



'n Interseksionele ondersoek: Godsdien, feminisme, identiteit en behoort in geselekteerde digbundels

Marni Bonthuys

An intersectional study: Religion, feminism, identity and belonging in selected volumes of poetry


Religion is a common theme in Afrikaans literature. Religious references are used in many ways—during the anti-apartheid struggle it was (for instance) employed to protest the actions of the government in literary texts such as poetry. Similarly, women poets use religion, which is usually associated with patriarchy, as a metaphor for struggles with identity and belonging. Spirituality and organised religion are also shown to be differing concepts with organised religion being the product of society which influences the position of different genders within its structures. Spirituality refers to something inherently human related to the individual's personal belief system. In this article, religious reflections in poetry by three very different female poets will be explored as musings on how religion and belonging to a religious tradition are experienced. This will be done from the perspective of postsecular feminism, which does not revert to binary oppositions when discussing religion, but grapples with it in an intersectional way, as argued by Nandini Deo. An intersectional feminist approach will therefore be utilised to analyse selected poems of Lynthia Julius in *Uit die kroes* (From the kroes) (2020), of Corné Coetzee in *nou, hier* (now, here) (2017) and of Radna Fabias in *Habitus* (2018). Julius, a young black woman, and Coetzee, an older white woman, are Afrikaans poets whose work can be viewed as containing feminist ideas while also exploring the role of religion. Fabias, a black Dutch poet from Curaçao, represents a transnational example where similar themes are explored as in the work of the two Afrikaans poets, albeit from a very different intersectional position. In this article, intersections of, not just gender and race, but also culture, language, politics, nationality, age, ethnicity and identity are considered when understanding a woman's sense of belonging to a religion. **Keywords:** postsecular feminism, religion, belonging, intersectionality, identity, Afrikaans poetry, Dutch poetry.

Inleiding

Feminisme en godsdien word dikwels beskou as onversoerbare konsepte as gevolg van die patriargale aard van die meeste georganiseerde godsdienste. Tog is godsdien en veral spiritualiteit 'n kernaspek is as dit kom by individuele identiteit en die kwessie van behoort ("belonging"). Binne die feminisme word interseksionaliteit deesdae vooropgestel as invalshoek, aangesien dit die uiteenlopende posisies, ervarings en identiteite van verskillende vroue verreken. Feminisme en interseksionaliteit is ook 'n invalshoek wat met vrug gebruik word om letterkunde te ondersoek—veral na my mening poësie waar identiteit en identiteitsnarratiewe dikwels aan bod kom. Hoe word feminisme en godsdien dus hanteer in hedendaagse Afrikaanse poësie? In hierdie artikel sal gedigte uit digbundels van Lynthia Julius (*Uit die kroes*, 2020) en Corné Coetzee (*nou, hier*, 2017) ondersoek word om dié vraag te beantwoord. Ek begin met Julius se bundel wat na my mening nuwe perspektiewe rondom identiteit in die Afrikaanse letterkunde verteenwoordig en lê dan verbande met Coetzee se werk wat meer bekende, dog interessante temas aangaande Afrikaneridentiteit, vrouwees en godsdien ontgin. Om die omvang van die artikel wyer as net die Afrikaanse konteks te maak, word 'n transnasionale voorbeeld betrek, naamlik Nederlandse gedigte uit Radna Fabias se debuut *Habitus* (2018). Dit is my argument dat hierdie (relatief) resente uitbeeldings van godsdien in poësie deur vroue in wie se werk daar óók 'n sterk genderbewustheid is, as 'n soort postsekulêre feminisme gelees kan word. In die verse word georganiseerde godsdien dikwels as vervreemdend voorgestel maar word die onteenseglike impak van godsdien, en spiritualiteit in die breë, op die vrou se identiteit

Marni Bonthuys is senior lektor in Departement Afrikaans en Neerlandistiek, Fakulteit Lettere en Geesteswetenskappe, Universiteit van Wes-Kaapland, Bellville, Suid-Afrika.

E-pos: mbonthuys@uwc.ac.za

 <https://orcid.org/0000-0003-1840-3513>

DOI: <https://doi.org/10.17159/tl.v6i1.16403>

DATES:

Submitted: 29 June 2023; Accepted: 15 January 2024; Published: 26 June 2024

beklemtoon. Soos uit die verskillende gedigte blyk, kan postsekulêre feminisme dus nie sonder meer as een tipe benadering bestempel word nie, maar is dit in wese interseksioneel en konteksspesifiek met betrekking tot die posisie van uiteenlopende vroue.

Agtergrond

Die Afrikaanse letterkunde, en veral Afrikaanse poësie, is soos Verster (302) in 'n 2020-artikel oor Cas Vos se bloemlesing *Die mooiste Afrikaanse Christelike gedigte* (2017) betoog “deurtrek met die religieuse, veral die Christelik-religieuse”. Ook Engelbrecht maak 'n soortgelyke argument in haar 2006-tesis en 2012-proefskrif waarin sy Bybelse intertekste in die Afrikaanse poësie op verskillende wyses aanpak. In hierdie soort godsdienstige verse kom temas van identiteit en behoort gewoonlik sterk aan bod. Omdat godsdiensbeoefening so gevarieerd is en die beleving van geloof so eie aan die individu, is dit egter moeilik om 'n vers onomwonde as godsdienstig te bestempel. Verster ondersoek spesifiek die omstredeheid rondom wat 'n Christelike gedig is wat ontstaan het ná die publikasie van Vos se bloemlesing. Dit was Vos se vertrekpunt by seleksie van gedigte dat dit nie “noodwendig streng gesproke Christelik van aard” hoef te wees nie, maar al die opgenome verse “weldeeglik versoenbaar met die Christelike oortuigings” is (Verster 311). Kritici het die Christelike inslag van die verse egter betwis—sien byvoorbeeld Gouws se 2017-resensie van die bloemlesing—en digters soos Daniel Hugo en Lina Spies het aan Swanepoel in 'n Netwerk24-artikel genoem dat hulle nie gelukkig daarmee is dat hulle gedigte as “Christelike” verse by die bloemlesing ingesluit is nie. Ook Joan Hambidge vermeld in 'n skrywe op Netwerk24 dat haar gedigte sonder haar toestemming by hierdie bundel opgeneem is. Sy stel voorts: “Die titel was glo eers *Die mooiste Afrikaanse geestelike gedigte* wat waarskynlik minder problematies is as die huidige titel wat Christelik is. En daar is, soos ons weet, 'n groot verskil tussen Christelik en geestelik.”

In Vos se *Die mooiste Afrikaanse Christelike gedigte* word talle gedigte deur vrouedigters ingesluit waar daar op uiteenlopende wyse met godsdiens omgegaan word. Naas Spies en Hambidge is digters soos Elisabeth Eybers, Antjie Krog, Sheila Cussons, Ingrid Jonker en Olga Kirsch ('n Joodse digter aldus Swanepoel) se gedigte ingesluit. Die Christelike godsdiens, maar in werklikheid enige georganiseerde godsdiens, word as 'n reël beskou as 'n patriargale soort instelling. Gevolglik wys die samesteller van *Postsecular Feminisms. Religion and Gender in a Transnational Context* (2018), Nandini Deo (1), in die inleidende hoofstuk tot hierdie bundel daarop dat dit 'n wydverspreide persepsie is dat feminisme en godsdiens fundamenteel onversoenbaar is. Tog is daar miljoene vroue reg oor die wêreld, ook vroue met feministiese lewensbeskouings, wat godsdiens aanhang en selfs as godsdienstige leiers dien. In die kommentare op Versindaba onderaan Tom Gouws se erg kritiese resensie van Vos se bloemlesing, word die vraag juis deur die digter Waldemar Gouws geopper oor die teenwoordigheid van die vrou in die bundel en of Christelikheid en feminisme enigsins versoenbaar is. Die digter Charl-Pierre Naudé (wat vir Netwerk24 'n veel meer positiewe resensie oor die “samegestelde aard van ‘die Christelike’” in Vos se bloemlesing skryf) antwoord hierop onderdaan Tom Gouws se oorspronklike Versindaba-resensie:

Die Christelikheid se karakter is nie staties nie, en 'n verbintenis tussen Christelikheid en feministiese oortuigings het al baie voorgekom in die Afrikaanse digkuns, gewoonlik as 'n klag teen die oorge-erfde [sic.] paternalistiese vorm van Christelikheid. Gaan lees die debuutdigter Corne Coetzee [sic.] se gedigte in *Nou, hier*. [...] Die Afrikaanse Christelikheid en die feminisme, net soos die wêreldwye Islam en feminisme, is nie per definisie onversoenbaar nie. Beide van hierdie sfere bevat kommentators en intellektuele debatvoerders wat al male sonder tal hierop gewys het.¹

In onlangse navorsing word die opkoms van derdegolffeminisme in die groter konteks van Suid-Afrika (veral as gevolg van die epidemie van gendergeweld in ons land) ook in die Afrikaanse poësie waargeneem (Bonthuys, “Postkoloniale feminisme in die Afrikaanse poësie. Die debute van Ronelda S. Kamfer, Shirmoney Rhode en Jolyn Phillips”; Ess; Nel). Voorts word godsdiensvryheid en multikulturaliteit in hedendaagse Suid-Afrika gevier, wat die gesprek oor godsdiens onmiddellik veel wyer maak as net Christenskap. Soos Hambidge tereg opmerk, is daar ook 'n wesenlike verskil tussen godsdiens (religie/“religion”), soos Christelikheid, wat baie spesifieke geloofsoortuigings en -gebruike veronderstel teenoor 'n meer algemene geestelikheid of spiritualiteit wat 'n breër, minder georganiseerde of godsdiensspesifieke omgang met die geloof in 'n godheid ondervang.

Postsekulêre feminisme en interseksionaliteit

Engelbrecht betoog in haar MA-studie dat Bybelse verwysings tydens apartheid op parodiërende en nie-parodiërende wyse in die Afrikaanse poësie gebruik is om kritiek teen die heersende bestel te loods. Adam Small

het byvoorbeeld Christelike beelde gebruik om die onderdrukking van bruin mense in Suid-Afrika gelyk te stel aan die ballingskap van Israeliete in die Bybel (Engelbrecht, “Parodiërende en nie-parodiërende verwerkings van Bybelse gegewens in die Afrikaanse poësie sedert 1960” 215), terwyl ’n digter soos André Letoit Christelike gebede in sy verse sou satiriseer deur te ‘bid’ vir verlossing van Calvinistiese Afrikanerkultuur (“Parodiërende en nie-parodiërende verwerkings” 198). Breyten Breytenbach het weer elemente van die Zen-Boeddhisme in sy werk hanteer waarmee hy homself gedistansieer het van die destydse heersende Calvinistiese beleving van God asook van lewe teenoor dood (Engelbrecht, “Parodiërende en nie-parodiërende verwerkings” 121). In die inleiding van haar studie vermeld Engelbrecht dat die appropriëring van spesifiek Christelike beelde deur Afrikaanse digters wat anti-apartheidtemas aangeroen het, geskied het “omdat dit ’n oorwegend Christelike lesersgemeenskap wil ontroer en aankla” (“Parodiërende en nie-parodiërende verwerkings 2). Hierdie kommentaar (en Engelbrecht se hele studie oor kritiek teen die apartheidbestel) moet uiteraard gelees word teen die agtergrond van die noue verbintenis tussen die (destydse) Christelike Gereformeerde kerke en die apartheidregering asook die vervlegtheid van Afrikanernasionalistiese ideologie en Christenskap (sien onder meer Giliomee, 461–2). Engelbrecht voeg by dat hierdie verskynsel van die benutting van Christelike beelde in betrokke poësie wêreldwyd voorkom én veral in die werk van Afrika-digters as ’n reaksie op kolonialisme. Daar is histories ’n wisselwerking tussen imperialisme, kolonialisme en Christelike sendingwerk met veral die figuur van Jesus wat die godheid van die imperialis is, maar, soos Engelbrecht (“Parodiërende”, 2) betoog, ook ’n simbool van bevryding word vir die gekoloniseerde. Fabias, wat oorspronklik van die Nederlandse Antille kom (weliswaar dus nie Afrika nie, maar wel ’n gebied in die globale suide wat deur Nederland gekoloniseer is), sowel as Julius wat die tema van sendingwerk in ’n postkoloniale Suid-Afrika aanroer, se poësie skakel veral met hierdie verskynsel.

In die omgang met godsdiens wat hierbo geskets word, as toevlug van die magshebber en onderdrukte, blyk iets van al drie geselekteerde digters in hierdie artikel, naamlik Julius, Coetzee en Fabias, se uiteenlopende omgang met godsdiens in die letterkunde. Vroue, ook feministe, gebruik skynbaar godsdiens op dieselfde wyse in poësie as wat politieke-betrokke digters dit inspan—godsdiens, dikwels dieselfde godsdiens wat die heersende patriarg én die onderdrukte vrou beoefen, word gebruik om seksisme aan te spreek.

Arora (32–6), in die derde hoofstuk van *Deo* se versamelbundel, begin haar bydrae oor patriargie en godsdiens deur haar eie posisie as feminis grootgemaak binne die Hindoe-geloofstradisie, wat sy as onteenseglik manlik-gedomineerd beskryf, te vermeld. Sy verklaar: “[T]hese two parts of my life have not always been easy to reconcile”. Die argument wat sy in haar bydrae bou, is dat spiritualiteit nog altyd ’n onvermydelike faset van menswees en identiteit was. Mettertyd is godsdienstige (dikwels patriargale) tradisies in gemeenskappe gevestig as ’n manier om die mens se spirituele behoeftes te ondervang. Die behoefte aan spiritualiteit is egter nie noodwendig so reëlgebonde of so manlik-gesentreerd soos georganiseerde godsdiens nie: “Thus, it is patriarchal and colonial religion that is the problem, *not the religious or spiritual impulse itself*” (Arora 37, oorspronklike beklemtoning). Arora wys voorts op die sentrale rol van godinne (veral ook vrugbaarheidsgodinne) en moeders in die heel vroegste animistiese en paganistiese godsdienste wat illustreer dat selfs georganiseerde godsdiens nie outomaties patriargaal van aard is nie, maar eerder ’n produk is van die genderhoudings van die samelewings waarbinne dit beoefen word. Vandag nog staan vrouefigure soos Eva en Sara (Christendom, Islam en Judaïsme), asook moederfigure, byvoorbeeld die Maagd Maria (veral in Katolisisme) en Boeddha se moeder (Boeddhisme), en godinne soos Vishnu en Parvati (Hindoeïsme) sentraal in manlik-gedomineerde godsdienste. Vrouwees en godsdiens is en was dus nog nooit onversoenbaar nie.

Gegewe die rol wat godsdiens steeds in talle vroue se lewens speel, moet feministe die invloed van godsdiens probeer begryp, aldus Deo (1). Sy benut gevolglik ’n invalshoek wat sy ‘postsekulêre feminisme’ noem en ’n benadering behels waar binêre denkpatrone vermy word. Sekularisasie en feminisme moet hiervolgens byvoorbeeld nie opgestel word téénoor georganiseerde, patriargaal-georiënteerde godsdienste nie. Ook Arora (42) betoog dat feministe deur die veronderstelling van hierdie soort opposisies eintlik uitgediende binêre denkwyses laat herleef—‘gelowige versus heiden’ word nou net ‘irrasioneel versus rasioneel’. Die aanname word dus ook verwerp dat oorwegend sekulêre samelewings soos dié in verskeie Wes-Europese lande lynreg verskil van samelewings waar regering en kerk ongeskei is—dink hier aan state in die Midde-Ooste, of selfs state in die globale suide (soos Suid-Afrika), waar godsdiens nog ’n groot rol in die publieke sfeer speel. Soos Deo (7–11) uitwys, is die wortels van die meeste sekulêre samelewings steeds godsdienstig van aard, terwyl politieke agendas meermale ook ’n rol speel by state met godsdienstige mandate. Deo betoog dus dat spesifieke kontekste in ag geneem moet word as dit by godsdienstige en feministiese vraagstukke kom, maar beklemtoon dat dit nie hier gaan om ’n soort invalshoek

wat seksisme en menseregtevergrype vergoelike nie. Postsekulêre feminisme se uitgangspunt is eerder dat vroue binne verskillende kontekste se posisies begryp moet word én die rol van mag in ag geneem moet word: “That is, postsecular feminism points out the power of ideologies whether they claim to be religious or secular” (2).

Die siening dat die impak van politiek, mag en ideologie asook verskynsels soos kolonialisme oorweeg moet word naas gender en godsdiens, skakel duidelik met die kwessie van interseksionaliteit. Carastathis (308) wys daarop dat interseksionaliteitsteorie, ’n konsep ontwikkel deur Kimberlé Crenshaw binne die kader van swart feminisme, die feit onderstreep dat die sosiale lewe nooit reduseerbaar is tot enkelvoudige kategorieë nie. Geen mens is byvoorbeeld nét ’n vrou of nét swart in die wêreld nie, maar het ’n identiteit wat verskillende fasette of interseksies behels. Daarom kan onderdrukking ook nie op ’n eenduidige manier verklaar word as slegs die gevolg van byvoorbeeld geslag of godsdienstige betrokkenheid nie. Nira Yuval-Davis (4) verskaf in die inleiding tot haar boek *The Politics of Belonging. Intersectional Contestations*, die volgende uiteensetting van interseksionaliteitsteorie:

[I]ntersectionality can be described as a development of feminist standpoint theory which claims, in somewhat different ways, that it is vital to account for social positioning of the social agent and challenge ‘the god-trick of seeing everything from nowhere’ as a cover for and a legitimization of a hegemonic, masculinist, positivistic positioning. Situated gaze, situated knowledge and situated imagination construct how we see the world in different ways.

“Belonging” oftewel die gevoel van behoort, skakel met ’n subjek se herkoms en is ’n veelvlakkige konsep. Yuval-Davis (1) begin bogenoemde inleiding met vraagstukke oor godsdienstige fundamentalisme en die kwessie van sogenaamde ‘home grown terrorism’ waar ekstremiste wat al jare in Europese lande woon hul wend tot terreur teen hulle tuisland en mede-burgers, sogenaamd in die naam van hulle geloofsoortuigings en hulle agtergelate geboorteland (of dan die geboorteland van hulle ouers). Sy vra ’n aantal vrae oor watter aspekte van behoort hier ’n rol speel: Gaan dit om behoort tot ’n nasionaliteit, ’n politieke organisasie, ’n etnisiteit of ’n geloofsoortuiging binne die kader van ’n spesifieke godsdiens (1)? Die konsep van ‘behoort’ omskryf sy as ’n emosionele of ontologiese verbintenis, ’n gevoel van ‘tuiswees’ en, teoreties, van veiligheid in die eie huis/tuiste (10). Om by die huis te wees, argumenteer Yuval-Davis (10) egter, hoef soos afgelei word uit die terroristiese voorvalle hierbo gemeld, nie net gevoelens van geborgenheid te beteken nie, maar kan ook emosies soos woede, skaamte en verwerping aktiveer. Sy noem dat diaspora, globalisering en transnasionale idees van tuiswees en behoort verder gedestabiliseer het. Aangesien die subjek se unieke situasie hulle gevoel van behoort bepaal, bied interseksionaliteitsteorie dus ’n handige invalshoek om “belonging” te ondersoek soos Yuval-Davis met hierdie boek illustreer. Geloofsoortuigings as faset van ’n mens se herkoms kan dus ook ondersoek word vanuit ’n interseksionele hoek as dit om verskillende vroue se gevoel van behoort tot ’n godsdiens gaan.

Uiteraard speel identiteit ook ’n rol as begrippe soos ‘behoort’ en ‘interseksionaliteit’ betrek word—interseksionaliteitsteorie beklemtoon in essensie dat vroue met verskillende identiteite seksisme verskillend ervaar. Ook Carastathis (311) wys daarop dat unieke identiteite lede van bepaalde groepe se posisionering bepaal en dat Crenshaw self “identity-based groups not as monoliths” beskou, maar “as coalitions, constituted by internal differences as much as by commonalities”. Yuval-Davis (14) is ook bekend vir haar skrywes oor identiteitsnarratiewe. Sy stel onder meer: “Identities are narratives, stories people tell themselves and others about who they are (and who they are not),” en verder “[t]hese identity narratives can relate to the past, to a myth of origin; they can be aimed to explain the present”. Poësie is by uitstek ’n genre wat as ’n identiteitsnarratief kan funksioneer. Dit beteken nie noodwendig dat gedigte outobiografies is nie—die digter Corné Coetzee “beklemtoon” byvoorbeeld agterin *nou, hier* dat haar gedigte “nie outobiografies is nie”, terwyl Fabias in ’n onderhoud dit duidelik maak dat die sprekende “ik” in *Habitus* ’n personasie is wat kom van “het eiland” wat Curaçao kán wees, maar nie “noodzakelijkerwijs” is nie (Thies 4). Nietemin versinnebeeld ’n gedig ’n uitdrukking van emosie, ’n lewensfilosofie of herinnering in die vorm van ’n talige kunstwerk. Voorts is taal en taatgebruik ’n belangrike merker van identiteit en behoort. In hierdie artikel gebruik ek dus die term “digter-spreker” in plaas van “spreker”, nie om te suggereer dat ek die gedigte as outobiografies interpreteer nie, maar om hierdie verskynsel van poësie-as-identiteitsnarratief te ondervang.

Poëtiese identiteitsnarratiewe en godsdiens: Julius, Coetzee en Fabias

Soos reeds genoem, ondersoek ek in hierdie artikel die gedigte van drie vrouedigters. Al drie vroue se werk bied identiteitsnarratiewe aangaande behoort en godsdiensbeleving. By al drie vrouedigters is daar ook ’n feministiese bewussyn te sien en ek benader hulle bundels vanuit ’n interseksionele hoek. Nederlandstalige poësie word betrek

om te illustreer dat die konstruksie van hierdie soort feministiese identiteitsnarratief 'n transnasionale verskynsel is. Hedendaagse Nederland is as Wes-Europese staat sterk sekulêr, hoewel die wortels van hierdie samelewing Christelik was en daar steeds talle Nederlanders is wat as praktiserende Christene leef. Die huidige Nederland is voorts 'n land met 'n groterwordende immigrantpopulasie en talle van hierdie migrante kom uit lande waar godsdiens 'n belangriker rol speel as in hul nuwe tuisland. So 'n migrant is die digter Radna Fabias, wat gebore en getoë is op die eiland Curaçao en tans in Nederland woon. Haar debuut *Habitus* is bekroon met verskeie belangrike literêre pryse vir Nederlandstalige poësie (De Cocq).

Aangesien daar so baie gedigte in Afrikaans bestaan waar geloof in die een of ander vorm figureer, word my keuse van verse uit die digdebut van Lynthia Julius, *Uit die kroes* (2020), en Corné Coetzee, *nou, hier* (2017), bepaal deur die feministiese invalshoek van nie net die betrokke gedig nie, maar die bundel waarin die verskyn het. Ek fokus voorts op digbundels wat relatief onlangs verskyn het—almaal ná 2017. Daar is egter selfs te midde van hierdie kriteria nóg talle moontlike keuses wat ondersoek sou kon word. Taljard skryf 'n 2021-artikel oor Antjie Krog se *mede-wete* (2020) as 'n “outobiografiese postsekulêre laatwerk”. Hierdie digbundel sowel as Krog se nuutste, *Plunder* (2022), sou met vrug ook binne die raamwerk van postsekulêre feminisme gelees kon word. As navorser het ek egter bepaalde keuses gemaak na aanleiding van die beperkte omvang van die artikel en motiewe in die betrokke verse en bundels wat ek relevant en interessant vind.

In 'n episode van die televisieprogram “Ek wou nog sê” gesels Lynthia Julius oor *Uit die kroes* met die digtervertaler Daniel Hugo. Laasgenoemde identifiseer identiteitsoeke en godsoeke as die belangrikste temas in haar bundel. Sy antwoord dat sy “identiteit wel” as 'n belangrike tema beskou, maar nié godsoeke nie (Julius en Hugo). Julius is volgens die kort skrywersbiografie in haar debuut gebore in die dorre en afgeleë Namakwaland en het grootgeword in Kimberley, die grootste stad in die Noord-Kaap. Die Noord-Kaapse ruimte staan sentraal in haar digbundel, so-ook die variëteit van Afrikaans wat hier gepraat word. Digbundels met streekspoësie wat gewortel is in die Noord-Kaapse ruimte en spesifiek geskryf is in die Afrikaans wat hier gepraat word, is wel 'n relatief bekende verskynsel. Soos ek in 'n vorige artikel suggereer, is die meeste van hierdie gepubliseerde digbundels geskryf deur mans en spesifiek wit mans (Bonthuys, “Riekert, Weideman en Myburgh. Die representasie van Noordwesterse ruimte in drie Afrikaanse digbundels” 43). Julius, 'n vrou en Nama-afstammeling, se bydrae is dus uniek in hierdie opsig.

Die invloed van Khoi-tale (soos die Nama-taal) op Noord-Kaapse Afrikaans, wat breedweg as Oranjerivierafrikaans beskryf kan word, is taalkundig welbekend (Hendricks 5).² Julius vertel in 'n onderhoud met Norton dat sy die verlies aan die Nama-taal (wat haar oumagrootjie nog vlot kon praat) as 'n gemis ervaar. Sy voeg by: “Die Afrikaans wat ons by die huis in Namakwaland praat, is 'n Afrikaans wat nie kan bestaan sonder Nama-woorde nie. Jy sukkel om sulke Nama-woorde in Afrikaans te bewoerd, omdat dit bloot nie sin maak as jy dit in Afrikaans gebruik nie” (Julius en Norton). Oor die identiteitskrisis wat hierdie verlies aan moedertaal en haar gebruik van verskillende vorme van Afrikaans in verskillende Noord-Kaapse ruimtes (die Namakwalandse platteland versus Noord-Kaapse stad) meegebring het, skryf Julius eksplisiet in die vers “Ontheemding” (41): “ek kon nog nooit soos hulle praat / as ek in Springbok kom is ek te stad / in Kimberley te Nama”. Ook op sosiale media roer Julius eksplisiet die kwessie van identiteit aan en maak dit hier duidelik dat sy nie bloot beskryf wil word as 'n “bruin digter” nie (Julius).³ Hierdie soort etiket word onvermydelik maklik aan haar toeskryf, aangesien sy een van slegs 'n handjievol bruin vroue is wat al Afrikaanse digkuns by 'n hoofstroomuitgewer in Suid-Afrika gepubliseer het. Soos ek in 'n ander artikel beklemtoon (Bonthuys, “Postkoloniale feminisme” 257–8), is die opkoms van swart of postkoloniale feminisme onder 'n golf nuwe bruin Afrikaanse vrouedigters (Ronelda S. Kamfer, Shirmoney Rhode en Jolyn Phillips se werk word vermeld), wel 'n waarneembare verskynsel, maaar die interseksionele verskille tussen hierdie digters moet nie uit die oog verloor word nie.

In haar 2022-studie oor feministiese vertaalteorie betrek Hennely Nel die vertaling van die werk van die drie digters hierbo vermeld (Kamfer, Rhode en Phillips) asook die bundels van Lynthia Julius en Veronique Jephtas. Nel ontgin Julius se werk dus eksplisiet as 'n feministiese teks. Ook Kidelo in haar *Stilet*-resensie van *Uit die kroes* bestempel dit as 'n feministiese digbundel. Wanneer *Uit die kroes* bestudeer word, blyk dit duidelik dat Julius se bundel vanaf die bundeltitel en voorblad ('n afbeelding van 'n bruin of swart vrou met 'n Afro-haarstyl wat oorvloei tot op die agterplat) tot die slotgedig “Kroes” (Julius 82) waarin identiteits-, ras- en genderkwessies geknoop aan swart vrouehare aan bod kom (sien Nel 95–7), lees soos 'n sterk feministiese teks wat ook ras binne 'n postkoloniale konteks vooropstel.

'n Feministiese perspektief, Julius se herkoms en die Christelike geloof kom eksplisiet voor in verse soos “Ouma Xhau” (20), “Die vrouens in my familie” (34), die reeds vermelde “Ontheemding” (41) en “Geloof se mosterdsaadjie” (74). Die vers “Ouma Xhau” gee 'n perspektief op die posisie van die Namas wat voor kolonialisasie as onder meer jagters vrylik in Suidelike Afrika rondgetrek het:⁴

Op 'n tyd was o's jagters van wilde diere
nou's o's oppassers van bok en skaap
het Ouma Xhau vérweg gese'

so lê die geskiedenis van my mense
hierin lê die geskiedenis van my mense somgevat
hierin wys die gulsigheid van die setlaarsmens
hierin sien jy die wee van 'n volk

hoor nou die woord van die hotnot

Weg.
Wég kyk God.

Die eerste strofe van die vers “Ouma Xhau” (20) belig hoe die Khoi en spesifiek die digter-spreker se voorouers, die Namas, se bewegings toenemend beperk is deur die Europese setlaars. Later met die instelling van apartheid sou bruin- en swart mense se bewegings uiteraard verder beperk word. Die gebruik van die raspejoratief “hotnot” dui op die ondergeskikte posisie van dié groep. Hierdie term is 'n wisselvorm vir “Hottentot” wat destyds deur koloniste gebruik is om na die Khoi te verwys (Odendal en Gouws). Die toe-eiening van hierdie skeldwoord dui in die betrokke vers egter op agentskap—soos wat die woord “bitch” deur feministe gebruik word as 'n vorm van terugskryf teen die patriargie (Freeman). Opvallend is die slotreël wat dui op die “God” wat skynbaar die blywende onreg teen die digter-spreker se mense asook haar betoog ignoreer.

Nie ver nie van die digter-spreker en haar moeder se geboorteplekke Nababeep en Xhoeroepoort, wat in die reeds genoemde vers “Ontheemding” (Julius 41) aan bod kom, is die bekende sendingstasie Pella geleë wat histories en steeds 'n groot rol in die omliggende gemeenskappe speel. Soos die titel van hierdie vers reeds suggereer, wys Julius daarin op vervreemding en die verlies aan 'n gevoel van behoort. Dit word toegeskryf aan haar gesin wat rondgetrek het tussen stad en platteland, maar ook die impak van verskynsels soos kolonialisme en sendingwerk op haar en haar voorgeslagte. Hierdie geskiedkundige verskynsels en die digter-spreker se eie agtergrond het haar identiteit gefragmenteerd gelaat:

My ma is in Nababeep gebore
'n Namakwalandse kind
ek toe dit Vrydagaand is in Xhoeroepoort
blou en koud
'n Namakwalandse kind

My ma is suurdeegbrood en Namastap
xhoulag en xhit
Okiep- en Bergsigmens
sy kan in Nama tel tot tien
toe ek nou die dag traai
toe kom ek net by drie

Sy't getrek en verkimberley
my saam met haar gevat
as ek t'ruggaan sien ek my poppehuisiemaatjies
hulle't almal kinders
vry nou en dan getroude mans
ek het gesien wat armgatgeid aan mens kan doen
dit word 'n mak-hou-kou waarin mans jou afknou

Die digter-spreker vermeld hier oorblyfsels van Nama-kultuur waarmee sy grootgeword het—woorde (sien “xhoulag” en “xhit”) en gebruike soos die tradisionele Nama-dans, die Nama-stap. Sy wys egter op die toenemende verlies aan Nama-kultuur wat by eers haar ma en later haarself voorgekom het. Julius sluit die gedig af:

My ma ken baie antwoorde
sy's 'n goed belese vrou
maar sy het nie antwoorde
as ek vra wie die god van die Namas is nie.

Uiteindelik kan haar ma dus nie onthou wat die geloof van die Namas was nie, met geloof as 'n aspek wat, soos Yuval-Davis (1) vermeld, 'n kernrol speel binne elke mens se gevoel van behoort tot 'n kultuur en erfenis.

Ten spyte van die feit dat sy 'n “Namakwalandse kind” is nes haar ma, voel die digter-spreker dus ook ontuis te midde van die uitsiglose armoede in die Namakwalandse platteland wat haar kleintydse maats uit desperaatheid gedwing het in die arms van manipulerende mans. Julius gebruik die metafoer van die voëlkou (“mak-hou-kou”) om te illustreer hoe sommige arm bruin plattelandse vroue in onderdrukkende genderverhoudings vasgekeer word. Die voëlkou is 'n bekende feministiese simbool vir die ingehoktheid en ‘makgemaaktheid’ van vroue in 'n patriargale samelewing. Reeds in 1792 gebruik die baanbreker feminis Mary Wollstonecraft in haar *A vindication of the rights of women* (sien Bonthuys, “Postkoloniale feminisme” 245 vir meer oor Wollstonecraft se bydrae tot eerstepolifeminisme) hierdie metafoer om die posisie van gegoede vroue in die huishoudelike sfeer te skets.

Die breuk met die Nama-kultuur word dus hier onder meer voorgestel deur die verwydering van 'n godheid: “Wég kyk God” (20). Dié “God” is 'n Christen-god én 'n Nama-god. Hierdie gewaarwording kom weer na vore in die gedig “Geloof se mosterdsaadjie” (74). Die gedig begin met die reëls:

Jy weet nie of jy weer in die wit Jirre
met die gladde hare
se kerk kan sit.

Weer word die verwysing na hare gebruik as identiteitsmerker—hier om verwydering tussen die digter-spreker en die “wit Jirre” te suggereer. Nog gebruike van die Christelike geloof word vermeld, asook die digter-spreker se verlies aan 'n gevoel van behoort met betrekking tot georganiseerde Christelike godsdiens (“jy weet nie of jy meer die geloofsbelydenis kan sê / en die kruis op jou voorkop en voor jou bors kan slaan nie”). Ten slotte blyk dit egter dat dit oor 'n algemene verwyderdheid van godsdiens gaan, ook van 'n geloof wat buite die wit Jesus se kerk beoefen word: “jy staan voor jou eie altaar / maar daar's nie 'n ram in die kraalbos nie”. Die “jy” verwys hier soos in die res van die gedig na die spreker self maar funksioneer ook as 'n onbepaalde voornaamwoord en verwys so na die mens in die algemeen. Opvallend is die gebruik van die plantsoort “kralbos” wat spesifiek inheems is aan die westelike deel van Suid-Afrika (Odendal en Gouws) waar Julius se bundel gesitueer is. In hierdie bos is volgens die gedig geen ram wat, soos vir Abraham in Genesis in die Bybel, antwoorde bring vanaf God nie. Die fokus is eerder op die eie identiteit (“eie altaar”). Soos Julius aandui (Julius en Hugo), gaan dit hier veral oor 'n gefragmenteerde identiteit en 'n soeke na die self waar godsdiens soms as metafoer gebruik word.

Die fokus op vroulike voorgangerfigure (soos die ouma en die ma) en die kritiek teen die patriargale kapitalistiese samelewing wat vroue op die platteland van opsies ontnem in “Ontheemding” (41), dui op 'n interseksionele feministiese bewussyn. Laasgenoemde aspek kom veral sterk na vore in die vers “Die vrouens in my familie” (34). In die eerste strofe van dié gedig skets die digter-spreker hoe sterk en waardevol die bande tussen die vroue in haar familie is:

Die vrouens in my familie is lief vir mekaar
bel op verjaarsdae
stuur mekaar chain messages oor die Jirre op WhatsApp
kuier mekaar Desember en Eastertye
koop wyn braai saam maak potjiekos
Namastap saam
bid vir mekaar verdedig mekaar
ruil raad oor kinders tande Balsem Kopiva
shampoo coconut oil, koop vir mekaar klere
hulle is bedrywig lief vir mekaar

Die hele strofe getuig van tuiswees en familie- sowel as kulturele bande asook gedeelde gebruike wat die vroue verenig. Godsdien figureer ook hier met die vroue wat boodskappe vir mekaar oor die “Jirre” stuur en bid vir mekaar. Ess (41–2) wys in haar 2021-tesis oor swart Afrikaanse feministiese fiksie (spesifiek die misdaadromans van Bettina Wyngaard) op die wyse waarop swart vroulike solidariteit en ondersteuningsnetwerke onder swart vroue veilige ruimtes bewerkstellig waarmee hulle kan weerstand bied teen onderdrukking in die alledaagse lewe. Die onderdrukking wat vroue in die digter-spreker se familie ervaar, kom dan ook duidelik uit die vers wat wanneer genderongelykheid in hulle ongelukkige huwelike in die volgende strofes aan bod kom (34):

die vrouens in my familie het van hul gehoop
in kiste beland deur hulle huwelike
hulle net dieper en dieper die grond in gegrou
die vrouens in my familie het teleurstellings van manne
soos groen appels gepluk en -eet tot daar niks meer
as verteer en 'n niks oor was nie
nog afgepluk en geëet
hulle stemme ingeboet vir hulle manne s'n
dien onder trilregerings
kyk om heel te bly die krake mis
draai na die Jirre vir die vuur
wat in die ander een se oë geblus geraak het
try hulle kinders gehoorsaam grootmaak in die weë van die Jirre

hulle verafgod hulle manne
die vrouens in my familie
en sien die kinders vir heidene aan

Die vroue se fokus op godsdien word 'n manier om te vergeet van die probleme in hul huwelike en, ironies genoeg, ook 'n manier om geslagsonderdrukking deur mans te regverdig. Laasgenoemde blyk veral uit die verwysing na die vroue wat “teleurstellings van manne / soos groen appels [...] pluk en -eet”. Die argetipiese Bybelse beeld van geslagsverhoudinge word opgeroep deur te sinspeel op Adam en Eva se ontmoeting met die slang in die Tuin van Eden. Die uitdagings wat die vrouens in die digter-spreker se familie in die gesig staar, is egter veel erger as die saamleef met teleurstelling en die “inboet” van stemme—selfs huishoudelike geweld en die dood word in die gedig beskryf. Voorts word die volgende geslag ook met dié soort toksiese geloofgebaseerde patriargie grootgemaak: “in die weë van die Jirre”. Hierdie patriargie is in werklikheid die vroue se godsdien (“hulle verafgod hulle manne”) en die jonger geslag wat hul daarteen verset, word verwerp as goddeloos (“sien die kinders vir heidene aan”). Opvallend is die gebruik van die woord “trilregerings” met die pejoratiewe term vir die manlike geslagsdeel wat geselekteer word om gender te beklemtoon. Die slotsom waartoe die leser kom, is dat godsdien hier ondermynend werk ten opsigte van die solidariteit onder die vroue in die digter-spreker se familie.

Naas die identiteitstema, ontgin Julius se digbundel dus nie net godsdien en feminisme nie, maar illustreer ook op priemende wyse die interseksies tussen kwessies soos feminisme, godsdien, herkoms en erfenis wat toon dat armoede, onthoeding en onderdrukking die vrouesubjek ontuis kan maak tussen haar eie mense en die godsdien waarbinne sy grootgemaak is.

Die wit Afrikaanse digter Corné Coetzee, skrywer van *nou, hier*, debuteer op 'n veel meer gevorderde leeftyd as Julius. Hoewel vanuit 'n totaal ander interseksionele hoek as Julius, ontgin sy ook temas wat verband hou met vrouwees en godsdien in haar debuut. Burger (204) stel in haar resensie dat van die verse in die bundel wat temas soos genderrolle en die vrou se posisie tuis skets, skakel met die feminis Simone de Beauvoir se argument dat solank die vrou vasgevang is in die huishoudelike sfeer, sy nie bo haar omstandighede kan uitstyg nie. Du Plooy verskil in haar resensie oor *nou, hier* egter hiermee: “Hierdie bundel is ook nie vir my feministies nie, maar beskryf tog vroulike situasies vanuit 'n vroulike hoek. Dit geskied egter met balans en soms tong in die kies en met 'n rypheid van denke waarin vir my 'n groot wins lê.” Met hierdie stelling is ek dit nie eens nie. Die implikasie blyk te wees dat feministiese oordeel nie gebalanseerd kan wees nie, terwyl, soos Deo (6–7) ook in haar inleiding duidelik maak, daar 'n wye spektrum van feminismes en feministiese benaderings bestaan. Dat daar in sekere van Coetzee se verse, veral dié oor godsdien, 'n feministiese geluid is, is vir my (en duidelik ook vir Naudé in sy kommentaar onderaan Gouws se resensie) ooglopend.

Die openingsvers getiteld “Bruide kyk” (8–9) vestig reeds hierdie feministiese perspektief, en skep so ook ’n bepaalde toonaard met betrekking tot die lees van die res van die bundel.

Kleintyd Saterdaemiddae
drentel die ledige kaalbeenmeisies
straataf kerk se kant toe
en klont op die hoek
met ongeskikte kougommonde
om bruide te kyk.

Darlene en Charmaine vertel grootmensgrappe
what’s between the master and the mattress?
En ons maak of ons lag en sing aspris hard
here comes the bride big fat and wide

tot die natgeswete gemeente
verlig vir mekaar kom vertel
pragtig gelyk lieflike preek
en Darlene sis sjarrap julle
dan giggel ons teen privet-heining
en bekyk tussen boksterte en vuil nekke deur
die stomme satynknopies
en die vrouens se dobberende hoede.

Maar as die bruid uitkom
sorg elkeen met ’n besliste elmboog
vir ’n ademlose uitsig
op die visioen in die rok
wat die trappe afswewe
soos Aspoester
met nuwe skoene aan
haar gesig stralend soos ’n pèrel vir Jesus
haar arms soos vars brode
haar roksterte soos Pa se witste duif

en as hulle haar wegry
in ’n blink kar met linte aan
draai ons om huis toe
en gaan teken agterin ons spellingboeke
ons eie trourokke vir eendag.

Hoekom huil die vrouens? vra ek.
Ag sjarrap sê Darlene.

Die ruimte verbeeld in hierdie gedig herinner aan ’n soort Calvinistiese, kleindorpse Afrikanerverlede. Die “kaalbeenmeisies” met hulle “ongeskikte kougommonde” (etiket-oortredings wat jong meisies dalk nog vergeef sou word, maar die ouer vroue wat met hulle “dobberende hoede” die kerkdienste moet bywoon waarskynlik nie) hou naweke bruide dop van oorkant die kerk. Hulle maak “grootmensgrappe” onder mekaar: “what’s between the master and the mattress?”, met duidelike implikasies dat die man die “master” is en die vrou die ondergeskikte in die seksdaad. Die ritueel van die huwelikeremonie word verbeeld met die “natgeswete gemeente” wat “verlig” die kerk verlaat, verwysings na die Christelike boodskap (die “lieflike preek”) en die performatiewe genderrolle van die gevolg (die “stomme satynknopies”). Dan arriveer die bruid “die visioen in die rok”. Coetzee beskryf die jong bruid in terme van stereotipes. Sy is naamlik ’n “Aspoester” (gered deur haar spreekwoordelike prins), “haar gesig stralend soos ’n pèrel vir Jesus” (wat die bekende Christelike Hallelujalied “As hy weer kom” aktiveer), “haar roksterte soos Pa se witste duif” (wat die bruid se seksuele suiwerheid in terme van die Christelike beeld van die wit vredesduif stel).⁵ Die tweede laaste strofe se eerste reël is onheilspellend as beskryf word hoe die

bruid vertrek: “as hulle haar wegry”. Ten slotte gaan die digter-spreker en haar vriendinne huis toe en ontwerp in hulle “spellingboeke” hulle “eie trourokke vir eendag” met die veronderstelling dat die hoogtepunt van selfverwesenliking vir die jong meisie die huwelik is. In die laaste strofe intensiveer die negatiewe wending van die vers as die digter-spreker haar maats vra: “Hoekom huil die vrouens?” waarop haar vriendin haar stilmaak. Die suggestie word dus gelaat dat die vrouens op die troue weet (en die meisies vermoed) watter uitdagings op die jong bruid wag, maar dat dit nie iets is waaroor gepraat mag word nie.

“Bruide kyk” lewer dus in Standaardafrikaans (teenoor Julius se Oranjerivierafrikaans) en via Christelike clichés snydende kommentaar op die heteronormatiewe Christelike huwelik en die rituele wat daarmee gepaard gaan. Die rol van godsdiens is duidelik in die metaforiek wat bepaalde verwagtinge veronderstel vir die bruid, terwyl geen soortgelyke verwagtinge genoem word wat die bruidegom betref nie. Dit geld moontlik ook omdat die bruid beskryf word uit die perspektief van die jong meisies wat die trouprosesse dophou. Uit die meisies se waarnemings blyk dit dat hulle reeds gekondisioneer is aangaande die rol van vroue in die samelewing. Wat interseksionele feminisme betref, is hier sprake van ’n ander sosio-ekonomiese en etniese konteks as in die geval van Julius se verse. Die leser lei ook af dat dit ’n ander era is, aangesien dit vanuit ’n agternaperspektief geskryf word (“Kleintyd Saterdagmiddae”) waar die digter-spreker nog ’n “kaalbeenmeisie” is en vroue-kerkgangers hoede dra. In hierdie era het die rasse-onderdrukking waaroor Julius in “Ouma Xhau” (20) skryf ’n enorme impak op alle bruin en swart Suid-Afrikaners gehad. Die patriargale inslag van die Calvinistiese ruimte wat Coetzee hier suggereer, het egter ook ’n beperkende invloed op die posisie (wat byvoorbeeld loopbaanopsies betref) van wit vroue in die Suid-Afrikaanse samelewing gehad.

Die tema van rigiede geslagsrolle met spesifieke verwysing tot moederskap en die posisie van die huisvrou, word, soos Burger vermeld, in verskeie gedigte in die bundel aangetref. Burger (204) wys op die “huisvrou-gedigte” in Coetzee se bundel wat in gesprek tree met vroeëre verse van onder meer Antjie Krog wat soortgelyke feministiese temas ontgin. Die metafoor van ingehoktheid wat ook Julius gebruik, kom in talle van hierdie gedigte van Coetzee na vore. ’n Gedig soos “Kameleon” (27) beskryf die spreker se ontsnapping van die huishoudelike sfeer en -take: “Miskien sal ek in die vodde van ’n Sabbatmiddag / suutjies ná die opwas / saam met die goor water uitglip, [...] / tot waar dit oop veld word / en stil op ’n klip gaan sit”. Opvallend is die verwysing na die Sabbat en die opwas, waarskynlik ná ’n tradisionele Sondagmaal wat deur die moeder voorberei is. Die Sabbat, die opwas en die geïmpliseerde Sondagmaal maak alles deel uit van die huisvrou se roetine wat min geleentheid bied vir die geniet van die “oop veld” en stilte. In die volgende gedig in die digbundel, “Huisgod” (28), kom hierdie voorstelling van ingehoktheid weer aan bod:

Weeksdae soggens en saans,
voor en ná jou ontsagwekkende kantoorure,
aanbid ons
voetskuifelend en godvresend
om den brode
jou Stres.
Saterdag op standby, Sondag af,
net tot die aanddiens se eerste gelui.

Soos in Julius (34) se “Die vrouens in my familie” staan die gesin (en spesifiek die huisvrou uit wie se perspektief die gedig oorgedra word), se godsdiens onder die ban van die patriarg en broodwinner. Dié “Huisgod” word gepamperlang deur die gesin “voetskuifelend en godvresend”, aangesien die vader nie verder ontstel moet word te midde van sy “ontsagwekkende kantoorure” nie (28). Opvallend is weer die verwysing na versmorende roetine met Sondag as rusdag en die klokke van die “aanddiens” wat die begin van die nuwe werksweek sinjaleer. Soos Julius ook illustreer in haar vers, is die eintlike god hier die manlike hoof van die huis wat ten alle koste gelukkig gehou moet word. Die patriargale aard van dié soort godsdiensbeoefening blyk hieruit, soos Arora (37) argumenteer, duidelik eerder ’n weerspieëling te wees van die eise van die samelewing van die tyd as van die geloofsoortuigings of spiritualiteit wat aan die kern van die spesifieke godsdiens lê.

Wat veral opval in Coetzee se bundel, is die feit dat daar naas die meer Calvinistiese ruimte(s) voorgestel in die eerste afdelings, ook ’n Boeddhistiese tema in die bundel klink. Deur die voorblad (met die klein afbeelding van Boeddha), die bundeltitel (Coetzee noem aan Ulyatt in ’n onderhoud dat dit oor die Boeddhistiese konsep van “mindfulness” en dus die nou of die hier gaan) asook die laaste afdeling van die bundel, word op ’n ander soort

godsdienstebeleving gedui wat in kontras staan met die eng beskouings voorgestel in 'n vers soos “Bruide kyk” (Coetzee 8–9). Aan Ulyatt stel Coetzee dat sy as “leerling-Boeddhis” begin besef het dat daar “minder dualiteit [is] as wat ons gekondisioneer is om te dink”—'n opmerking wat resoneer met Deo en Arora se postsekulêre feministiese benadering. In 'n artikel deur Steenberg (366–7) oor die Zen-Boeddhisme in die werk van Breyten Breytenbach, vermeld sy dat 'n alternatiewe soort “werklikheidsbeleving” aan die wortel van 'n Boeddhistiese lewensbenadering lê, naamlik 'n bewussyn van die aardse en die verganklike wat terselfdertyd bestaan as die paradyslike. Die paradys is dus “hier en nou” aldus Steenberg, eerder as wat dit 'n “begintoestand” is soos voorgestel in die Bybel. Daar is in hierdie beleving ook duidelike sprake van 'n ekologiese bewussyn en 'n soort spirituele verbintenis tussen alle spesies. Talle van Coetzee se gedigte het 'n sterk ekologiese inslag. Opvallend is veral die gedig “Gaia” (90) waar die aarde as 'n moeder voorgestel word wat haar kinders (die mens) oor hulle morsige (besoedelende) gedrag dreig.

In die laaste gedig in Coetzee se bundel, getiteld “Doekvoet” (105), wat voorafgegaan word deur 'n aantal verse oor die lewe van Boeddha, word hierdie Boeddhistiese omgang met die lewe en dood spesifiek verbeeld. Die titel van die gedig verwys volgens Coetzee tydens 'n 2023-voorlesingeleentheid na die volksnaam vir die krities-bedreigde oewerkonyn. 'n Ekokritiese inslag is dus uit die staanspoor in die vers opmerklik. Die aarde word in die gedig as vroulik voorgestel en daar word begin met 'n aantal strofes wat liriese landskapsketse bevat. Die slotstrofes lui dan:

Sy bring haar kinders voort,
 sy laat hulle gaan,
 en die een geslag ken die ander nie.
 Sy ken jou, sy roep jou.
 Jou groet is geen afskeid nie
 maar omhelsing, kén.

In hierdie vers word 'n opvallende 'n gevoel van behoort tot die aarde verbeeld (“omhelsing, kén”) wat dramaties verskil van die siniese sketsing van die “natgeswete gemeente” (8) en benoudende patriargale orde wat onder die oppervlak aanwesig is in ander geraadpleegde gedigte uit *nou, hier*. In kontras met die binêre opposisies tipies van die tradisionele Christelike ruimte wat sy in die eerste verse skets, word daar in “Doekvoet” voorts beklemtoon dat daar nie “afskied” in “groet” (waarskynlik die dood) is óf 'n bewussyn van “geslag” oftewel geslagsverskille nie.⁶ In Coetzee se bundel blyk dus gekies te word vir 'n godsdienstebeleving wat minder gemoeid is met streng binêre kategorieë as die eng Calvinistiese leefwêreld verbeeld in van die verse in die eerste afdelings van *nou, hier*. 'n Meer omgewingsbewuste spirituele omgang met die aarde word hier ook deur die dubbele implikasie van die titel “Doekvoet”, as die benaming vir die bedreigde spesie en die figuurlike betekenis van versigtige omgang (meer spesifiek om saggies te loop), geaktiveer.

Die swart vrouedigter Radna Fabias se veelbekroonde *Habitus* bied 'n blik op die Karibiese ruimte waar sy gebore is en grootgeword het totdat sy van die eiland Curaçao, deel van die Nederlandse Antille, na Nederland geëmigreer het. Reeds op die agterplat word dit bestempel as 'n “feministiese en onverschrokken existentialistiese” bundel oor “een vrouw” wat vra “wat ‘thuis’ is. In 'n onderhoud met *Poëziekrant* (Fabias en Thies 4) vermeld Fabias dat die titel *Habitus* afkomstig is van Pierre Bourdieu se gelyknamige teorie aangaande “de mentale structuur die individuen tijdens hun groei van zuigeling tot volwassene ontwikkel, de manier waarop zij geneigd zijn de wereld waar te nemen”. Aan Thies (4) stel Fabias dat “het eiland” die “ek” in die bundel se habitus is, aangesien dit haar “gevormd en bepaald heeft”, haar “samengesteld” het, haar “moederland” is: “‘Het eiland’ is in het DNA van de ik verankerd, in haar lichaam, in haar psyche, in haar ‘geest’.” Thies (4) noem verder dat Fabias “het eiland” oproep in alle fasette en teenstrydighede: “vol, breed, een caleidoscopisch beeld, de verschillende kleuren en (sociaaleconomische) klassen, de mannen en vrouwen, de etniciteit, religie”. Hierdie verse reflekteer dus die kompleksiteit van die eiland Curaçao, en die Nederlandse Antille in die algemeen, wat 'n ingewikkelde geskiedenis het. Die Karibiese inheemse bevolking van die eiland is naamlik aanvanklik deur Spanje gekoloniseer. Later het die Nederlanders die eiland as koloniale bewindhebber oorgeneem. Volgens Van Wyk (34) is Curaçao in 1654 as slawedepot gevestig deur die Nederlandse Westindische Compagnie. Die meeste slawe is uit Afrika hierheen gebring en so is 'n swart meerderheid gevestig wat aspekte van die Nederlandse taal en kultuur met die metropool deel. Curaçao behoort vandag steeds aan die Nederlandse Koninkryk hoewel dit nie meer koloniale status het nie. Volgens Groenewoud (57) is die meerderheid inwoners van Curaçao Katoliek,

hoewel die Protestantse geloof die oorheersende Christelike tradisie van die Nederlandse metropool is. Sy skryf dit toe aan die “intensive missionary efforts” deur die Katolieke Kerk in die Karibiese ruimte oor baie dekades.

Habitus ondersoek veral die kwessie van emigrasie met die eerste afdeling, “uitzicht met kokosnoot” (Fabias 9–39) wat gesitueer is in die Karibiese eilande en afdeling drie, “aantoonbaar geleverde inspanning” (79–107) wat skuif na Europa. Tussenin verskyn die afdeling “rib” (41–77) (wat sinspeel op die skeppingsverhaal waar God Eva uit die rib van Adam sou maak) wat ’n sterk feministiese invalshoek het en veral kwessies soos geslagsgeweld ontgin. Die gedig “is, is als” (21–2) in afdeling een, handel spesifiek oor die “teruggekeerde migrant” wat teruggaan na die “moederland dat de moeder is waar hij in / probeert te kruipen”. Die migrant word as “hij” voorgestel maar is terselfdertyd soos die titel stel soos (“als”) talle mense, landskappe en dinge wat deur die digter-spreker gelys word—alle teruggekeerde migrante, maar ook die moederland en dinge in die moederland. Die oseaan word in dié vers metafoor vir die migrant—’n beeld wat gereeld voorkom in die afdeling oor haar Karibiese agtergrond (Fabias 21):

de teruggekeerde migrant is de oseaan is een paar meter van die oseaan vandaan een kleine hete kerk de hete lucht een handvol plastic ventilatoren die de hete lucht heen en weer blazen de teruggekeerde migrant zoekt antwoorden zit met een eucharistieboekje op schoot is het eucharistieboekje is hier samen in de naam van de Vader de Zoon et cetera zingt samen met de verbrande lichamen is de stemmen is de lichamen is de Vader de Zoon

Die oseaan speel uiteraard ’n belangrike rol vir diegene wat ’n eiland bestaan voer en het ook sterk simboliese waardes soos ambivalensie (as gevolg van die die wisselende getye) asook moederskap en geboorte (aangesien die see die oorsprong is van alle lewe) (Cirlot 241–2). Hierdie beelde skakel duidelik met die emosies van teenstrydigheid en vraagstukke oor behoort wat die teruggekeerde migrant ervaar. Godsdienste en die behoort tot ’n bepaalde stel geloofsoortuigings word voorts in die vers geskets om die emigrant se ontworteldheid en identiteitsoeke te illustreer. Die teruggekeerde migrant verkeer naamlik in (en is) ’n “kleine hete kerk” wat herinner aan die “natgeswete gemeente” in Coetzee (8) se vers. Voorts word die sakrament van die Nagmaal vermeld—soos die huwelikeremonie een van die kernrites binne die Christelike kerk (Fabias 22):

de teruggekeerde migrant hoort zichzelf de wind het water hoort de gefluisterde doodsbedreigingen van de wind en het water is dit alles is de medemens is een kleine hete kerk is de hete lucht is de hosti is het knielkussentje is een paar meter van de oseaan [...]

Die verwysings na die “eucharistieboekje”, “hosti” en die “knielkussentje” veronderstel spesifiek ’n Katolieke sfeer. Soos aangedui, het die Katolieke kerk ’n dominante teenwoordigheid in Curaçao as gevolg van die invloed van Europese sendelinge. Anders as in die verse van Julius waar die invloed van sendingwerk gesuggereer word, is daar in hierdie vers egter nie noodwendig ’n worsteling met die koloniale geskiedenis van die kerk nie, maar eerder ’n angstigheid: “de teruggekeerde / migrant vol doodsangst opwekkend leven is beangstigend is angstig is”. Hierdie doodsang blyk die gevolg van ’n behoefte aan heelheid en tuisheid te wees (22):

gespleten de teruggekeerde migrant is
zijn ogen sluit
zijn ogen sluit
zichzelf is gesloten
bidt
is het gebed om eenheid

Soos die Nagmaal simboliese eenheid met God vir die gelowige bring, “bidt” die teruggekeerde migrant “om eenheid”. Die afleiding is egter dat die eenheid waarna hier gestreef word, meer gaan om versoening tussen twee dele van ’n identiteit—die behoort tot die moederland en die behoort tot ’n nuwe tuisland. Wat ’n interseksionele benadering betref, sou die destabiliserende impak van migrasie op identiteit en behoort wat Yuval-Davis (10) vermeld, hier betrek kon word.

In die gedig “handoplegging” (24–5) kom die gevoel van angstigheid verbeeld in “is, is als” (21) asook die ingehoktheid geskets in die vermelde verse van Julius (41) en Coetzee (27), weer aan bod. Die digter-spreker begin: “weer is het heet” gevolg deur die beskrywings van verskillende vroue wat ’n kerkdiens bywoon. Die “verhitte vrouwen”, “zuster rita”, “de dame” met “een hoed met een veertje”, “de gevallen dame” (in beswyiming onder die invloed van die Heilige Gees), die “godvrezende vrouwen”, die “bronsrige weduwen oude vrijsters

gediscontinueerde bruiden” asook die digter-spreker met “benen stevig teen elkaar” word beskryf in kontras met “broeder george” (24–5). Clichés aangaande vroue word hier op satiriese wyse gebruik en die patriargale hiërargie in dié kerk duidelik geskets: “dit is die kerk die broeder george boude”. Soos die vroue se godsdienstige beswyming toeneem en hulle langs mekaar voor die preekstoel neersak, word die toonaard van die gedig al meer onheilspellend en word dit duidelik dat dit hier oor seksuele misbruik gaan (24–5):

broeder george is met zyn hand langs de gloeiende lichaamsdelen van minstens drie
vrouen gegleden
(maar we eren alleen die kerk die hij bouwde)
in de wachtkamer van de hemel houden we onze benen stevig teen elkaar aan gedrukt
(ik ook, Vader, ik ook)
niemand verliest zich in de kruizen van alle mannen die hier ooit preekten
(ik al helemaal niet, Heer, zeker niet)

broeder george haalt zyn kruis uit zyn broek en het is heilig want Jezus
had er ook één en Hij droeg het waardig

Die hitte wat die vroue ervaar, blyk ’n seksuele hitte te word—die digter-spreker noem dat die eerste vrou wat rillend in beswyming gaan “porno” is vir “godvrezende vroue” wat daarna almal in beswyming verval. Broeder George gebruik die vroue se toestand om hulle seksueel uit te buit, hoewel daar vroue soos die digter-spreker is wat die toneel in weersin aanskou en hulle bene angstig toekny. Interessant is die gebede van die digter-spreker in hakies, wat gerig is tot die manlike godheid (“Vader”, “Heer”) en skynbaar verontskuldigend is, asof Broeder George (wat herhaaldelik vermeld word as die bouer van die kerk) nie die skuldige party is nie, maar eerder die vroue en hulle eksplisiete seksualiteit. Uiteindelik word die kruis wat Broeder George uit sy broek haal ’n implisiete penis—die ultieme metafoor vir die onderdrukkende patriargale aard van die kerk.

In ’n vers getiteld “bruid” (57–8) in die afdeling “rib” word die die patriargale aard van die heteroseksuele Christelike trouseremonie in nog sterker negatiewe terme geskets as in Coetzee se “Bruid kyk” (8–9). Soos in Julius se verse (41, 74) is daar ’n fokus op die ontheemding van die bruid wat as spreker optree: “de zegening vond plaats in een kerk waar een geloof beleden werd dat ik niet aanhing” en “er werd met zeewater een kruis op mijn in as bedekte hoofd getekend / ik beloofde eeuwigheid in een taal die ik niet sprak / ik had alleen dat ene zinnetje geleerd” (Fabias 57). Soos by Julius (41) word taal, oftewel die verlies aan taal, dus ook gebruik om hierdie ontheemding te beskryf. Die gebruik om ’n kruis van as op die voorkop te teken as simbool vir sondigheid en boetedoening word gevind in Christelike denominasies soos die Katolieke kerk. In dié gedig word die bruid se hele hoof egter bedek met as en die seewater word vir die teken van die kruis benut. Die afleiding is dat die digter-spreker haar sondig voel (haar hele kop is met as bedek) en die seewater, simbolies vir die eiland van herkoms in *Habitus*, reinig haar van hierdie as/skuldgevoel. Soos in “handoplegging” is daar aanduidings dat sy haar “schaamde” vir haar seksualiteit: “voor de tepelafdrukken in mijn leugen / in mijn witte witte leugen van een bruidsjurk” (57). Die wit trourok simboliseer die bruid se seksuele reinheid (sien ook Coetzee, 8–9, se “Bruid kyk”) en die digter-spreker voel skaam omdat dit ’n “leugen” is in haar geval.

Die gedig se twee slotstrofes roer weer hierdie onderwerp van die bruid se seksualiteit aan, maar spesifiek met betrekking tot haar ‘plig’ om kinders te baar. Haar skoonmoeder “bedankte” haar “alvast voor de kleinkinderen” en die gaste bestrooi die bruidspaar met “uiteenlopende zaden en granen” as hulle die kerk verlaat (57–8). Burch (386) wys daarop dat sade soos gort en rys (albei vermeld in die gedig) van vroeë tye en in talle kulture oor bruidspare gestrooi is as simbole vir fertiliteit. Vir die bruid aan die woord in die vers, is daar egter iets onheilspellends aan hierdie toewensing van fertiliteit soos blyk uit haar reaksie op die sesamesaad wat oor hulle gegooi word: “zwart doodzwart sesamzaad waarover mijn bruidegom vertelde dat het een / belangrijk symbool was” (Fabias 57). Dit wat voortaan van die bruid verwag word as vrou en versorger, blyk dus beklemmend vir die digter-spreker te wees en dit skakel ooglopend met die temas in “Bruid kyk” (Coetzee 8–9). Uit die rituele binne die georganiseerde Christenskap wat afspeel in die kerk, maar ook ander kulturele sekulêre gebruike (soos die strooi van die sade en grane), blyk dus die patriargale beperkings en vereistes wat die vrou opgelê word. Fabias gebruik deurgaans die metafoor van die teruggekeerde migrant in *Habitus* om die vrou se vervreemdheid en ontheemdheid wat al hierdie gebruike en rituele betref, voor te stel.

Slot

In hierdie artikel het ek gepoog om aan te toon dat, soos Deo en Yuval-Davis betoog, vroue se verbintenisse met godsdiens uiteenlopend en uniek, oftewel postsekulêr is, en dat dit as sulks benader moet word binne interseksionele feministiese navorsing. Dit is opvallend dat nie een van die vermelde digters, naamlik Julius, Coetzee en Fabias, se beleving van godsdiens noodwendig positief is nie, maar die redes vir hulle verwydering van die verskillende kerke of denominasies waartoe hulle behoort, hou verband met hulle eie unieke posisies en is hoogs geïndividualiseerd. By Julius is daar 'n godsdienstige verwydering en ontheemdheid wat skynbaar veral as gevolg van koloniale, apartheid- en patriargale oorwegings ontwikkel het. Coetzee se ekologiese verse blyk steeds 'n behoefte aan spiritualiteit te verbeeld, maar nie noodwendig aan godsdiens nie. Fabias se verse, waar die ervaring van die migrant telkens geskets word, gee 'n gevoel van angstigheid en gespletenheid weer as dit kom by godsdiensbeoefening. By al drie vrouedigters staan identiteit sentraal. Interseksies van gender, behoort, kultuur, etnisiteit en nasionaliteit, taal, selfs leeftyd, speel 'n rol. Voorts dra faktore soos politiek en migrasie by om 'n bepaalde geloofsbeleving en identiteitsnarratief te vorm. Die worsteling van vroue met godsdiens om hul gevoel van tuiswees of behoort te verstaan en te verwoord, is 'n verskynsel wat in Afrikaanse letterkunde (en gemeenskappe) op verskillende maniere voorkom. Soos Fabias, die Nederlandstalige digter wat ek as voorbeeld benut se poësie versinnebeeld, is dit egter ook 'n transnasionale verskynsel. Myns insiens kan hierdie interseksies tussen vroue en godsdiens met vrug aan die hand van poësie ondersoek word.

Aantekeninge

1. Hierdie aangehaalde kommentaar van Naudé sowel as dié van Waldemar Gouws kan in die kommentaarafdeling onderaan Tom Gouws se resensie getitel “Resensie: Die mooiste Afrikaanse Christelike gedigte (sames. Cas Vos)” op Versindaba gevind word.
2. Hendricks (5) wys daarop dat Oranjerivierafrikaans 'n “dialekbundel” is wat onder meer “Griekwa-, Richterveldse, Namakawalandse, Boesmanlandse, Rehoboth- en Riemvasmaker-afrikaans” insluit.
3. Julius se Facebook-profielfoto (Mei 2023) is van haar wat 'n plakkaat vashou waarop staan: “Ek is nie 'n bruin digter nie.”
4. Volgens Groenewald (70) is die Namas 'n subgroep van die Khoi wat rondom die 1800's reeds in die omgewing van die huidige Namakwaland gevestig is ná hulle uit die noorde van teenswoordige Botswana agter weiveld aan getrek het.
5. Die oorspronklike Hallelujalied lui: “As Hy weer kom, as Hy weer kom / Kom haal Hy Sy pêrels, / Al Sy pêrels, fraaie pêrels / vir Jesus se kroon” (Erasmus 94).
6. Die woord “geslag” kan waarskynlik hier ook gelees word as duidend op verskillende generasies.

Geraadpleegde bronne

- Arora, Alka. “Re-enchanting Feminisms: Challenging Religious and Secular Patriarchies.” *Postsecular Feminisms. Religion and Gender in a Transnational Context*, geredigeer deur Nandini Deo. Bloomsbury Academic, 2018, pp. 32–51. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781350038097.0008>.
- Bonthuys, Marni. “Riekert, Weideman en Myburgh. Die representasie van Noordwesterse ruimte in drie Afrikaanse digbundels.” *Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans* vol. 25, no. 1, 2018, pp. 4–37.
- _____. “Postkoloniale feminisme in die Afrikaanse poësie. Die debute van Ronelda S. Kamfer, Shirmoney Rhode en Jolyn Phillips.” *LitNet Akademies* vol. 17, no. 1, 2020, pp. 241–61. <https://www.litnet.co.za/postkoloniale-feminisme-in-die-afrikaanse-poesie-die-debute-van-ronelda-s-kamfer-shirmoney-rhode-en-jolyn-phillips/>.
- Burch, Rebecca L. “The Wedding as a Reproductive Ritual.” *Review of General Psychology* vol. 23, no. 3, 2019, pp. 382–98. DOI: <https://doi.org/10.1177/1089268019832848>.
- Burger, Bibi. “Nou, hier.” *Tydskrif vir Letterkunde*, vol. 55, no. 1, 2018, pp. 204–7. DOI: <https://doi.org/10.17159/2309-9070/tvl.v.55i1.4281>.
- Carastathis, Anna. “The Concept of Intersectionality in Feminist Theory.” *Philosophy Compass* vol. 9, no. 5, 2014, pp. 304–14. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12129>.
- Cirlot, J. E. *A Dictionary of Symbols*. Routledge, 2001.
- Coetzee, Corné. *Nou, hier*. Human & Rousseau, 2017.
- Coetzee, Corné & Gisela Ullyatt, Gisela. “Onderhoud met Corné Coetzee (nou hier).” *Versindaba*, 27 Aug. 2017, <https://versindaba.co.za/2017/08/27/onderhoud-met-corne-coetzee-nou-hier/>.
- De Cocq, Marjolijn. “Poëziedebuut Radna Fabias opnieuw in de prijzen.” *Het Parool*, 12 Aug. 2019. <https://www.parool.nl/kunst-media/poeziedebuut-radna-fabias-opnieuw-in-de-prijzen-b6c938e1/>.
- Deo, Nandini. “Postsecular Feminisms: Religion and Gender in a Transnational Context.” *Postsecular Feminisms. Religion and Gender in a Transnational Context*, geredigeer deur Nandini Deo. Bloomsbury Academic, 2018, pp. 1–14. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781350038097.0005>.
- Du Plooy, Heilna. “Nou, hier deur Corné Coetzee: 'n resensie deur Heilna du Plooy.” *LitNet* 12 Des. 2017. <https://www.litnet.co.za/nou-hier-deur-corne-coetzee-n-resensie-deur-heilna-du-plooy/>.
- Engelbrecht, G. C. “Parodiërende en nie-parodiërende verwerkings van Bybelse gegewens in die Afrikaanse poësie sedert 1960”. MA-tesis. U Stellenbosch, 2006. <http://hdl.handle.net/10019.1/50627>.

- _____. "Bybelse intertekste in resente Afrikaanse gedigte en lirieke, met spesifieke verwysing na identiteitsformasies in die (post)-postmoderniteit". Proefskrif. U Stellenbosch, 2012. <http://hdl.handle.net/10019.1/71667>.
- Erasmus, Gerald Frederick. "Poësie en Religie". MA-tesis. U Kaapstad, 2012.
- Ess, Courtneigh. "'n Interseksionele lees van Bettina Wyngaard se misdaadtrilogie." MA-tesis. U Wes-Kaapland, 2021. <http://hdl.handle.net/11394/8183>.
- Fabias, Radna. *Habitus*. Arbeiderspers, 2018.
- Fabias, Radna & Willem Thies. "Mijn afgekleemde eierstokken zijn schitterend." *Poëziekrant* no. 3, Mei–Junie 2018, pp. 2–6.
- Freeman, Jo. "The BITCH Manifesto." *Jo Freeman.com*. 1969. <https://www.jofreeman.com/joreen/bitch.htm>.
- Giliomee, Hermann. *The Afrikaners. Biography of a People*. Tafelberg, 2003.
- Gouws, Tom. "Resensie: Die mooiste Afrikaanse Christelike gedigte (sames. Cas Vos)." *Versindaba*, 22 Okt. 2017. <https://versindaba.co.za/2017/10/22/resensie-die-mooiste-afrikaanse-christelike-gedigte-samest-cas-vos/>.
- Groenewald, Gerald. "Afrikaans as lingua franca in Namibië ca. 1800–1920. *Litnet Akademies* vol. 7, no. 3, 2010, pp. 65–102. <https://www.litnet.co.za/afrikaans-as-lingua-franca-in-namibie/>.
- Groenewoud, Margo. "The Catholic Church in modern (post-)colonial Curaçao: Aspects of power relations in comparative perspective." *Creole Connections: Transgressing Neocolonial Boundaries in the Languages, Literatures and Cultures of the ABC-Islands and the Rest of the Dutch Caribbean*, geredigeer deur Nicholas Faraclas, et al. U Curaçao, 2014, pp. 57–69.
- Hambidge, Joan. "Hambidge: Geestelik en Christelik is nie dieselfde". *Netwerk24*, 31 Aug. 2017. <https://www.netwerk24.com/netwerk24/hambidge-geestelik-en-christelik-is-nie-dieselfde-20170831>.
- Hendricks, Frank. "Oranjerivierafrikaans: van gemarginaliseerde en aanspraakmaker tot deelgenoot." *Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans* vol. 25, no. 1, 2018, pp. 3–36.
- Julius, Lynthia. Profiel foto. *Uit die kroes*. Kwela, 2020.
- Julius, Lynthia & Daniel Hugo. "Ek wou nog sê ... Seisoen 4 S04E10." *YouTube*, opgelaaai deur AVBOB Poetry, <https://www.youtube.com/watch?v=LtNWn9GEoAw&t=2s>.
- Julius, Lynthia & Cliffordene Norton. "Dis hartseer dat ek nie gedigte ten volle in Nama kan skryf nie." *LitNet*. 11 Jun. 2020. <https://www.litnet.co.za/dis-hartseer-dat-ek-nie-gedigte-ten-volle-in-nama-kan-skryf-nie/>.
- Kidelo, Tenita. "Uit die kroes: 'n Noord-Kaapse stem oor bruin- en vrouwees." *Stilet*, vol. 31, no. 1, 2019, pp. 352–54.
- Nel, Hennely. "Die vertaling van diverse Coloured vrouestemme in die Afrikaanse poësie: 'n feministiese benadering." MA-tesis. U Stellenbosch, 2022. <http://hdl.handle.net/10019.1/126151>.
- Naudé, Charl-Pierre. "'Christelike' verse vir die twyfel en die glo". *Netwerk24*, 18 Sep. 2017. <https://www.netwerk24.com/netwerk24/christelike-verse-voor-die-twyfel-en-die-glo-20170917>.
- Odendal, F. F. & R. H. Gouws. (reds.). *Verklarende Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal*. Pearson, 2005.
- Steenberg, D. H. "Aanduiding van Zen-trekke by Breyten Breytenbach." *Koers* vol. 50, no. 4, 1985, pp. 360–90.
- Swanepoel, Elaine. "Digtters 'mislei' oor Christelike bundel". *Netwerk24*. 27 Aug. 2017. <https://www.netwerk24.com/Netwerk24/digtters-mislei-oor-christelike-bundel-20170826>.
- Taljord, Marlies. "'Geen vlerke stut meer ...': Geselekteerde gedigte in Krog se mede-wete geles as outobiografiese postsekulêre laatwerk." *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, vol. 61, no. 3, 2021, pp. 690–712. DOI: <https://doi.org/10.17159/2224-7912/2021/v61n3a4>.
- Van Wyk, Steward. "Wai Nengre: 'n verdere ondersoek na tendense in die letterkundes van drie voormalige Nederlandse kolonies". *Tydskrif vir Letterkunde* vol. 52, no. 2, 2015, pp. 33–47. DOI: <https://doi.org/10.4314/tvl.v52i2.3>.
- Verster, Pieter. "'n Ondersoek na Christelike digkuns in Afrikaans na aanleiding van die bloemlesing Die mooiste Afrikaanse Christelike gedigte (2017)". *LitNet Akademies* vol. 17, no. 2, 2020, pp. 300–19. <https://www.litnet.co.za/n-ondersoek-na-christelike-digkuns-in-afrikaans-na-aanleiding-van-die-bloemlesing-die-mooiste-afrikaanse-christelike-gedigte-2017/>.
- Yuval-Davis, Nira. *The Politics of Belonging. Intersectional Contestations*. Sage, 2011. DOI: <https://doi.org/10.4135/9781446251041.n7>.