Johan Anker
Johan Anker is as professor en departementshoof verbonde aan die Kaapse Skiereilandse Universiteit vir Tegnologie, Wellington-kampus.
E-pos: ankerj@cput.ac.za

Magiese realisme en die religieuse in *Bidsprinkaan*

Magical realism and the religious in *Praying Mantis*

This article explores the magical realist features in André P. Brink's novel *Bidsprinkaan* (the Afrikaans version of *Praying Mantis*) namely, the shaping of a hybrid and liminal world in the postcolonial context and the consequent effect on different religious perspectives of the Christian missionaries and the Khoi people. Kupido Kakkerlak is a representative of both these worlds. The hybrid position of a magical realist perspective containing both the magical and realist realms of religion and peoples' daily existence and the intertwining of myth and history are discussed while the author also focuses on the specific magical realist characteristics of the text. The implicit and explicit undermining of the Christian belief of the missionaries as one of many belief systems in the world of Kupido Kakkerlak and his people seems to be one of the possible interpretations of this text. The role of magical realism in questioning and undermining one of the master narratives of colonialisation, i.e. the development of Christianity in colonial territories, is shown. **Key words:** André Brink, hybridity, liminality, magical realism, postcolonialism, *Praying Mantis*.

Inleiding

Verskeie resensente het reeds verwys na die magies-realistiese aard van *Bidsprinkaan* deur André P. Brink (2005) en die belangrike rol wat die religieuse ervaring van die hoofkarakters in hierdie roman speel. Vergelyk in hierdie verband Willie Burger (2005), Sonja Loots (2005), Christelle Stander (2005), H. P. van Coller (2005) en Andries Visagie (2005).

Visagie (2005) verwys spesifiek na raakpunte tussen geskiedenis, godsdiens en die narratief in hierdie roman. Hy beklemtoon ook die botsende godsdiens-narratiewe van die Khoisan wêreldbeeld en dié van die Christelike geloof. Loots (2005) verwys onder andere na Kupido Kakkerlak se lewenslange stryd om die Christenskap te versoen met die meer primitivistiese godsdiensbelewing van sy mense.

In hierdie roman word ook die Woord en die woord intens belangrik – as draer van die godsdiensboodskap, maar ook in die verband met die verhale/stories en mites (Burger 2005; Stander 2005 en Visagie 2005).

Hierdie artikel wil spesifiek aandag gee aan die magies-realistiese aard van hierdie roman, hoe dit bydra tot die spanning tussen geloof en realiteit, Woord en woord, en

01 Anker 03.pmd 5 7/23/2008, 7:52 AM

die vorming van 'n hibridiese religieuse identiteit waardeur die aard van die Christelike geloof gerelativeer word.

Magiese realisme in *Bidsprinkaan*

Wendy Faris (2004: 7) noem onder andere die volgende duidelike kenmerke van 'n magies-realistiese teks: die voorkoms van 'n onverklaarbare, magiese element (*irreducible element of magic*); gedetailleerde beskrywing van die realistiese wêreld; twyfel by die leser oor die versoening van oënskynlik onversoenbare tekswêrelde: die magiese en realistiese; die vertelling van hierdie twee tekswêrelde op dieselfde vlak en 'n ondermyning van die tradisionele verwysingswêreld van tyd, ruimte en identiteit (vergelyk ook Anker 2003).

In *Bidsprinkaan* word reeds in die eerste hoofstuk 'n magies-realistiese sfeer geskep met die twyfel oor die aard van Kupido se geboorte as "iets soos 'n geboorte", dat hy uitgebroei het uit stories, dat sy ma 'n maagd was, dat sy jare lank swanger was en dat hy deur 'n arend in haar skoot laat val is (9–10). Volgens hierdie eerste paar bladsye is hy dood en het hy weer herlewe met die verskyning van die bidsprinkaan by sy begrafnis (14): "Wonderwerke het soos optelgoed op die aarde rondgelê." Daarna volg nog heelwat gebeure wat as magies gelees kan word: die keer toe Kupido 'n ster gepluk het, sy ma se vooruitsien van sy toekoms, o.a. hoe hy vlieg soos 'n arend (17), die verskyning van Heitsi-Eibib (29), die dood van die leeu (31), Kupido se ongelooflike jagvermoë (34–6), die verdwyning van sy ma (39), die teken van die bidsprinkaan (53), Kupido se onuitputlike "vrugbaarheid" (61–2), die verhouding met watervroue (62), die ontmoeting met Anna Vigilant (64–7), die drome en vlieg van Anna (74), Anna se vervloeking van die plaas (76), Van der Kemp wat vlieg (96–7) ; die dwarrelwind wat die brief wegwaai (217), die stemme uit die natuur (225), dat hy vlieg in sy verbeelding (228), die nagmaaltoneel (239), die optel van die ster (239–40) en die verskyning van die veer met sy vertrek saam met Arend (246).

Alhoewel die meeste van hierdie magiese gebeure saamval met die eerste afdeling (voor Kupido se bekering) is dit opvallend dat dit weer voorkom aan die einde van die roman en selfs ook in die vertelling van James Read in die tweede afdeling: so is daar op bladsy 142 Kupido wat wegraak in die son, die verdwyning van die slang (152), die verdwyning van Anna (163), Read se intense belewing van Kupido se reis (172) en Read se ervaring van ruimte (173).

Uit die beskrywing van die verteller is dikwels twyfel te bespeur oor die voorstelling en vertelling van hierdie belewenisse. Die verteller verwys na 'n "meer –voor-die-hand-liggende verduideliking" (10) van Kupido se geboorte, "as dit dan 'n geboorte was" (16). Oor sy jageskapades merk die verteller op: "Nou kan 'n mens seker sê dat dit gewerk het en nie gewerk het nie" en "En tog sou niemand vir die reine waarheid kan vertel dat hy …" en later " het hy of het hy nie? […] Misgekyk? Almal?" (34). Sy ma se

01 Anker 03.pmd 6 7/23/2008, 7:52 AM

verdwyning word afgesluit met: "Hoe sou mens weet? Miskien het sy net in 'n dwarrelwind verdwyn" (39). Hierdie twyfel by die leser en verteller oor die magiese of realistiese aard van gebeure sluit juis aan by een van die kenmerke van die magies-realistiese teks (Faris 2004: 17). Hierdie sogenaamde twyfel spruit juis uit die vertelwyse waarin die oënskynlik magiese en realistiese op dieselfde vlak vertel word. Bowers (2004: 31) stel dit as een van die wesensvereistes vir die magies-realistiese teks: "Not only must the narrator propose real and magical happenings with the same matter-of-fact manner in a recognizably realistic setting but the magical things must be accepted as a part of material reality."

Faris (2004: 43) noem die vertelperspektief van die verteller in die magies-realistiese teks 'n "gedefokaliseerde vertelperspektief". Volgens haar word die narratief as gedefokaliseerd ervaar omdat twee inherent botsende perspektiewe gelyktydig aangebied word: dié vanuit 'n realistiese verwysingsveld (in hierdie geval die geografiese en histories bepaalbare) en dié vanuit 'n verwysingsveld wat nie empiries bewysbaar is nie: die magiese. Sy gebruik die term defokalisering as generiese term vir die fokalisering in die magies-realistiese roman om die onbepaalbaarheid van die narratiewe posisie van die verteller te beskryf (Faris 2004: 43). Dit is volgens haar veral die teenwoordigheid van die onverklaarbare, magiese elemente vanuit 'n realistiese perspektief en verwysingsisteem wat die persoon en identiteit van die fokaliseerder in hierdie teks destabiliseer (Faris 2004: 45). Waar dit in hierdie roman onder andere spesifiek oor die godsdiens gaan, is Kenzo (2004: 258) se verwysing na "spirituele realisme" en Snyman (2003: 396) se verwysing na "metafisiese realisme" ook van belang.

Met die beskrywing van die begrafnis in *Bidsprinkaan* (13–5) word byvoorbeeld die harde realisme van plaaswerk tot na sononder en die klipsteenharde grond sonder oorgang vermeng met die verhaal van die bose god Guanab se aftog na sy stryd teen die goeie god, Tsui-Goab. Die paragraaf word beëindig met die tragedie van die dooie baba toegedraai in 'n vertoiingde manel (13). Volgens die verteller het die sterk heuningbier wat genuttig is dalk iets met die ervaring van die gebeure hiermee te doen (13), wat reeds die beskrywing van die gebeure en die perspektief waaruit vertel word, destabiliseer. Selfs die verskyning van die bidsprinkaan word bevraagteken: "Die bidsprinkaan was weg. Miskien was dit nooit daar gewees nie. Behalwe dat iedereen dit met eie oë gesien het. Dit wás daar gewees." (14)

Wanneer die baba dan weer herleef en die baas ongewoon laat opstaan, is dit inderdaad 'n geval van "wonderwerke het soos optelgoed op die aarde rondgelê" (14) en die sentrum van waaruit die vertellerstem kom, word verder bevraagteken (Faris 2004: 44).

Beide die magiese en realistiese word in hierdie roman in detail vertel sodat daarmee ook 'n tussen-in magies-realistiese ruimte geskep word (Faris 2004: 46) waarin die magiese as gewoon realisties beskryf word en die oordrewe beskrywing van die realistiese ook magiese kwaliteite kan bekom. Magiese elemente word juis beklemtoon

01 Anker 03.pmd 7 7/23/2008, 7:52 AM

deur dit binne 'n realistiese ruimte (soos die Karoo) te plaas. Vanuit die naïewe perspektief van 'n Kupido word briewe en woorde gevul met magiese kwaliteite (26, 27), Heitsi-Eibib wys aan hom die fonteinslang, maar ook elke wildsbok op die plaas (30), Kupido brul 'n leeu dood (31), maar hy gee die vel aan sy onoortuigde baas (33) en word daarna 'n jagter sonder weerga sodat daar altyd op groot skaal "wild geskiet is wanneer Kupido in die buurt was" (35).

Binne hierdie konteks verleen die oordrewe gedetailleerde beskrywing van die smous se vrag reeds iets magies daaraan, waarby die redding uit die fontein aansluit (43). Vir Kupido het die smous drie toorgoed: die spieëls, musiek en stories (45) en die ervaring van die spieëls word 'n hoogtepunt van die ervaring van die magiese ín die realistiese (45–7) sodat in Kupido se bestaan dit metafoor word vir die twee ervaringswêrelde en sy hibridiese identiteit.

In afdelings I en III waar die gefokaliseerde karakter hoofsaaklik Kupido is en die teks meer magies-realisties, in teenstelling met afdeling II waar James Read as verteller optree, is die narratief soos in afdeling II ook gegrond in historiese data (vergelyk Malherbe 1979) maar daar is tog nie 'n hiërargie bepaal tussen die magiese en realistiese nie (Faris 2004: 48), ook omdat die teks op dieselfde vlak na verskillende geloofs- en denksisteme verwys.

Alhoewel die afdeling met Read as verteller wel 'n korrektief op afdeling I aandui (Visagie 2005), is selfs die vertelperspektief van Read onbetroubaar. Oor die kerngebeure in verband met die wilde vrou uit Afrika (119) vra hy homself af "wat ek werklik in daardie bedrieglike lig gesien het en wat ek agterna in my herinnering en verbeelding op die toneel afgestempel het" (121). Oor sy relaas in verband met die Swarte Ommegang moet hy rapporteer dat hulle inderdaad met 'n hele aantal van die sake gefouteer het (165) en oor die vertelling as sodanig sê hy: "Vandag, sonder die hulp van my dagboeke (waarvan ek nou tog maar ontslae geraak het), het ek geen duidelike herinnering meer hoeveel tyd tussen gebeurtenisse verloop het nie" (170). Later voeg hy by: "Dit gaan nie hier om 'n verslag oor my lewe nie, en dit is ook waarom ek besluit het om my dagboeke te vernietig; al wat ek graag sou wou doen, is om lukraak enkele herinneringe op te roep van belewenisse wat ek bevoorreg was om met broeder Kakkerlak te deel" (178).

Daar is reeds verwys na voorbeelde van die magiese realisme in Read se vertelling (3) en daarby kan gevoeg word ook sy beskrywing van die "wondere van die oortog" (174) wat in die oorvloedige enumerasie aansluit by die verteller in dele I en III se uitgebreide inventarisse van name, plekke, smousgoed en landskappe (36, 40–2, 55–7, 172–3 en 209).

Alhoewel die voorkoms van magiese elemente in die omvang van die teks die minderheid mag wees, is dit juis die voorkoms daarvan binne die raamwerk van 'n realistiese, historiese verwysingsraamwerk wat die aard van die teks verander (Faris 2004: 70).

01 Anker 03.pmd 8 7/23/2008, 7:52 AM

Verskeie ander tegnieke deur Faris aangedui, word ook aangewend om die magies-realistiese aard van hierdie roman te versterk soos die oordrywing van realistiese detail om die onwaarskynlike te beskryf, byvoorbeeld die samekoms van Kupido en Anna op die berg (64–7), en die gebruik van 'n naïewe perspektief in veral die fokalisering deur Kupido (kyk Faris 2004: 90, 94).

Een van die terreine wat egter in hierdie roman besondere aandag verdien, is die uitbeelding van die godsdienservaring van Kupido Kakkerlak binne 'n postkoloniale teks, maar ook binne die hibridiese ruimte wat in die magies-realistiese (én post-koloniale teks) geskep word (Faris 2004: 134).

Die religieuse ervaring van Kupido Kakkerlak

Die aard van die magies-realistiese teks leen dit uiteraard tot die voorstelling en suggestie van 'n geesteswêreld naas dié van die realistiese. In die gedefokaliseerde narratief van die magies-realistiese teks kan, volgens Faris (2004: 65), juis die narratief se verbintenis tot die sintuiglik realistiese wêreld losgemaak word.

Van die begin van die roman *Bidsprinkaan* is daar die verband tussen die godsdiens en die woord, Kupido se belewing van godsdiens deur middel van verhale: stories oor Heitsi-Eibib en die Bybelverhale. Die stryd om versoening te probeer bring tussen die mities-primitivistiese geloof van die Khoi-Khoi en die Christelike geloof van die sendelinge waartoe hy hom bekeer, vorm die kernelement van hierdie roman.

Binne die magies-realistiese teks word in die tussen-in wêreld van twee verwysingsisteme dikwels op dieselfde vlak verwys na verskillende geloofs- en denksisteme (Faris 2004: 48) en selfs parallelle tussen hierdie twee sisteme. Volgens Slemon (in Faris 2004: 120) is dit asof albei hierdie bestaanswêrelde in suspensie is en die diskoers vasgevang word in hierdie wêreld tussen-in. In die interaksie tussen die magiese en die Westerse geloof soos in *Bidsprinkaan* begin hierdie wêrelde mekaar resoneer (Snyman 2003: 349).

Die magies-realistiese aard van die teks, veral in afdeling I, skep 'n konteks waarin die Khoi-geloof in hul gode, natuur en tekens in die natuur uitgebeeld word. So word die bidsprinkaan as goddelike draer van geluk (14) van die begin beklemtoon asook die belangrikheid van die jagter-god, Heitsi-Eibib (16) waarmee die telkens terugkomende handeling van die bou van klipstapels (en die latere afbreek daarvan) verbind word.

Van die begin is die herkenning van die Christelke verwysingveld in die uitbeelding van hierdie geloof ook teenwoordig. So word Heitsi-Eibib se doodgaan en opstanding beklemtoon (16) en die Bybel as interteks deurlopend gebruik, soos byvoorbeeld in die man wat sien: "n leeumannetjie en 'n lam wat vreedsaam langs mekaar lê" (18).

Vanaf hoofstuk 4 word Kupido gekonfronteer met 'n ander "godderigheid" met boekevattyd en sien hy die ooreenkomste tussen Jesus en Heitsi-Eibib (20), wat op

01 Anker 03.pmd 9 7/23/2008, 7:52 AM

hierdie stadium vir Kupido bietjie "lasterlik" klink (21). Ook sy saamsing met 'n bulderende stem is oor Heitsi-Eibib (21), maar 'n eerste aanvoeling vir die Jesus-man is dat sy instaanpa 'n skrynwerker was, soos Kupido. Intussen raak hy groot met die stories van sy ma (32–4). Sy kennismaking met die woord as "sterk doepa" wat "lewe het" (27) skep 'n verdere aanklank by die verhouding met die Woord. Magies-realisties word die ontmoeting met Heitsi-Eibib beskryf (29–31) en vir 'n tyd lank is dit waar sy hulp vandaan kom, tot dié god hom verlaat (37) – soos die ander een later! Vroeg kom hy reeds agter hoe ontoereikend die woord kan wees (39).

Kupido se geloof word onder andere ondermyn deur Servaas Ziervogel se stóries, sodat hy nie meer seker is van sy gode nie (52). Servaas se Bybelstories waarmee hy Kupido betower, is "vrylik aangevul uit geheue en verbeelding" (57) wat dit nog meer onbetroubaar maak. Kupido se belangstelling in die Bybel lê aanvanklik ook meer in die geluid van die woorde wat hom betower (57) as dat hy iets daarvan verstaan en hy dink daaraan om die grens oor te steek tussen die wêreld van Heitsi-Eibib en die wêreld van die Boek (57). Intussen is hy daagliks besig met die erkenning van sy eie gode in die onderhouding van klipstapels en offerandes aan die waterslang en -vrou (58).

Na sy veelvuldige eskapades met jag, drank en vroue ontmoet hy Anna Vigilant en sy vertel verder stories waar sy ma opgehou het (72) – stories sonder einde – en verwar sy begrip van die godsdiens verder met die verhale oor háár gode (73). Die stories van sy ma, Ziervogel en Anna word op dieselfde vlak geplaas: "wat moet 'n man nou eintlik glo vir waar?" (73)

Wanneer Kupido op Graaff-Reinet hoor van die doop deur die sendelinge word dit ook in terme van die Khoi-godsdiens verduidelik: "Al die gedooptes kry wyn. Dit is dan die bloed van die missionaris se Tsui-Goab; dis nou die een wat hulle sê Jesus" (86). Kupido se verdediging van Van der Kemp voor Anna is ook magies gefundeer: "'Hy kan vlieg', sê hy skielik seëvierend" (88). En uiteindelik is dit die verskyning van die bidsprinkaan wat hom onherroeplik aan Van der Kemp verbind (92) en lei tot sy besluit "Ek gaan 'n kind van die Here word" (94).

Met die eerste aanluister van Van der Kemp is dit 'n grootse magiese ervaring van vlieg (96, 97) wat Kupido oorrrompel – in teenstelling met Van der Kemp se beskrywing van Kupido se bekering (Cooper 2002: 65) – en teen Anna se waarskuwing dat die godsdiens nie vir mense soos hulle is nie, antwoord hy: "Daar's tog seker plek vir Tsui-Goab en Heitsi-Eibib en jou Tkaggen saam met sy Here God" (98).

Die Bybelse waarhede is vir hom nog net stories (98) en die sang begeester hom (99) tot hy homself met oorgawe in die vloedwater werp en "met geweld 'n kind van die Here word" (101).

Read beklemtoon later die oorgawe waarmee Kupido die Woord verkondig (108) al is dit soms om die gewelddadigheid (109) te regverdig (110). Kupido se oordrewe reaksie op die klipstapels ter ere van Heitsi-Eibib as synde godslasterlik (112) kontrasteer sterk met sy latere gelatenheid daaroor (204).

Die ineenstrengeling van twee godsdienswêrelde blyk verder uit die toelaat van "uitspattige inheemse vierings" onder die dekmantel van Christelike liedere by die Bethelsdorpse sendingstasie. Read sien die "volslae toewyding aan God" (115) as die grootste rede vir die besonder "vreemde en intieme band' (114) tussen die amper heilige Van der Kemp en Kupido.

Read se siening dat die hand van God self (op magiese wyse?) die koeël die bendeleier laat tref het en sterf het (134) word in perspektief geplaas deur die optrede van Kupido wanneer hy die wraak van God oor die groep uitroep met die verduideliking dat God op eiehandige wyse die dood van die leier veroorsaak het (137). Die naïewe geloof dat God self die geweer in sy hande gegee het (138), sluit aan by bogenoemde uiteensetting.

Soos Kupido sien Read ook tekens – soos die gesondheid van Van der Kemp wat verbeter (140) – van God se seën. Belangrik is sy erkenning dat Kupido se geloof die voorwaarde geword het vir sy (Read se) eie geloof en identiteit (142), wat weer eens die diepte van sy eie geloof bevraagteken. Kupido se familiêre gesprekke met God (143), sy briewe aan God en sy vertroue in die direkte mag van die Woord en selfs die siening van die sendelinge as middelaarsfigure (144) dui ook op die verskille tussen sy en die sendelinge se godsdienservaring. Cooper (2002: 64) wys op hierdie algemene gebruik van sendelinge: "Commonly missionary writings denied African converts direct interaction with Christ and instead placed the missionary in an interpreting, intermediary role".

Kupido se naïewe, letterlike geloof en sy beheptheid met die woord en Woord word beklemtoon deur Read se vertelling van Kupido se eet van die Woord, soos Esegiël (168–9), maar ook as uitbeelding van die versterking van sy eie geloof. 'n Moontlike aanduiding van Read se eie beïnvloeding deur die naïewe geloof, maar ook as aanduiding van die algemene kinderlike geloof in die mag van die woord en die Woord by die inheemse bevolkings onder sendelinginvloed (Cooper 2002: 55).

Read se beïnvloeding blyk ook uit sy intense sintuiglike belewing van Kupido se reis met broer Campbell (172), sy onthou van Kupido se stories tot animistiese droombeeld opgetower (173) en 'n aardse siening van die Bybelse gebeure soos Noag wat hom dronk drink na 'n "doellose, onvoorspelbare tog"(175). Hierdie wedersydse beïnvloeding van Kupido en Read sluit aan by Elbourne (2003: 27) se siening oor kolonialisme: "colonial interaction shapes both the colonized and the colonizer in new ways".

In Kupido se brief plaas hy die God van die Christendom en van sy vroeëre geloof naby aan mekaar: " Dit moet naby die plek wees waar Tsui-Goab woon en ek vra Jou Eerwaarde God om tog vir hom my Groete te gee" (176) – 'n verdere bewys dat dit inherent deel is van sy hibriede geloofsidentiteit – 'n hibriditeit wat volgens Kenzo (2004: 262) onvermydelik deel word van die inheemse bevolking se ervaring van die religieuse: "Christianity is only one piece in the mosaic of his hybrdized religious beliefs. Another part of this mosaic is African traditional religions".

01 Anker 03.pmd 11 7/23/2008, 7:52 AM

Ons tref ook dieselfde verset by Read aan as by Kupido in sy briewe, as hy byvoorbeeld na aanleidng van sy ontug sê: "maar waarom moes sy gestraf word? Is dit regverdig?" Hy verklaar ook 'n afhanklikheid van Kupido se leiding deur te sê: "dat dit waarskynlik nooit sou gebeur het as hy nog daar was nie" (180).

Read sien Kupido as 'n "ondeurgrondelike versameling teenstrydighede, veral wat betref sy begrip en beoefening van die Christelike leer" (181) – maar tog ook as voorbeeld: "as meer van ons oor daardie rotsvaste oortuiging in die geloof beskik het" (181). Kupido verwoord sy eie teenstrydige geloof as: "Natuurlik glo ek in die gees. Maar ook in die ster. En in die kleipot waarin ek my drome bêre" (183). Read begin ook langsamerhand die land deur Kupido se oë sien en gewaar ook die bidsprinkaan in die kerk en die dwarrelwind (185–6) wat hy verbind met Kupido se heidense verlede.

Read sien ook God se goedkeuring in die teken van Kupido se uitnodiging om na Klaarwater te kom as sendeling (185). Kupido ervaar dit eg Protestants as 'n roeping van God, alhoewel Read – die sendeling – hom probeer oortuig van die probleme wat daarmee gepaard gaan (189). Kupido sien ook die spieël as deel van die "intieme ruimte van sy binneste" (192) en as deel van sy identiteit: "Ek was in daardie spieël, broeder Read. Nou het ek myself gelaat agterbly. Wat gaan nou van my word?" (192).

Afdeling III met Kupido as fokalisator begin met die amper Bybelse, "drie dinge", maar aangepas by sy natuurlike ruimtelike ervaring en die wêreld van Heitsi-Eibib en Tsui-Goab wat heel eerste "die klip hier gelaat wees [het], en daarna het hy mens en slang daaruit gemaak" en daaruit die geloof "dat daar vir elke mens 'n wind is wat net syne is" (201), wat jou storie (die woorde van jou bestaan) deur die wêreld sal waai totdat ook die woorde in die tydloosheid self verdwyn (201) – as 'n vooruitwysing na die einde van die roman.

Hy erken dan dat die Bybel (Woord) dit anders vertel, maar in hierdie droër, honger klipwêreld begin die oënskynlik teenstrydige godsdienservarings in hom versmelt. "Dat dit dalk nie eintlik soveel saak maak as Tsui-Goab een ding praat en Tkaggen 'n ander ding en die Here-God weer 'n ander nie. Vir al wat hy weet, is daar op ander plekke ook nog ander gode" (202).

Soos Anna is sy tweede vrou, Katryn, ook skepties oor die geloof en veral of die God hulle hier in die droë wêreld kan help (203, 206). Kupido beklemtoon die liminaliteit van hulle bestaan: "Ons is hier ver anderkant al wat grens is, Katryn. Ons sit op die rand van alles wat anderkant is" (203). Uit die Bybel – as letterlike woord – verwys Kupido na sy verhaal van die arend (204). Sy geloof is nog in die "Woord": "Sê die Woord. Die Woord is sy hande, die Woord is sy weg" (204).

Terwyl die jaggeselsskap verslae stil raak voor Kupido se woordbediening, keer hy kort daarna terug na Heitsi-Eibib (207) en hy ervaar die spanning tussen die wêreld van Heitsi-Eibib en die Here wanneer hy na hul jagstories luister: "iets in hom wil begin praat, maar hy hou dit in. Dit mag nie. Sy lewe is nou by die Here" (207). Uiteindelik gee hy hom tog oor aan die magiese spel van woorde en name (208) wat al sy drome weer oopmaak (209).

01 Anker 03.pmd 12 7/23/2008, 7:52 AM

Langsamerhand word woorde ontoereikend. Hy kan die taal van die Kora nie aanleer nie: "My kop knoei met die woorde" (210), en ook sy geesdrif om die klipstapels van Heitsi-Eibib af te breek, neem af (211). Daar word al hoe meer na Tsui-Goab verwys as die skepper (214) terwyl hy oor God preek en met die woorde selfs vir Katryn skoon in die geloof in praat (211). Al sterker word die behoefte om te trek "tot anderkant" (212) en hy ervaar selfs die magiese oomblik van sweef agter die arend aan (213).

Kupido kom ook agter dat die LSG nie, soos hulle belowe het, hulle vlerke soos ′n arend om hom uitbrei nie (214) en dat ′n mens nie van die woord alleen kan lewe nie: "Hy het hom lankal knuppeldik gevreet aan die woord; ′n stukkie brood is darem ook van node" (215). Snyman (2003: 399) verwys so na hierdie situasie: "the message of the missionaries were woefully inadequate in the light of African realities [. . .] God's kingdom was something to be experienced hereafter, but little was done to relieve the impact of colonialism, such as poverty, exploitation and oppresion." Paradoksaal kan hy hom egter net wend tot woorde; sy briewe aan Read en God, totdat selfs die kosbare bladsye te min word en wanneer daar uiteindelik, na jare, ′n antwoord kom, word die brief deur die dwarrelwind (Sares) weggewaai (217).

Katryn, soos Anna, hou vol daarmee dat die sendelingskap verbind is aan blankheid (219) en dat selfs die doop eintlik nie veel betekenis het nie, "bietjie water op my was my nie wit nie" (220). Die paar mense kom luister nog na hom uit "gewoonte en bygelowigheid"(220), maar die sekerheid oor die roeping van die Here kry ′n knou met die gesukkel met sy wa: "'as dit van die here afgehang het, was ek nou nog nie hier nie', het broeder Kupido met bitterheid in sy stem gesê" (221), wat lei tot sy banvloek oor die wa (222) as hoogtepunt van sy moedeloosheid en bitterheid, dit wat Kenzo (2004: 264) die *Deus Otiosus* noem: God as onbetrokke by die mens se daaglikse nood.

Kupido se gemeente verander van lidmaat na klip en boom en bos wat aansluit by sy vroeëre oortuiging dat "mens en dier en boom klip mos almal eenders" was (224). Soos Read moes hy homself oortuig van sy roeping. Die stemme wat hy in die veld hoor, kan nou God of Tsui-Goab wees (225) wat deur alles in die natuur met hom praat. Ook Katryn keer terug na maan-aanbidding (225) en sy beweer dat die woord nie meer genoeg is nie. Kupido erken dat die woord self nie meer genoeg is nie (225) en dat die waarheid en essensie van dinge dalk anderkant die woord lê: "dalk is dit juis die dat daar nie ′n woord voor is nie, wat saak maak" (226). So word hulle verhouding ook sonder woorde, en wanneer sy gemeente net bestaan uit een horingou man, word die Woord verkondig aan "klip en boom en been" (227). Al waar hy nog iets kan skryf, is in die sand. Wat nou oorbly, is net sy drome van vreemde plekke waarvan die name lui soos kerkklokke (227) totdat hy op magiese wyse soos ′n arend vlieg (228).

Ten spyte van alles bly Kupido nog vasklou aan (flardes van) die geloof. Selfs wanneer sy vrou hom verlaat en al wat hy nog van homself oorhet, die stukkie spieël, met haar saamgee (229). Ten einde laaste kan hy maar net in die sand skrywe al weet hy nie

01 Anker 03.pmd 13 7/23/2008, 7:52 AM

meer aan wie hy skrywe nie (230). Want "dis sy laaste bietjie houvas aan die woord" (230) – met ′n kleinletter. Alles word van hom weggeneem: sy wa, sy vrou, die woord, sy gemeente en die sterre kan hy nie meer bykom en afpluk nie (230).

Na Moffat se teleurstellende besoek en Kupido se afdanking ervaar Kupido (vir oulaas) ′n magiese nagmaal: daar is skielik druiwe en wyn en brood uit ′n miershoop en Heitsi-Eibib en Christus word verenig in die sakrament (239) sodat Kupido weer ′n ster kan optel en teruggooi na die hemelruim (240). Moffat word selfs uitgebeeld as ′n duiwelse figuur soos Guanab.

Kupido se laaste brief aan God is vermeng met sy eertydse godsdiens, sy uiteensetting van die skepping, die gode wat in die natuurelemente teenwoordig is, wat vir Guanab op sy heup geslaan het (242–3). Soos Job is alles van hom weggeneem, ook die Woord: "nou raak die Woord op nou moet ek Anderkant hom verbykom" (243).

Ook die tyd vir skryf is verby (244) en hy onthou weer die storie van die arend wat sy ma hom vertel het (24, 244). Voor hy saam met Arend vertrek, word die klipstapel van Heitsi-Eibib herstel "soos dit in die voortyd moet gestaan het" (246) wat dui op die gedeeltelike aflegging van die Christelike geloof, maar ook die onvermoë om die voortyd se geloof ten volle te herstel. Die bidsprinkaan – die aardse – word vervang met ′n veer – die transendentale – om te vlieg tot anderkant die woord.

Relativering van die Christelike godsdiens

Daar is vroeër reeds verwys na aspekte van die Christelike geloof, soos deur die sendelinge verkondig en voorgestel, wat deur die vertelwyse in die roman bevraagteken word: die verwarring by Kupido tussen Heitsi-Eibib en Jesus, ironiese verwysings na onder andere Servaas Ziervogel; die belangrikheid van stories en verhale in die ervaring van die godsdiens.

Binne die magies-realistiese teks word, in die tussen-in wêreld van twee verwysingsisteme, dikwels op dieselfde vlak verwys na verskillende geloof- en denksisteme (Faris 2004: 48) en selfs parallelle tussen die twee sisteme. Volgens Slemon (in Faris 2004: 120) is dit asof albei hierdie geloofswêrelde/bestaanswêrelde in suspensie is en die diskoers vasgevang word in hierdie wêreld tussenin. In die interaksie tussen die magiese en die Westerse geloof soos in *Bidsprinkaan* begin hierdie wêrelde mekaar resoneer en parallelle voorstel wat lei tot ′n relativering van die Christelike geloof (Faris 2004: 121).

Ook Kenzo (2004: 247–8) sluit hierby aan wanneer hy beweer "Western epistemologoly with its scientific method leads to a differentiation between religion and magic", maar: "in Africa the bifurcated twins (religion and magic) belong to the same realm of spiritual reality that people engage in". Volgens hom bestaan dit uit: "a single coherent world in which the spiritual dimension of life is intrinsically linked to the physical which it shapes" (Kenzo 2004: 258).

01 Anker 03.pmd 14 7/23/2008, 7:52 AM

Snyman (2003: 394) noem hierdie ooreenkomste tussen verskillende kulture, wat die religie insluit, 'n resonansie waarin ooreenkoste voorkom waarin sekere aspekte skynbaar herkenbaar is, soos die aspekte van die duiwel of bose, die middelaar en redder. Volgens Snyman (2003: 398) dra hierdie ooreenkomste (soos tussen Heitsi-Eibib en Jesus) by tot die relativering van die Christendom as godsdiens: "If there are familiarities between a culture and what one finds in the Bible, it rather tells that Christianity is not as unique after all […] Religion is not simply theology or history, but it harbours unverbalised and unconscious meaning which can be brought to the fore when other cultural systems came into play".

Resensente soos Burger (2005) en Visagie (2005: 4) het reeds verwys na die belangrikheid van die koloniale magsverhoudings in hierdie roman en die postkoloniale aard daarvan. Met die kombinasie van 'n postkoloniale teks in die magies-realistiese styl word juis die hibriede aard van die religieuse en kulturele vorming van die postkoloniale subjek (Kupido) volgens Faris (2004: 134–5) beklemtoon:

> Magical realism has participated in transculturation processes that have resulted from encounters between different cultures throughout the world […] the hybrid nature of magical realism reveals a particulary intense dynamics of alterity. It does this through the "sustained opposition" of its "two opposing discursive systems" of realism and fantasy, "which are locked in a continuous dialectic within (each) other". Therefore the text suspended between those two discursive systems corresponds to the postcolonial subject suspended between two or more cultural systems […]

Dit word een van die funksies van die gedefokaliseerde verteller om die sentrum van verskillende religieuse wêrelde te verteenwoordig in die tussen-in wêreld van die magiese realisme en kolonialisme, tussen die ander en die Ander, sonder dat 'n spesifieke hiërargie te voorskyn tree. Ook op hierdie wyse word die oorheersing van die Christelike godsdiens ondermyn.

Die magies-realistiese teks is ook by uitstek aangewese om aspekte soos die animisme en primitivisme van die inheemse geloof uit te beeld (Faris 2004: 60) wat oënskynlik 'n verdere teenstelling skep met die verkondiging van die Christelike geloof deur die sendelinge. Kupido is vasgevang in hierdie interaksie tussen kulture wat so tipies is van die hibridiese post-koloniale posisie in wat Kenzo (2003: 260, 262) as religieuse pluralisme beskryf. So word die Christelike geloof net een van die mosaïek van gelowe in die gekoloniseerde en post-gekoloniseerde Afrika (Kenzo 2004: 262).

Wanneer vanuit hierdie perspektief na die oordra van die Christendom in Afrika gekyk word, word die Westerse waardes wat oorgedra word (insluitende die godsdiens) bevraagteken en ook die meesternarratiewe waarmee gemeenskappe en groepe mense georden of gestruktureer is.

Ander aspekte wat ook bydra tot hierdie relativering van die Christelike godsdiens as enigste waarheid is die vertelling deur en perspektief van Read, die beskrywing

01 Anker 03.pmd 15 7/23/2008, 7:52 AM

van die sendelinge deur Read en die verteller, die motiewe vir bekering en die ontoereikendheid van die Woord/woord.

Aanvanklik is die verwysings na die Christelike godsdiens deur die verteller taamlik ironies: die vrou wat na behore volgens die Woord gestraf word (11); die "godderigheid" wat op die spel is (20); Servaas Ziervogel wat voorgestel word as "dienskneg van die Here van die Leërskare", gestuur om die Woord na die donker binneste van hierdie heidense land te bring (42); die doopgeleentheid waartydens die laaste twee kinders "byna in die geesdriftige onderdompeling versuip" (44) tot by die verleiding van die weduwee as deel van die wil van die Here (49). Selfs die verwysing na Servaas se reise sluit in die mitiese Monomotapa én die Nuwe Jerusalem; wonderwerke gebeur op ′n realistiese vlak soos die weduwee wat onverklaarbaar swanger raak (52).

In hierdie proses van kerstening en kolonisering van die inheemse groepe van Afrika kry die sendelinge te doen met nog ′n aspek wat die religieuse belewing raak, maar ook tipies is van die magies-realistiese teks: die verlettering van die woord (Faris 2004: 110–111). Die Bybellesers en ontvangers het dikwels onder hierdie omstandighede ′n naïewe en eng dogmatiese benadering tot die Bybel. Die Bybel word letterlik as God se direkte woord verstaan en Ukpong (in Snyman, 2003: 383) se uiteensetting van die vier uitgangspunte van hierdie naïewe lesers sou ook op Kupido én die sendelinge (Snyman 2003: 404) van toepassing gemaak kon word: ′n siening van die werklikheid wat die sigbare en onsigbare insluit; die goddelike oorsprong van die skepping; die verweefdheid tussen God, die mens en die kosmos; en ′n behoefte om deel te vorm van ′n religieuse gemeenskap.

In die vertelling van James Read in afdeling II word dikwels op bevraagtekenende wyse verwys na die roeping van die sendelinge. Aan die begin verwys hy na die "waansin" of malligheid by hom en Kupido in hul toewyding aan die sendingtaak (105) met die gepaardgaande twyfel aan die aandeel van God of die mens se eie wil in hierdie keuse van ′n lewenspad (106). Read bevraagteken verder die roepingsbewustheid van sendelingskap deur te verwys na die geïmpliseerde redes vir hierdie stap deur Van der Lingen (boggel), Andersen (gesag) en sy eie drang na hulp aan minderbevoorregtes (118). Read verwys ook na die onwaarskynlike vriendskap tussen hom en Kupido: Blanke en Hottentot, beskaafde en heiden uit die wildernis (122) met hul gemeenskaplike belangstelling in skrynwerk.

Die vreemde beskikkingsmag van God word deur Read bevraagteken deur die verwysing na die geïmpliseerde vernietiging van ′n skip om ′n klok te verskaf aan die klein kerkie in die wildernis (115) en sy vergelyking tussen Van der Kemp en Kupido met hul voëlverskrikker-uiterlike en die skokkende voorbekeringsleefwyse (117) waarop hul beide in besonderhede kon uitwei. Cooper (2002: 58) wys egter daarop dat hierdie patroon van bekering dikwels beskryf is: "European conversion accounts retold episodes from a sinful past, recounted recognition of guilt and feeling of shame for the past, then described an emotional surrendering experience and communica-

01 Anker 03.pmd 16 7/23/2008, 7:52 AM

tion with the Holy Spirit, and promised the beginning of a spiritually correct life."

Read en Kupido se uitruil van stories (129) dui op die stelselmatige wedersydse beïnvloeding van vreemde kulture met die stories as basis vir die uiteenlopende aard van hul godsdiensbewussyn. Selfs Anna se aandrang om gedoop te word sodat sy nie verder vervreemd sal wees van haar man nie, dra by tot die bevraagtekening van die motiewe van haar mense om die Christelike geloof te aanvaar (129).

Read se troue met 'n Hottentotvrou word in sy vertelling gemotiveer as 'n poging om die versoekinge van die vlees te vermy. Sy motiewe vir vereenselwiging met die volksgroep word bevraagteken deur die feit dat hy nooit eers haar regte naam leer ken nie. Die huwelik van Van der Kemp op sestig met 'n veertienjarige vrygestelde slawemeisie (deur hom self vrygekoop) word ook deur ander sendelinge (124) en die gemeenskappe tuis en oorsee veroordeel (Elbourne 2003: 21). Van der Kemp se troue met Dorenda van Bengale en die vier kinders wat vinnig daarna verwek is, word ook (sinies) beskryf as "God werk inderdaad op wonderbaarlike maniere" (157). Soos vir Kupido is woorde en selfs die Woord van God vir Read van weinig troos na Van der Kemp se dood (162).

Die motivering vir sendingwerk as "hierdie mense moet na ons vlak opgehef word" (124) skep verdere vraagtekens oor die suiwerheid van motiewe in hul godsdienstige ywer en koppel dit eerder aan die ideale van Kolonialisme. Die kritiek van die owerheid op die sendingnedersetting skep verdere vrae oor die aard van hul werk (149–50) en Read se denke aan sy vrou as 'n "ongebreidelde, wilde gedierte" (158) dui steeds op die tipiese koloniale uitkyk op sy gemeentelede as behorende tot die Ander.

Read bevraagteken die optrede en motiewe van die Sendinggenootskap asook hulle begrip van die omstandighede (194), en hulle verraad teenoor Kupido (195). Hy sien Kupido agtergelaat met drie dinge: sy wa, sy vrou en die woord (196); al drie sou hom, in daardie volgorde, verlaat.

Die agterdog van die inheemse bevolking oor die rassevoorkoms van die sendelinge skep verder afstand tussen die verskillende godsdienservarings. Anna en Katryn waarsku herhaaldelik teen die wit man se gode (162) en na Anna se verdwyning – op soortgelyke wyse as sy ma – skryf Kupido 'n skerp betigtigende brief aan God waarin hy onder andere haar geloof beklemtoon: "vir haar was alles net god god god" (164) as 'n teenstelling teenoor sy eie en die sendelinge se geloof.

Read se insig oor die leuens en "verdoeseling en sameswering" tydens die Swarte Ommegang en die feit dat hulle almal, ook die boere, in die steek gelaat het (166) lei tot 'n aanklag dat hulle as sendelinge ook te behep was met "die liggaam, die stoflike, die aarde en nie genoeg met die gees en die Woord nie".

Die vertellersperspektief wanneer Eerwaarde Moffat uiteindelik opdaag, skep 'n skerp teenstelling tussen die dienaar van God en Kupido (231–2) en beskryf die eerwaarde se goedversorgde uiterlike ironies genoeg as 'n "geredde siel" wat gegrief is deur die armoede, die heidense naam en afgetakelde mens (232).

01 Anker 03.pmd 17 7/23/2008, 7:52 AM

Kupido se handeling stel duidelik die Here teenoor die LSG en sy amptenare (324). Waar dit vir Moffat gaan oor beskawing en makmaak, vra Kupido net liefde (235). In hierdie ontmoeting met Moffat wyk die gawe van woordverkondiging ook vir Kupido (236). Moffat se afsegging en afdanking van Kupido word deur die verteller met Christelike clichés deurspek: hy doen dit met liefde, wees verseker van ons gebede, Gods rykste seën – woorde duidelik sonder betekenis – tot hy soos "'n vreemdeling" wegloop (238). Vir Moffat is daar nie plek vir die kerk van Christus in hierdie "heidensheid, barbaarsheid, agterlikheid, vuilheid, boosheid" (238) nie, terwyl Kupido sê dat God al lank in die land was voor die sendelinge gekom het. Malherbe (1979: 375) verwys na hierdie optrede van Moffat as "quite astonishingly uncharitable" en verwys ook later na die gebrek aan ondersteuning van die Sendinggenootskap (Malherbe 1979: 377).

Die magiese krag van die Woord/woord word van die begin af beklemtoon (Cooper 2002: 55), maar soos Snyman (2003: 388) dit stel: die sendelinge het die inheemse Christene beroof van hul spreuke, medisyne, inkantasies, ander vorme van aanbidding, offergawes, maniere om hulself te beskerm, gesond te maak en te bevry van die bose magte en hulle net met die Bybel (Woord) agtergelaat – 'n woord wat nie die probleem van hongersnood en siekte en dood kon oplos nie (Snyman 2003: 389). Selfs die direkte toegang tot God word in 'n sekere sin deur die sendelinge as mediators, tussengangers vervul (Cooper 2002: 64). So bring Kupido sy briewe aan God na Read, want hy sal weet wat om daarmee te doen!

Vir Kupido neem die belangrikheid van woorde en skrif so toe dat hy selfs later die woord soos Esegiël verorber, maar wanneer die verteenwoordigers van die Woord hom verlaat, sy papier opraak en selfs God skynbaar anderkant die woord is, word ook die belangrikheid van die Woord en woord in sy religieuse ervaring gerelativeer.

Uiteindelik dra hierdie uitbeelding van 'n hibridiese identiteit en geloof myns insiens by tot die relativering van ook die Christelike geloof as synde 'n magies-realistiese wêreld en teks –'n tussen-in wêreld waar die geestelike en die realisties-fisiese saam bestaan, waarin die goddelike in alles sigbaar en kenbaar kan wees, waar mens in die onsienlike kan glo, waar die Woord ook woord geword het, waar die Verlosser maagdelik gebore is, gesterf het en weer opgestaan het, waar tekens gesoek word van God se werking op aarde, waar sy stem gehoor word as roeping, waar selfs die klippe dit sal uitroep, die lam en die leeu saam sal wei, waar die onsienlike geestelike wêreld saambestaan met die reële, waar die kinderlike, naïewe geloof in die Woord verwag word en God op misterieuse wyse te werk gaan.

Die aard van die werklikheid, waarheid en geskiedenis word deur middel van die spesifieke magiese-realistiese styl in *Bidsprinkaan* bevraagteken. Die styl dra ook by tot die moontlikheid om deur middel van die wisselende perspektiewe van koloniseerder en gekoloniseerde die wedersydse beïnvloeding uit te beeld (Elbourne 2003: 27). Uiteindelik word ook die stemme van dié wat deur die amptelike geskiedenisse ver-

01 Anker 03.pmd 18 7/23/2008, 7:52 AM

swyg is of vergete geraak het gedeeltelik hoorbaar gemaak (Bowers 2004: 97), om sodoende die gevestigde westerse denke oor verskillende kulture en daarby insluitend die verskillende religieë te ondermyn.

Bronnelys

Anker, J. 2003. Aspekte van die magiese realisme in enkele Afrikaanse romans. *Stilet* XV (1): 221–41.

Bowers, M. A. 2004. *Magic(al) Realism*. Routledge: New York.

Brand, Gerrit. 2005. Van 'vergeet' geen sprake, van 'begeestering' wel. *Die Burger*, 20 Junie.

Brink, André P. 2005. *Bidsprinkaan*. Kaapstad: Human en Rousseau.

Burger, Willie. 2005. Weer Brink op sy beste. *Bidsprinkaan* vertel boeiende storie met humor. *Beeld,* 4 Julie.

Cooper, J. 2002. The invasion of personal religious experiences: London Missionary Society missionaries, imperialism, and the written word in early 19th century Southern Africa. *Kleio* 34: 49–71.

Elbourne, E. 2003. Word made flesh: Christianity, modernity, and cultural colonialism in the world of Jean and John Comaroff. *The American Historical Review* 108 (2): 1–44.

Faris, Wendy B. 2004. *Ordinary Enchantments. Magical Realism and the Remystification of Narrative*. Vanderbilt University Press: Nashville.

Kenzo, M. J. 2004. Religion, hybridity and construction of reality in postcolonial Africa. *Exchange* 33 (3): 244–68.

Loots, Sonja. 2005. Nuwe Brink-boek. 7de Laan hoor eerste. *Rapport,* 17 April.

Malherbe, V. 1979. The life and times of Cupido Kakkerlak. *Journal of African History* 20 (3): 365–78.

Smith, M. 2005. Bobaasskrywer Brink nie uitgeskryf. Vroue en mites help hom lewe verstaan. *Volksblad,* 18 Julie.

Snyman, G. F. 2003. Hermeneutics, contexts, identity: A critical discussion of *The Bible in Africa*. *Religious Theology* 10 (3–4): 378–415.

Stander, Christelle. 2005. Brink: meester-storieverteller. *Die Burger,* 20 Junie.

Van Coller, H. P. 2005. *Bidsprinkaan* ' Brink-hoogtepunt'. *Volksblad*, 11 Julie.

Visagie, A. [A]. *Bidsprinkaan* een van André P. Brink se beste romans in jare. <www.litnet/seminaar/bid sprinkaan.asp.> Toegang: 22.07.2005.

01 Anker 03.pmd 19 7/23/2008, 7:52 AM