

Herinterpretasies van die Bybelse Moses en Eksodus in hedendaagse Afrikaanse gedigte en liriektekste

Gerda Engelbrecht

Reinterpretations of the Biblical Moses and Exodus in contemporary Afrikaans poems and lyrics

Moses is a Biblical figure that often makes an appearance in literature as an activist for the oppressed – not just in Afrikaans literature. While Moses was often called upon to fight on the side of the oppressed during the struggle years, as in the Afrikaans struggle poetry of Adam Small, new roles and meaning are assigned to Moses and the events in the Biblical book Exodus in the new political dispensation after the end of apartheid. The ‘new Moses’ shows religious alienation (Lina Spies), and is politically inactive (I.L. de Villiers). On the other hand the promised land is a space of hope and a symbol of a new future (Die Heuwels Fantasties), as well as a metaphor for political alienation and feelings of loss in the new South Africa (Bok van Blerk). These new roles that are ascribed to Moses and Exodus are seen in the context of the new roles that are given to religion in a later phase of postmodernism.

1. Inleiding

Moses is 'n Bybelfiguur en geestelike leier wat in die wêreldletterkunde dikwels tot die versetstryd opgeroep word. In Adam Small se bundels van die jare sestig, *Kitaar my kruis* (1961), *Sê sjibbolet* (1963) en *Oos wes tuis bes Distrik Ses* (1973), word Moses gevra om as politieke leier die bruin bevolking van apartheid te help bevry. Ook in Amerika is Moses dikwels opgeroep om aan die kant van die onderdrukte te veg. Wright (2003: 4) wys byvoorbeeld daarop dat die swartbewustheidsleier Martin Luther King jr. Mosesmetafore ingespan het om politieke standpunte in te neem teen die VSA se behepthed met kapitalistiese waardes en materiële welvaart. Moses word nie net as 'n leier erken nie; hy het as 't ware 'n tweede lewe gekry in die kunste die wêreld oor en etlike skrywers, dramaturge en skilders het sy lewe uitgebeeld (Wright, 2003: 4). Ook in Suid-Afrika, in spesifiek Afrikaanse kultuuruitinge, word die Mosesfiguur en Eksodus-gebeure in 'n nuwe politieke bestel heringegee, maar is sy politieke rol skynbaar kleiner. M.M. Walters wy in drie van sy laaste bundels – *Sprekende van God* (1996), *Satan ter sprake* (2004) en *Braille-briewe* (2011) – vier gedigte aan Moses: “XVIII”, “XXVIII Oor die sekerheid”, “Pardon” en “Ope Brief:

aan Moses, die Prins van Egipte". Ook in Johan Steyn se "Moses" (*Geboorte is 'n ongerief*, 2007), en "Hakkelaar" in Louis Esterhuizen se *Patzers* (1997) maak die Bybelse figuur sy opwagting. Hoewel Eksodus dus ná 1994 meermale in gedigte en lirieke as interteks gebruik word, kan dit weens 'n gebrek aan plek nie alles hier bespreek word nie. In hierdie artikel word enkele tekste uitgelig waar Moses met politieke (I.L. de Villiers) of geloofsvervreemding (Lina Spies) geassosieer word en waar die beloofde land 'n simbool van ontheemding (Bok van Blerk) word. 'n Enkele teks waar die beloofde land 'n hoopgewende ruimte is (Die Heuwels Fantasties), is ingesluit ter wille van die kontras wat dit hiermee vorm. Hierdie herinkleding van Moses, wat in Adam Small se gedigte tot die struggle opgeroep is, word in verband gebring met 'n groter klem op religie in die latere fase van die postmodernisme.

Godsdiens is in die struggle-literatuur dikwels as 'wapen' gebruik om die apartheidsbestel te ondermyn (Engelbrecht, 2006: 234). Daarom kan die vraag gevra word waarom Bybelse elemente nog so algemeen in 'n postapartheidbestel voorkom. In hierdie artikel word aangevoer dat godsdiens in 'n nuwe era in 'n nuwe stryd betrek word en ook dikwels gebruik word om 'n nuwe spiritualiteit uit te druk, soos in Lina Spies se gedig "In vreemdelingskap" (bespreek in afdeling 6.2). Waar die postmodernisme dikwels met die ondermyning van die meesternarratief vereenselwig word (Hutcheon, 1996: 262), is daar in 'n later fase van die postmodernisme 'n hernude klem op waardes en religie (Geddes, 2007: 75). In hierdie fase voer etlike teoretici aan dat die postmodernisme 'gesterf' het saam met die 9/11-terreuraanvalle (Jameson, 2007: 213), terwyl ander aanvoer dat die postmodernisme 'n nuwe fase bereik het. Dit sal in die volgende afdeling bespreek word om 'n moontlike rede te verskaf waarom die Moses- en Eksodusgegewe in 'n nuwe era heringeeklee word. Indien daar wel 'n hernude klem op religie en waardes in die later fase van die postmodernisme is, wat in verskeie oorde as die post-postmodernisme getipeer word (Brooks en Toth, 2007: 9), sal Moses in 'n nuwe era moontlik 'n groter 'geestelike rol' vervul as tydens apartheid. Dit word wel waargeneem in Lina Spies se gedig "In vreemdelingskap". Tydens die vorige politieke bedeling is die Moses van die Adam Small-gedigte veral gebruik om die meesternarratief van apartheid te ondermyn (Engelbrecht, 2012: 171). Die vraag sou wees of hy hom in 'n nuwe postapartheidsamelewing steeds aan die kant van die 'onderdrukte' sal skaar, en of hy polities op die kantlyn sal bly. Voorbeelde van beide hierdie scenario's word gesien: Die Moses van I.L. de Villiers is vir 'n wyle onaktief, terwyl die gegewe van die beloofde land betrek word om die Afrikaanssprekende se lot in 'n nuwe era te belig in 'n lied van Bok van Blerk.

2. Die einde van die postmodernisme?

Hoewel die postmodernisme nie dood verklaar is nie, is die algemene gevoel dat die postmodernisme óf sterwend óf terminaal siek is, beweer Hans Bertens (1997: 3) in die inleiding tot *International Postmodernism. Theory and Literary Practice*. Tien jaar later skryf Brooks en Toth (2007: 1) in die inleiding tot *The Mourning After: Attending the Wake of Postmodernism* dat die uitgerekte ‘nagwaak’ vir die postmodernisme reeds in die tagtigerjare begin het, met onder meer die dood van Samuel Beckett, die ontdekking in die jare negentig van Paul de Man se Nazi-gesinde artikels uit sy jonger jare en die val van die Berlynse Muur in 1989 as ‘keerpunte’.

’n Tweede belangrike datum wat genoem word, is dié van ‘9/11’, oftewel die terreuraanvalle op Amerika op 11 September 2001 (Brooks en Toth, 2007: 1). Alan Kirby (2006) skryf in ’n artikel op die webwerf Philosophy Now, “The Death of Postmodernism And Beyond”, dat hoewel die verskuiwing nie spesifiek op 11 September 2001 begin het nie, die postmodernisme as ’t ware onder die puin van die World Trade Center begrawe lê. Fredric Jameson (2007: 213) haal die destydse pres. George W. Bush aan wat gesê het dat niks meer dieselfde is ná 9/11 nie, en voeg by dat dit beteken dat die postmoderniteit ook op daardie dag tot ’n einde gekom het, “being replaced by one does not quite know what”.

In die afgelope dekade het van die voorste teoretici oor die stand van die postmodernisme ná die millenniumwisseling besin. *Beyond Postmodernism: Reassessments in Literature, Theory, and Culture* (2003) neem onder die redakteurskap van Klaus Stierstorfer bestek op van die stand van die postmodernisme ná die millenniumwisseling deur artikels van verskeie skrywers in drie afdelings te groepeer. In die eerste afdeling word artikels saamgevoeg waarin beweer word dat die modernisme voortduur “beyond any paradigmatic thresholds of postmodernism” (Stierstorfer, 2003: 3) en dat die postmodernisme steeds ’n opbloefase beleef. ’n Tweede groep deel die veronderstelling dat die postmodernisme steeds die dominante paradigma is, “with all the discursive consequences this entails” (Stierstorfer, 2003: 3). Die derde afdeling bevat artikels deur onder andere Ihab Hassan, wat van mening is dat die postmodernisme sy einde nader en dat daar nou oral nuwe rigtings ingeslaan word. Daar word egter nie konsensus bereik oor wat anderkant (“beyond”) die postmodernisme wag nie.

Volgens Stierstorfer (2003: 4) kan ’n gemeenskaplike trajek in die artikels in al drie afdelings van *Beyond Postmodernism* waargeneem word, naamlik die neiging “towards a new anchoring of what is variously characterised as the free-floating signifiers or the irresponsible playfulness of the more ‘radical’ versions of postmodernism to a system of referents and values, however tentative or

contingent”. Met ander woorde, ongeag hoe teoretici huidige ontwikkelings in die postmodernisme tipeer of definieer, is daar ’n wye konsensus dat dit gepaardgaan met ’n terugkeer na waardes. Stierstorfer (2003: 4) skryf:

If indeed such a transition beyond postmodernism were currently taking place, it would [...] seem a curiously quiet exit, unworthy of a movement which had been expected to end Western noetic systems and bring to grief centuries of misplaced confidence in truth, values, morality, representation, reality and a host of other quasi sacrosanct traditions – most of which can presently be observed to be leading a vigorous afterlife.

Desnieteenstaande beklemtoon Hutcheon (2003: 166) dat die postmodernisme, ten minste soos wat dit in die sewentiger- en tagtigerjare in kultuurprodukte gemanifesteer het, iets van die verlede is. En dit word beaam deur teoretici soos Fredric Jameson (2007: 213) en Steven Connor (2008: 1). Hierdie gesprek – oor wat ná die postmodernisme volg – word al langer as ’n dekade algemeen in akademiese kringe gevoer. Hiermee saam is dit ook opmerklik dat religie ’n groter rol in die post-postmodernisme speel. Dit is een van die moontlike verklarings waarom Moses en die Bybelboek Eksodus, waarin die lewe van Moses opgeteken is, op soveel maniere heringeklee word. Die bespreking van die rol van religie in die latere fase van die postmodernisme skets ’n agtergrond hiervoor.

3. Religie in die post-postmodernisme

Wanneer gemeld word dat daar ’n *hernude* belangstelling in religie in die latere fase van die postmodernisme na vore tree, moet dit gestel word dat dit ’n verkeerde aanname is dat religie geen rol in die vroeëre fases van die postmodernisme gespeel het nie. In die Afrikaanse literatuur byvoorbeeld, oorwegend in die sestig- en sewentigerjare, het postmodernistiese gedigte dikwels ’n sterk aanklag teen die wit regerende bestel gemaak deur Bybelse figure te benut en te ondermyn (Engelbrecht, 2006: 237). Gedigte met ’n postmodernistiese inslag, wat Christelike elemente gebruik het, het die meesternarratief van apartheid ondermyn. Dié postmodernistiese poësie het nie waarheid *per se* ontken nie, maar bevraagteken wie se waarheid in die sentrum geplaas is. Dit is egter so dat daar hernude aktiwiteit op die terrein van religie in die latere fase van die postmodernisme is. Die vraag sou wees of gedigte in die post-postmodernisme waarin Christelike elemente voorkom, steeds meesternarratiewe sou ondermyn. As agtergrond hiervoor eers ’n bespreking van die rol van religie in ’n latere fase van die post-postmodernisme.

Derrida se artikel “Faith and Knowledge: The Two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone”, wat in 1996 in Frans en in 1998 in Engels verskyn het,

is gepubliseer na afloop van 'n paneelgesprek tussen akademici oor religie op die eiland Capri. Derrida se artikel bestaan uit 'n twintigtal losstaande opmerkings oor religie en oor die gesprek by Capri, waarvan hy die inleier was. Verskeie van die voorleggings by Capri is byeengebring in die bundel *Religion* onder redakteurskap van Derrida en Vattimo. Vattimo skryf in die inleiding religie is as tema van die gesprek gekies nadat dit verskeie male in akademiese gesprekke opgeduik het. Vattimo (1998: vii) vervolg:

This coincidence [dat religie telkens in akademiese gesprekke opduik – G.C.E.], which, lying as it does halfway between pre-established harmony and pure chance, is known as the 'spirit of the times', seemed sufficient reason to accept the centrality of that thematic argument. Times have doubtless changed since Hegel wrote that the basic sentiment of his time was expressed in the proposition 'God is dead'. But is 'our' time (which, like that of Hegel, begins with the birth of Christ) really so different? And is the phenomenon, known rightly or wrongly as the 'religious revival' (though more in parliaments, terrorism and the media than in the churches, which continue to empty) really anything other than 'the death of God'?

Vattimo stel dus as agtergrond vir die Capri-religiegesprek vrae oor die aard van die hernude terugkeer na religie, en stel dit onomwonde dat dit nie 'n terugkeer na hoofstroomkerke of hoofstroomgodsdien is nie, maar na religie in politieke gesprekke en godsdienstige fanatisme – wat hom die vraag laat stel of dié terugkeer na God enigiets anders is as Nietzsche se "God is dood".

In antwoord hierop stel Derrida (1998: 1) 'n paar sake aan bod. Hy vra eerstens of daar van religie of religieë gepraat moet word en maan daarteen dat daar ligtelik met die saak omgegaan word. Volgens Derrida (1998: 1) kan daar nie meer van religie in die enkelvoud gepraat word nie.

Die terugkeer na die religieuse kan volgens Derrida nie gelykgestel word aan fundamentalistiese geloof of fanatisme nie. Die kulturele smagting na religie is nie enkelvoudig nie. Berry (2008: 171) sluit by Derrida aan wanneer sy in die artikel "Postmodernism and Post-religion" na hierdie opmerkings deur Derrida verwys. Sy skryf: Baie lede van die samelewing is dalk vasgevang in binêre verhoudings van geloof en twyfel waaruit 'n mens skynbaar nie kan ontsnap nie, "yet postmodern culture is also imprinted with the traces of other, more ambiguous and elusive, modes of spirituality, or of what might best be described as a post-religious, post-skeptical, and, crucially, post-dualistic consciousness" (Berry, 2008: 171).

Volgens Berry (2008: 173) het teoloë en ander skrywers ná die millenniumwisseling gereageer op die "haunting of our secular culture by something like yet unlike religion". Sy (Berry, 2008: 168) meen dit sou verstaanbaar wees as kritici sou aanvoer dat tradisionele konsepte soos kennis en

religie oorbodig is in die lig van die postmodernistiese pluralisme aan die begin van die derde millennium. Op die oog af is die huidige samelewing die mees sekulêre tot dusver. Berry (2008: 169) skryf:

It is hardly surprising [...] that not only orthodox religion but even the more general concept of 'value' appears to have reached a critical impasse within the cultural and economic climate where traditional modes of both knowledge and exchange are being rapidly superseded, on the one hand, by the dissemination of increasingly populist cultural forms and 'hyperintelligent' sources of information, and on the other hand, by the advent of global, computer-based networks of trading.

Dit is egter moontlik dat die postmodernisme enersyds gesien kan word as 'n 'geskenk' aan die tradisionele hoofstroomgeloof, maar andersyds ook as die koms van religie waarna Derrida losweg as 'gees' verwys – dus 'n godlose religie (Berry, 2008: 169). Vanuit die perspektief van die postmodernistiese relativisme kan nóg hoop nóg wanhoop summier afgemaak word. En ná die terreuraanvalle op 11 September 2001 “and their equally tragic aftermath” [moontlik die VSA se inval in Irak, wat die konflik tussen Amerika en die Moslem-wêreld laat eskaleer het – G.C.E.] is dit polities noodsaaklik dat daar nuwe etiese en kritiese standpunte ingeneem word teenoor die gepolariseerde standpunte van geloof en ongeloof (Berry, 2008: 170). Berry (2008: 170) beaam Derrida se oortuiging dat dit futiel is om in die hedendaagse kultuur met sy verskillende vorme van religie(ë) absolute onderskeid te tref tussen begrippe soos geloof en twyfel.

Baie teoretici sien die hernude belangstelling in lyding en etiek in 'n later fase van die postmodernisme as 'n skuif wêg van die postmodernisme, maar volgens Geddes (2007: 72) het die postmodernisme, ook in die vroeër fases, juis akademiese aandag op dié onderwerpe gevestig: “By exposing the cracks in seemingly comprehensive totalities and reading authoritative texts against themselves, postmodernism's critiques created space in which previously marginalized and silenced voices were able to speak.” Dit kan byvoorbeeld gesien word in hoe Adam Small aan die gemarginaliseerde bruin bevolking 'n stem gee in sy Moses-gedigte. Hierdie stemme het 'n verskeidenheid etiese kwessies, ervarings van lyding en aspekte van menslike ervaring (waaronder religie), wat voorheen nie aandag getrek het nie, op die voorgrond geplaas.

Ter samevatting kan dus genoem word dat daar in 'n latere fase van die postmodernisme 'n hernude klem op religie is, maar dat dit nie met 'n aanhang van hoofstroomgodsdienste gepaard gaan nie. Dit skep die verwagting dat Moses wel in die latere fase van die postmodernisme in die Afrikaanse letterkunde 'n rol sal speel, maar dat dit moontlik sal saamloop met 'n herbesinning oor religie. Moses sal nie sonder meer 'n terugkeer na hoofstroomgodsdienste bepleit nie, maar

moontlik betrek word by nuwe stryde om waardes en etiek. Dit is wel die geval, soos later in die artikel met die bespreking van Lina Spies se “In vreemdelingskap” sal blyk. Ten einde oor Moses se rol in ’n nuwe bestel te besin, eers agtergrond oor wyses waarop dié Bybelse leier en die gebeure in die Bybelboek Eksodus deur die eeue in die letterkunde beslag gekry het.

4. Moses deur die eeue

Daar is min historiese figure wat soveel uiteenlopende reaksies en opinies as Moses ontlok (Beegle, 1972: 15). Hy is eeue lank beskou as die skrywer van die Pentateug, die eerste vyf boeke van die Bybel (Beegle, 1972: 15) en as die stigter van Israel se geloof (Bright, 1972: 124). Waar die eerste boek van die Bybel (Genesis) die verhaal van individue uiteensit, is die Eksodus-verhaal, soos uiteengesit in die tweede boek van die Bybel, die geskiedenis van die volk van God, met Moses as hul leier (Walzer, 1985: 12).

Die verhaal van Moses word in die Bybel vervat in die boeke Eksodus, Levitikus, Numeri en Deuteronomium. Dit vertel die verhaal van ’n Hebreeuse seun wat in die paleis van die Farao grootgeword het nadat sy ma hom in ’n biesiemandjie versteek het, en wat later in die woestyn met ’n brandende doringbos geroep is om die volk van Israel uit slawerny uit Egipte na die beloofde land te lei.

Die Moses- en Eksodusverhaal is oor die eeue heen deur verskeie vryheidsvegters en tallose kere in die wêreldletterkunde opgeroep in diens van politieke bevryding: “[...] Renaissance artists and Hollywood moguls alike felt at liberty to make him over into a shimmering icon [...]” (Kirsch, 1999: 1).

Een van die redes waarom Moses so ’n wye aanhang oor die wêreld heen geniet, is myns insiens omdat hy die een figuur is wat die verskillende hoofstroomgodsdienste van die wêreld met mekaar gemeen het. Vir Christene en Jode is Moses ’n wetmaker, bevryder en leiersfiguur, die profeet wat die Tien Gebooe aan die Westerse beskawing gegee het en die etiese monoteïsme gevestig het, die held wat die Egiptiese slawe uit die ‘plek van slawerny’ bevry het en hulle op hul weg na die beloofde land geplaas het (Kirsch, 1999: 2). In die Christelike teologie word Jesus beskryf as “die nuwe Moses” (Kirsch, 1999: 2), en in die evangelie van Matteus (Matteus 17:3) word Moses genoem as ’n getuie van Jesus se verheerliking op die berg. Volgens Deuteronomium 34:10 het daar “nie weer ’n profeet in Israel opgetree wat soos Moses was nie. Hy het die Here persoonlik geken.” In die Islamitiese godsdiens word Moses erken as een van die eerste en grootste profete: Die Koran noem Moses as die profeet wat eerste die koms van Mohammed voorspel het; laasgenoemde is die figuur wat deur Islam beskou word as die Profeet wat die profetemantel oorgeneem het wat eens deur Moses en Jesus gedra is (Kirsch, 1999: 2).

Deur die eeue heen het Moses dus besondere betekenis gehad en was hy 'n rolmodel in talle van die grootste bevrydingsbewegings. Uit die vuur en as van die Franse Revolusie het daar 'n hernude belangstelling in Moses opgevlam: Dieselfde man wat in die vorige bedeling die simbool van koninklike heerskappy was, is deur die onderdrukte van die bevrydingsbeweging, wat hul koning wou onthoof, as 'n simbool van bevryding geëien (Kirsch, 1999: 4).

Walzer (1985: 4) wys weer op die betekenis van die Mosesfiguur in die vroeë Amerikaanse geskiedenis. Oliver Cromwell het byvoorbeeld in die eerste opening van die eerste verkose parlement in Amerika die eksodus uit Egipte beskryf as die “only parallel of God’s dealing with us that I know in the world” (soos aangehaal deur Walzer, 1985: 4). In 1776 het Benjamin Franklin voorgestel dat die Amerikaanse seël 'n afbeelding moet bevat van Moses met sy staf omhoog gelig en die Egiptiese weermag wat in die Rooi See verdrink, terwyl Jefferson voorgestel het die seël moet verwys na die volk van God wat deur die woestyn gelei word deur 'n wolk- en vuurkolom (Walzer, 1985: 6). Later was Moses weer 'n belangrike bondgenoot in die swartbewustheidsbeweging van Afro-Amerikaners, waar die lied “Go down, Moses” as een van die eerste bevrydingsliedere aangehef is (Kirsch, 1999: 4). Toe dr. Martin Luther King jr. in 1964 die Nobelvredeprys ontvang het, het hy in sy toespraak meermale na Moses verwys en die Eksodusverhaal in verband gebring met die stryd van swart onderdrukte in Amerika.

Min of meer in dieselfde era as wat die Mosesfiguur deur dr. Martin Luther King jr. opgeroep is tot bondgenoot van swart onderdrukte, is hy deur die Afrikaanse digter Adam Small opgeroep tot die bevryding van 'n bruin gemeenskap wat deur 'n wit regering onderdruk word.

Hy is ook in ander wêrelddele as politieke bevryder geag. Tydens die Tweede Wêreldoorlog is Moses aan beide kante van die politieke spektrum as 't ware tot diens opgeroep. Terwyl die Nazi-regering op 'n geldeenheid van die sogenaamde modelkamp vir Joodse gevangenes by Terezin, buite die hedendaagse Praag, 'n afbeelding van Moses gedruk het, en daarmee die Bybelse figuur vir húl stryd aangeneem het (Kirsch, 1999: 4), het Zora Neale Hurston¹ die Eksodusgegewe in haar boek *Moses, Man of the Mountain* (1939) gebruik om standpunt in te neem teen die Nazi-onderdrukking.

Moses is ook gebruik om vir én teen die kommunisme standpunt in te neem. Enersyds staan Moses en die uittog uit Egipte byvoorbeeld sentraal in die kommunistiese teologie of teen-teologie van Ernst Bloch en word die Mosesverhaal in *Moses in Red*, 'n boek deur Lincoln Steffens (1926), gebruik as 'n regverdiging van Leninistiese politiek (Wright, 2003: 15). Maar andersyds word Moses in die film *The Ten Commandments* (1956) deur die vervaardiger Cecil B. DeMille opgeroep in die sogenaamde kulturele Koue Oorlog teen die voormalige USSR (Wright, 2003: 90).

Moses het voorts 'n groot rol gespeel in die 1970's in die bevrydingsteologie van die Katolieke priesters in Latyns-Amerikaanse lande soos Argentinië, Peru en Colombië (Croatto, 1981: iv). Ook in die New Age-bewegings word Moses deur Ari Zivotofsky (1994: 259) genoem as die “true Empath”. Hy beskryf Moses as “not only caring and concerned for others, but also [...] willing and ready to act upon those feelings” (Zivotofsky, 1994: 259).

Walzer (1985: 4) kom tot die slotsom: “Wherever people know the Bible, and experience oppression, the Exodus has sustained their spirits and (sometimes) inspired their resistance.” Ook in 'n eietydse postapartheidbestel word die Mosesgegewe weer betrek by 'n gemeenskap wat hulleself as gemarginaliseer ervaar. Dit word beleef in Bok van Blerk se “Land van Melk en Heuning”, waar die Afrikaanse gemeenskap by implikasie moes afstand doen van 'n ruimte waarin hulle vroeër die metaforiese oorfloed van die Bybelse Kanaän beleef het. Waar die Bybelse Moses dus die Israeliete uit verdrukking moes lei, het 'n nuwe gemeenskap (Afrikaanssprekendes) in 'n nuwe politieke era 'n behoefte aan uitkoms weens hul persepsie dat hulle politiek beleër en uitgesluit is.

5. Moses in Suid-Afrika

Moses speel ook 'n prominente rol in die Afrikaanse letterkunde. Tydens die apartheidsjare is 'n Mosesanalogie byvoorbeeld dikwels gebruik om na die Afrikaner as 'n uitverkore volk te verwys (Moodie, 1975: 1). Later, tydens die anti-apartheidstryd, is Moses egter meermale opgeroep om wittes se onderdrukkende apartheidsbestel te beveg. P.D. Strauss neem in *Van Moses tot Marx* sterk standpunt in teen die NG Kerk se goedkeuring van die beleid van apartheid. Hy pleit dat die kerk nie sy sosio-politieke rol moet afskep ter wille van sy geestelike rol nie. Strauss (1985: 3) skryf:

Dis veral die Exodusverhaal wat die bevrydingspredikers aanspreek: Israel verkeer in slawerny. Israel moet die handarbeid verrig terwyl die Egiptenare in *white-collar-jobs* sit. Net soos die Swartman vandag, het Israel eenmaal weerloos gestaan. Geen bedingingsmag. Geen ekonomiese inspraak. Geen politieke seggenskap. Geen militêre krag. Kan nie eens 'huur opsê' en loop nie, want baas Farao bepaal waar hulle mag woon, met wie hulle sosiaal mag verkeer, wie hulle mag liefhê en waar hulle begawe sal lê.

Die implikasie is dat die swart bevolking van Suid-Afrika die Israelitiese slawe is wat deur die wit apartheidsregering (“baas Farao”) voorgesê word in terme van byvoorbeeld die Groepsgebiedewet (“waar hulle mag woon”) en die Ontugwet (“wie hulle mag liefhê”). Moses (teoloë en die kerk) moet die volk uit hul slawerny kom bevry. Strauss (1985: 4) skryf:

Veel was daar nie aan Moses nie. Ongewapen en boonop nog gehakkel ook. Maar hy het 'n boodskap gehad. 'n Boodskap van bevryding. [...] En Moses het hulle nie teleurgestel nie. Moses het hulle uitgelei. [...] Moses met sy kiere en sy God. Soos Moses van ouds moet die Swart teoloog vandag onbevrees voor die Suid-Afrikaanse Farao gaan staan en sê: *Let my people go!*

Hierdie rol van politieke bevryder wat in die apartheids tyd aan Moses toegeken is, het by uitstek in die Mosesgedigte van Adam Small beslag gekry. In die gedigte word parallelle getrek tussen die Bybelse gegewe van Egiptiese slawerny en die Romeinse oorheersing en die politieke situasie in Suid-Afrika (Kannemeyer, 1988: 259). Daarbenewens is daar nog twee ander motiewe in dié gedigte, naamlik die digter se taak om die volk met sy kitaar te lei (dus met musiek en nie met geweld nie) en die 'kruis' (die verpligting) wat hierdie taak meebring (Kannemeyer, 1988: 259).

Dit is dus te verstane dat wanneer Moses ná die beëindiging van apartheid 'n verskyning in die letterkunde en liriektekste maak, die verwagting bestaan dat hy as 'n (politieke) leier vir 'n verdrukte groep na vore sal kom en 'n politieke vuurvreter sal wees op grond van die tradisionele interpretasie van die historiese Moses. Waar die Moses in die Adam Small-gedigte by uitstek 'n politieke leier was wat in die apartheidsjare sosioëkonomiese bevryding vir 'n Suid-Afrikaanse onderdrukte bevolkingsgroep moes bring (Kannemeyer, 1988: 259), is die Mosesfiguur in die Afrikaanse letterkunde van die latere fase van die postmodernisme egter in sommige gevalle ontmagtig: Hy is gestroop van sy geestelike wysheid en radeloos (in die gedigte van M.M. Walters); gelate en onaktief in sy "nis" (I.L. de Villiers); dwaal weer doelloos in die woestyn rond (I.L. de Villiers); is 'n metafoor vir vervreemding van God (Lina Spies) en vir skrywerskap (Louis Esterhuizen); 'n hulpelose, vreesbevange baba in sy biesiemandjie (Johan Steyn); pleit by 'n koppige volk om onder meer sedelike en ekologiese verstandigheid (David Kramer), of word gereduseer tot 'n "Jan Niemand" (Lucas Maree) wat die aarde sonder wroeging vernietig. Die Eksodusgebeure (met 'n afwesige Moses) word ook weer 'n simbool vir 'n hoopgewende toekoms in die "beloofde land" (Die Heuwels Fantasties) en 'n metafoor vir politieke ontheemding (Bok van Blerk se "Land van melk en heuning"). Weens beperkte spasie is besluit om in hierdie artikel slegs tekste te bespreek waar Moses en die Eksodusgegewe met politieke en geloofsvervreemding in verband gebring word (I.L. de Villiers, Lina Spies en Bok van Blerk), aangesien dit in kontras staan met Moses die versetleier van die jare Sestig. 'n Enkele teks word ook bespreek waar die 'beloofde land' 'n hoopgewende ruimte is (Die Heuwels Fantasties).

6. Moses in enkele Afrikaanse gedigte

6.1 I.L. de Villiers se uitbeelding van Moses

Die gedig “Moses” is opgeneem in die bundel *Vervreemdeling* (2008), wat ’n kombinasie is van die woorde “vervreem” en “vreemdeling”. In hierdie bundel is die Afrikaner se ontheemding ’n belangrike tema. Daar is egter ook sprake van ’n ander vervreemding, naamlik ’n geloofsvervreemding, wat plek-plek met politieke vervreemding gepaard gaan. Hoewel hierdie geloofsvervreemding nie ’n totale breuk met God impliseer nie, impliseer dit ’n nuwe kyk na geloofsake. In *Jerusalem tot Johannesburg* (2005: 63) is daar byvoorbeeld die kwatryn:

“’n Ieder nasie het sy taal, sy God”
Dit was vir ons die derde groot gebod.
Toe staan ons skielik sonder taal en weet
’n ieder nasie het sy dwaal, sy sot.

Volgens Hugo (2006) wys hierdie kwatryn (wat sinspeel op die ou volksliedjie “’n Ieder nasie het sy taal” deur C.P. Hoogenhout), dat De Villiers nie onkrities teenoor die Afrikaner staan nie. Vir my dui dit ook daarop dat in De Villiers se oeuvre die Afrikaner se politieke vervreemding ná 1994 met geloofsvervreemding, of minstens ’n verskuiwing weg van tradisionele geloofsopvattinge, gepaard gegaan het. Hierdie verskuiwing weg van die tradisionele geloofsopvattinge is eie aan die latere fase van die postmodernisme. In die Mosesgedig in De Villiers (2008: 68) se bundel, *Vervreemdeling* is die Mosesfiguur gelate en ontmagtig, maar toon hy tog die potensiaal om weer tot aksie oor te gaan:

Moses

San Pietro in Vincoli, Rome

Jy sit gemaklik in jou Julius-nis, jou baard in lokke
wat gelate tol tot in jou skoot. Voor op jou kop

groeï vreemde horings glad in jou gekrulde hare,
stomp soos ’n jong bul – die vaders het vertaal

soos hul gemeen het reg was: dat die blink
van God ná die Ontmoeting op jou aangesig

heilige horings was: jy was Jahwe se stormram.
Jou nekare is jonk en geswel van bloed, jou regterhand

wys waar jy kyk. Jy hou die dun kliptafels teen jou vas.
Jou skouerspiere blom in bulte, jou linkerhand

ontbloot jou knie en linkerbeen net soos 'n boomstomp:
'n seder afgesaag, effe gebuig uit die Jordaan se pronkbos

of die Libanon. Jou voet plat groot uit op 'n dun sool
van 'n leersandaal wat opryg net tot onder

jou geronde knie. Só kon jy Sinaï uitklim na die wolke-
donkerheid waar God was, toornig oor jou volk.

Jou neus is soos 'n kraai se snawel en jou oë staar
verby die beelde, kruise en ikone na 'n plek waar

jy al was en weer wil wees – om nooit weer
t'rug te keer nie, na die Teenwoordigheid op Nebo:

Daar wag Jahwe soos by die doringbos in die woestyn.
Jy wil dat Hy jou alles wys en blink ín Hom in lig verdwyn.



Afbeelding 1: Michelangelo,
Moses, 1513–1515
(<http://michelangelomuseum.com>, 2014).

Volgens Goldstein (1992: 86) was hierdie Mosesbeeld een van die groot loopbaanteleurstellings van die kunstenaar Michelangelo. Die kunswerk is in opdrag van pous Julius II begin en was aanvanklik vir sy graf in die St. Petruskatedraal bestem, maar is met voltooiing in die 'minder belangrike' San Pietrokerk in Vincoli, Rome, uitgestal.

Goldstein (1992: 86) beaam die gegewens in De Villiers se gedig, naamlik dat die destydse vertalers van die Vulgaat onwetend 'n vertaalfout begaan het, wat veroorsaak het dat Moses met horings uitgebeeld is. Die Hebreeuse woord "keren" kan met "glansend" sowel as "horings" vertaal word, wat tot die vertaalfout aanleiding gegee het. Dit word algemeen aanvaar dat Michelangelo die oomblik in Eksodus 34:29-35 probeer vasvang waar Moses woedend reageer nadat die Joodse volk 'n goue kalf gemaak het om te aanbid terwyl hy God op Sinai² ontmoet het (Goldstein, 1992: 86). In die afgelope dekades word geglo die beeld kan ook die gebeure in Eksodus 33:22 en Eksodus 34:1-5 uitbeeld, waar Moses "twee plat klippe" in sy hande neem en wag dat God voor hom verbygaan sodat hy die agterkant van God kan sien.

Volgens Bergstein (2006: 158) het Sigmund Freud in 1914 hierdie Mosesbeeld in 'n anonieme artikel in die sielkundetydskrif *Imago* bespreek. Bergstein (2006: 158) kom in sy artikel "Freud's 'Moses of Michelangelo': Vasari, Photography, and Art Historical Practice" tot die slotsom dat die beeld die oomblik vasvang wanneer Moses se oog op die Goue Kalf val ná sy ontmoeting met God op die berg Sinai. Volgens Bergstein (2006: 158) reageer Moses op hierdie ontstellende gesig, "turning his head to see it and pressing on his foot to rise in anger and smash the stone tablets" (Bergstein, 2006: 158). Die oomblik net voordat Moses se woede oorkook en hy die tablette verpletter, word dus vasgevang: "The storm is about to begin." Dit skep 'n skrilte kontras met hoe I.L. de Villiers se Moses uitgebeeld word, naamlik "gelate" in sy nis.

Michelangelo se Moses is egter weer besig om beheer oor sy woede te kry (Bergstein, 2006: 158). Sy oë flits woedend, maar sy regterhand is reeds teruggetrek en in sy baard geposisioneer. Hy herwin weer sy greep op die kliptafel wat uit sy hande gly: "Freud believed that Michelangelo's Moses was and always will be a figure in the act of restraining himself from rising in the anger of his own passion" (Bergstein, 2006: 158).

Volgens Bergstein (2006: 158) is die woede van Michelangelo se Moses simbolies van 'n innerlike en geestelike lewe wat die potensiaal het vir bepeinsing en aksie. Veral drie emosies word uit Moses se flitsende oë afgelei: smaad, pyn en veragting (Bergstein, 2006: 167). Daarom word Michelangelo se werk dikwels met die kunsterm *terribilità* beskryf, 'n term wat veral na emosionele intensiteit en die krag van woede verwys.

Teenoor Michelangelo se Moses, wat vasgevang is in 'n oomblik van woede en die emosies van smaad, pyn en veragting toon, is die oorwegende emosie van

I.L. de Villiers se Moses iets van gelatenheid en die aanvaarding van sy lot. Hy sit “gemaklik” in sy “Julius-nis” – daar is dus geen verwyt by hom te bespeur dat hy sy voorkeurplek in die St. Petruskatedraal verbeur het of ’n aanduiding dat hy die volk vir hul afdwaling verwyt nie. Ondanks sy gelatenheid is Moses nie magteloos nie – hy is “Jahwe se stormram”, met “nekare jonk [...] en geswel van bloed”, wat sinspeel op krag. Sy baard is “lokke” (’n sagte beeld) wat “gelate” tot in sy skoot “tol”.

Die horings op Moses se kop, waarvan in strofe 3 en 4 melding gemaak word, is “stomp” soos dié van ’n jong bul – dit het dus onontwikkelde potensiaal. Die implikasie is dat dié Moses wel die vermoë het om as leier na vore te tree, soos die Moses in die Adam Small-gedigte, maar dat die potensiaal tans nie verwesenlik word nie.

Die Mosesfiguur in die gedig hou die kliptafels styf teen sy bors vas – hy is nie meer die voortvarende leier wat die kliptafels stukkend gegooi het toe hy van die volk se ongehoorsaamheid verneem het nie. Daar word twee beelde van Moses in die gedig geskets. Hy is enersyds ’n toonbeeld van krag met ’n “linkerbeen net soos ’n boomstomp” en ’n “groot” voet waarmee hy Sinai kan uitklim. Andersyds is die Moses in die beeld vir ewig vasgevang in die oomblik vóórdat hy aksie neem: Sy “oë staar / verby die beelde, kruise en ikone na ’n plek waar / jy al was en weer wil wees”, in die teenwoordigheid van God. Op die berg wag “Jahwe soos by die doringbos in die woestyn”. Die Moses in die beeld het dus geen begeerte om dadelik tot die stryd oor te gaan nie. Moses se enigste begeerte is “dat Hy jou alles wys en blink ín Hom in lig verdwyn” – dat hy God so intiem kan leer ken dat hy “ín Hom in lig verdwyn”.

In die gedig is Moses dus nie ’n vuurvreterpolitikus of ’n patriargale leier wat sy volk uit verdrukking lei nie. Hy is ’n sterk maar weerlose mens wat ’n behoefte het om ewig by God te wees. In die konteks van die bundel *Vervreemdeling* kan Moses se weerloosheid en onaktiwiteit ook met Afrikanervervreemding in verband gebring word. Die Moses in die gedig het die potensiaal om kragtig en ferm op te tree, maar beleef ’n introspektiewe oomblik waar hy kies om dit nie te doen nie. Dit is asof De Villiers se Moses nie die moed het vir die taak wat hom opgelê is nie, en liever meer tyd by die Here sal wil deurbring as by die volk. Indien die Moses in die gedig as analogie vir die Afrikaner en spesifiek die patriargale leier gelees word, is die implikasie dat die Afrikaner die potensiaal het om daadkragtig op te tree, maar vir ’n wyle gelate is oor sy lot en introspektief verkeer. Die Afrikaner staan dus op die kantlyn – Moses is op daardie oomblik letterlik verwyderd van die volk – en verlang na God se teenwoordigheid. In I.L. de Villiers se “Moses” ervaar die Bybelfiguur selftwyfel en is hy onseker oor sy posisie by God en die volk. Hoewel hy die vermoë het om op te tree, verlang hy daarna om bloot in God se teenwoordigheid te wees.

Die gedig kan myns insiens nie as postmodernisties beskou word nie aangesien die Mosesfiguur nie krities teenoor God of geloof staan nie. Anders as in die Mosesgedigte van Adam Small, waar die Mosesgegewe gebruik word om die meesternarratief van apartheid te ondermyn, word geloof nie in hierdie gedig gerelativeer nie. God of die meesternarratief van geloof word ook nie geïroniseer nie. Die gedig wys nie geloof af nie – iets word weergegee van 'n individu en leier se behoefte om God beter te leer ken. In Lina Spies se gedig, wat vervolgens bespreek word, is die Mosesfiguur 'n interteks waarmee die spreker haar verwydering van tradisionele geloof aandui. Waar die Bybelse Moses dus 'n geestelike leier was, word hy nou 'n simbool van geloofsvervreemding.

6.2 *Lina Spies se uitbeelding van Moses*

Teenoor die spreker in De Villiers se gedig, wat gelate oor sy lot en onaktief is, is die spreker in Spies (2004: 16) se gedig uit *Duskant die einders* in 'n religieuse diaspora:

In vreemdelingskap

*My versugtinge is baie
en my hart is gekrank.
Klaagliedere 1:22*

Ek verlang om God te ontmoet
in 'n skouspel van vuur en vlam
soos Moses by die brandende braambos
toe hy sy skoene uit moes trek
omdat hy in die teenwoordigheid
van die Allerhoogste was.

Ek verlang om God te herken
in die gesuis van 'n sagte stilte
soos Elia op Horeb
toe hy – moeg om Jahwé se eer gestry –
geskuil het in 'n spelonk.

Ek verlang dat God wat die Vader was
van Jesus van Nasaret
die oopgeskeurde tempelvoorhang
weer aanmekaar en dig sal soom
om ons te laat onthou dat Hy

die lig van sy heelal bewoon
 wat buite ons sig en ontoeganklik is.

Ek wil in my diaspora
 die Naserener weer “Rabbi” noem
 om soos van ouds te kan aanbid
 saam met sy verworpe en vervolgte volksgenote
 op Sion waar God nog heilig is.

Die spreker in “In vreemdelingskap” gebruik drie Bybelse metafore om haar³ versugting om na God terug te keer, uit te druk. Die motto van die gedig is ’n aanhaling uit Klaagliedere waarin die spreker ’n versugting van die hart uitstort. Elke strofe begin met “Ek verlang”, en dan word ’n Bybelse beeld gebruik om aan te toon waarna die spreker smag.

In die eerste strofe smag die spreker daarna om God soos die Bybelse Moses by die brandende bos te ontmoet (Eksodus 3). Waar God Moses gemaak het om sy skoene uit te trek omdat hy heilige grond betree, begeer die spreker om dieselfde te doen. Daaruit blyk ’n versugting na ’n meer eerbiedige godsdiensbeoefening, aangesien sy wil terugkeer na ’n ontmoeting met God wat heilig en waardig is. Waar Moses in die Adam Small-gedigte gebruik is as ’n politieke vryheidsvegter, het die spreker in hierdie gedig die behoefte om soos Moses ’n egte ontmoeting met God te hê. Moses is dus in hierdie gedig as ’t ware ’n geestelike middelaar.

In die tweede strofe verlang die spreker daarna om God soos Elia op die berg Horeb te ontmoet – toe God na Elia “in die stilte van die wind” gekom het. Weer is die versugting dus na ’n heilige ontmoeting met die Here.

Die pleidooi in strofe drie is nie vir ’n ontmoeting met die Vader van Jesus van Nasaret nie, maar liever dat dié Vader die tempelvoorhang wat met Jesus se kruisiging en sterwe geskeur het, weer “dig sal soom”. In die Christelike tradisie word die skeuring van die tempelvoorhang gesien as die teken dat Jesus se soendood aan die kruis vrye toegang vir gelowiges tot God die Vader moontlik gemaak het. Die spreker ervaar dit egter dat die mens moontlik oneerbiedig en ‘te eie’ met God geraak het, en dat dit nodig is dat God die tempelgordyn herstel ter wille van die heilige, eerbiedwaardige afstand tussen die mens en God. Dit sal die mens herinner dat God “die lig van sy heelal bewoon / wat buite ons sig en ontoeganklik is”.

In die slotstrofe bied die spreker-digter ’n verklaring vir hierdie versugting. Sy beleef ’n gevoel van vervreemding van God (soos ook deur die gedigtitel aangedui) en verkeer in ’n staat van geestelike diaspora weens ’n skynbare vervlakking in geloofsbeoefening in die samelewing. Sy smag na ’n dieper, meer eerbiedwaardige ontmoeting met God, om God weer as “Rabbi” (“Leermeester”) aan te spreek, en nie die intieme Vader-aanspreekvorm nie, sodat sy soos van ouds

vir God kan aanbid op die berg Sion waar God nog heilig is. Dié verwysing betrek 'n ou Psalmlied, Psalm 48, in die *Gesangeboek*, wat dekades lank in die Afrikaanse susterskerke gebruik is en wat die spreker terugneem na 'n era waarin God op 'n meer respekvolle manier aangespreek en aanbid is.

Sedert die millenniumwisseling is daar sprake van 'n 'geestelike diaspora' onder Afrikaanssprekendes wat gelei het tot boeke soos *Diaspora van die nuwe Christene* (2010) en *Hier staan ek ...* (2012). As deel van hierdie diaspora bevraagteken ál meer gelowiges, ook predikante in die Afrikaanse susterskerke, tradisionele, fundamentalistiese opvattinge oor byvoorbeeld die Bybel as onfeilbare Woord van God, die vertolking van die skeppingsverhaal, die maagdelike geboorte van Jesus en die opstanding uit die dood. Tot die feitelikheid van Moses se uittog saam met die Jode uit Egipte word bevraagteken (Schutte, 2010: 71).

Schutte (2010: 73,75) skryf in *Diaspora van die nuwe Christene*:

Waar daar 'n klompie jare gelede nog antwoorde was, is daar nou net vrae [...] Waar mense 'n klompie jare gelede nog oor alles redelik seker was, is ons vandag oor alles onseker. Waar mense in definisies en vaste uitsprake oor God, die lewe, reg en verkeerd, hemel en hel kon praat, het ons vandag nie 'n idee wat om oor daardie temas en onderwerpe te sê nie.

Die diaspora waarvan Schutte melding maak, is dus 'n diaspora van onsekerheid en twyfel. Die spreker in Lina Spies se gedig is egter geensins onseker van haar geloof nie – sy verlang juis na 'n dieper en egter ontmoeting met die 'tradisionele God', die "God wat die Vader was / van Jesus van Nasaret". Die gedig bewerk 'vervreemding', nie deur te skok met uitdagende, uittartende uitsprake oor God nie, maar deur terug te keer na 'n huldigende ingesteldheid wat in onbruik verval het in die postmodernisme. Die spreker herdink dus haar geestelike identiteit en spiritualiteit. Hoewel sy op die oog af 'n terugkeer na tradisionele geloof bepleit – sy wil God weer soos Elia van ouds in die "gesuis van 'n sagte stilte" ontmoet en Jesus weer "Rabbi" noem – kan dit myns insiens nie gelees word as 'n terugkeer na 'n tradisionele kerkgeloof nie. Die spreker het 'n behoefte aan 'n opregte geloof wat tans in haar leefwêreld moeilik gevind word.

Spies se gedig herinner aan Vattimo (1998: vii) se gevolgtrekking dat die terugkeer na religie in die latere fase van die postmodernisme nie gesien moet word as 'n terugkeer na hoofstroomgeloof en -kerke nie. Die spreker in die gedig "In vreemdelingskap" smag juis daarna om van geykte geloof weg te breek. En hoewel Vattimo (1998: vii) benadruk dat die religieuse 'n terugkeer maak na die "parlement en terreur" – wat ek lees as verteenwoordigend van religie in die openbare domein – is Spies se gedig vir my tekenend dat die gesprek en nadenke oor geloof ook na die 'binnekamer' terugkeer en dat geloof ook weer 'n intens persoonlike ervaring word. Berry (2008: 169) maan tereg daarteen dat die gesprek

oor religie langer binêr gesien moet word as 'n stryd tussen geloof en ongeloof; die spreker in “In vreemdelingskap” is nóg tradisioneel gelowig nóg ongelowig. Daar is dus in hierdie gedig sprake van 'n ‘nuwe geloof’ en spiritualiteit wat nie met hoofstroomgeloof ooreenstem nie.

7. Moses in enkele Afrikaanse gedigte

Waar Moses in Lina Spies se “In vreemdelingskap” betrek word by die spreker se geloofsvervreemding, word Moses in Afrikaanse lirieke dikwels steeds as kampvegter ingespan, ook in diens van ander stryde as die politiek. By David Kramer (“Hoekom?”) en Lucas Maree (“Die Eksodus”) staan die geïmpliseerde Moses in diens van die stryd teen sedelike en ekologiese verval. Dit word nie in hierdie artikel bespreek nie omdat die artikel afgebaken is tot gedigte waarin gevoelens van ‘vervreemding’ in 'n nuwe politieke bestel belig word. In Bok van Blerk se lied “Land van Melk en Heuning” word die Eksodusgegewe die agtergrond vir 'n eietydse wit gemeenskap se gevoelens van ontheemding en politieke vervreemding in 'n nuwe politieke bestel. In teenstelling hiermee word die Eksodusgegewe in “beloofde land” deur Die Heuwels Fantasties 'n metafoor vir 'n nuwe vryheid in 'n nuwe politieke era. In geeneen van hierdie liedere word Moses egter by die naam genoem nie, maar die gebeure in Eksodus word as 'n interteks gebruik.

7.1 *Die Eksodusgegewe in “beloofde land” (Die Heuwels Fantasties) en “Land van Melk en Heuning” (Bok van Blerk)*

beloofde land (Die Heuwels Fantasties)

Album: *Alles wat mal is*

belowe my
die beloofde land

ek weet hoe dit voel om te vlieg
al ooit gewonder
al ooit verdrink
word wakker dis môre
ons kan wees wat ons wil
aan daardie kant
geen reëls
geen kontant
geen reëls
geen kontant

belowe my
 die beloofde land
 of is ons klaar hier
 aan die ander kant
 van die spektrum
 hoe dit ookal sy
 belowe my
 die beloofde land
 (Greeff en Kennedy, 2012)

Land van melk en heuning (Bok van Blerk)

Album: *Steek die vure aan*

Refrein

Elke keer as die wolke dreun
 val die reën op die grond net van ons geleen
 Voel weer soos 'n spook want jy staan alleen
 in die land van melk en heuning

Jy weet ek sal vir jou 'n spoorweglyn wil bou
 wat strek van ver uit die noordesande
 tot in die ou Karoo

Ek sal jou veilig hou
 Maar wie kan ek vertrou
 Jy weet ons kan nie so verloor nie
 Dit is nie wat ek wil hoor nie

Refrein

Jy kyk vir my maar jou oë is leeg
 en jou voete staan stil
 Jy moet aanbeweeg
 Jy is afgebreek, en nou sê my waar's
 die land van melk en heuning

Daar word van ons gevat
 en ons regte word geskend
 Daar word gedink dat wat ons oor het
 het ons gekry maar net

En daar was bloed voor gesweet
 Gaan ons nou lewens opmeet
 Moet ons nou stry vir ons eie mensereg
 Dit word so gou vergeet

Refrein

(Vorster, Kotze en Coleske, 2013)

Die liedere van Bok van Blerk en Die Heuwels Fantasties (DHF) gebruik dieselfde deel van die Moses-verhaal as interteks: Ten tyde van God se verskyning aan Moses in die brandende doringbos gee Hy aan hom die belofte dat Hy die Israeliete van hul verdrukking in Egipte sal verlos en na die beloofde land sal lei, 'n hoopgewende landskap “wat oorloop van melk en heuning” (Eksodus 3:18). In die 40 jaar wat die Israeliete in die woestyn rondgeswerf het, word dit 'n metafoor vir voorspoed en 'n nuwe toekomsverwagting. Hoewel beide DHF en Bok van Blerk in Afrikaans sing en daarmee die (oorwegend wit) Afrikaanse gemeenskap aanspreek, gebruik hulle hierdie gegewe om uiteenlopende toekomsverwagtinge te belig. Vir DHF bring die “môre” 'n nuwe uitkoms ná 'n gevoel van oorweldiging (“al ooit verdrink”), en 'n nuwe geleentheid om te wees “wat ons wil”. Daarteenoor is die “land van melk en heuning” in Van Blerk se lied 'n interteks wat benadruk wat Afrikaanssprekendes⁴ ontnem is in 'n nuwe politieke bestel. Die klem is op wat die gemeenskap “verloor” het, hoe hulle “afgebreek” is en 'n herkoms moes prysgee waar “daar bloed voor gesweet” is – moontlik 'n verwysing na die soms bloedige stryd om die beëindiging van apartheid.

Dit is egter gepas dat Moses in beide liriektekste afwesig is, aangesien hy volgens Numeri 20:1-13 weens sy gebrek aan vertroue in God nie toegelaat is om die beloofde land binne te gaan nie. Hoewel Moses dus met die belofte van die “land van melk en heuning” geassosieer word, het hy dit volgens die Bybelse verhaal self nooit beleef nie.

In die liedere verwys die “beloofde land” en die “land van melk en heuning” skynbaar na Suid-Afrika en 'n nuwe politieke bestel. Maar waar daar sprake is van politieke vryheid in die “beloofde land” (“geen reëls, geen kontant”), voel die (wit) spreker in “land van melk en heuning” beleër en dat sy “regte geskend” word. (“Daar word van ons gevat / ons regte word geskend.”)

Wanneer DHF en Van Blerk 'n metafoor soek om hul gevoelens van hoop (of gebrek daaraan) in 'n postapartheid-Suid-Afrika uit te beeld, is die Eksodusgegewe 'n gepaste metafoor wat hul onderskeie aanhangers sal herken. Religie, spesifiek die Christelike religie, het tradisioneel 'n belangrike rol in die identiteit van die Afrikaanssprekende en in Afrikaner-nasionalisme gespeel (Fourie, 2008: 249). Die Afrikaner het sigself sedert die 1800's geïdentifiseer in terme van die

Self versus die Ander. 'n Belangrike aspek van Afrikanernasionalisme was die teologiese regverdiging daarvan: Dit is as God se wil gesien dat nasies apart moet leef en hul eie identiteit moet handhaaf. Fourie (2008: 249) skryf:

To be an Afrikaner was to be Christian, resulting in the concept of Afrikaner Christian nationalism. Combined with being in Africa, the Afrikaner's Christianity manifested in two ways: (1) being part of a chosen people with a mission, and (2) white guardianship of an inferior black population.

Dit is daarom ook gepas dat DHF, wanneer hulle 'n metafoor soek om 'n nuwe (hoopvolle) ingesteldheid te versinnebeeld, na die Eksodusgegewe terugkeer. Die Eksodusverhaal is in so 'n mate deel van die Westerse bewussyn dat 'n wye spektrum politieke gebeure binne die narratiewe raamwerk van die verhaal verstaan kan word (Walzer, 1985: 7). Walzer (1985: 8) wys daarop dat Eksodus deel van 'n Bybelse genre van religieuse tekste is wat geskryf is met die oog op openbare voorlesing, herlesings en analise. Eksodus het deur die eeue heen 'n prominente plek in die literatuur ingeneem en is die verhaal van bevryding wat in religieuse terme uitgedruk word. Dit is egter ook 'n sekulêre verhaal in die sin dat wonderwerke 'n rol speel in die gebeure, maar dat niks van die gebeure *per se* wonderbaarlik is nie. Dit is 'n klassieke narratief met 'n begin, middel en 'n slot – of dan 'n probleem, 'n stryd en 'n oplossing (naamlik Egipte, die woestyn en die beloofde land). Die krag van die verhaal is in die slotgedeelte gesetel, wat die verhaal hoopgewend maak. Die Eksodusverhaal toon dus ooreenkomste met die antieke pelgrimsverhaal wat by 'n vaste punt begin en op 'n sekere punt eindig (Wright, 2003: 51; Bauman, 1996: 23). Dit is nie 'n reisverhaal wat by die huis begin en weer daar eindig nie. (Bauman, 1996: 29). Volgens Wright (2003: 51) is dit juis hierdie narratiewe eienskappe van die verhaal wat dit hoopgewend in die slaweskiedenis gemaak het. Wright (2003: 51) skryf:

Within the broadly Christian worldview of the slaves, the story of Moses and the exodus was fundamental, as countless slave memoirs attest. Slaves likened themselves to the Israelites in Egypt and drew from the exodus story a confidence to project a radically different future.

Daarom is die afwesigheid van hoop by Van Blerk se lied opvallend – 'Moses se volk' het die beloofde land binnegegaan, maar dié land van oorstrooming is van hulle "gevat" en hulle (die Afrikaanse gemeenskap) het dit "verloor". Dit is egter betekenisvol dat die spreker nie 'n pleidooi lewer dat 'n nuwe Moses as leier vir sy gemeenskap na vore sal tree nie, soos die spreker in Adam Small se gedigte gedoen het nie. Dit is tekenend van totale hopeloosheid en ontreddeing. Net so betekenisvol is dit dat Moses ook afwesig is by DHF se hoopgewende

“beloofde land”, aangesien die moontlike implikasie is dat religie en volksleiers nie onontbeerlik vir vryheid in ’n nuwe politieke bestel is nie.

Die ‘politieke Moses’ as metafoor in Afrikaanse tekste het dus sy ‘sirkel voltooi’ – hy was ’n leier wat betrek is by die opkoms van Afrikanernasionalisme (Moodie, 1975: 1), is opgeroep om aan die kant van die onderdrukte (bruin) gemeenskap te veg tydens apartheid (in “Groot Krismisgabet” deur Adam Small) en het skynbaar onaktief op die kantlyn gebly in die eerste jare ná demokratisering (I.L. de Villiers se “Moses”). Nou is die Afrikaanssprekende die “land van melk en heuning” kwyt in ’n nuwe politieke bestel waar die leier Moses afwesig is (Bok van Blerk), of het die Afrikaanssprekende juis die beloofde land binnegegaan in ’n nuwe politieke era vol moontlikhede waar die leier Moses geen rol te speel het nie (Die Heuwels Fantasties).

8. Ter samevatting

In hierdie artikel het ’n verskeidenheid eietydse gedigte en lirieke aan bod gekom waarin Moses verskyn. Moses is nie meer net die kragtige politieke figuur wat wêreldwyd opgeroep is in die stryd om verdruktes te bevry, soos onder meer in die Adam Small-gedigte, nie. Moses is nou ’n figuur wat die potensiaal het om op te tree, maar vir eers gelate in sy nis sit en smag na die teenwoordigheid van God (“Moses” deur I.L. de Villiers).

Die bedinging van ’n nuwe plek in die postapartheidbestel is ’n belangrike deel van Afrikaanssprekendes se identiteitsformasies. Hierin speel Moses steeds ’n groot rol. Wanneer De Villiers in “Moses” ’n leier soek om die kontras tussen wittes se rol in die vorige en die huidige bedeling uit te beeld, kies hy ’n gesperde, fikse Moses – voorheen ’n sterk patriargale leier – wat nou te midde van die ‘chaos’ en agteruitgang om hom sy rol as buitestander gelate aanvaar het. Die beeld van ’n eens kragdadige leier in die oomblik vóór optrede, wanneer hy heimlik na God se teenwoordigheid verlang (en nie dié van sy volk nie), is ’n uitdrukking van ’n deel van die wit bevolking se gevoel van vervreemding, maar ook potensieël mag. In Bok van Blerk se lied “Land van melk en heuning” het die Afrikaanse gemeenskap egter weer die behoefte aan ‘bevryding’ aangesien hulle heelwat moes prysgee in ’n nuwe politieke bedeling. In hierdie lied vervul die Mosesgegewe dus ’n soortgelyke rol as dié in Adam Small se Mosesgedigte.

Afrikaanssprekendes beleef egter ná demokratisering nie net verskuiwings wat hul politieke identiteit betref nie, maar ook hul religieuse identiteit. En ook hierin speel Moses ’n rol. Moses word byvoorbeeld opgeroep om ’n behoefte aan ’n dieper, inniger geloof aan te dui (in Lina Spies se “In vreemdelingskap”). Waar Moses dus dikwels in die wêreldletterkunde tot ’n politieke vryheidsvegter ‘gereduseer’ is (soos aangetoon in afdeling 4 van hierdie artikel), tree hy in ’n

nuwe era ná die millenniumwisseling onder meer, soos die Moses van die Bybel, ook in die Afrikaanse letterkunde as geestelike leier na vore.

Nie alle gedigte wat in die artikel aan bod gekom het, kan as post-postmodernisties of selfs as postmodernisties beskryf word nie. I.L. de Villiers se Mosesgedig het byvoorbeeld modernistiese ondertone. Dit is interessant dat net een van die nuwer Mosestekste in 'n mate hoopgewend is, en wel dié van Die Heuwels Fantasties. Volgens Wright (2003: 51) is Moses dikwels in die geskiedenis ingespan vanweë die verhaal se hoopgewende slot (die tuiskoms in die beloofde land), maar in slegs een van die tekste wat in die artikel bespreek is, naamlik Die Heuwels Fantasties se “beloofde land”, is daar sprake van 'n hoopgewende slot.

Ek maak die afleiding dat Moses se taak in die meeste gevalle nie ‘afgehandel’ is nie – hy word steeds by eietydse stryde en kwessies betrek. Hoewel Moses dus vir 'n wyle ‘ontmagtig’ was met die oorgang na 'n nuwe politieke bedeling (I.L. de Villiers se “Moses”), het hy grootliks sy taak as vryheidsvegter en geloofsleier in die Afrikaanse letterkunde heropgeneem.

Universiteit van Stellenbosch

Bronnelys

- Bauman, Zygmunt.** 1996. From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity. In: Hall, S. en P. Du Gay. *Questions of Cultural Identity*. Londen, Thousand Oaks en Nieu-Delhi: Sage Publications: 18-35.
- Beegle, Dewey.** 1972. *Moses, the Servant of Yahweh*. Cedar Rapids: Eerdmans.
- Bergstein, M.** 2006. Freud’s “Moses of Michelangelo”: Vasari, Photography, and Art Historical Practice. *The Art Bulletin* 88(1): 158-176. Aanlyn beskikbaar: <http://www.jstor.org/stable/25067230>. Geraadpleeg, 1 Maart 2012.
- Berry, Philippa.** 2008. Postmodernism and Post-religion. In: Connor, Steven (red.). *The Cambridge Companion to Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press: 168-179.
- Bertens, Hans.** 1997. The Debate on Postmodernism. In: Bertens, Hans en Douwe Fokkema (reds.). *International Postmodernism. Theory and Literary Practice*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company: 3-15.
- Bertens, Hans en Douwe Fokkema** (reds.). 1997. *International Postmodernism. Theory and Literary Practice*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Bright, John.** 1972. *A History of Israel*. Philadelphia: Westminster.
- Brooks, Neil en Josh Toth** (reds.). 2007. *The Mourning After: Attending the Wake of Postmodernism*. Amsterdam en New York: Editions Rodopi.

- Connor, Steven** (red.). 2008. *The Cambridge Companion to Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Croatto, J. Severino**. 1981. *Exodus: A Hermeneutics of Freedom*. New York: Maryknoll.
- Derrida, Jacques**. 1998. Faith and Knowledge: The Two Sources of Religion at the Limits of Mere Reason. In: Derrida, Jacques en Gianni Vattimo (reds.). *Religion*. Stanford: Stanford University Press: 1-78.
- Derrida, Jacques en Gianni Vattimo** (reds.). 1998. *Religion*. Vert. David Webb. Stanford: Stanford University Press.
- De Villiers, I.L.** 2008. *Vervreemdeling*. Kaapstad: Tafelberg.
- De Villiers, I.L.** 2005. *Jerusalem tot Johannesburg*. Kaapstad: Tafelberg.
- Die Bybel**. 1983 [1953]. Aanlyn beskikbaar: www.diebybel.co.za. Geraadpleeg, 25 Augustus 2014.
- Die Heuwels Fantasties**. 2012. *Alles wat mal is*. s.l.: Supra Familias.
- Engelbrecht, G.C.** 2006. Parodiërende en nie-parodiërende Bybelse verwysings in Afrikaanse gedigte sedert 1960. Ongepubliseerde MA-verhandeling. Stellenbosch: Universiteit Stellenbosch.
- Engelbrecht, G.C.** 2012. Bybelse intertekste in resente Afrikaanse gedigte en lirieke, met spesifieke verwysing na identiteitsformasies in die (post)-postmoderniteit. Ongepubliseerde PhD-proefskrif. Stellenbosch: Universiteit Stellenbosch.
- Esterhuizen, Louis**. 1997. *Patzers*. Kaapstad: Human & Rousseau
- Fourie, W.** 2008. Afrikaner Identity in Post-apartheid South Africa: The Self in terms of the Other. In: Hadland, A., E. Louw, S. Sesanti en H. Wasserman (reds.). *Power, Politics and Identity in South African Media*. Kaapstad: HSRC Press: 239-289.
- Geddes, Jennifer**. 2007. Attending to Suffering in/at the Wake of Postmodernism. In: Brooks, Neil en Josh Toth (reds.). *The Mourning After: Attending the Wake of Postmodernism*. Amsterdam en New York: Rodopi: 65-78.
- Goldstein, Bluma**. 1992. *Reinscribing Moses: Heine, Kafka, Freud, Schoenberg in an European Wilderness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Greeff, Pierre en Hunter Kennedy**. 2012. *beloofde land*. s.l.: Supra Familias.
- Hassan, I.** 2003. Beyond Postmodernism: Toward an Aesthetic of Trust. In: Stierstorfer, Klaus (red.). *Beyond Postmodernism: Reassessments in Literature, Theory, and Culture*. Berlyn: Walter de Gruyter: 199-212.
- Van Wyk, D., C. Nolte en L. Atterbury**. 2011. *Hier staan ek ... maar ek kan nie sê wie ek is nie*. Kaapstad: Griffel Media.
- Hugo, D.** 2006. Naas Sheila Cussons is IL de Villiers sekerlik ons beste mistieke digter. *LitNet*, 6 Junie. Aanlyn beskikbaar: http://www.oulitnet.co.za/seminaar/jerusalem_johannesburg_hugo.asp. Geraadpleeg, 21 April 2012.

- Hutcheon, Linda.** 1996 [1989]. Incredulity toward Metanarrative: Negotiating Postmodernism and Feminisms. In: Mezei, K. (red.). *Ambiguous Discourse: Feminist Narratology and British Women Writers*. Chapel Hill: University of North Carolina Press: 262-267.
- Hutcheon, Linda.** 2003 [1989]. *The Politics of Postmodernism*. Londen en New York: Routledge.
- Jameson, Fredric.** 2007. Postscript. In: Goulimari, Pelagia (red.). *Postmodernism. What Moment?* Manchester en New York: Manchester University Press.
- Kannemeyer, J.C.** 1988. *Geskiedenis van die Afrikaanse literatuur*. Pretoria: Academica.
- Kirby, Alan.** 2006. The death of Postmodernism and Beyond. *Philosophy Now*. Aanlyn beskikbaar: http://www.philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Postmodernism_And_Beyond. Geraadpleeg, 8 Mei 2009.
- Kirsch, Jonathan.** 1999. *Moses: A Life*. New York en Toronto: Random House Publishing Group.
- Kramer, David.** 2007. *Hemel & aarde*. s.l.: Blik Musiek.
- Maree, Lucas.** 1996. *Die kiekies konsert*. s.l.: Miljoen Musiek.
- Martin Luther King.** 1964. Nobel Lecture: The Quest for Peace and Justice. Aanlyn beskikbaar: <http://nobelprize.org/nobelprizes/peace/laureates/1964/kingleecture.html>. Geraadpleeg, 23 Februarie 2010.
- Michelangelo.** (c. 1513-1515.) *Moses* [Marmerbeeld]. Aanlyn beskikbaar: <http://michelangelomuseum.com>. Geraadpleeg, 25 Augustus 2014.
- Moodie, T. Dunbar.** 1975. *The Rise of Afrikanerdom. Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion*. Los Angeles en Londen: University of California Press.
- Pharos Major Dictionary.** Aanlyn beskikbaar: www.pharosonline.co.za. S.v. 'Sinai'. Geraadpleeg, 25 Augustus 2014.
- Schutte, Flip.** 2010. *Diaspora van die nuwe Christene*. Kaapstad: Griffel Media.
- Small, Adam.** 1974 [1962]. *Kitaar my kruis*. Kaapstad en Pretoria: HAUM.
- Small, Adam.** 1963. *Sê sjibbolet*. Johannesburg: Afrikaanse Pers-Boekhandel.
- Spies, Lina.** 2004. *Duskant die einders*. Kaapstad, Pretoria en Johannesburg: Human & Rousseau.
- Steyn, Johan.** 2007. *Geboorte is 'n ongerief*. Pretoria: LAPA.
- Stierstorfer, Klaus** (red.). 2003. *Beyond Postmodernism: Reassessments in Literature, Theory, and Culture*. Berlyn: Walter de Gruyter.
- Strauss, Petrus D.** 1985. *Van Moses tot Marx: Swart teologie binne die kring van die Ned. Geref. Kerke*. Transvaal: NG Kerkboekhandel.
- Van Blerk, Bok.** 2013. *Steek die vure aan*. s.l.: Coleske Artists.
- Vattimo, G.** 1998. Circumstances. In: Derrida, Jacques en Gianni Vattimo (reds.). *Religion*. Stanford: Stanford University: ix-x.
- Vorster, J., C. Kotze en E. Coleske.** 2013. *Land van melk en heuning*. s.l.: Coleske Artists.

- Walters, M.M.** 1996. *Sprekende van God*. Kaapstad: Tafelberg.
- Walters, M.M.** 2004. *Satan ter sprake*. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Walters, M.M.** 2011. *Braille-briewe*. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Walzer, Michael.** 1985. *Exodus and Revolution*. Washington: Basic Books.
- Wright, Melanie, J.** 2003. *Moses in America: The Cultural Uses of Biblical Narrative*. New York: Oxford University Press.
- Zivotofsky, Ari Z.** 1994. The Leadership Qualities of Moses. *Judaism* 43(3): 171-259.

Note

1. Die bronne van Hurston, Steffens en DeMille het ek nie self geraadpleeg nie. Menings oor die bronne is dié van Wright (2003), en nie my eie nie.
2. Die naam word in die 1983-Bybelvertaling en die *Pharos Major Dictionary* as “Sinai” gespel, maar De Villiers volg die vertaalwyse van die 1933-Bybelvertaling: “Sinai”.
3. Ek volg die algemene konvensie om die vroulike voornaamwoordsvorm te gebruik wanneer die spreker-digter vroulik is.
4. Van Blerk verwys deurgaans na Afrikaners, en nie Afrikaanse gemeenskappe nie – cersgenoemde is myns insiens ’n polities meer gelade term. Die gevoel van verlies en ontheemding in sommige Afrikanergemeenskappe in die nuwe Suid-Afrika is algemene temas in sy musiek, soos byvoorbeeld in die liedjies “De la Rey”, “Afrikanerhart”, “Ons kyk na ons mense”, “Gebore om vry te wees”, “Tyd om te trek?”, “Die kleur van my vel” en “My kreet”. Hierdie liedjies word nie hier bespreek nie.