 59, 60)

- 7 Januarie: “Geskokte Student”: Ek kan nie woorde vind om my misnoeë uit te spreek by die aanhoor van sulke vulgêre spottery nie.
- 8 Januarie: S.M. Venter: Vir my en seker honderde saam met my is dit ’n bespotting van die geboorte van Christus.
- W.J. Ferreira, Vaalrivierskool, Standerton:
(Die datum van die bydrae word nie gegee nie, maar daar moet saamgestem word met Snyman se oordeel dat Ferreira “uitermate emosioneel was.” Die uitsprake dui ook baie sterk op die impak van “eng” miteskepping by die korrespondent – AMJ)
Ek het net een raad vir u (die redakteur) en vir mnr. Opperman; want God gaan julle slaan: *kleed julle in sak, gaan sit op die ashoop, strooi as op julle hoofde en smee die Almagtige om julle hierdie sonde te vergewe* want julle probeer Sy Seun bespotlik voor te stel by die *Afrikanervolk* (my kursivering).

b. Laster

Die korrespondent wat veral op die lasterlike elemente in die gedig wys, skryf in *Die Huisgenoot* van 21 Februarie dat die frase “God se klong” hom geskok en “teen die bors gestuit” het – “want hier is die toon uiters disrespekvol en keur ek dit ten strengste af” (p. 61).

c. Die kunstenaar verdag

Baie stellings van die korrespondente plaas die kunstenaar en by implikasie ook sy kuns onder verdenking (p. 61). Een briëfskrywer (“Normaliet”, 16 Januarie) stel dit baie kras:

Vir Opperman, vir wie ‘Golgota en Brussel’ ook dieselfde is, is daar geen verskil tussen die Seun van God en ’n Klong van Distrik Ses nie... Hedendaagse digters, van wie Opperman ongetwyfeld een is, het geen respek of eerbied meer “vir wat heilig en loflik is nie.”

Daar word selfs deur briefskrywers verwys na “twak van hierdie aard” en na die digter as “’n japsnoet” (Opperman was agt-en-dertig toe hy die gedig geskryf het – AMJ), terwyl die “moderne digkuns” getipeer word as die pasmaat van die “eendekui- en ruk-en-rolkultuur” (wat in die vyftiger- en sestigerjare die konserwatiewe gemeenskap se netjiese kuiwe regop laat staan het! – AMJ).

d. Kwetsing van die gelowige

W.J. Ferreira skryf in mities-gelaaide (metaforiese) taal hoe diep gekrenk hy voel oor die “gewraakte woorde” (p. 62), “God se klong”:

As u moet aanskou hoe die *edelste en skoonste volksmoeder van Suid-Afrika met die vuilste afval van die wêreld in die gesig gegooi word*, sal u ’n vae idee kry van die gevoel wat by die *ware gelowige* opkom by die aanskouing van die woorde: “God se Klong.”

In sy samevatting van die besware teen “Kersliedjie” (p. 63) wys Snyman dan ook daarop dat die frase “God se klong” die meeste genoem is. Hierdie frase is beskryf as “spot, laster, oneerbiedig, *onnasionaal* (sic) en kwetsend.”

Hierdie – myns insiens – skreiende gebrek aan insig in die aard van die transponering van “Kersliedjie” na ’n ander werklikheid dui op gebrekkige “geletterdheid” by die “beswaarmakers”, maar ook op die mate waarin die mite van “bruin” minderwaardigheid en “uitsluiting”, asook die stigmatisering van Kaapse Afrikaans as waarheid binne die betrokke gemeenskap gegeld het.

Snyman wys dan ook daarop dat, met die uitsondering van een korrespondent wat “bewys gelewer het dat hy nie onbekend is met die poësie nie,” die res van die beswaardes “weinig literatuurervaring” openbaar.

Die oorsig oor die “verdediging” van “Kersliedjie” word onder dieselfde vier hoofde hanteer as wat die geval met die “aanval” is. Die belangrikste fasette van die verdediging word hierna geparafraseer. Die klem is veral op dié aspekte wat verband hou met miteskepping of ont-/hermitologisering rondom die mites onder bespreking.

’n Korrespondent (J. van der Westhuizen) wys op die feit dat die woorde “God se klong” nie Opperman se woorde is nie, maar “dié van die kleurling, ’n karakter in die vers uitgebeeld, en as genoemde kleurling na Christus verwys as ‘God se klong’ kan dit gedoen word *met die grootste eerbied en liefde*” (p. 64) (my kursivering)

’n Ander korrespondent, wat onder ’n skuilnaam skryf, verduidelik dat die woord ‘klong’ “vir die kleurlinge ’n alledaagse woord vir ‘seun’ is en nie ’n spotwoord nie. As hulle dus praat van ‘God se klong’ bedoel hulle doodeenvoudig ‘God se seun’” (p. 64).

“Ook ’n Student” (kennelik ’n satiriese sinspeling op die beswaarde “Geskokte Student”) wys daarop dat die digter nie “met God wou spot nie” maar wel “met ons opvatting.” Hy onderskryf voorts die mite dat die digter “’n volk se gewete genoem word” en as sodanig beskou hy “Kersliedjie” as “werklik nasionale poësie” (p. 65). (Die implikasie is myns insiens dat die korrespondent besef dat daar probleme bestaan rondom die “opvatting” dat die bruin mense uitgesluit is uit die Kersfeesverhaal, en dat die digter, as gewete van die volk, “nasionale poësie” lewer wat hierdie valse opvatting uitwys en satiriseer.)

Die verdedigers ontken ook die aanklag van laster. Een van die korrespondente werk egter onbewustelik mee aan die miteskepping rondom die “eenvoudige kleurlinge” (sien Rademeyer se verwysing na die “agterlike klompie wesens”, soos aangehaal in hoofstuk 5):

Opperman [...] het net die geboorte van Christus uitgebeeld soos 'n Kleurling dit in sy eenvoudige aanbidding gesien het.

Verdere stereotiperende uitsprake omtrent die aard van die “kleurlinge” se aanbidding wat moet dien as verweer teen die aanklag van “kwetsing van die gelowiges” word deur nog 'n korrespondent onder 'n skuilnaam gemaak (p. 66):

Hul (die “kleurlinge” se– AMJ) benadering tot God is sekerlik nie *ons syne nie*. [...] vir hulle is die gewyde liedere van meer belang as die preek omdat dit die suiwerste uiting van hul gevoel is waarmee hul God wil vereer.

Hul begrafnisse is vir my ook meer tragies, want dit is asof hulle nie soos *ons ten volle die hiernamaals kan verstaan nie* (die korrespondent het blykbaar 'n gawe ontvang om die “hiernamaals” te “verstaan” wat nog nooit voorheen of weer daarna aan enige ander sterfling gegun is nie – AMJ) en die verlies dus groter is. Hul gevoel van godsdienste ken hulle alleen *deur die klein dingetjies wat hulle om hulle sien en verstaan*.

Die betrokke korrespondent bedoel myns insiens geensins om doelbewus neerhalend teenoor die bruin mense te wees nie. Intendeel, daar spreek 'n groot mate van “deernis” uit sy bydrae. Dit is egter opvallend hoe diep die mite van “bruin eenvoud” by hom vasgelê is, en hoe duidelik hy die “mitiese skeidslyn” tussen “ons” en “hulle” trek.

Die waardering vir die gedig het volgens Snyman (p. 67) veral te doen met sy “boodskap aan *blanke Christene*: “Het ons as Westerlinge nie al Christus vir ons op selfsugtige manier toegeëien nie? Juis in *hierdie land met sy kleurvraagstuk spreek die digter 'n harde woord ...* Is dit dan nie juis ook vir die *skollie van Distrik Ses* vir wie die Meester gebore is en gesterwe het nie?” (my kursivering).

Verdere bewys van die neerslag van die mite van “wit voogdyskap” word in die uitspraak van J.P. Roux gevind wanneer hy beweer dat die Christelike evangelie “juis in dié land tot ons as blanke Christene kom met 'n ontsettende

taak van opoffering en selfverloëning” (p. 67). Roux wys voorts daarop dat die kindjie die “blom” is en die “stukkende fles” die “baaierd” (dus verwysend na die bundeltitel waarin die gedig voorkom) en dat die gedig ook ’n besinning is “op ons kleurvraagstuk.” Volgens hom is die “drie outas” dankbaar omdat die kindjie “ook dié volk sou red.” Van die wit mense (Afrikaners) wil hy nie sonder ironie nie weet:

En is ons nie maar die “broeis Bantam” in die hoek van die stal wat oor die “hele affêre” agterdogtig kloek nie? (p. 68).

Daar word nie vir die doel van hierdie bespreking ingegaan op Snyman se uiteensetting van die standpunte van verskillende literatore oor “Kersliedjie” onder die opskrif “literêre sienings” nie. Die konsensus van die literatore was duidelik dat “Kersliedjie” veral die “kleurtema” aanraak, maar dat die gedig “geen spotliedjie (is) nie” omdat daar “geen geringskatting” van die Bybelse gebeure veronderstel word nie (p. 84). Daar word ook gewys op die feit dat “klong” ’n “sametrekking is van kleinjong en ’n heeltemal skaflike kleurlingbenaming vir ‘seun’. Snyman argumenteer voorts dat ‘klong’ in die gedig met ’n kleinletter geskryf word en dus nie na Christus verwys nie, maar na ’n “kind van God onder die kleurlinge” (’n lesing wat egter myns insiens aanvegbaar is, aangesien die gegewe duidelik die Bybelse verhaal transponeer na die “bruin” konteks, soos hierbo uiteengesit).

Snyman se slotsom is onder meer die volgende (p. 85):

... as ’n korrespondent “Kersliedjie” nasionale poësie noem, het hy gelyk – “no art is more stubbornly national than poetry” (Volgens Eliot, 1956:19 – AMJ).

Die polemieë rondom die gedig van Opperman is ingesluit in hierdie diskoers omdat daar uit die briefwisseling van sowel die “beswaarmakers” as die “aanprysers” myns insiens duidelike bewyse gevind kon word van die neerslag van die mites onder bespreking.

6.6 Samevatting

Sonder om die redelik uitgebreide diskoers in hierdie hoofstuk te herhaal, kan daar afgelei word dat die mite van Afrikaans as die “taal van die Afrikaners” (en die gepaardgaande mites wat in hoofstuk 4 uitgewys is) asook die mite van Afrikaans as die “taal van verdrukking” (maar ook van “protes” en “bevryding”) wat in hoofstuk 5 bespreek is onmiskenbare neerslag gevind het in:

- Die Afrikaanse historiografie;
- Die skoolsisteem en skoolleerplanne van (veral) Afrikaansmoedertaalsprekers;
- Die Afrikaanse letterkunde; en
- Die polemieë rondom D.J. Opperman se transponering van die Kersverhaal in “Kersliedjie”.