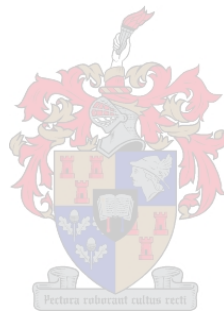


Die hantering van die begrip ‘interverbondenheid’ in
Antjie Krog se bundel *Mede-wete* (2014)

REMONA VOGES



Tesis ingelewer ter gedeeltelike voldoening aan die vereistes vir die graad van Magister
in Lettere en Wysbegeerte aan die Universiteit van Stellenbosch

Studieleier: Prof. Louise Viljoen

Maart 2017

Deur hierdie tesis elektronies in te lewer, verklaar ek dat die geheel van die werk hierin vervat, my eie, oorspronklike werk is, dat ek die alleenouteur daarvan is (behalwe in die mate uitdruklik anders aangedui), dat reproduksie en publikasie daarvan deur die Universiteit van Stellenbosch nie derdepartyregte sal skend nie en dat ek dit nie vantevore, in die geheel of gedeeltelik, ter verkryging van enige kwalifikasie aangebied het nie.

Handtekening:

Datum: Maart 2017

Kopiereg © 2017 Stellenbosch Universiteit

Alle regte voorbehou

OPSOMMING

In hierdie studie word die funksionering van die begrip interverbondenheid of ‘interverbondenheid-tot-heelheid’ in Antjie Krog se bundel *Mede-wete* (2014) ondersoek. Die soeke na ’n soort eenwording op verskillende vlakke dien as deurlopende onderliggende tema in die bundel *Mede-wete*. Die behoefte aan interverbondenheid, ’n begrip wat nou saamhang met Afrika-filosofie, is ’n tema wat reg deur Krog se oewre aandag geniet. Krog se prosawerke *Country of my skull* (1998) en *A change of tongue* (2003), *Begging to be black* (2009), haar digbundel *Kleur kom nooit alleen nie* (2000) en haar versamelde vertaalde poësie *Met woorde soos met kerse* (2002) en *die sterre sê ‘tsau’* (2004), word in hierdie studie ter kontekstualisering en as voorlopers vir die hantering van die begrip interverbondenheid in die skrywer se oewre bespreek.

Interverbondenheid is gefundeer in die Afrika-wêreldbeeld ubuntu, waar die verhouding tussen die self en die ander vooropgestel word. In hierdie studie word daar dus veral gefokus op verskillende vorme van menslike verbintenisse en die belangrike rol wat die gemeenskap speel vir ubuntu om suksesvol beliggaam te word. Die beskouings van Afrika-filosowe soos John Mbiti, Ifeanyi Menkiti en Kwame Gyekye word betrek aangesien Krog in haar benadering tot interverbondenheid (wat sy afwisselend met die begrip ubuntu gebruik) by hulle beskouings aansluit.

Daar word ondersoek hoe Krog in *Mede-wete* die verbintenis tussen die self en die menslike ander uitbrei na ’n behoefte aan interverbondenheid met niemenslike entiteite, in die vorm van die planeet en die kosmos. Hierdie aspekte van die bundel word eerstens in verband gebring met Krog se inkorporering van Deleuze se proses van wording (wat ook in *Begging to be black* heelwat aandag geniet), waar alle lewende entiteite in ’n voortdurende proses van transformasie verkeer. Tweedens word Krog se verkenning van Boesman-spiritualiteit, waar die alledaagse en die bonatuurlike met mekaar verweef en interaktief is, onder die loep geneem. Daar word uiteindelik aangevoer hoe Krog in *Mede-wete* toon hoe eenwording met die niemenslike moontlik interverbondenheid tussen die self en die menslike ander kan bewerkstellig.

SYNOPSIS

This study investigates the concept of interconnectedness or ‘interconnectedness-towards-wholeness’ and the functioning thereof in Antjie Krog’s poetry volume *Mede-wete* (2014). The search for a multilevel union serves a continuous theme in *Mede-wete*. The need for interconnectedness, a term closely linked to African philosophy, is a recurring theme in Antjie Krog’s oeuvre. Krog’s prose works *Country of my skull* (1998), *A change of tongue* (2003) and *Begging to be black* (2009), her anthology *Kleur kom nooit alleen nie* (2000) and her volumes of translated poems *Met woorde soos met kerse* (2002) and *die sterre sê ‘tsau’* (2004), are discussed and presented as precursors to her use of the term interconnectedness and the contextualization thereof.

Interconnectedness is grounded in the African worldview ubuntu, where the relationship between the self and the other are emphasized. This study focusses on and highlights the different forms of human connections and the key role of the community in the successful embodiment of ubuntu. The views of various African philosophers including John Mbiti, Ifeanyi Menkiti and Kwame Gyekye are presented, as Krog’s interpretation of interconnectedness (which she uses alternately with the term ubuntu) is in line with theirs.

This study investigates the underlying mechanisms, evident in *Mede-wete*, concerning the expansion of the need for connectedness through the connection between the self and the human other; the human other in the form of the planet and the cosmos. Anthological aspects are initially presented and discussed in line with Krog’s incorporation of Deleuze’s process of becoming (also addressed in *Begging to be black*), where living entities are in a continuous process of transformation. Secondly, Krog’s exploration of Bushmen spirituality, concerning the interwoven and interactive nature of the mundane and the supernatural, are discussed. Finally, it is determined how Krog, in *Mede-wete*, demonstrates the potential of a union with the non-human in the facilitation of interconnectedness between the self and the other.

ERKENNINGS

Graag wil ek die volgende mense en instansies bedank:

Die persoon wat my liefde vir Afrikaanse letterkunde reeds sedert my voorgraadse studies gekweek het: my studieleier, professor Louise Viljoen, vir haar wonderlike leiding en waardevolle insette.

Dankie vir die moeite van my eksaminatore.

Spesiale dank aan die SFF, SAVN, J. du Plessis Scholtz en die Universiteit van Stellenbosch, sonder wie se finansiële steun hierdie studie nie moontlik sou wees nie.

Dank aan my ouers, vir hulle volgehoue ondersteuning, aanmoediging en daar-wees. En aan Christiaan, vir jou liefde.

In the end we are a society of people, not of ideas, a fragile web of interdependent humans, not of stances.

– Pumla Gobodo-Madikizela

Pull a thread here and you'll find it's attached to the rest of the world.

– Nadeem Aslam

INHOUD

HOOFSTUK 1

Krog en interverbondenheid-tot-heelheid

1.1 Agtergrond vir studie	1
1.2 Doel van studie en sentrale vraagstelling	3
1.3 Hoofstukuiteensetting	4

HOOFSTUK 2

Teoretiese raamwerk by die bustudering van die konsepte ubuntu en interverbondenheid-tot-heelheid

2.1 Ubuntu, die individu en die gemeenskap	6
2.1.1 Wat behels die begrip ubuntu?	7
2.1.2 Radikale kommunitarisme	9
2.1.3 Matige kommunitarisme	10
2.1.4 Interverbondenheid-tot-heelheid	11
2.2 Die rol van vergifnis en versoening in 'n gemeenskap	12
2.2.1 Omskrywing van terme: vergifnis en versoening	13
2.2.2 Vergifnis en versoening en interverbondenheid-tot-heelheid	15

HOOFSTUK 3

'n Oorsig van die hantering van die begrip interverbondenheid in Krog se oeuvre

3.1 Inleiding	16
3.2. <i>Country of my skull</i> en <i>Kleur kom nooit alleen nie</i> : op reis na 'n nasionale identiteit	16
3.2.1 Inleiding	16
3.2.2 Van 'n individuele na 'n kollektiewe/nasionale identiteit	17
3.2.3 Stemgewing en 'n meer inklusiewe identiteit	19
3.2.4 Die verbeelding van land(skap) en die rekonstruksie van identiteit	20
3.3 Op weg na 'n nuwe Afrikaanse identiteit en taal: vertaling se rol in transformasie en interverbondenheid in <i>A change of tongue</i> , <i>Met woorde soos met kerse</i> en <i>die sterre sê 'tsau'</i>	22

3.3.1 Inleiding	22
3.3.2 <i>A change of tongue</i> : die titel en buiteblad as sleutel tot die tema van interverbondenheid	23
3.3.3 Vertaling en die transformasie van 'n gemeenskap	25
3.3.4 Vertaling as instrument vir die transformasie van Afrikaner-identiteit en die Afrikaanse taal	27
3.4 <i>Begging to be black</i> as voorloper van die interverbondenheid-tema in <i>Mede-wete</i>	30
3.4.1 Inleiding	30
3.4.2 Krog se gevoel van buitelanderskap	30
3.4.3 Die behoefte aan 'n Afrika-perspektief	31
3.4.4 Interverbondenheid-tot-heelheid en Deleuze se proses van wording	33
3.4.5 Die rol van narratiewe in die wordingsproses	35
3.4.6 Die simbool van die sfinks	36

HOOFSTUK 4

Die verkenning van interverbondenheid in *Mede-wete*

4.1 Die titel en buiteblad as sleutels tot die teks	38
4.2 Die behoefte aan interverbondenheid met die menslike ander	41
4.2.1 Die problematiek van verskillende raamwerke vir interverbondenheid	43
4.2.2 Kosmaak en saam-eet as manier om interverbonde te raak	48
4.3 Die behoefte aan interverbondenheid met die niemenslike ander	53
4.3.1 Die behoefte aan interverbondenheid met die planeet	53
4.3.2 Die behoefte aan interverbondenheid met die heelal	62
4.4 Samevatting	69

HOOFSTUK 5

Slotsom

5.1 Inleiding	79
5.2 Gevolgtrekkings van die studie	79
5.3 Beperkings van die studie en moontlikhede vir verdere navorsing	72

BRONNELYS	74
------------------	----

HOOFSTUK 1

KROG EN INTERVERBONDENHEID-TOT-HEELHEID

I regard my research as a daily living activity needed in order to live a more, and morally, intact life within an assertive black majority.

– Antjie Krog (2015:206)

1.1 Agtergrond vir studie

Antjie Krog word algemeen beskou as een van die belangrikste letterkundige figure in Suid-Afrika en is volgens Jacomien van Niekerk (2015:3) ’n “Afrikaanse skrywer wat toenemend vir ’n internasionale gehoor skryf.” Krog se bekendheid buite Afrikaans word reeds in 1991 genoem in ’n berig in die koerant *New Nation*, waarin die volgende stelling gemaak word: “of all the Afrikaans poets Antjie Krog is probably the best known amongst non-Afrikaans speakers” (vgl. Garman, 2008:348; Viljoen, 2014a:17). Krog maak in 1992 haar eerste toetrede tot die transnasionale domein in Nederland, met haar eerste optrede as skrywer buite Suid-Afrika by Poetry International (Viljoen, 2014a:16). Krog se grootskaalse bekendheid op internasionale vlak word egter eers met die vrystelling van *Country of my skull* in 1998 bevestig, waarna daar ’n “verhoogde en terugwerkende belangstelling in haar poësie” (Viljoen, 2014a:17) voorkom.

Volgens Viljoen (2016a:588) lei bogenoemde belangstelling tot gereelde vertalings van Krog se digkuns in Engels en Nederlands. Haar bundels word vanaf 2004 met die verskyning van *die sterre sê ‘tsau’* en *the stars say ‘tsau’*, ook tegelykertyd in Afrikaans en Engels gepubliseer. As aktiewe vertaler en met haar vertaalde werke, poog Krog om as digter interaksie te bewerkstellig met diegene wat nie Afrikaans lees nie (Viljoen, 2009:149). Hieruit blyk Krog se behoefte om in “sinvolle interaksie met die ander te tree en sonder huiwering deur die grense te breek wat dit verhinder, ook die grense wat literêre vorme haar oplê” (Viljoen, 2016a:598). Bogenoemde behoefte loop ook soos ’n goue draad deur haar nuutste bundel *Mede-wete* (2014).

Mede-wete en die Engelse ekwivalent *Synapse*, soos vertaal deur Karen Press, is gelyktydig in 2014¹ gepubliseer en oor die algemeen baie positief deur kritici ontvang. Hambidge (2014) is van mening dat dit ’n “sterk bundel” is, “een vir nadink, herlees, herbesin”, terwyl Visagie (2015:233) dit beskryf as ’n “digterlike kleinood”. *Mede-wete* hoort ook volgens Taljard (2014) in die vertoonkas van die

¹ Daar word in die bronnelys onderskeidelik na dié twee tekste verwys as Krog, 2014b en Krog, 2014c.

Afrikaanse poësie” en Viljoen (2014b) beskou die bundel as “opnuut baanbrekend in Krog se oeuvre én in Afrikaans”.

Krog verken in *Mede-wete* veral die begrip ‘interverbondenheid’ (interconnectedness). Dié begrip geniet reeds in *Begging to be black* (2009) aandag, deurdat Krog daarin poog om ’n “gemeenskaplike basis te vind waarvolgens mense in Suid-Afrika met mekaar sal kan saamleef” (Viljoen, 2016a:597). Die soeke na ’n soort eenwording op verskillende vlakke dien as deurlopende onderliggende tema in die bundel. Dít blyk onder andere uit die wyse waarop die verhoudings tussen diverse mense van die samelewing in die bundel ondersoek word. Gevolglik noem Van Niekerk (2014) dit ’n bundel van “vele variasies oor interverbondenheid, ingebedheid, ‘interverweefdheid-tot-samehang’”. Van Vuuren (2014:1) beklemtoon ook dié aspek van die bundel: “[Krog bring] met *Mede-wete* hoop vir die ontnugterdes in haar voorstel van mededeelsaamheid, ‘een-in-vele’ of ‘interverweefdheid-tot-samehang’ in die naam van ‘volle mensheid’” (my invoeging). Krog pleit reeds in *Begging to be black* vir ’n wêreld waarin “one root can become or link to another” (Krog, 2009:95), en later in dieselfde teks: “I am trying to become others, plural, interconnected-towards-caringness” (Krog, 2009:200). Rein (2012:10) is van mening dat Krog toon dat interverbondenheid die enigste manier is om geweld te oorleef en menslike integriteit te behou. In *Mede-wete* brei Krog uit op hierdie idee, waarna Van Niekerk (2014) tot die gevolgtrekking kom dat *Mede-wete* nie net oor die soeke na verskillende vorme van menslike verbintenis handel nie, maar dat daar ook ’n suggestie is van “’n verbintenis tussen die mens en die ganse natuur”.

In *Mede-wete* manifesteer ’n behoefte aan interverbondenheid dus op verskillende maniere. Krog fokus eerstens veral op ’n soeke na ’n gekonnekteerdheid met die grond, ’n aspek wat reeds in van haar heel eerste bundels aan bod kom². In die openingsiklus van die *Mede-wete* getiteld “die werf” (9-110),³ word die komplekse verhouding met grond (vgl. “ek wil ’n graf hê om van om te draai”), die geskiedenis van die familieplaas waarop Krog groot geword het (vgl. “[grond] – tussen hakies onvertaalbaar”, “versteende boomstam”), ’n bewustheid van grond wat eintlik aan niemand behoort nie (vgl. “leef die mite”) en die uiteindelijke afstanddoening van die geboortegrond aan ’n volgende generasie (vgl. “plaaspad bloekom-en-dennelaning”, “Ouwerf”), verwoord. Van Vuuren (2014:15) skryf in dié verband dat *Mede-wete* ’n “filosofiese besinning oor die aard van grondbesit en die verhouding met grond” is.

² Vgl. byvoorbeeld die gedig “grond” in die bundel *Gedigte 1989-1995* (Krog, 1995a:72).

³ Waar daar in hierdie hoofstuk slegs bladsynommers verskaf word, verwys ek na die volgende bron: Krog, A. 2014. *Mede-wete*. Kaapstad: Human & Rousseau.

Bogenoemde verhouding met die plaasgrond word uitgebrei tot die verhouding met die landskap en die vaderland Suid-Afrika, waar mense van diverse agtergronde en kulture met mekaar moet saamleef. Krog bemoei haar gevolglik veral met suksesvolle integrasie met die ander, wat dié land(skap) bewoon. Soos in *A change of tounge*, word kos dikwels as medium tot versoening tussen die self en die ander voorgelou. Daar is egter regdeur die bundel die suggestie dat suksesvolle interverbondenheid tussen die self en die naaste baie moeilik en selfs onmoontlik is. Daar word in die gedigte veral gefokus op “mense se onmag om die ‘interverbondenheid’ tussen wit en swart te aanvaar” (Hambidge, 2014) en die “totale onvermoë van mense uit verskillende kulture en uit verskillende vlakke van die Suid-Afrikaanse samelewing om mekaar te verstaan” (Taljard, 2014). Dié gedigte stem veral ooreen met sommige van die narratiewe wat in *Country of my skull* en die gedigte in *Kleur kom nooit alleen nie* verwoord word.

Krog verwoord in *Mede-wete* ook ’n behoefte aan ’n eenwording met niemenslike entiteite op aarde (soos plante en diere) en interverbondenheid met die kosmos in sy geheel (die sterre en die planeete). Daar is in sommige van dié gedigte die suggestie dat die eenwording met die heelal moontlik tot eenwording tussen die self en die menslike ander kan lei. Hierdie gedigte skakel veral met Boesman-spiritualiteit en Afrika-filosofieë wat reeds in Krog se versamelings van vertaalde gedigte *Met woorde soos met kerse* (2002), *die sterre sê ‘tsau’* (2004) verken word. Die verbondenheid tussen die mens, die planeet en die kosmos hang in Boesman-mitologie en Afrika-filosofie nou saam met spiritualiteit en die behoefte aan ’n mistieke eenwording met die aarde en die heelal word in talle gedigte in *Mede-wete* verwoord. Krog bring die konsep ook in verband met Deleuze se beskrywing van wording. Sy skryf in *Begging to be black* (2009): “plants and animals, inside and outside, and even organic and inorganic, cannot really be told apart. All these things are themselves, yet on another level they are transforming towards another. Things continue to become the other, while continuing to be what they are...” (Krog, 2009:99, haar kursivering).

1.2 Doel van studie en sentrale vraagstelling

Die behoefte aan interverbondenheid met die menslike sowel as die niemenslike ander is ’n tema wat regdeur Antjie Krog se bundel *Mede-wete* (2014), verken en ge-problematiseer word. Krog se belangstelling in en benadering tot dié Afrika-wêreldbeeld is iets wat reeds in haar vroeër werke (in chronologiese volgorde: *Country of my skull* – 1998, *Kleur kom nooit alleen nie* – 2000, *Met woorde soos met kerse* – 2002, *A change of tounge* – 2003 en *die sterre sê ‘tsau’* – 2004) na vore kom. Krog se mees resente niefiktiewe teks *Begging to be black* (2009) sal met betrekking tot die bogenoemde

heelwat aandag geniet. Die hantering van die begrip ‘interverbondenheid’ in die bundel *Mede-wete* word aan die hand van die onderstaande vrae ondersoek:

- Wat behels die begrip ‘interverbondenheid’?
- Hoe en in watter mate word die begrip ‘interverbondenheid’ in die transformasie-trilogie *Country of my skull*, *A change of tongue* en *Begging to be black*, Krog se bundel *Kleur kom nooit alleen nie* en die vertaalde digbundels *Met woorde soos met kerse* en *die sterre sê ‘tsau’* hanteer?
- In watter mate tree die digbundel *Mede-wete* in gesprek met veral die onmiddellike voorganger *Begging to be black*, ten opsigte van die begrip ‘interverbondenheid’?
- Hoe funksioneer die begrip ‘interverbondenheid’ in *Mede-wete*?
- Hoe sluit Krog se sienings aan by dié van Afrika-filosowe soos Kwame Gyekye, John Mbiti en Ifeanyi Menkiti?

Die doel van die studie is dus om die hantering van die begrip ‘interverbondenheid’ in Antjie Krog se bundel *Mede-wete* te ondersoek en na te gaan hoe dit aansluit by die hantering van die begrip in die Afrika-filosofie. Die studie is dus grootliks verkennend van aard en het die doel om aan die hand van geselekteerde tekste aan te toon hoe die begrip ‘interverbondenheid’ gehanteer word in *Mede-wete*.

1.3 Hoofstukuiteensetting

Van Niekerk (2015:21) is van mening dat die funksionering van Afrika-filosofie in Krog se trilogie “tot dusver nog maar skrams deur navorsers aangeraak is”. Krog verwoord die gebrek aan ’n Afrika-raamwerk (wat interverbondenheid nastreef) op eietydse gebeure in Suid-Afrika soos volg in *Begging to be black*: “Nothing binds us. Our daily Third World lives are broken into hundreds of shards of unrooted, incoherent experiences” (Krog, 2009:125). Krog glo dat samehang en interverbondenheid op verskillende vlakke in ’n Westerse samelewing bereik kan word, deur die inkorporering van ’n Afrika-perspektief.

Dit is in ’n studie oor die funksionering van die begrip ‘interverbondenheid’, ’n term wat ingebed is in die Afrika-konsep ubuntu, relevant om die werk van Afrika-filosowe soos Kwame Gyekye, John Mbiti en Ifeanyi Menkiti te bestudeer. Krog se beskouings oor interverbondenheid toon duidelike ooreenkomste met dié filosowe se werk. Daarom word daar in hoofstuk 2 ingegaan op hierdie (en ander) filosowe se benaderings tot die begrip ubuntu as deel van ’n Afrika-wêreldbeeld. Laasgenoemde word verder in verband gebring met Krog se implisiete en eksplisiete verkenning van Afrika-humanisme en Afrika-filosofie en hoe dit aansluit by haar neologistiese konsep

‘interverbondenheid-tot-heelheid’. Die kardinale rol wat vergifnis en versoening in die proses van interverbondenheid-tot-heelheid speel, word ook in hoofstuk 2 onder die soeklig geplaas.

Van Niekerk (2015:2) is van mening dat die verkenning van Krog se niefiktiewe “transformasie-trilogie” (*Country of my skull*, *A change of tongue* en *Begging to be black*) belangrik is, aangesien dit “’n sentrale posisie binne die ganse oeuvre van Antjie Krog verteenwoordig en as sodanig in gesprek tree met haar poësie”. Van Niekerk (2015:6) stel daarom voor dat die gevolgtrekkings waartoe sy in haar navorsing ten opsigte van die transformasie-trilogie kom moontlik in verband gebring kan word met Krog se digkuns.

Ter kontekstualisering word daar in hoofstuk 3 van hierdie studie dus gekyk na die vraag of interverbondenheid aandag geniet in van Krog se vroeër werke en hoe die niefiksietekste van die transformasie-trilogie met Krog se digbundel in gesprek tree, met betrekking tot hoe interverbondenheid in dié werke funksioneer en hoe daarmee omgegaan word. *Country of my skull* en *Kleur kom nooit alleen nie* word gesamentlik bespreek, waarna *A change of tongue*, *Met woorde soos met kerse* en *die sterre sê ‘tsau’* onder ’n volgende afdeling bespreek word. Daar word in die laaste afdeling van hoofstuk 3 spesifiek ingegaan op die wyse waarop die begrip interverbondenheid gehanteer en geproblematiseer word in Krog se mees resente niefiksiewerk *Begging to be black*, aangesien die begrip hierin eksplisiet en uitvoerig onder die soeklig geplaas word. In laasgenoemde afdeling word die beskouings van die filosoof Gilles Deleuze betrek, aangesien Krog veral steun op sy beskrywing van die wordingsproses.

In hoofstuk 4 word my ondersoek na die hantering van die begrip interverbondenheid toegepas op die gedigte in *Mede-wete*. Dié ondersoek berus op stipleesanalises van geselekteerde gedigte uit die bundel en die plasing van daardie analises binne die groter konteks van die bundel en in Krog se oeuvre. Daar word in dié hoofstuk gefokus op die funksionering van interverbondenheid met die menslike én niemenslike ander, die problematiek daarvan en moontlike maniere om interverbondenheid te bewerkstellig.

HOOFSTUK 2

TEORETIESE RAAMWERK BY DIE BESTUDERING VAN DIE KONSEPTE UBUNTU EN INTERVERBONDENHEID-TOT-HEELHEID

There is a word in South Africa, ubuntu.
A word that captures Mandela's greatest gift:
his recognition that we are all bound together
in ways that are invisible to the eye;
that there is a oneness to humanity;
that we achieve ourselves by sharing ourselves
with others, and caring for those around us.

– Barack Obama (2013)

Ubuntu. The most profound opposite of Apartheid.
More than forgiveness or reconciliation.
More than 'turn the other cheek'.
It is what humanity has lost.

– Antjie Krog. *A change of tongue*: 159

An individual has not begun to live until he can rise above
the narrow horizons of his particular individualistic concerns
to the broader concerns of all humanity.

– Martin Luther King Jr. *The papers of Martin Luther King Jr.*: 250

2.1 Ubuntu, die individu en die gemeenskap

Ubuntu, die Zulu-woord vir menslikheid, is 'n woord sonder 'n Engelse of Afrikaanse vertaalekwivalent. Dit bied volgens Antjie Krog (2015:203) geleentheid vir die ontstaan van nuwe betekenismoonlikhede. As gevolg van die verskillende betekenisse wat aan die woord geheg word, is die definiëring daarvan problematies en is dit volgens Van Niekerk (2015:94) noodsaaklik om veelvuldige invalshoeke oor konsepte soos ubuntu, 'n Afrika-wêreldbeeld, 'n Afrika-filosofie, ensovoorts na te gaan. Daar sal in hierdie afdeling eerstens gepoog word om 'n omskrywing van die begrip te gee. Daar sal ingegaan word op die belang van die gemeenskap in hierdie begrip, aangesien dit een van die hoofkenmerke van ubuntu is, maar ook die rol van die individu. Daarna sal daar gekyk word na die noodsaaklike rol wat vergifnis en versoening speel vir ubuntu om suksesvol beliggaam te kan word.

2.1.1 Wat behels die begrip ubuntu?

Antjie Krog sluit in haar mees resente artikel oor die Waarheid- en Versoeningskommissie (WVK) in haar definisie van die begrip ubuntu aan by die siening van, onder andere, John Mbiti. Daar word dikwels na dié filosoof se beskrywing van ubuntu verwys: “The individual can only say: ‘I am, because we are; and since we are therefore I am’” (Mbiti aangehaal in Krog, 2015:209; vgl. ook Mbiti, 1969:106). Mbiti se bekende uitspraak in *African Religions and Philosophy* (1969) word algemeen beskou as ’n kardinale vertrekpunt by die verstaan van ’n Afrika-wêreldbeeld, die individu se plek in die gemeenskap en die konsep van ubuntu. Ubuntu word dikwels ook in verband gebring met ’n idioom uit die Suid-Afrikaanse Nguni-tale (Zulu, Xhosa, Swati en Ndebele), *umuntu ngumuntu ngabanye*, wat beteken ’n mens is ’n mens deur ander mense (Ncube, 2010:79). Die verband tussen ubuntu en dié idioom is volgens Gade (2011:312) vir die eerste keer in Augustine Shutte se invloedryke boek *Philosophy for Africa* (1993) gemaak en sou vanaf 1995 ’n belangrike verwysing vir die omskrywing van die begrip word. Hoewel bogenoemde aanhaling van Mbiti en die verwysing na die idioom *umuntu ngumuntu ngabanye*, gewoonlik as vertrekpunt vir die definiëring van die begrip ubuntu gebruik word, is Gade (2012:487) van mening dat ubuntu ’n dinamiese term is en dat dit noodsaaklik is om die sosiale en politieke konteks waarin dit bestudeer word in ag te neem. Krog merk tereg op dat dit eerder in die magdom ander definisies is “that some of the meaning [of ubuntu] becomes clearer” (Krog, 2015:209, my invoeging).

Gade gee in die artikel “The historical development of the written discourses on *ubuntu*” (2011), ’n chronologiese uiteensetting van die historiese ontwikkeling van en die geskrewe diskoerse rondom die begrip ubuntu. Hy verdeel die begrip se fases van ontwikkeling in vyf periodes. Dié periodes strek vanaf 1846, toe die woord vir die eerste keer in geskrewe vorm gebruik is, tot 2011, ten tyde van die artikel se publikasie. Gade (2011:316) skryf dat die begrip vir baie lank slegs gedefinieer is as ’n menslike kwaliteit, waarna daar in die tagtigerjare na die term begin verwys is as iets wat verbind is aan of identies is met ’n filosofie of etiek, en kort daarna as Afrika-humanisme. In die laat negentigerjare, ná die eerste demokratiese verkiesing in Suid-Afrika, is daar gereelde verwysings na ubuntu as ’n wêreldbeeld (‘world view’) gemaak, maar dié benadering sou eers met die aanbreek van die nuwe millennium gewild begin raak (Gade, 2011:317).

Krog beskou ubuntu in laasgenoemde, moderne lig, naamlik as ’n wêreldbeeld, “a particular system of values, beliefs and attitudes held by a specific group” (aangehaal in Krog, 2008a:355). Nussbaum (2003a:2) is van mening dat hierdie “tradisionele waardesisteen” eienskappe soos empatie, waardigheid en medemenslikheid insluit. Ncube (2010:78) identifiseer op haar beurt soortgelyke kenmerkende eienskappe soos omgee, gemeensaamheid en gasvryheid, terwyl kontinuïteit en

harmonie tussen individue in 'n samelewing as twee van die hoofkenmerke van ubuntu uitgesonder word. In aansluiting hierby haal Jason van Niekerk (2013:49) Johan Broodryk se definisie van ubuntu aan waarin gemeenskaplike welstand en menseverhoudings binne 'n samelewing sentraal staan: “[A system] based on the values of intense humanness, caring, sharing, respect, compassion, and associated values, ensuring a happy and qualitative human community life in a spirit of family”. Die sentrale rol wat menseverhoudings binne 'n gemeenskap in die konsep van ubuntu speel, word deur Ncube (2010:78) beaam: “At the heart of ubuntu is the relationships with others”. Aartsbiskop Desmond Tutu, wie se teologie volgens Haws (2009:477) gebaseer is op die konsep van ubuntu, sluit hom by bogenoemde aan in 'n onderhoud oor die onderwerp: “You can't be human on your own... you are human through relationships”.

Bogenoemde verhoudings tussen mense word gehandhaaf binne 'n sekere morele/etiese raamwerk, waarvan medemenslikheid die kern vorm: “Ubuntu geeft als zodanig altijd aanleiding om op het idee van medemenselijkheid te reflecteren” (Stuit, 2014:1). Hiermee sluit Stuit aan by Krog (2008b:207) se vrye vertaling van die Zulu-woord na “human-ness” (humankindness, in Afrikaans ‘menslikheid’ of ‘medemenslikheid’). Dié vertaling sluit aan by Ncube (2010:78) se beskrywing van ubuntu: “Ubuntu encourages humanness and recognizes the sanctity of human life”. Hierdie menslikheid stel volgens Stuit (2014:1) vrae soos: “wat het ons met mekaar in gemeen?” en “wat kan ek doen om die verbintenis te versterk?”.

Volgens Mbiti en Menkiti is bogenoemde menslikheid nie iets wat inherent aan 'n individu is nie, maar eerder iets waaraan 'n persoon deur die loop van sy/haar lewe moet bou, “for personhood is something which has to be achieved, and is not given simply because one is born of human seed” (Menkiti, 1984:172; vgl. ook Mbiti, 1969:106). Gyekye (2004:303) verskil egter van Mbiti en Menkiti deur status, gewoontes en karaktereienskappe te identifiseer as die enigste entiteite wat deur 'n persoon ‘verkry’ kan word: “Personhood may reach its full realization in community, but it is not acquired or yet to be achieved as one goes along in society... One is a person because of what one is, not because of what one has acquired”. Om 'n mens⁴ in die volle sin van die woord te wees, “is to affirm one's humanity by recognizing the humanity of others and, on that basis, establish humane relations with them” (Ramose, 2004:272). Laasgenoemde kan gedoen word deur eienskappe soos wedersydse respek, bedagsaamheid, vergewensgesindheid en medemenslikheid te openbaar.

⁴ Ek verwys hier na die begrip ‘mens’ as 'n normatiewe term, met ander woorde wat dit beteken om 'n ‘goeie mens’ te wees.

Volgens Tutu (2013) kan 'n mens slegs 'n mens wees in 'n menslike samelewing. Die verlies van 'n individu se menslikheid (wat dikwels met gewelddade gepaard gaan) lei terselfdertyd ook tot die ontmensliking van 'n persoon se gemeenskap. Deur vergifnis en versoening kan die individu én sy/haar gemeenskap egter weer hul menslikheid ten volle herstel. Brouwer (2011:14) verduidelik dié idee soos volg:

Killing, or violence in general, is related to losing one's humanity. Forgiving opens up the possibility of regaining humanity. Experiencing violence also affects one's humanity. So, when the perpetrator regains his humanity through forgiveness, we could all hope for the restoration of our full humanity.

Ubuntu is dus 'n konsep wat gefundeer is in 'n tradisionele Afrika-waardesisteem, waarvan menslikheid en medemenslikheid die basis vorm. Kollektiewe behoeftes word gestel bo dié van die individu, as gevolg van kommunitaristiese benaderings in Afrika-samelewings. Dit is daarom by 'n bespreking van ubuntu van belang om eerstens te kyk na wat 'gemeenskap' en meer spesifiek gemeenskap in 'n Afrika-konteks beteken.

Vir Gyekye (2004:299) is 'n gemeenskap iets wat bestaan uit individue met gedeelde belange en waardes: "It is the notion of common interests, goals, and values that differentiates a community from a mere association of individual persons. Members of a community share goals and values". Coetzee (2004:247) sluit aan by Gyekye se definisie van die term: "A community is an ongoing association of men and women who have a special commitment to one another and a developed (distinct) sense of their common life". Shutte (1993:47) beklemtoon die belang van die gemeenskap in Afrika-kulture en beskou kommunitarisme as 'n hoofkenmerk van Afrika-filosofie. Ook Kwesi Dickson (aangehaal in Krog, 2008a:360) beskou kommunitarisme in Afrika-kulture as "characteristic of African life to which attention had been drawn again and again by both African and non-African writers on Africa. Indeed, to many this characteristic defines Africanness". Daar bestaan egter verskillende vorme van kommunitarisme, wat vervolgens bespreek sal word.

2.1.2 Radikale kommunitarisme

Mbiti se bekende woorde "I am because we are; and since we are therefore I am" resoneer met dié van Placide Tempels wat reeds in 1959 die volgende in sy boek *Bantu philosophy* geskryf het: "It may be said that among Bantu the individual is necessarily an individual within the clan. [...] The relationship should be understood in the sense of real ontological dependence" (Tempels, 1959:108). Dié beskouings sluit aan by wat Gyekye (2004:299) klassifiseer as radikale kommunitarisme. Hy definieer dit as 'n konsep waarvolgens die mens op intrinsieke wyse aan die gemeenskap verbind is, tot so 'n mate dat 'n persoon nooit as 'n geïsoleerde, outonome individu gereken kan word nie (Gyekye,

2004:299). Mbiti (1969:106) bewoord die posisie van die individu binne 'n radikale kommunitaristiese samelewing soos volg: "In traditional life, the individual does not and cannot exist alone except corporately. He owes his existence to other people, including those of past generations and his contemporaries. He is simply part of the whole".

Bogenoemde ontologiese afhanklikheid van die gemeenskap is iets wat deur verskillende Afrika-filosowe ná Mbiti (tussen 1970 en 1990) beaam én teengestaan word. In dié essays is daar onder andere gepoog om tradisionele Afrika-kommunitarisme met Westerse individualisme te kontrasteer. 'n Voorbeeld hiervan kan gevind word in Menkiti se essay "Person and community in African traditional thought" (1984) waarin hy Mbiti se beskouing oor die individu en die gemeenskap ("I am, because we are; and since we are, therefore I am") as vertrekpunt vir sy betoog gebruik.

Menkiti maak in bogenoemde essay 'n onderskeid tussen 'n gemeenskap in 'n Westerse konteks en 'n gemeenskap in 'n Afrika-konteks. Hy voer aan dat 'n gemeenskap in 'n Westerse konteks dui op 'n blote versameling van self-belanghebbende individue, elk met hul eie persoonlike voorkeure, wat alleenlik byeenkom om dinge te vermag wat slegs in 'n groep moontlik is (Menkiti, 1984:179). Daar word dus beweeg vanaf die individu na die gemeenskap (individualisme). Hierteenoor word daar by gemeenskap in 'n Afrika-konteks (aldus Menkiti, 1984:180), eerder beweeg vanaf die gemeenskap na die individu, as gevolg van individue se ontologiese afhanklikheid van die gemeenskap (kommunitarisme). In laasgenoemde geval vorm die gemeenskap dus 'n persoon en kan die afleiding gemaak word dat 'n mens nie buite 'n gemeenskap kan bestaan of as 'n persoon geag kan word nie: "The community must therefore make, create or produce the individual; for the individual depends on the corporate group" (Mbiti, 1969:106).

2.1.3 Matige kommunitarisme

Die vraag oor of dit vir 'n persoon moontlik is om 'n individuele identiteit te hê in 'n Afrika-samelewing waarin 'n kollektiewe ontologie voorkeur geniet, is 'n verdere onderwerp wat in reaksie op Mbiti deur navorsers onder die soeklig geplaas word. Gyekye spreek homself byvoorbeeld sterk uit teen die radikale vorm van kommunitarisme wat in die voorafgaande onderafdeling van die hoofstuk bespreek is. Gyekye (2004:297) problematiseer die radikale benadering deur die volgende vrae rakende die individu en sy/haar plek in die gemeenskap te stel:

The metaphysical question is whether a person, even though he/she lives in a human society, is a self-sufficient atomic individual who does not depend on his/her relationships with others for the realization of his/her ends and who has ontological priority over the community or whether he/she is by nature a communal (or, communitarian) being, having natural and essential relationships with others.

Gyekye (2004:306) kom tot die gevolgtrekking dat 'n samelewing tot stand kom deur die byeenkoms van verskillende individue; die betrokke gemeenskap skep die konteks, die sosiale en kulturele ruimte, waarbinne 'n persoon die geleentheid kry om sy/haar individualiteit uit te leef. Hy stel gevolglik 'n vorm van “matige kommunitarisme” (vgl. Gyekye, 2004:306) as alternatief vir Tempels, Mbiti en Menkiti se radikale benaderings voor: “[...] personhood can only be partly, never completely, defined by one’s membership of the community... the person is only partly constituted by the community” (Gyekye, 2004:306). Richard Bell skryf in *Understanding African philosophy – a cross-cultural approach to classical and contemporary issues* (2002) dat hierdie ‘matige kommunitarisme’ van Gyekye die manier waarop daar oor gemeenskap in Afrika-samelewings gedink word, uitdaag (Bell, 2002:63). Bell (2002:64) sluit homself by laasgenoemde benadering tot die individu binne 'n Afrika-gemeenskap aan:

To uphold the value of the priority of community does not necessarily deny an individual of her own identity, her potential creative role in a community, nor does it absolve her of personal responsibility for her actions toward the whole community.

Gyekye (2004:301) stel egter voor dat vir 'n individu om sy/haar volle potensiaal te bereik, die belang van 'n samelewing beklemtoon móét word, aangesien 'n persoon gebore word binne 'n gemeenskap en dit dus deel uitmaak van die mens se natuurlike omgewing: “[therefore] the community [is important] for the total well-being or complete realization of the nature of the individual person” (my invoeging). Krog (2008b:208) sluit haar aan by Gyekye, deur te noem dat een van die hoofkenmerke van ubuntu die ontginning en ontwikkeling van 'n gemeenskap en die individue daarbinne se volle potensiaal is. Hierdie groei vind volgens Shutte (1993:48) plaas deur middel van menseverhoudings, waarop daar in die volgende afdeling verder uitgebrei sal word.

2.1.4 Interverbondenheid-tot-heelheid

Krog (2008a:353) noem haar benadering tot kommunitarisme “interconnectedness-towards-wholeness” (interverbondenheid-tot-heelheid). Van Niekerk (2015:82) noem dat Krog binne hierdie raamwerk menswees in 'n kommunitaristiese Afrika-wêreldbeeld definieer. Krog se konsep van interverbondenheid-tot-heelheid dui op “both a mental and physical awareness that one can only ‘become’ who one is, or could be, through the fullness/wholeness of that which is around one – both physical and metaphysical” (Krog, 2008b:208). Die “heelheid” waarna sy verwys, is volgens Krog nie iets staties nie, maar eerder 'n proses waarin almal en alles beweeg “towards its fullest/most whole self or personhood” (Krog, 2015:210). Hierdie proses van wording kan slegs plaasvind deur verhoudings met ander mense, sowel as die kosmos en die voorvaders (Krog, 2015:210).

Krog se talle verwysings na interverbondenheid of interkonneksie kan dus eerstens in verband gebring word met Tutu (2013) se siening dat mense se verhoudings almal deel uitmaak van 'n delikate netwerk van interafhanklikheid: “so that this completely self sufficient person, is in fact sub-human”. Haws (2009:477) skryf in dié verband: “The ubuntu theology of Desmond Tutu... [proclaims] the inherent interconnectedness of humankind” (sy invoeging).

Krog sluit haar tweedens aan by en verwys na Buthelezi en Brand wat van mening is dat ubuntu (wat Krog afwisselend met die woord “interverbondenheid” gebruik) gebaseer is op die konsep van “the wholeness of life”, wat beteken dat “different areas of life, like the religious and secular, or the spiritual and material, can never be compartmentalised and understood in isolation from one another – everything is interrelated” (Krog, 2008b:207). Die konsep van interverbondenheid word sodoende uitgebrei tot iets wat nie beperk is tot verbintenisse tussen slegs mense nie, maar ook met die kosmos en die ganse natuur, iets wat reeds in die praktyke van die Boesmans⁵ teenwoordig was (Brouwer, 2011:14). Nussbaum (2003b:23) verduidelik die konsep interverbondenheid soos volg:

Africans understand the connections of past and present, human beings and nature, our common humanity, and a shared spirituality. Africans have mastered the art of communication between ancestors and people in the present as well as dialogue among us all (plants, birds, and animals included). The new physics are, for South-Africans, the golden threads of ubuntu woven from the old traditional African fabric of interconnectedness.

2.2 Die rol van vergifnis en versoening in 'n gemeenskap

Gade (2012:487) skryf dat ubuntu in die jare negentig van die twintigste eeu sterk verbonde geraak het met konsepte soos versoening en vergifnis, grotendeels as gevolg van die Waarheids- en Versoeningskommissie. Slabbert (2005:778) vra die vraag of daar ooit op 'n nasionale vlak oor genoemde konsepte gepraat sal kan word “sonder om na die Kommissie te verwys”. Krog (2008b:208) skryf die hoofsaaklik vreedsame afloop van die verhore wat by die Waarheids- en Versoeningskommissie plaasgevind het toe aan 'n gevoel van ubuntu onder Suid-Afrikaners, wat gehelp het om konsepte soos versoening en vergifnis te herdefinieer. In Krog se artikels “‘This thing called reconciliation...’ forgiveness as part of an interconnectedness-towards-wholeness” (2008a), “‘...if it means he gets his humanity back...’: the worldview underpinning the South African Truth and Reconciliation Commission” (2008b) en “Research into reconciliation and forgiveness at the South African Truth and Reconciliation Commission and Homi Bhabha’s ‘Architecture of the new’” (2015) val die klem telkens op die belang van vergifnis en versoening vir suksesvolle

⁵ Ek gebruik hier en elders in die studie die term “Boesman” en nie “San” nie, aangesien onlangse antropologiese navorsing toon dat laasgenoemde 'n skeldnaam is (Van Vuuren, 1995:25).

interverbondenheid om te kan plaasvind. Nussbaum (2003a:6) en Desmond Tutu (2013) sluit aan by Krog deur versoening en vergifnis as twee noodsaaklike prosesse vir die suksesvolle beliggaming van ubuntu en interverbondenheid voor te stel. Daar sal vervolgens omskrywings van die onderskeie terme gegee word, waarna die konsepte se relevansie ten opsigte van 'n bespreking oor interverbondenheid onder die loep geneem sal word.

2.2.1 Omskrywing van terme: vergifnis en versoening

Gade (2012:490) identifiseer die vermoë om te kan vergewe as 'n "moral quality of ubuntu". Krog (2008a:355) definieer vergifnis as "letting go, personally, of resentment and the past". Sy sluit haar aan by die definisies van Staub, Pearlman, Gubin en Hagengemana (aangehaal in Krog, 2008a:355): "Forgiving involves letting go of anger and the desire for revenge. It can help in diminishing the pain that results from victimization and in moving away from an identity as a victim". Hieruit kan afgelei word dat 'n positiewe verandering ten opsigte van 'n slagoffer se menslikheid deur vergifnis te weeg gebring kan word.

Krog tref egter 'n onderskeid tussen vergifnis wat geïnspireer word deur Christus en vergifnis wat geïnspireer word deur interverbondenheid-tot-heelheid. Christen-vergifnis sê (aldus Krog, 2008a:357): "I forgive you, because Jesus has forgiven me", terwyl ubuntu-vergifnis sê: "I forgive you so that you can change/heal here on earth, then I can start on my interconnected path towards healing" (Krog, 2008a:357). Krog is van mening dat die ubuntu-vorm van vergifnis die rede is waarom swart mense hul wit oortreders so maklik kon vergewe ná apartheid: "black people based their forgiveness on a specific kind of humanity, while non-black people based their forgiveness on the forgiveness of their own sins by Christ" (Krog, 2015:207).

Tepperman (in Slabbert, 2005:777) skryf dat een van die Waarheids- en Versoeningskommissie se verhore geopen is met die Xhosa-lied "Lizalise idinga lakho", wat losweg vertaal kan word na "die vergifnis van sondes maak 'n persoon heel". Krog noem ook dat die Waarheids- en Versoeningskommissie in Xhosa (*uxolelwano*) letterlik beteken: die Waarheids- en Vergifniskommissie (Krog, 2008a:355). Krog beskou vergifnis as 'n wedersydse ooreenkoms tussen twee of meer partye vir 'n verbeterde, meer etiese toekoms: "when looked at from an interconnected view, the word [forgiveness] indicates the first step toward changing into a more humane self that would include both victim and perpetrator" (Krog, 2008a:355, my invoeging). Volgens Tutu (in Bell, 2002:89) is iemand wat nie vergewe nie gelyk aan iemand sonder ubuntu: "That is to say he is not really human". Vergifnis is dus noodsaaklik vir die "process of becoming rehumanized" om te kan plaasvind (Gobodo-Madikizela in Krog, 2008b:213). Tutu (in Slabbert, 2005:777) gebruik die

voorbeeld van 'n man wat met sy vrou baklei om die verskille tussen Christen-vergifnis en ubuntu-vergifnis te demonstreer: indien die man bely en vir God om vergifnis vra, is daar nie sin in nie; hy moet aan sy vrou ook bely, sodat hulle altwee weer kan 'heel' word. Christen-vergifnis hou verder die moontlikheid van versoening sonder vergifnis in – iets wat nie by ubuntu-vergifnis 'n opsie is nie: “one can live in peace with sinful neighbours without forgiving them their deeds” (Krog, 2008a:357).

Volgens Krog (2015:12) lei belydenis en ubuntu-vergifnis tot herstel, versoening en die uiteindelijke voller menswees van beide partye. Sy distansieer haar van die beskouing dat versoening en vergifnis as twee aparte konsepte benader behoort te word:

However, within the concept interconnectedness-towards-wholeness, the notions of forgiveness and reconciliation cannot be separated. They are not only closely linked, but also mutually dependent: the one begins, or opens up a process of becoming, while the other is the crucial next step into this becoming [...] within the world view of interconnectedness-towards-wholeness, in order to grow into one's fullest self, one's fullest potential personhood, the deed of asking for forgiveness and forgiveness itself, needs to lead to recovery, reconciliation and eventually to a fuller personhood (Krog, 2008a:355-356).

Krog (2008b:214 en 2015:212) verwys na drie noodsaaklike handeling, soos geïdentifiseer deur Desmond Tutu, vir versoening om te kan plaasvind: die oortreder moet sê 'ek is jammer', die slagoffer moet die betrokke oortreder vergewe en die oortreder moet die situasie dan herstel, sodat beide partye se menslikheid in die proses herstel kan word. Sodoende word die geleentheid geskep vir suksesvolle interverbondenheid om plaas te vind tussen die slagoffer en oortreder.

Krog (2015:213) definieer versoening dikwels aan die hand van die woorde van Cynthia Ngewu, een van die Gugulethu Sewe se moeders. Haar seun, Christopher Piet is in 'n voorval tydens die apartheidsjare in Suid-Afrika deur sekuriteitspolisie doodgemaak. Daar verskyn ook 'n gedig hieroor in *Mede-wete*, wat in hoofstuk vier bespreek word. Ngewu se getuienis lui as volg:

This thing called reconciliation... if I am understanding it correctly... if it means this perpetrator, this man who has killed Christopher Piet, if it means he becomes human again, this man, so that I, so that all of us, get our humanity back... then I agree, then I support it all.

Krog is van mening dat bogenoemde uitlating en formulering van versoening deur 'n analfabeet, ongeskoold in Afrika-filosofie, 'n ontologiese begrip van interverbondheid-tot-heelheid, toon. In 'n soortgelyke trant, skryf Bongani Finca (in Gade, 2012:493):

Instead of pursuing punishment, you are more interested in restoring relationships. That is fundamental to ubuntu because ubuntu does not focus on what has been done

to you, ubuntu focuses on how we can be restored together as a community, so that we can heal together. Ubuntu does not only concentrate on the pain that has been caused to me, but also recognizes the damage that has been done to you. In the course of what you are doing to me, you are also hurting yourself.

Uit bogenoemde aanhalings spruit eerstens die idee dat beide die slagoffer en die oortreder deur 'n gewelddaad van hul menslikheid ontnem word. Tweedens kan die afleiding gemaak word dat versoening gerig behoort te wees op die herstel van die oortreder sowel as die slagoffer se menslikheid en hul verhouding met mekaar.

2.2.2 Vergifnis en versoening en interverbondenheid-tot-heelheid

Hoewel vergifnis en versoening in teorie wél onafhanklik van mekaar kan plaasvind, is beide volgens Krog (2015:212) onlosmaakbaar van die konsep interverbondenheid-tot-heelheid. Krog noem eerstens dat die woorde “versoening” en “vergifnis” afkomstig van dieselfde stamwoord in Xhosa is (soos daar ook kortliks na verwys is in afdeling 2.2.1). Hierin lê die vernuwende aspek van ubuntu: “The two concepts are indivisibly intertwined, philosophically and linguistically. This means a radical departure from the general assumption that reconciliation and forgiveness are two separate and divisible processes” (Krog, 2015:212). Sy noem ook dat die linguistiese wortels van die twee woorde die Afrika-filosofie van interverbondenheid bevestig: “one cannot reconcile without forgiving and vice versa” (Krog, 2015:213).

Vergifnis en versoening is dus interafhanklik van mekaar, aangesien die een die proses van genesing en heelwording teweeg bring, terwyl die ander een die volgende noodsaaklike stap in hierdie herstelproses is (Krog, 2015:212). Sonder die een of die ander kan suksesvolle interverbondenheid nie plaasvind nie: “this means that forgiveness can never be without the next step – reconciliation – and that reconciliation cannot take place without fundamentally changing the life of the one that forgives as well as the one that is forgiven” (Krog, 2015:214). So word geleentheid geskep vir 'n gemeenskap om volkome te herstel, deur interverbondenheid met mekaar.

Daar sal in die volgende hoofstuk getoon word hoe Antjie Krog die konsep van interverbondenheid-tot-heelheid in haar oeuvre integreer en ontwikkel en hoe sy omgaan met die begrippe wat in hierdie afdeling bespreek is.

HOOFSTUK 3

’n OORSIG VAN DIE HANTERING VAN DIE BEGRIP INTERVERBONDENHEID IN KROG SE OEUVRE

I am trying to become others, plural, interconnected-towards-caringness.

– Antjie Krog. *Begging to be black*: 200

3.1 Inleiding

Taljord (2010a) voer in ’n artikel getiteld “Krog en hersirkulasie 1” aan dat Krog “tematiese materiaal uit haar eie, niepoëtiese tekste transponeer na die poëtiese medium”. In die eerste afdeling van hierdie hoofstuk sal daar gekyk word na *Country of my skull* (1998) as ’n voorloper vir Krog se digbundel *Kleur kom nooit alleen nie* (2000). In die tweede afdeling sal daar ingegaan op welke wyse *A change of tongue* (2003) in gesprek tree met Krog se versamelings van vertaalde gedigte in *Met woorde soos met kerse* (2002) en *die sterre se ‘tsau’* (2004). Ten slotte sal *Begging to be black* (2009) as ’n voorloper vir die tema van interverbondenheid-tot-heelheid in *Mede-wete* (2014) onder die loep geneem word.

Die bespreking wat volg maak geensins aanspraak op volledigheid nie, aangesien die omvang van die betrokke studie dit nie toelaat nie. Daar sal gepoog word om kortliks aan te toon hoe Krog sekere aspekte van interverbondenheid-tot-heelheid, soos bespreek in die voorafgaande afdeling, in bogenoemde werke integreer en dit tegelykertyd ook problematiseer. Die klem sal veral op die onderskeie digbundels val, aangesien daar reeds substansiële navorsing oor hierdie onderwerp in die prosatekste gedoen is (vgl. bv. Van Niekerk se proefskrif oor die transformasie-trilogie, 2015). Bestaande navorsing oor die prosatekste sal dus slegs met my eie insigte aangevul word, aangesien die aksent in my studie hoofsaaklik op Krog se digkuns val.

3.2. *Country of my skull* en *Kleur kom nooit alleen nie*: op reis na ’n nasionale identiteit

3.2.1 Inleiding

In *Country of my skull* (1998) verken Antjie Krog die gebeure wat in Suid-Afrika afgespeel het voor en tydens die Waarheid- en Versoeningskommissie (WVK),⁶ waaroor sy as joernalis vir die SAUK

⁶ Ek gebruik (soos Viljoen, 2009:75) in ooreenstemming met Krog, die volledige titel Waarheids- en Versoeningskommissie, aangesien Krog die afkorting WVK afkeur. Sy skryf in *Country of my skull*: “We also insist on the use of ‘Truth Commision’ rather than ‘TRC’, which would conceal the essence of the Commission behind a meaningless abbreviation” (Krog, 1998:32).

gerapporteer het. Dit is 'n hibriede teks wat feitlike inligting verskaf en terselfdertyd ook 'n hoogs persoonlike en subjektiewe verslag is van die impak wat die Waarheids- en Versoeningskommissie op die outeur gehad het (vgl. Viljoen, 2009:75). Die boek is volgens Schaffer en Smith (2006:1578) een van die mees invloedryke optekening van getuienisse wat uit die Waarheids- en Versoeningskommissie se verhore gespruit het. Van Vuuren (2009:219) beskryf dit as 'n boek wat die essensie van die apartheidservaring vasvang en skryf die kragtige effek van die teks toe aan Krog se bekwaamheid as digter. Carel Boshoff (1998) noem die boek 'n "poëtiese voor-verslag van die WVK se werk". Viljoen (2009:77) lê ook klem op die liriese kwaliteit van die teks in geheel: sy verwys onder andere na die poëtiese titels van die verskillende hoofstukke (vgl. "Guilt is on the move with all her mantles" en "Then burst my mighty heart") sowel as die digterlike beskrywings van situasies en gebeure. Krog se digbundel *Kleur kom nooit alleen nie*, wat twee jaar ná *Country of my skull* verskyn het, toon "veelseggende ooreenkomste en kontinuïteite" met laasgenoemde teks en "dupliseer selfs sommige van die materiaal" daaruit (Viljoen, 2002:24; vgl. ook Taljard, 2006:155). Genoemde ooreenkomste en dupliserings kom voor op tematiese vlak, byvoorbeeld in die temas oor versoening, omgang met individuele en kollektiewe/nasionale identiteit, skuldgevoel en die fokus op ruimtelike kwessies.

Viljoen (2002:22) skryf dat Krog se blootstelling aan die verhore tydens die Waarheids- en Versoeningskommissie haar bewus gemaak het daarvan "dat dit vir haar as wit Afrikanervrou noodsaaklik is om haar identiteit te heroorweeg, op persoonlike sowel as kollektiewe vlak". Krog sit die tema van "individuele identiteit in interaksie met kollektiewe identiteit" (Viljoen, 2002:23) dus voort in die bundel *Kleur kom nooit alleen nie* en brei dit uit. Sy inkorporeer die tema deur in beide tekste te fokus op die Suid-Afrikaanse land en landskap en deur 'n stem te gee aan verskillende individue wat dié land(skap) bewoon. In hierdie afdeling sal ek fokus op Krog se toenemende besef (in beide *Country of my skull* en *Kleur kom nooit alleen nie*) dat daar in 'n gemeenskap wat in die proses van transformasie is, in die rigting van 'n kollektiewe identiteit met medemenslikheid as einddoel beweeg behoort te word vir interverbondenheid om beliggaam te kan word. Laasgenoemde aspek sal in die volgende afdeling bespreek word. Daarna sal ingegaan word op die rol wat die uitbeelding van die land en landskap en stemgewing aan diverse mense wat dié landskap bewoon, speel in die vorming van 'n nuwe, inklusiewe identiteit.

3.2.2 Van 'n individuele na 'n kollektiewe/nasionale identiteit

Die titel van die bundel *Kleur kom nooit alleen nie* suggereer, soos Van Coller en Odendaal (2007:101) uitwys, dat persoonlike identiteit nie in isolasie gesien kan word nie. Volgens Viljoen (2009:92) suggereer die titel *Country of my skull* op soortgelyke wyse die moontlikheid vir die

ontstaan van 'n nasionale identiteit. Daar word dus in beide tekste beweeg van 'n individuele identiteit na 'n (meer inklusiewe) kollektiewe identiteit, wat Suid-Afrikaners van verskillende agtergronde byeen sal bring en dus interverbondenheid tussen die self en naaste sal bewerkstellig. Die kwessie van Krog en ander Suid-Afrikaners se soeke na 'n nuwe identiteit word soos volg deur die uitgewer in *Country of my skull* se voorwoord verwoord:

The people who tell these stories, along with the people who listen to them and, like Antjie Krog, the people who report on them, are living South Africans. They are struggling to find identity for themselves, individually and collectively, within the shadows still cast by their country's brutal history (Krog, 1998:viii).

Die einddoel van bogenoemde kollektiewe of nasionale identiteit is 'n gemeenskap gefundeer in die konsep van ubuntu of “common humanity” (Krog, 1998:45). Dit staan in kontras met die verdeeldheid en gebrek aan interverbondenheid tussen mense wat met apartheid gepaard gegaan het, waartydens “[...] many whites were busy dreaming of a life without black people: separate laws, separate amenities, separate churches, separate homes, separate towns, separate countries” (Krog, 1998:93). Die skending van menseregte en gevolglike verlies van medemenslikheid en interverbondenheid het parallel met dié verdeeldheid geloop: “South Africa's shameful Apartheid past has made *people* lose their humanity. It dehumanized people to such an extent that they treated fellow human beings worse than animals” (Krog, 1998:58, haar kursivering). In die gedig “klaaglied” in *Kleur kom nooit alleen nie* word 'n eksplisiete beskrywing gegee van bogenoemde dade “wat die norme van menslikheid en welvoeglikheid oorskry” (Taljard, 2006:156). Die gevolg van hierdie verontmenslikingsproses word soos volg verwoord in bogenoemde gedig: “die uitgepakte mummifiserende lyke / is nie meer man of vrou of swart of wit / is net onafwendbaar / onontwarbaar / mensloos mens” (Krog, 2000:78).

Viljoen (2016a:589) kom tot die konklusie dat Krog in *Country of my skull* klem lê op die manier waarop die Waarheids- en Versoeningskommissie ruimtes vir transformasie geskep het en vir interverbondenheid om tussen mense te kon plaasvind ná die menseregteskendings wat tydens apartheid gepleeg is: “Where we connect now has nothing to do with group or colour, we connect with our humanity” (Krog, 1998:45). Daar word in *Kleur kom nooit alleen nie*, soos gesuggereer deur die titels van die tweede en laaste afdelings (“wondweefsel” en “bindweefsel”), ingegaan op 'n gemeenskap wat fisiese en emosionele letsels van menseregteskendings oorgehou het na 'n ruimte waarin verbondenheid tussen die naaste en die self bewerkstellig kan word “en verskillende identiteite kan saambestaan” (Taljard, 2010b:48). Krog kom in die gedig “genetiese heimwee” tot die volgende insig: “een ding het ek geleer / hoe meer ek jou vernietig / hoe meer hink ek self ten gronde” (Krog, 2000:55). Daar sal in die volgende afdeling ingegaan word op hoe Krog taal aanwend om interverbonde met haar mede-landgenote te raak ten einde 'n nasionale identiteit daar te stel.

3.2.3 Stemgewing en 'n meer inklusiewe identiteit

Een van die maniere waarop daar in die twee onderhawige tekste gepoog word om 'n meer inklusiewe Suid-Afrikaanse identiteit daar te stel, is deur die opheffing van die stemloosheid van voorheen gemarginaliseerde individue. In *Country of my skull* word dit gedoen deur gedetailleerde en uitgebreide beskrywings en verslae oor “gewone mans en vrouens van Suid-Afrika” (Viljoen, 2009:82) se belydenisse oor die apartheidstryd, wat hul tydens die verhore by die Waarheids- en Versoeningskommissie gelewer het (vgl. bv. “The Sheperd’s Tale” in Krog, 1998:210-216). Die radiospan waarvan Krog deel was se opregte blydschap na afloop van hul eerste Waarheids- en Versoeningskommissie-berig word soos volg uitgespreek in *Country of my skull*: “We’ve done it! The voice of an ordinary cleaning woman is the headline of the one o’clock news” (Krog, 1998:32; ook aangehaal in Viljoen, 2009:82).

In *Kleur kom nooit alleen nie* vind bogenoemde stemgewing literêre gestalte in die inleidende gedigtesiklus “ses narratiewe uit die Richtersveld” (Krog, 2000:13-26), waarin die stemme van verskillende inwoners van dié gebied in hul streekstaal verwoord word. Taljard (2010b:57) skryf dat Krog deur die verwisseling van taalkodes in die bundel klem lê op die kulturele verskille tussen mense van Suid-Afrikaanse gemeenskappe. Sodoende word die leser bewus gemaak van die verskille tussen mense terwyl dit terselfdertyd ook herinner aan die ooreenkomste tussen hulle. In “roofsonnet” beklemtoon Krog dat die aksent eerder op die ooreenkomste as verskille tussen mense van 'n gemeenskap wat gefundeer is in die beginsels van ubuntu (of interverbondenheid-tot-heelheid) behoort te val: “daar waar ons dieselfde is, gaan ons die moeilikste tot niet” (Krog, 2002:31). Taljard (2010b:55) skryf in dié verband dat “begrip van mekaar se andersheid op die vlak van sowel persoonlike as kollektiewe identiteit een van die voorvereistes van vreedsame naasbestaan in hierdie land is”.

Country of my skull word afgesluit met 'n gedig, waarvan die Afrikaanse vertaling in *Kleur kom nooit alleen nie* verskyn (Krog, 1998:278-270 en Krog, 2000:42)⁷. Die gedig, wat deel is van die siklus getiteld “land van genade en verdriet”, gee te kenne dat die narratiewe van slagoffers van menseregteskendings die verdeeldheid tussen mense van Suid-Afrika help oorbrug: “vanweë die verhale van verwondes / lê die land nie meer tussen ons nie / maar binne-in” (Krog, 2000:42). Daar is dus, ten spyte van die pynlike verlede, 'n hoopvolle toon ten opsigte van interverbondenheid. Viljoen (2009:85) bring die konsep van narratiewe en hoe dit mense interverbonde met mekaar kan maak in verband met *Country of my skull* en die nuwe moontlikhede wat die Waarheids- en

⁷ Vgl. Viljoen (2009:92) se stipleesanalise van hierdie gedig.

Versoeningskommissie geskep het: “Omdat die Waarheids- en Versoeningskommissie stem gegee het aan soveel van diegene wat nie vantevore kon praat nie, word ’n herkolonisering van die grond moontlik – hierdie keer deur die hele bevolking van Suid-Afrika deur middel van hulle narratiewe”. Die narratiewe en belydenisse van slagoffers, soos verwoord in *Country of my skull* (vgl. die hoofstukke “Bereaved and dumb, the high southern air succumbs” in Krog, 1998:26-49) kry in *Kleur kom nooit alleen nie* in versvorm gestalte, naamlik in die siklus “dagboeke uit die laaste deel van die twintigste eeu” (Krog, 2000:32-36) wat byna woordeliks met eersgenoemde ooreenstem. Deur hierdie narratiewe in haar digbundel in te sluit, dié keer in Afrikaans, skep Krog geleentheid vir ’n dialoog om te ontstaan tussen mense van ’n selfs groter gehoor. Viljoen (2009:89) skryf dat die besonderse detail waarmee die verteller stemgee aan gewone mense tekenend is van “haar respek vir dié oor wie daar gerapporteer of vertel word”.

Die gedetailleerde beskrywings van bogenoemde getuïenisse lei volgens Viljoen (2009:89) ook tot “’n belangstelling in spesifieke lokaliteite, met ander woorde die ruimtes, plekke en landskappe waarin die verskillende kleingeskiedenis wat die Suid-Afrikaanse geskiedenis uitmaak, hulle afgespeel het” (Viljoen, 2009:82). Die verbeelding van land en landskap en die rol wat dit in die rekonstruksie van identiteit speel, sal in die volgende afdeling bespreek word.

3.2.4 Die verbeelding van land(skap) en die rekonstruksie van identiteit

Krog voel in *Country of my skull* as ’n wit Afrikaanssprekende vrou met ’n enorme skuldgevoel ontuis in Suid-Afrika na afloop van die gewelddade en menseregteskendings wat tydens die apartheidsera gepleeg is. Die boek is opgedra aan “every victim who had an Afrikaner surname on her lips” (Krog, 1998:iv). Krog voel dus vervreem van haar Afrikanerverlede en geboorteland, terwyl sy terselfdertyd daaraan verbonde voel: “This is my landscape. The marrow of my bones” (Krog, 1998:210). Die leser word reeds deur die titel *Country of my skull* uitgenooi (aldus Coetzee, 2001:685) om die interverbondenheid tussen die skrywer en bogenoemde landskap, haar geboorteland, die land van haar “skedel” te verken. Die verwysing na die land van haar skedel suggereer dat dié land ’n verbeelde land is, waar die moontlikheid vir mense om met mekaar interverbonde te wees, bestaan: “a country perhaps of the imagination or of memory” (Coetzee, 2001:685).

Die land en landskap wat Krog met haar kinderjare en veral met die Vrystaatse plaasgrond waarop sy grootgeword het vereenselwig, “the landscape of paradise” (Krog, 1998:48), en waarmee sy reeds in van haar vroegste werk gemoeid is (“I’ve written about this farm obsessively” in Krog, 1998:273) staan in kontras met dieselfde land en landskap se geskiedenis van geweld: “This country is drenched with blood” (aangehaal in Krog, 1998:205). Olivier (1998:222) skryf dat Krog in *Country of my skull*

poog om die Suid-Afrikaanse landskap met sy traumatiese geskiedenis te transformeer in 'n landskap van geregtigheid en behoort. Hierdie stelling is ook van toepassing op *Kleur kom nooit alleen nie* waarin die spreker reis op roetes “behorende tot dié wat hoort / en dié wat nie hoort nie” (Krog, 2000:87).

Na afloop van die belydenisse wat tydens die Waarheids- en Versoeningskommissie gelewer is, voel Krog (soos baie ander wit Afrikaners) gedisorienteerd ten opsigte van haar plek binne bogenoemde landskap: “It keeps on coming and coming. A wide, barren, disconsolate landscape where the horizon keeps on dropping away” (Krog, 1998:32). Krog se gevoel van vervreemding “in dié land so bloeiende tussen ons” (Krog, 2000:37) word ook in talle gedigte in *Kleur kom nooit alleen nie* verwoord. Sy vra haarself in die openingsgedig van die siklus “van litteken tot rivier” af: “wie ek is / is ek / hoe word ek / boorling” (Krog, 2000:85). Krog worstel dus in beide tekste met die vraag oor hoe sy weer deel van die land en die mense wat die grond bewoon, kan word. Daar is die besef dat 'n nuwe identiteit nodig is in 'n land wat in die proses van transformasie is: “South Africa’s shameful Apartheid past has made *people* lose their humanity... And this must change forever” (Krog, 1998:8, haar kursivering). Daar is dus sprake van 'n poging tot die konstruksie van 'n nuwe identiteit by Krog. Deelname aan die Waarheids- en Versoeningskommissie word beskou as 'n belangrike fondasie vir bogenoemde identiteitsvorming, aangesien dit “'n begrip en gevoel van tuishoort in die land” (Viljoen, 2009:92) teweeg gebring het. Krog skryf in *Country of my skull*: “When the Truth Commission started last year, I realized instinctively if you cut yourself off from the process, you will wake up in a foreign country – a country that you don’t know and you will never understand” (Krog, 1998:131; ook aangehaal in Viljoen, 2009:92). Die verkenning en verbeeld van die landskap (en verskillende mense wat die landskap bewoon) word in beide *Country of my skull* en *Kleur kom nooit alleen nie* voorgedra as wyses waarop die “gevoel van tuishoort (of identiteit)” (Viljoen, 2009:107) verkry kan word. In Krog se woorde: “die roete is reis / die vlerke is taal” (Krog, 2000:89).

Die tema van die soeke na 'n nuwe taal wat Suid-Afrikaners aan mekaar kan verbind, is iets wat regdeur Krog se oeuvre gevind word uiteindelik sterk figureer in *Mede-wete*. Daar sal in die volgende afdeling oor *A change of tongue*, *Met woorde soos met kerse* en *die sterre sê 'tsau'* weereens gefokus word op identiteit en die rol wat taal en meer spesifiek die proses van vertaling, kan speel in 'n gemeenskap wat in die proses van transformasie op weg na interverbondenheid-tot-heelheid is.

3.3 Op weg na 'n nuwe Afrikaanse identiteit en taal: vertaling se rol in transformasie en interverbondenheid in *A change of tongue*, *Met woorde soos met kerse* en *die sterre sê 'tsau'*

3.3.1 Inleiding

Krog se vertaling van Nelson Mandela se outobiografie *Long walk to freedom* (1995)⁸ sou uiteindelik tot haar “moeilikste en mees ambisieuse vertaalprojek tot dusver” (Viljoen, 2009:151), wat die gedigteversamelings *Met woorde soos met kerse* (2002) en *die sterre sê 'tsau'* (2004) insluit, lei. Eersgenoemde bloemlesing bestaan uit seleksies van gedigte wat oorspronklik in tien inheemse Suid-Afrikaanse tale en die uitgestorwe /Xam-taal geskryf is en die Afrikaanse vertalings of interpretasies van daardie gedigte (vgl. Viljoen, 2009:151; Van Coller & Odendaal, 2007:106). Van Heerden en Terblanche (2003) beskou dié bloemlesing as 'n “goeie voorbeeld van hoe vertalers daartoe kan bydra om mense bymekaar te bring en te verenig”. Viljoen (2009:165) is ook van mening dat die projek gesien kan word as 'n “belangrike poging om deur middel van vertaling transformasie teweeg te bring in Suid-Afrika”. Dieselfde geld vir Krog se daaropvolgende bloemlesing wat in 2004 tegelykertyd in Afrikaans en Engels uitgegee is onder die titels *die sterre sê 'tsau'* en *the stars say 'tsau'*. Dié versamelings bevat 37 gedigte, waarvan 20 reeds in *Met woorde soos met kerse* verskyn. Elk van dié gedigte is tot 'n meerdere of mindere mate aangepas uit dié wat in laasgenoemde bundel verskyn en kan dus as 'n voortsetting daarvan gelees word. Die gedigte is gebaseer op die optekening van Boesman-narratiewe deur die taalkundige Wilhelm Bleek en sy skoonsuster, Lucy Lloyd. Bleek en Lloyd het dié optekeninge vanaf 1870 gemaak, nadat Bleek toestemming gekry het om Boesman-gevangenes van die Breekwater-tronk na sy woning in Kaapstad te verskuif en te huisves, sodat hy hulle taal kon leer en hulle verhale kon opteken (Van Coller & Odendaal, 2007:107). Enkele van die vertellings is later gepubliseer in *Specimens of bushmen folklore* (1911), wat algemeen beskou word as een van die belangrikste antropologiese en etnografiese bydraes in die geskiedenis (vgl. Krog, 2004a:9).

A change of tongue (2003), die tweede boek in die “transformasie-trilogie” (vgl. Van Niekerk, 2015:2), verskyn in ongeveer dieselfde tydperk as bogenoemde versamelings. Die boek word deur Viljoen (2009:171) geklassifiseer as “avontuurlike vermenging van feit met fiksie” en bestaan uit joernaalinskrywings, gedigte van die skrywer, persoonlike narratiewe en essays. *A change of tongue* is, soos sy voorganger *Country of my skull*, oorspronklik in Afrikaans geskryf. Dit is deur Krog se seun Andries Samuel, na Engels vertaal, waarna dit in 2003 vir die eerste keer in Engels verskyn het. Die Afrikaanse teks verskyn eers twee jaar later onder die titel *'n Ander tongval* (2005). In 'n afdeling

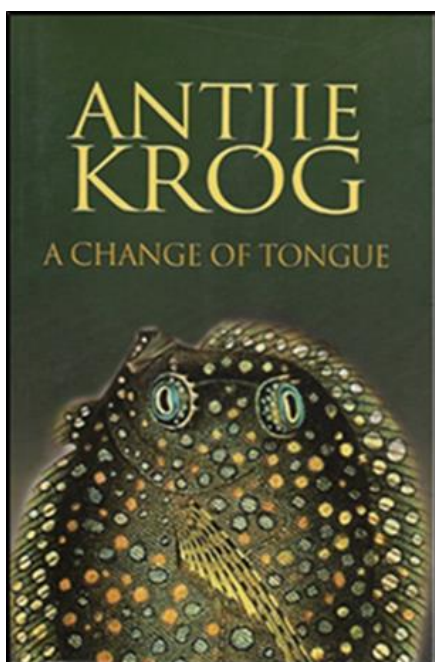
⁸ Krog het in 1995 begin werk aan dié vertaling, wat in 2001 onder die Afrikaanse titel *Lang pad na vryheid* verskyn.

in *A change of tongue* getiteld “Translation” (Krog, 2003:265-282), bespreek Krog die belangrikheid van die vertaalpraktyk vir transformasie (een van die hoofemas in die teks) en die rol wat dit speel in die bewerkstelling van interverbondenheid tussen individue van verskillende gemeenskappe. West en Van Vuuren (2007:210) noem die boek gevolglik ’n “white writer’s personal response to the difficulties of transformation”. Die teks fokus dus op die rol wat vertaling kan speel in die wording van ’n veranderende Suid-Afrikaanse gemeenskap ná apartheid.

In my betoog wil ek aanvoer dat Krog deur die vertaalprojek in *Met woorde soos met kerse* die pad voorberei vir die meer teoretiese uiteensetting daarvan in *A change of tongue*, waarna sy weer die vertaalpraktyk voortsit in *die sterre sê ‘tsau’*. Vervolgens sal daar eerstens gekyk word na hoe die titel en buiteblad van *A change of tongue* as sleutel tot die teks dien en terselfdertyd skakel met dit wat die skrywer met bogenoemde versamelbundels probeer vermag. Daarna sal ingegaan word op die rol wat vertaling speel in die transformasie van ’n gemeenskap. Laastens sal die behoefte aan ’n meer inklusiewe Afrikaner-identiteit en die transformasie van die Afrikaanse taal ondersoek en bespreek word.

3.3.2 *A change of tongue*: die titel en buiteblad as sleutel tot die tema van interverbondenheid

Soos in die meeste van Krog se werk wat sedert die 1980’s gepubliseer is, is daar ook in *A change of tongue* ’n behoefte aan ’n nuwe, “getransformeerde taal” (Viljoen, 2009:170) en ’n gepaardgaande getransformeerde identiteit, wat met die sprekers van die taal geassosieer word. Hierdie behoefte word deur beide die Afrikaanse en Engelse titels aangekondig en deur die afbeelding van ’n tongvis (in Engels ‘sole’ of ‘flatfish’), wat op die voorblad afgedruk is, beklemtoon. Die voorblad van die teks lyk as volg:



Die Afrikaanse naam van bogenoemde vis sluit op leksikale vlak by die Afrikaanse titel aan, maar is ook 'n belangrike metafoor wat regdeur Krog se oeuvre as simbool vir transformasie gebruik word. Die skrywer gebruik die beeld van die tongvis reeds in 1989 in *Lady Anne* as 'n “metafoor vir die taal wat Krog in die bundel gebruik om haar eie posisie in die politieke landskap van die tagtigerjare van die vorige eeu te beskryf” (Viljoen, 2009:170)⁹. Marshall (2007:78) is van mening dat die tongvis-metafoor in *Lady Anne* herbesoek en uitgebrei word in *A change of tongue* “to signify the writer’s transformation and survival in the turbulence of the recent past and of the current time, and in South Africa”. Die tongvis is ook vir Strauss (2006:182) simbolies van spesifiek “white identities trying to find a foothold in the ‘new’ South Africa”. Krog se keuse van die tongvis as metafoor vir transformasie kan toegeskryf word aan die fisiologiese prosesse van transformasie en metamorfose, wat die tongvis in sy leeftyd ondergaan: “the mouth becomes oblique, the skull changes, the upper side turns dark” (Krog, 2003:129). Soos die tongvis moet die Suid-Afrikaanse gemeenskap ook sekere aanpassings en transformasies ondergaan om te kan oorleef in 'n veranderende gemeenskap ná die 1994-verkiesing in Suid-Afrika. Krog (2003:270) is daarom van mening dat vertaling een van die sleutelstrategieë is vir die oorlewing van 'n taal en sy mense. Die titel van die prosateks sluit by die uitbeelding op die buiteblad aan deurdat dit dui op die skrywer se pogings om deur taal “gemeenskaplike grond met haar kultuurgenote, landgenote en kontinentgenote te ontdek” (Van Zyl, 2005:3). Daar is regdeur die teks 'n duidelike soeke na 'n nuwe Afrikaanse identiteit wat met 'n nuwe soort Afrikaans geassosieer word. Die rol wat vertaling in dié soeke speel, word telkens beklemtoon.

Marshall (2007:78) is van mening dat die tongvis-metafoor in *A change of tongue* verteenwoordigend is van die vertaalfase van haar voorafgaande poësieprojekte (*Met woorde soos met kerse* en *die sterre sê 'tsau'*). Van Coller en Odendaal (2007:106) skryf dat dié vertalings 'n poging is om interkulturele brûe in Suid-Afrika te bou. Krog verwoord haar redes vir die vertalings van die gedigte in die voorwoord van *Met woorde soos met kerse*: “Maar uiteindelik is dit die toetrede van individuele digtalente, kulturele agtergronde, geskiedenis-perspektiewe, literêre tegnieke, voorvaders en nuwe verwysings tot die Afrikaanse stemtoon wat ons opnuut in gesprek met mekaar kan bring” (Krog, 2002:19). Sy wil dus deur middel van vertaling 'n dialoog tussen mense van verskillende agtergronde laat ontstaan, om sodoende transformasie en uiteindelijke interverbondenheid met mekaar oor kultuur- en taalgrense heen teweeg te bring. Daar sal in die volgende afdeling gekyk word na die belangrike rol wat vertaling speel in 'n gemeenskap wat in die proses van transformasie is.

⁹ Vergelyk die gedig “transparent van die tongvis” (Krog, 1989:92).

3.3.3 Vertaling en die transformasie van 'n gemeenskap

Krog is van mening dat goeie vertalings noodsaaklik is vir 'n land of 'n gemeenskap om te kan transformeer in 'n plek waar mense mekaar respekteer en na waarde skat (Krog, 2003:228). Krog stel vertaling dus voor as 'n noodsaaklike vereiste vir 'n gemeenskap, wat gefundeer is in die konsep van ubuntu, om ten goede te kan transformeer: “Translation is essential for us to live in respect of each other. We have to translate each other to ourselves, to transform our behaviour into living a life acknowledging that to be human is to be vulnerable. And to be vulnerable is to be fully human” (Krog, 2015:236).

Krog gebruik die Waarheid- en Versoeningskommissie in *A change of tongue* as voorbeeld van 'n platform waar slagoffers se menslikheid herstel kon word deur middel van vertaling: “an official body provided translation from any other tongue as part of its mandate to restore the human dignity of people” (Krog, 2003:226; vgl. ook Krog, 2015:203). Die idee van transformasie deur die vertaling van narratiewe is dus 'n konsep wat reeds in *Country of my skull* verken word. Sy verduidelik dié konsep in *A change of tongue* aan die hand van 'n metafoor: “Translation is empowering, because in my mother tongue I have access to the entire pipe organ and all its registers; in my acquired language I try to express myself on a toy piano” (Krog, 2003: 270). Die metafoor van die “popklavertjie” suggereer hoe belangrik dit is vir 'n mens om in sy of haar moedertaal die woorde te vind vir 'n traumatiese ervaring sodat die helingsproses aan die gang gesit kan word: “It seems that the closer the words are to the experience, the better the handles to get hold of the experience and take control of it” (Krog, 2008c:226). Vertaling maak dit moontlik om die proses dan verder te voer.

Krog beklemtoon die feit dat vir interverbondenheid om beliggaam te word en kulturele oordrag om suksesvol plaas te vind, 'n deeglike kennis en begrip vir die kulturele konvensies van die brontaal waaruit vertaal word sowel as die doeltaal waarin vertaal word nodig is (Krog, 2008c:228). Wanneer bogenoemde kennis ontbreek kan die leser met 'n “morele dilemma” gelaat word: “[...] the narrative can be experienced as discriminatory and ethically problematic when read through a particular [...] perspective” (Krog, 2008c:225). Krog is verder van mening dat betekenisvolle interaksie tussen die bron- en doeltaalspreker onmoontlik is indien die onderliggende filosofie van 'n narratief (byvoorbeeld die narratiewe van persone wat by die Waarheids- en Versoeningskommissie getuig het en die narratiewe van Boesmans wat deur Westerlinge opgeteken en vertaal is) nie bekend is of verstaan word deur een van die betrokke partye nie (Krog, 2008c:225)¹⁰. Krog glo egter dat dit met

¹⁰ Vergelyk in dié verband Krog se demonstrasie aan die hand van 'n Boesman-narratief in haar artikel “My heart is on my tongue: the untranslated self in a translated world” (2008).

die korrekte interpretasie en inagneming van die konteks van die bronteks (dus wanneer daar 'n poging gemaak word om die narratief te interpreteer deur die lens van, onder andere, die bronteks se wêreldbeeld) dit verander in iets “breathhtakingly ethical, fair and logical” (Krog, 2008c:225).

Dit is om bogenoemde rede dat Krog 'n “soort hoofnota” en toeligting verskaf by die gedigte in *Met woorde soos met kerse* (Krog, 2002:10).¹¹ In *die sterre sê 'tsau'* maak die skrywer gebruik van 'n soortgelyke werkswyse deurdat sy aan die begin van die verskillende afdelings kort biografiese inligting verskaf oor elk van die onderskeie inheemse persone. Die inleiding dien ook as toeligting om die leser te lei en te oriënteer. Krog verskaf ook aan die einde van die versameling waardevolle notas wat verklarings van sekere begrippe en inhoudelike aspekte van die gedigte verskaf. Sy sluit ook kleurillustrasies wat deur Boesmans gemaak is tydens hul verblyf by die Bleeks in by die teks. Dit is “'n doelbewuste keuse sodat lesers 'n meer volledige indruk kan kry van die nalatenskap van Bleek” (Krog, 2004a:11). Bleek en Lloyd het ook dikwels teks en tekening met mekaar gekombineer, aangesien dit “deel [was] van die wyse waarop buitelanders toegang tot die wêreld van dié Eerste Mense gekry het” (Krog, 2004a:11). Krog wil dus ook deur die inkorporering van visuele materiaal vir die leser so volledig moontlik toegang tot die “onbekende wêreld” (Krog, 2002:14) van die inheemse bevolkings gee.

Viljoen argumenteer dat Krog deur bogenoemde konteksleiding en haar interpretasie of ‘terug’-vertaling van die inheemse prosatekste na Afrikaanse gedigte (vgl. Krog, 2002:10) die doelteks laai met “bepaalde betekenis en waardes uit die doelkultuur” (Afrikaans) om dit meer toeganklik en verstaanbaar te maak vir die leser. Terselfdertyd word die vreemdheid van die brontekste beklemtoon “ten einde prosesse aan die gang te sit wat transformasie teweeg sal bring in die doelkultuur” (Viljoen, 2009:152).

Omdat vertalers 'n doeltaalkultuur deur die lens van hul primêre brontaalkultuur interpreteer, sou 'n mens dus kon sê dat vertaling 'n vorm van “kulturele oordrag” (Vosloo, 2014:366) is.¹² Die kulturele interaksie wat met hierdie oordrag gepaardgaan, kan volgens Van Vuuren (2009:233) verstaan word as 'n manier om te werk in die riging van “understanding and empathy, as transformation of the self and the other into a syncretic collective ‘us’”. In aansluiting hierby glo Viljoen dat Krog deur haar

¹¹ Krog word egter deur Pakendorf (2002:11) gekritiseer hiervoor omdat Krog na sy mening Afrika-kulture sodoende romantiseer en “politiek korrek opgepoets” weergee.

¹² In Vosloo se artikel “Vertaling en/as abjeksie: Antjie Krog” (2014) sluit sy haar aan by Bhabha se siening oor vertaling as 'n vorm van kulturele oordrag.

vertaling van vreemde tekste poog om 'n “verbeelde gemeenskap”¹³ daar te stel, “waarin die sprekers van Afrikaans en die inheemse tale van Suid-Afrika kan saambestaan en op sodanige wyse met mekaar in interaksie kan tree rondom hierdie literêre tekste dat dit 'n impak sal hê op die transformasieproses in Suid-Afrika” (Viljoen, 2009:152).

3.3.4 Vertaling as instrument vir die transformasie van Afrikaner-identiteit en die Afrikaanse taal

Daar is in *A change of tongue*, soos in baie van Krog se ander werk, 'n deurlopende gevoel van “illegitimacy, of unbelonging” (Coullie, 2005:5; vgl. ook West & Van Vuuren, 2007:226), wat veroorsaak word deur die spreker se herkoms en moedertaal Afrikaans. Die moedelse outobiografiese verteller skryf: “After what feels like hours, I make my way back, dragging the corpse of white skin and Afrikaner tongue behind me” (Krog, 2003:169; vgl. ook Krog, 2003:275). Soos reeds in die bespreking van die titel en buiteblad genoem is, poog Krog in *A change of tongue* om haar (wit) Afrikaanse identiteit sowel as die Afrikaanse taal te transformeer, om sodoende interverbonde met haar mede-landgenote te kan raak. Die behoefte aan bogenoemde transformasies sal voorts onder aparte afdelings bespreek word.

Marshall (2007:78) skryf dat die vertaling van Krog se poësie van Afrikaans na Engels beduidend is van die skrywer se “yearning to belong to, and ardent wish to engage with, the larger South African community as a poet”. Dié stelling is ook van toepassing op Krog se vertalings van tekste uit Afrika-tale, soos dit verskyn in *Met woorde soos met kerse* en *die sterre sê 'tsau'*. Vertaling kan dus gesien word as 'n manier vir die self om in gesprek te tree met die ander en sodoende interverbonde te raak.

In *A change of tongue* verwoord die outobiografiese verteller haar gevoel van uitgeslotenheid as wit vrou van Afrika, wanneer sy deur 'n swart kollega bestempel word as 'n kangaroo, 'n dier wat nie werklik behoort tot die Afrika-landskap nie (Krog, 2003:274). As gevolg van dié gevoel van uitsluiting wat sy op grond van haar velkleur ervaar, gaan sy so ver as om in 'n onderhoud oor die betrokke teks te sê: “Sê nou daar is 'n pil wat jy kan drink wat jou swart maak [...]. Ek sou daai pil wil drink” (Smith, 2003:10). Krog wil haar wit Afrikaner-identiteit in 'n post-apartheid samelewing in Suid-Afrika transformeer na iets heeltemal nuuts¹⁴: “Ek wil volledig verander. Ek wil 100% Afrikaan word” (Smith, 2003:10). Dié stelling sluit aan by die vrae wat Van Vuuren (2009:233) in verband bring met Krog se vertaalprojek: “How much of what we hear can we translate into finding

¹³ Viljoen baseer haar argument op Venuti se teorie, waar die vertaler poog om 'n gemeenskap te bou uit vreemde kulture, “to share an understanding with and of them and to collaborate on projects founded on that understanding” (aangehaal in Viljoen, 2009:152).

¹⁴ Vergelyk in dié verband Strauss (2006) se artikel “From Afrikaner to African: whiteness and the politics of translation in Antjie Krog’s *A change of tongue*”.

ways of living together? How do we overcome a divided past in such a way that ‘the other’ becomes ‘us’?” Met ander woorde: hoe verskuif ons die fokus van die individuele self na die gemeenskaplike of kollektiewe self, sodat ons interverbonde met mekaar kan wees? Vir Krog lê die antwoord in die vertaling van gevestigde konsepte (soos ‘Afrikaner’) na nuwe konsepte met nuwe betekenismoontlikhede.

Die assosiasies wat opgeroep word deur die woord ‘Afrikaner’ word in *A change of tongue* in breë trekke bespreek. In ‘n artikel wat handel oor die vertaling van *Long walk to freedom* skryf Krog oor die problematiek van dié woord: “‘n Man van Amerika is ‘n Amerikaanse man of ‘n Amerikaner. ‘n Man van Afrika behoort ‘n Afrikaanse man te wees, of ‘n Afrikaner, maar ons Afrikaanssprekendes het dié titel vir onself toegeëien” (Krog 2001:11; vergelyk ook Krog, 2003:190). Krog kom dan tot die gevolgtrekking dat vir mense van verskillende agtergronde en kulture om te kan saamleef, vertaling noodsaaklik is – “We have to begin to translate one another” (Krog, 2003:271). Dit is dan ook deur die ‘vertaling’ van haar identiteit vanaf “Afrikaner” na “Afrikaan” wat sy beweeg in die rigting van ‘n nuwe, inklusiewe, kollektiewe identiteit wat haar aan die einde van die boek laat deel voel van “many tongues”; “accepted as, part of, sharing in” (Krog, 2003:329).

Krog se bogenoemde vertaling van die self in ‘n poging om een te word met die ander, word in *Met woorde soos met kerse* uitgebrei: in laasgenoemde teks vertaal sy inheemse tekste sodat die klank en ervaring daarvan deel kan word van Afrikaans en van die Afrikaanssprekende se ervaring; sy vertaal dus die ander. *Met woorde soos met kerse* demonstreer volgens Viljoen (2009:165) baie duidelik dat “Krog wil werk in die rigting van ‘n Suid-Afrikaanse samelewing waarin die verskillende taalgroepe in Suid-Afrika kan saambestaan, mekaar kan respekteer en ook op die kreatiewe vlak met mekaar in interaksie kan tree” (Viljoen, 2009:165). Die versameling bemagtig mense van minder bekende of kleiner taalgroepe om deel te word van ‘n groter taalgemeenskap; sodoende kan gesprekke tussen die twee groepe ontstaan. Krog skryf in dié verband dat dit die toetrede van “nuwe verwysings tot die Afrikaanse stemtoon [is] wat ons opnuut in gesprek met mekaar kan bring” (Krog, 2002:19, my invoeging). Dit kan dan uiteindelik lei tot interverbondenheid van die self en die kulturele ander.

Krog vra in *A change of tongue*: “How can I talk to you? You with your surface as warm as skin and your icy undertones? Do I need a special language? A new tongue? How?” (Krog, 2003:282). Dié vrae hou verband met hoe Afrikaans deel kan word van Afrika en die rol wat vertaling in dié proses kan speel. Die behoefte aan ‘n nuwe, getransformeerde taal, wat uit die bostaande aanhaling blyk, is volgens Viljoen (2009:170) ‘n “sterk tema” in Krog se poësie, outobiografiese prosa en vertaalprojekte en kom ook in *Mede-wete* sterk na vore.

Bogenoemde behoefte kan toegeskryf word aan die feit dat Afrikaans weens die assosiasie daarvan met apartheid nog altyd 'n "hoogs gepolitiseerde taal" (Krog, 2001) was. Afrikaans is vir 'n lang tyd voorgehou as 'n taal met "meerderheidstatus of majeurstatus [...] in verhouding tot Engels en ander inheemse tale in Suid-Afrika" (Vosloo, 2014:386). Dié posisie van Afrikaans sou egter na 1994 verander saam met die land se politieke omwenteling: "Afrikaans has become more vulnerable, stripped of its power" (Krog in Marshall, 2007:80).

Volgens Krog (2003:297) het die vertaling van *Long walk to freedom* in Afrikaans daartoe gelei dat die taal van die onderdrukker, "the language of apartheid", kon transformeer na "a language of coming together". Hiermee verwys sy na 'n taal waarin alle Afrikane met mekaar interverbode kan raak. Sy skryf: "It accommodates any voice without being a flag or sword. Wonderful. It co-exists with other South African languages" (Krog aangehaal in Marshall 2007:80). Dit is dan ook die rede hoekom Mandela so sterk oor vertaling voel: "I believe in translation: for us to be able to live together" (aangehaal in Krog, 2003:268). Mandela beskou vertaling dus as 'n instrument wat gebruik kan word om mense van verskillende kulture, oortuigings en omstandighede te verenig en dit is presies wat Krog met haar vertaalprojek probeer vermag.

Krog poog om 'n Afrikaans met 'n nuwe ritme en 'n nuwe klank te skep, 'n taal wat los staan van die Afrikaans wat geassosieer word met die apartheidsera. Die behoefte aan 'n nuwe Afrikaanse klank is veral duidelik in *die sterre sê 'tsau'*, waarin Krog die klapgeluide van die /Xam-taal met behulp van diakritiese tekens aandui (vgl. Krog, 2004a:9). Die hervorming van Afrikaanse woorde en klanke, sowel as die skep van neologismes, is iets wat ook in haar latere werk (soos byvoorbeeld *Mede-wete*) sterk na vore kom. Terselfdertyd word daar in Afrikaans ook 'n stem gegee aan dié wat voorheen nie gehoor is nie. In die voorwoord van *Met woorde soos met kerse* spreek Krog haar wens uit dat daar "na aanleiding van hierdie vertaling 'n dialoog sal ontstaan tussen Afrikaans en die ander tale in Suid-Afrika deur die toevoeging van nuwe digters, kulturele agtergronde, historiese perspektiewe en literêre tegnieke tot die Afrikaanse stemtoon" (Krog, 2002:19). Deur die bundels *Met woorde soos met kerse* en *die sterre sê 'tsau'* word bewustheid en respek vir inheemse skryfwerk gekweek en demokrasie in Suid-Afrika sodoende verbreed (Van Coller en Odendaal 2007:107).

Na aanleiding van die bogenoemde bespreking, is dit duidelik dat die rol van vertaling belangrik is by 'n bespreking van interverbondenheid, aangesien dit een van die maniere is waarop interverbondenheid bewerkstellig kan word. In die volgende afdeling sal *Begging to be black* as voorloper vir die digbundel *Mede-wete* bespreek word.

3.4 *Begging to be black* as voorloper van die interverbondenheid-tema in *Mede-wete*

3.4.1 Inleiding

Begging to be black is 'n ondersoekende teks wat deur die vervlegting van verskillende narratiewe poog om “'n gemeenskaplike basis te vind waarvolgens mense in Suid-Afrika met mekaar kan saamleef” (Viljoen, 2016a:597). Die teks is gestruktureer in die vorm van 'n drieluik waarin 'n wêreld verbeeld word waar karakters van diverse agtergronde en uit verskillende periodes van die geskiedenis in dieselfde narratiewe ruimte geplaas word en met mekaar in gesprek tree. Op dié wyse poog Krog om konsepte soos “becoming minor” te verklaar. Sy doen dit deurlopend binne 'n nuwe raamwerk, wat gefundeer is in die Afrika-filosofie: “this text weaves together seemingly disparate fragments in an attempt to identify a common framework by which South Africans can live interconnected and morally responsible lives” (Viljoen, 2012:15).

Vervolgens sal bogenoemde raamwerk en Krog se behoefte aan 'n Afrika-perspektief bespreek word. Dit sal voorafgegaan word deur kortliks te verwys na Krog se gevoel van buitelanderskap. Ter afsluiting sal daar gekyk word na hoe Krog Deleuze se minderheidswordingsteorieë in *Begging to be black* betrek en hoe sy probeer om Afrika en Europa met mekaar te versoen.

3.4.2 Krog se gevoel van buitelanderskap

In *Begging to be black* worstel die outobiografiese skrywer as wit Afrikaner deurlopend met 'n gevoel van buitelanderskap in 'n post-apartheid samelewing in Suid-Afrika. Krog kontrasteer die koherensie wat sy tydens haar verblyf in Berlyn ondervind met die Suid-Afrikaanse samelewing waarin genoemde koherensie totaal ontbreek (vgl. Krog, 2009:124).

Bogenoemde koherensie verwys na die feit dat Duitsers met mekaar verbind is deurdat hulle 'n taal, kultuur en geskiedenis deel (Viljoen, 2012:16). In Suid-Afrika, waar groepe van verskillende dele van die samelewing sukkel om met mekaar saam te leef, ontbreek 'n soortgelyke koherensie:

[...] we realize we have nothing in common – not what we read, not what we speak, not what we write, not what we sing, not whom we honour. Nothing binds us. Our daily Third World lives are broken into hundreds of shards of unrooted, incoherent experiences (Krog, 2009:125).

Die outobiografiese skrywer se gevoel van ontworteling (’n metafoor¹⁵ wat soos ’n goue draad deur die teks loop) word toegeskryf aan die feit dat Krog (as wit Afrikaanssprekende) tot en met die Suid-Afrikaanse politieke omwenteling in 1994 in ’n geslote, koherente wêreld gefunksioneer het. Dié vals sentiment word verduidelik as tipies van gekoloniseerde lande, waar koloniseerders dikwels hul eie koherensie vanuit ’n posisie van mag ‘skep’ (vgl. Krog, 2009:126). Die nuwe Suid-Afrika het bogenoemde koherensie en gepaardgaande gevoel van “behoort” egter omver gegooi deurdat Afrikaners hulself skielik midde ’n “gradually self-asserting Black majority” bevind het: “So Afrikaners, who have so easily appropriated the land and the continent, found themselves in a new kind of post-colonial dynamic and are still reeling and deeply resentful about the incoherence of their lives” (Krog, 2009:126)¹⁶.

Tydens Krog se verblyf in Berlyn probeer sy die redes vir die gebrek aan samehang tussen wit en swart mense in Suid-Afrika naspur. Sy kom tot die gevolgtrekking dat Suid-Afrikaners se onvermoë om mekaar te verstaan, toegeskryf kan word aan die feit dat daar telkens na morele en etiese kwessies gekyk word vanuit verskillende morele raamwerke. Die een raamwerk is gefundeer in die Westerse tradisie waar die individu en persoonlike belang sentraal staan; die ander raamwerk is gefundeer in die Afrika-filosofie van ubuntu waarvan ’n gemeenskapsgerigte lewensfilosofie die hoeksteen vorm.

3.4.3 Die behoefte aan ’n Afrika-perspektief

Krog verduidelik bogenoemde twee raamwerke aan die hand van ’n metafoor van wortelsisteme. Dié metafoor word reeds deur die afbeelding op die voorblad van *Begging to be black* aangekondig. Daar bestaan twee tipes wortelsisteme, naamlik dié van ’n penwortel en dié van ’n diffusiewortel. Eersgenoemde bestaan uit ’n enkele hoofwortel wat ondertoe skiet, wat volgens Krog ’n metafoor vir die individualistiese Westerse benadering tot die lewe is. ’n Risoom se wortelstelsel vertak in verskillende rigtings om die plant te anker; vir haar kan dit dien as ’n metafoor vir die kollektiewe aard van Afrika-gemeenskappe (vgl. Krog, 2009:216).

Krog bring bogenoemde metafoor in verband met die konsep interverbondenheid¹⁷, wat gebaseer is op die beginsel van samehorigheid wat deur alle lede van die gemeenskap gevoel word, “de uitdrukking van een intense en intieme verbondenheid”, soos wat Renders

¹⁵ Hierdie metafoor word voortgesit in *Mede-wete* en sal in hoofstuk vier bespreek word.

¹⁶ Vergelyk in dié verband ook die beskouings van Griffiths en Prozesky (aangehaal in Scott, 2012:193).

¹⁷ Verwys na hoofstuk twee vir ’n volledige bespreking van die begrip interverbondenheid.

(2012:79) dit stel.¹⁸ Krog is van mening dat 'n groter begrip van interverbondenheid en interpretasie deur die lens van 'n Afrika-wêreldbeskouing die moontlikheid bied vir 'n “nuwe soort koherensie” in die Suid-Afrikaanse samelewing (Van Niekerk, 2015:161). Sy verwerp Westerse raamwerke omdat dit haar verhoed om werklik die ander te kan verstaan en omdat hulle in effek “useless and redundant” (Krog, 2009:93) is. Sy skryf verder in dié verband: “I do not want to have a Western perspective on Mugabe; I want an African perspective. I am trying to work out what that is” (Krog, 2009:93).

Krog beskou die bekende negentiende-eeuse Afrika-leier, Koning Moshoeshoe (ook bekend as die “the Binder-together”, vir sy vermoë om mense byeen te bring – vgl. Krog, 2009:81) as 'n voorbeeld¹⁹ van iemand wat interverbondenheid-tot-heelheid op staatkundige vlak toegepas het in 'n maatskappy waarin die heelheid van die lewe sentraal staan (Renders, 2012:80). Deur haar navorsing oor hom kry sy “toegang tot de leefwereld van de Afrikaan en krijgt ze inzicht in diens wereldbeeld” (Renders, 2012:79). Krog wend die karakter van Moshoeshoe aan om die moontlikheid van 'n breë en inklusiewe gemeenskap te demonstreer. Deur dié historiese narratief kontrasteer Krog Afrika-kollektiwisme (soos verteenwoordig deur Koning Moshoeshoe) met Westerse individualisme. Laasgenoemde word in die geval van Krog se bespreking verteenwoordig deur die Franse sendeling Eugène Casalis.

Net soos Casalis wil Krog deel voel van die breë swart gemeenskap in Kroonstad, maar haar pogings is relatief vrugteloos omdat sy nie daarin slaag om te ontsnap uit die geïsoleerde “heart of whiteness” (Krog, 2009:154) nie. Gevolglik voel sy soos 'n kangaroo ('n uitheemse dier) in Afrika (vgl. Krog, 2003:274). Ook Casalis het in die negentiende eeu probeer om saam met die ander te leef, maar sy Westerse en Christelike perspektief verhoed hom om volkome deel van die Afrika-gemeenskap te raak. Omdat Moshoeshoe dinge vanuit 'n ander raamwerk beoordeel het, kon Casalis hom in werklikheid nie verstaan nie: “Casalis [...] intelligent, sensitive and deeply fond of Moshoeshoe as he was, seemed unable to grant Moshoeshoe a position of integrity if it was not founded in Christianity” (Krog, 2009:85).

Een van die verhaallyne in *Begging to be black* is 'n herskrywing van die geskiedenis wat Krog ook in *Relaas van 'n moord* (1995b) vertel het. Deur dié narratief demonstreer die skrywer watter beduidende verskil benaderings vanuit 'n ander raamwerk as die tradisionele

¹⁸ Verwys na hoofstuk twee vir 'n gedetailleerde uiteensetting van die konsep kommunitarisme.

¹⁹ Desmond Tutu en Nelson Mandela word ook as voorbeelde gebruik van figure wat hul gemeenskappe deur interverbondenheid geherdefinieer het.

Westerse raamwerk tot 'n mens se interpretasie van bepaalde kwessies kan maak. Bogenoemde narratiewe handel oor hoe Krog as jong aktivis teen haar sin by die moordsaak van 'n bendelid in haar tuisdorp, Kroonstad betrek is. In die oorspronklike weergawe van die verhaal, soos dit in *Relaas van 'n moord* verskyn, besluit sy om die moordsaak by die polisie aan te gee. In *Begging to be black* pas sy die einde van die verhaal aan deurdat sy besluit om nie polisie toe te gaan nie. Sy maak hierdie keuse deur die gebeure te interpreteer en te probeer verstaan vanuit 'n Afrika-perspektief.

Krog se raamwerk van interverbondenheid-tot-heelheid het tot gevolg dat haar morele en etiese houding teenoor die moordsaak dramaties verander. Sy kom tot die gevolgtrekking dat as 'n misdad in die belang van die gemeenskap gepleeg word dit nie as 'n immorele daad beskou kan word nie (vgl. Renders, 2012:81 se kritiek hierop) en dat waardeoordele dus berus op die vraag oor wat reg of verkeerd is vir die betrokke gemeenskap (vgl. Eze, 2014:244; Rein, 2011:14). Krog se herinterpretasie van die gebeure rondom die moord wys volgens Robbe (2016: 330) op 'n ontwikkelende perspektief in Krog se skryfwerk. Die herskrywing en herinterpretasie van die oorspronklike gebeure vanuit 'n Afrika-perspektief in *Begging to Be Black*, is verder tekenend van hoe Krog haar eie identiteit as wit Suid-Afrikaner probeer herverbeel, in 'n poging om 'n opregte begrip vir die Ander te kry en sodoende deel te word van die breë gemeenskap. Daar sal in die volgende afdeling in meer besonderhede ingegaan word op die rol van narratiewe en hoe herverbeelding kan lei tot interverbondenheid met mekaar.

3.4.4 Interverbondenheid-tot-heelheid en Deleuze se proses van wording

Soos reeds in hoofstuk twee bespreek, skakel interverbondenheid-tot-heelheid in by die filosofie van ubuntu. Dié filosofie vang volgens Krog die essensie van “becoming” (wording) vas (Eze, 2014:244). In aansluiting hierby skryf Motha (2010: 4) dat daar in *Begging to Black* beweeg word vanaf “anticolonial longing” na “postcolonial becoming”; hy skryf ook: “[it] explores the possibility of white people becoming otherwise in post-apartheid South Africa” (Motha, 2010:4). Dié wordingsproses, wat ten nouste verbind word met interverbondenheid-tot-heelheid, ondersoek maniere waarop wit Suid-Afrikaners deel kan word van die breë Afrika-gemeenskap deur die raamwerk waarbinne hul gebeure interpreteer aan te pas.

Bogenoemde wordingsproses sluit aan by Deleuze se transformasieteorieë en die konsep “becoming other”. Krog verken dié konsep in *Begging to be black* met behulp van die Franse filosoof Paul Patton, met wie sy tydens haar verblyf in Berlyn in gesprek tree. Deleuze se

proses van wording vind plaas wanneer daar beweeg word vanaf die majeureposisie na die mineurposisie “because you diverge from the standard or norm which defines the majority”, om Patton se woorde te gebruik (Krog, 2009:99). “Majority” verwys na die norm of standaard wat altyd “the adult-white-heterosexual-European-male-speaking-a-standard-European-language” is (Krog, 2009:100). Mineurwording word in verband gebring met dit wat van die standaard afwyk, byvoorbeeld “becoming-child”, “becoming-animal en “becoming-woman” (Patton, 2004:104).

As gevolg van Krog se gevoel van buitelanderskap in haar geboorteland, worstel sy met vrae wat verband hou met die vraag of dit vir ’n wit persoon moontlik is om te beweeg in die rigting van swartheid, “as black South Africans themselves understand it” (Krog, 2009:49). Sy fokus daarom in *Begging to be black*, soos die titel te kenne gee, op “becoming Black” as mineurwording. Sy skryf:

I want to be part of the country I was born in. I need to know whether it is possible for somebody like me to become like the majority, to become ‘blacker’ and live as a full and at-ease component of South African psyche (Krog, 2009:93).

Soos reeds hierbo aangevoer, het Krog in ’n onderhoud met Francois Smith (2003:10) gesê dat as daar ’n pil was wat sy kon drink om swart te word, sy dit sou doen. Tog het swartheid vir Krog nie soveel te doen met velkleur as wat dit te doen het met ’n manier van “wees” in die wêreld nie. Krog probeer volgens Motha (2010:286) om te beweeg “towards another ontology of being”. In dié opsig hou Afrikaanskap verband met ’n individu se morele tipografie, dit wil sê hoe ’n individu hom- of haarself posisioneer teenoor die ander (soos dit byvoorbeeld ook blyk uit die herskrywing van die moordnarratief). Eze (2014:244) skryf hieroor: “The African interconnected moral self that she lays claim to as an African is the self in conversation with the other”.

Die inkorporering van ’n Afrika-perspektief en ’n swart moraliteit gee vir die outobiografiese skrywer ’n gevoel van bevryding wat sy nie in Westerse diskoerse kan vind nie. Sy skryf aan die einde van *Begging to be black*: “Blackness released me from my white capsule. It has liberated me from the rule of all laws; it has taught me how to become other than myself” (Krog, 2009:269; ook aangehaal in Van Niekerk, 2015:165).

3.4.5 Die rol van narratiewe in die wordingsproses

Die beweging vanaf die majeur- na die mineurposisie word beskryf in terme van wat Deleuze “lines of flight” noem. Patton verduidelik die “lines of flight” as ’n verhouding tussen die self en dit wat die self wil word: “One moves from an established known identity by transforming oneself” (Krog, 2009:92).

Wanneer bogenoemde transformasie vanaf die majeur- na die mineurposisie plaasvind, word die skryfaksie deur Patton voorgedra as “the best way to trace these directions” (Krog, 2009:92), aangesien narratiewe die geleentheid skep om die self en sosiale verhoudings op transformerende maniere te verbeeld, wat weer die geleentheid skep vir nuwe vorme van die self om tot stand te kom (Rodrigues, 2014:729). Sodoende kan Krog dus haar eie identiteit as ’n wit persoon in post-apartheid Suid-Afrika herverbeeld (Viljoen, 2012:15). In ’n onderhoud verduidelik Krog dié beginsel soos volg:

For me fiction would imagine our togetherness, would take risks from what we know into what we have never imagined, e.g. whites without any power at all, or everybody being coloured, for it is crucial to start creating an ‘imagined community’ in our South African narrative (aangehaal in Wessels, 2012: 193).

Tog skryf Krog in *Begging to be black* niefiksie. In ’n onderhoud met Hengen (2011:12) sê sy in dié verband: “let me hear what Black is saying; let me write nonfiction about how I understand it; and when we come to know one another as we are, then we can start imagining”. In *Begging to be black* verduidelik sy dit soos volg: “[...] in order to understand something I have to write it; while writing – writingly, as it were – I find myself dissolving into, becoming towards what I am trying to understand” (Krog, 2009:92). In aansluiting hierby skryf Motha (2010:293): “It is in the register of stories recovered, recounted and imagined that the challenge of making a shift is enunciated”. Die skryfproses (in die vorm van fiksie en niefiksie) is dus ’n manier om die self te vorm in verhouding met die ander (vgl. Kossew, 2014:190).

Deur te luister na ander se stories en dit neer te skryf, open Krog ’n liminale ruimte (Motha, 2010:14). Liminaliteit word onder andere beskryf as ’n kontakpunt (“synapse”)²⁰ tussen die verlede en die toekoms, asook tussen verskillende ruimtes. Liminaliteit is dus ’n ruimte wat die geleentheid skep vir beweging om te kan plaasvind: “Liminality is the space of a

²⁰ “Synapse” is ook die titel van die Engelse weergawe van *Mede-wete*.

movement, contact with an outside, un-homing and re-homing at the same time” (Motha, 2010:300). Dit is dus ’n ambivalente ruimte, omdat dit aan die een kant gevaarlik, onseker en onbekend is en dit aan die ander kant die moontlikheid skep vir samesyn, mededeelsaamheid en interverbondenheid (vgl. Motha, 2010:300).

Motha (2010:292) beskou Krog as ’n liminale figuur omdat sy in bogenoemde ruimte beweeg. Krog se liminale posisie skep ’n ruimte waarin “one root can become or link to another” (Krog, 2009:95). Scott (2012:205) skryf in aansluiting hierby: “[...] for it is the existence of a ‘between us’ that facilitates connection”. Daarom beskou Scott, soos Motha, Krog se liminale posisie nie as ’n tussen-in spasie nie, “but rather as [space of] potential ‘becoming”” (Scott, 2012:200).

3.4.6 Die simbool van die sfinks

Die verbeeldingsproses wat in die vorige afdeling bespreek is, is iets wat reeds in *A change of tongue* sterk figureer. Krog sê in ’n onderhoud: “[E]very part in *A change of tongue* starts with imagining the unimaginable, imagining yourself a giraffe, imagining yourself rain, imagining yourself moon, and imagining yourself vulnerable and Black” (Hengen, 2011:3). Krog besef egter aan die einde van *Begging to be black* dat dit nie vir haar moontlik is om haarself werklik die posisie van swart mense te verbeel nie, “maar dit stuit haar nie in haar pogings om ‘swartheid’ beter te leer ken en te probeer verstaan nie” (Van Niekerk, 2015:143). Daar is ook die suggestie dat dit moontlik is om te ontwikkel in die rigting van verbondenheid. Laasgenoemde word duidelik met die outobiografiese skrywer se waarneming van die sfinks-standbeeld in Berlyn in die slotgedeelte van *Begging to be black* (vgl. Krog, 2009:274-275).

Terwyl sy met die eerste oogopslag na die sfinks kyk, wonder Krog: “Is she simply a hybrid, doomed to sit at all crossings, guarding all transits, for ever trapped between two stages?” (Krog, 2009:274). Die sfinks word ’n simbool van Krog se eie liminale posisie, met haar wortels geanker in beide Europa en Afrika. Krog se perspektief verander egter hoe langer sy na die standbeeld kyk (Van Niekerk, 2015:165). Die sfinks is nie meer vir haar ’n simbool van iets wat vasgevang is tussen twee fases nie, maar eerder iets wat die wêreld se “magic spaces of becoming” (Krog, 2009:274) herken en bewaar; “presenting beingness as multiple intactness” (Krog, 2009:274). Uit dié beskrywing blyk dit dat die outobiografiese skrywer uiteindelik die moontlikheid van ’n identiteit wat verskillende aspekte van die self integreer, in haarself herken: “Sy kan Mahler én Moshoeshoe, Grunewald én Kroonstad in haar saamdra en ‘being’ op gelyktydig verskillende vlakke beleef” (Van Niekerk, 2015:166).

Uit die bogenoemde blyk die suggestie dat dit vir alle wit Suid-Afrikaners moontlik is om te ontwikkel in die rigting van interverbondenheid. Daar is ook die suggestie dat Westerse en Afrika-perspektiewe saam kan bestaan, indien daar gepoog word om die verskillende raamwerke te verstaan.

HOOFSTUK 4

DIE VERKENNING VAN INTERVERBONDENHEID IN *MEDE-WETE*

I died as a mineral and became a plant,
I died as plant and rose to animal,
I died as animal and I was Man.
Why should I fear? When was I less by dying?

– Jalal ed-Din Rumi. *Selected poems of Rumi*: 42

Within you lies the sun, the moon, the sky
and all the wonders of this universe.
The intelligence that created these wonders
is the same force that created you.
All things around you come from the same source.
We are all one.

– Robin S. Sharma. *The monk who sold his Ferrari*

It is impossible to really see the unity of the universe
as long as one continues to see oneself as a discrete
object, separate and distinguishable from the rest
of the universe in any way, shape, or form.

– Scott Peck. *The road less traveled*: 96

4.1 Die titel en buiteblad as sleutels tot die teks

By 'n bespreking van *Mede-wete*,²¹ is 'n analise van die Afrikaanse sowel as die Engelse titels as sleutels tot die teks belangrik, aangesien beide titels heelwat oor die tematiese inhoud van die bundel, veral met betrekking tot interverbondenheid, verklap. Die buiteblad sluit by die titels aan en is eweneens 'n belangrike sleutel tot die bundel en die tema van interverbondenheid. In die volgende afdeling sal die betekenis van die Afrikaanse en daarna die Engelse titel gegee word, waarna daar getoon sal word op welke wyse die twee bymekaar aansluit. Daarna sal die buiteblad as 'n verdere sleutel tot die teks bespreek word.

In sy resensie-artikel oor *Mede-wete*, noem Visagie (2015:225) dat die koppelteken in die Afrikaanse titel tussen *mede* en *wete* die leser dwing om aandag te skenk aan die betekenis van dié twee stamwoorde. Volgens die aanlyn weergawe van *Woordeboek van die Afrikaanse Taal* is die begrip “medewete” 'n selfstandige naamwoord en dui dit op 'n gedeelde wete tussen twee of meer individue in die “vorm van inligting of kennis”. Die koppelteken dwing die leser verder, aldus Jacobs

²¹ Waar daar in hierdie hoofstuk slegs bladsynommers verskaf word, verwys dit na die volgende bron: Krog, A. 2014. *Mede-wete*. Kaapstad: Human & Rousseau.

(2015:235), om ubuntu-konsepte soos “medemens” en “medemenslikheid” op te roep. Dit sluit aan by die sentrale vraagstelling in die bundel, wat daarop gerig is om te probeer vasstel hoe ’n mens ’n eerbare lewe in post-apartheid Suid-Afrika kan leef saam met mense van ander agtergronde as jou eie (vgl. Kalsky & Krog, 2014). Krog verwoord dit soos volg in die gedig “hoe eer ek my verbintenis” in *Mede-wete*: “hoe leef mens hiertussen hoe leef mens in / eerbare balans hoe behou jy integriteit / tussen soveel daaglikse ontorende situasies?” (34). Hierdie uitgangspunt sluit aan by ’n stelling wat reeds in *Begging to Be Black* deur Krog gemaak word, naamlik dat sy geïnteresseerd is in “what kind of self I should grow into in order to live a caring, useful and informed life – a ‘good life’ – within my country in southern Africa” (Krog, 2009:95).

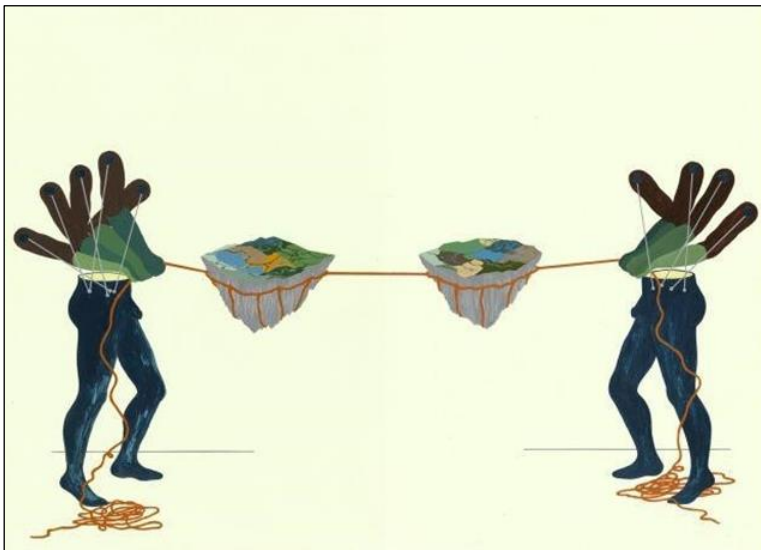
Terselfdertyd herinner “medewete” ook aan gewete en medepligtigheid, wat skakel met die tema van wit Suid-Afrikaners se aandadigheid aan die apartheidbestel, “ons Afrikanergewete ons taalheid ons witheid” (vgl. die gedig “1. ek wil ’n graf hê om van om te draai”, 10-11) – ’n tema wat regdeur Krog se oeuvre weerklink. Die tematiek van aandadigheid aan wat in die verlede gebeur het, word in *Mede-wete* verwoord in gedigte soos “13. Ouwerf” (25), waarin die spreker “bloeisiek van erfenis” is en in “9. om soos vroeër” (21) waarin sy moet dra aan “dit wat nou so / skeur uit ’n haag van bloed en bitter wraakgebroei” (21). Dit is deur bogenoemde assosiasies wat aan die Afrikaanse titel van die bundel gekoppel word dat ’n bewustheid van die ander geaktiveer word: “daar is geen gedeelde voorkennis of ‘medewete’, sonder ’n ander” nie (Van Vuuren, 2014:6).

Terwyl die klem deur middel van die koppelteken in die Afrikaanse titel op ’n gesamentlike kennis geplaas word, skuif die Engelse titel die aksent na ’n gaping wat oorbrug moet word vir kommunikasie om te kan plaasvind (Viljoen, 2016b:3). ’n “Synapse” (in Afrikaans “sinaps”) is die kontakpunt waar een sein vanaf ’n senuweesel (neuron) na die ander selle oorgedra word. Die woord vind sy oorsprong in die Griekse woord *synapsis* (konjunksie), wat skakel met die werkwoord “synaptein”, wat volgens die aanlyn *Etymology Dictionary* beteken “to clasp, join together, tie or bind together, be connected with” (vgl. ook Visagie 2015:226). “Synapse” is ook die woord (soos Van Niekerk, 2014, in haar resensie oor die bundel uitwys) wat in *Begging to be black* deur die Australiese filosoof Paul Patton voorgestel word om die manier waarop “one root can become or link to another” (Krog, 2009:95) te beskryf. Die self se verhouding met die ander word dus weereens deur hierdie beeld opgeroep. Interverbondenheid tussen die self en die ander word dus deur die Engelse titel gesuggerer.

Na aanleiding van bogenoemde dui beide die Afrikaanse en Engelse titels op “die uitreiking na en kommunikasie met die ander, na wat buite die begrening van die self bestaan” (Visagie, 2015:225). Die worsteling met veral die kulturele ander, wat ook in *Begging to be black* aandag geniet, word dus

voortgesit in *Mede-wete*, maar word in laasgenoemde teks uitgebrei na 'n poging tot interverbondenheid met die niemenslike ander in die vorm van die kosmos en die planeet met alles daarop. Laasgenoemde word veral deur die buiteblad van die bundel gesuggereer en sal vervolgens bespreek word.

Die grafiese voorstelling wat op die buiteblad van *Mede-wete* verskyn,²² maak deel uit van 'n reeks sketse in drie dele getiteld *Social Consequences*, deur die Nigeriese kunstenaar, Otobong Nkanga. Die kunswerk lyk as volg:



Die keuse van hierdie kunstenaar se werk as buiteblad vir die betrokke teks is van belang aangesien Nkanga, soos Krog, deur haar kuns narratiewe oor geheue, die postkoloniale geskiedenis van Afrika-lande en die omgewing, probeer uitbeeld (Otobong Nkanga, s.a.). Al dié temas kom in *Mede-wete* aan bod en word reeds tot 'n mate met die voorstelling op die buiteblad van die bundel aangekondig. Daar sal vervolgens 'n beskrywing van die kunswerk gegee word, waarna dit in verband gebring sal word met die temas in *Mede-wete*.

Die kunswerk wat op die buiteblad van *Mede-wete* afgedruk is, beeld twee koplose figure wat met mekaar toutrek uit. Die hooftoisels van die figure word aan hul lywe verbind met onderskeidelik vyf (agterblad) en vier (voorblad) koorde. Met die eerste oogopslag lyk dit asof die twee figure simmetries is, maar by nadere ondersoek word dit duidelik dat dit nie die geval is nie. Bokant die torso's van die onderskeie figure is 'n uitbeelding van iets wat herinner aan 'n swart persoon se hande. Die linkerkantse hand (agterblad) het vyf vingers, terwyl die regterkantse hand (voorblad) slegs vier het. Hierdie lywe beeld volgens Sublik (2016) swart mense op 'n verontmenslikte manier uit: "They seem

²² Die titel van die kunswerk wat op *Mede-wete* se buiteblad afgedruk is, heet "Social Consequences 1 – Crisis".

to be stripped of any identity or individuality. They look like voiceless, powerless puppets easy to manipulate”. Sy bring dié marionetbeeld (wat deur die rooi gare versterk word) in verband met diegene wat onderworpe is aan ’n groter sisteem, soos marionette waarvan die bewegings in ’n poppespel beheer word: “At the end of the string there is a pool of thread, which seems to be keeping the tension of the string and controlling the whole working structure of relationship” (Sublik, 2016). Dít sluit aan by die tema van ongeregtigheid en onderdrukking van die ander en die gepaardgaande negatiewe gevolge vir interverbondenheid, wat in *Mede-wete* op poëtiese wyse verwoord word (vgl. die reeks “Vrou Justitia geblinddoek”, 32-35).

Tussen die twee toutrekkende figure is daar twee driehoekige vorms, waarvan die kleure op die oppervlak wissel. Die vorm aan die linkerkant is ietwat groter as dié aan die regterkant met ’n groter verskeidenheid kleure op die oppervlak. Die twee driehoekige vorms lyk soos stukkies land of brokke grond wat uit die aardeoppervlak gebreek is. Daar is ’n rooi garingdraad wat dié stukkies land aan die twee figure, wat lyk asof hulle toutrek, verbind. Interverbondenheid word volgens Van Niekerk (2014) deur dié draad gesuggereer. Dit dui egter nie net op interverbondenheid tussen verskillende mense nie, maar ook op die verbintenis tussen die mens en die planeet wat “al hoe minder konkreet word, al is die mens onmiskienbaar verbind met ander mense én gelyktydig met die aarde” (Van Niekerk, 2014). Die buiteblad kondig dus ook die tema van gekonnekteerdheid met die planeet en meer spesifiek die grond aan, wat in die volgende afdeling in meer besonderhede bespreek sal word.

Samevattend gesproke is die titel en buiteblad van *Mede-wete* ’n belangrike sleutel tot die tematiese inhoud van die bundel, aangesien dit die temas van die self se interverbondenheid met die menslike en ook die niemenslike ander aankondig. In die volgende afdelings sal gepoog word om te toon hoe die behoefte aan interverbondenheid op verskillende vlakke in *Mede-wete* gestalte vind. Dít sal gedoen word deur ontledings van ’n aantal gedigte. In die ontledings word die uitdagings wat interverbondenheid met die kulturele ander aan die individu opleë en hoe genoemde uitdagings oorbrug kan word, onder die loep geneem. Daarna sal die behoefte aan interverbondenheid met die niemenslike (in die vorm van die planeet, fauna, flora en natuurverskynsels) bespreek word. Ter afsluiting sal die behoefte aan interverbondenheid met die kosmos bespreek word.

4.2 Die behoefte aan interverbondenheid met die menslike ander

Die verhouding tussen die self en die ander (in verskillende vorme) word, soos in die vorige afdeling bespreek is, in *Mede-wete* vooropgestel. *Mede-wete* bestaan uit twee afdelings, naamlik “die werf” (9-110) en “vier pogings in linguistiese sinaps-opsporing” (111-120). Die bundel se openingsiklus

heet ook “*die werf*” en word geopen met ’n aantal motto’s wat met belangrike temas (waarvan sommige reeds in die vorige afdelings bespreek is) in die bundel skakel. Die werf, wat in *Mede-wete* dikwels met plaasgrond vereenselwig word (vgl. byvoorbeeld “3. 3 Desember 1961”, “8. voorverkiesingspraatjies”), word in die eerste van vyf motto’s gedefinieer as ’n ruimte waardeur “iets ingesluit of omhein word” (9). Die werf is dus ’n ambivalente ruimte, aangesien dit insluiting, maar ook uitsluiting van ander suggereer. In *Mede-wete* word narratiewe van mense binne die werf verwoord (vgl. “1. ek wil ’n graf hê om van om te draai”, “4. [grond] – tussen hakies onvertaalbaar”, “9. om soos vroeër”) én buite die werf (vgl. “7. die boesman”, “10. dis hy!”, “bediendepraatjies”), dikwels in die vorm van gesprekvoering, wat weereens “onvermydelik die aandag vestig op ’n Self-Ander-verhouding” (Jacobs, 2015:234), aangebied.

Krog teken die familie (dus mense wat deel is van die werf) as die beginpunt van die kennismaking met die ander (dus mense van buite die werf). Die gedig “die vervolging” (84), wat handel oor die geboorte van ’n kind, eindig met die volgende woorde:

*hulle sê die teenwoordigheid van Die Ander is die einde
van selfkoestering en die begin van ’n leeflange gekwel – jy’s
purulent roof soos jou selfsug daaglik afgeransel word terwyl
jy Die Ander bokant jouself stel*

Die verhouding met die ander wat ’n bloedverwant is, word in talle familiegedigte in *Mede-wete* verwoord (vgl. “junior” (36), “ek en my kleindogter bou sandkastele” (38), “toe die jongste kind” (101)). Daar sal egter, weens die beperkte aard van die studie, hoofsaaklik gefokus word op interverbondenheid tussen die self en die kulturele ander.

Die behoefte aan interverbondenheid tussen die self en die kulturele ander is gefundeer in die Afrika-konsep ubuntu, wat in hoofstuk twee breedvoerig bespreek is. In die volgende afdeling sal dié konsep, soos uiteengesit in *Mede-wete*, verduidelik word aan die hand van ’n ontleding van die gedig “hou jou oor teen die skeur van my land” (28-29). Ek het dié gedig gekies omdat ek van mening is dat dit die outeur se wens om interverbondenheid tussen wit en swart mense van Suid-Afrika te bewerkstellig, kragtig ten toon stel. Dit vat na my mening terselfdertyd ook die problematiek wat met dié wens gepaard gaan en die onmoontlikheid daarvan om die wens te verwesenlik, goed saam.

4.2.1 Die problematiek van versillende raamwerke vir interverbondenheid

hou jou oor teen die skeur van my land

Cynthia Ngenu:
die ding wat
hulle versoening
noem... as ek dit
reg verstaan . . .
as ek dit meen dat die
oortreder die man
wat Christopher
Piet vermoor het as
dit meen dat hy weer
menslik word hierdie
man sodat ek, sodat
almal van ons ons
menslikheid kan
terugkry... dan
stem ek saam dan
ondersteun ek
dit

- 1 *eksposisie*: mnr Barnard het sy menslikheid verloor hy
- 2 kon moor omdat hy nie langer menslik was nie

- 3 om hom te vergewe open die moontlikheid vir hom
- 4 om volkome te verander en sy menslikheid te herbekom

- 5 om haar seun te ontbeer het vanselfsprekend
- 6 ook haar eie menslikheid geaffekteer

- 7 indien die moordenaar ontbrand deur vergifnis begin
- 8 om te verander en sy mede-menslikheid te herwin

- 9 open dit vir ons almal die moontlikheid
- 10 om te begin uitreik na ons volle menslikheid

- 11 maw ek vergewe jou sodat jy kan
- 12 verander *hier* heel word *hier*

- 13 sodat ek my eie interverweefdheid-tot-samehang kan
- 14 herstel om my volle mensheid reeds op aarde te vier

- 15 *teen-eksposisie*: mnr Barnard verstaan nie vergifnis so nie
- 16 hy glo in die individu en dat net Jesus hom kan vergewe
- 17 met 'n vergifnis wat hom 'n nuwe mens in die hiernamaals maak
- 18 amnestie is bloot 'n wetlike proses want moor was 'n opdragsaak

- 19 met dieselfde verbystering wat hy ongevraagd vergifnis ontvang
- 20 het ontvang hy nou die woede en wrok van mense wat sien

- 21 dat hy nie verander het nie dat hy nooit *sal* verander nie
- 22 omdat hy nie verbonde aan hulle voel nie en hulle besef

- 23 hulle het vergeefs interverbondenheid probeer inweef in
- 24 die concrete bunker wat in mnr Barnard se witheid leef

In die gedig “hou jou oor teen die skeur van my land” (28-29) word die konsep van ubuntu-vergifnis (gefundeer in ’n Afrika-raamwerk) uiteengesit en gekontrasteer met Christen-vergifnis (gefundeer in ’n Westerse raamwerk). Die idee van interverbondenheid tussen wit en swart mense word uitgedaag en die problematiek rondom die benadering en beoordeling van morele kwessies vanuit verskillende raamwerke verwoord.

Aangesien Krog bekend is vir die outobiografiese inslag van haar werk, kan die aanname gemaak word dat die woorde “my land” in die titel verwys na die skrywer se geboorteland, Suid-Afrika. ’n Verbreekte eenheid word deur die woord “skeur” gesuggereer. Dié skeur verwys na die verdeeldheid tussen wit en swart Suid-Afrikaners. Die gedig sluit tipografies by die titel aan: dit is opgedeel in twee dele, naamlik ’n *eksposisie* (deel een) en ’n *teen-eksposisie* (deel twee), wat die skeur tussen die swart en wit mense van Suid-Afrika verteenwoordig. Dié twee dele word by monde van ’n neutrale spreker verwoord in die vorm van ’n akademiese uiteensetting of argument en ’n teen-argument, wat ’n bewuste en logiese denkproses oor die kwessies wat in die gedig aangeraak word, veronderstel.

Die skeur wat deur die eksposisie en teen-eksposisie verteenwoordig word, is die uiteensetting van twee verskillende interpretasies en benaderings tot die konsep vergifnis. In deel een word ’n uiteensetting van ubuntu-vergifnis binne ’n Afrika-raamwerk gegee. In deel twee word vergifnis uiteengesit vanuit ’n Westerse raamwerk, gefundeer in die Christen-geloof. Die spreker van die gedig vra die leser om te luister (vgl. “hou jou oor”) na die stemme van beide swart en wit mense, wat deur die skeur van mekaar geskei word.

Die subtitel val oor die bladsy in die vorm van ’n oor, sodat dit op vormlike vlak by die titel aansluit. Ewenseens stel die subtitel visueel moontlik ook ’n skeur voor. Die tipografie van die res van die gedig sluit op soortgelyke wyse aan by die inhoud: die gedig bestaan uit netjiese tweereëlige strofes en verteenwoordig ’n geordende poging om die motiewe en wêreldbeskouings van die wit offisier in die gedig, meneer Barnard, te probeer verstaan. Die subtitel, wat fokus op versoening en hoe dit iemand se menslikheid kan herstel, sluit aan by die titel, aangesien dit die moontlikheid vir die herstel van die “skeur” tussen mense van Suid-Afrika open. Die subtitel is ’n aanhaling uit die getuienis van Cynthia Ngewu tydens die Waarheids- en Versoeningskommissie. Die getuienis handel oor die 1986-moord op Ngewu se seun, Christopher Piet, leier van die sogenaamde Gugulethu Sewe. Die getuienis dien as grondslag vir die gedig, waarin Chris Barnard (die polisie-offisier, “mnr Barnard”, waarna in rr.1&5 verwys word), wat by die moord van Christopher Piet betrokke was, se optrede na afloop van die Waarheids- en Versoeningskommissie in oënskou geneem word. Die aanhaling van Ngewu kom ook in *Country of my skull* voor en word dikwels deur Krog gebruik om haar verstaan van die beginsel

van ubuntu-vergifnis en versoening te omskryf (vgl. Krog, 1998:109; Krog, 2009:211; Krog, 2015:213).

Die gedig word geopen met 'n stelling: “mnr Barnard het sy menslikheid verloor” (r.1). Die verlies van sy menslikheid het hom in staat gestel om Christopher Piet te “kon moor” (r.2), hoewel die rede vir dié verlies nie aan die leser bekend gemaak word nie. Die gewelddaad het ook die ma van die slagoffer, Cynthia Ngewu (wat in die gedig as verteenwoordiger van slagoffers van menseregte-vergrype gesien word) se “menslikheid geaffekteer” (r.6). Dit is sý wat die proses van versoening aan die gang moet sit deur die oortreder te vergewe (vgl. rr.3-4).

In strofe twee word die moontlikhede van wat kan gebeur indien die slagoffer die oortreder vergewe vir sy daad van geweld gestel: dit “open die moontlikheid vir hom / om volkome te verander en sy menslikheid te herbekom” (rr.3-4). Vergifnis word dus voorgehou as die manier waarop die oortreder weer heel kan word. Gesien uit 'n ubuntu-raamwerk is die bewussyn dat jy interverbonde is met ander mense die sentrum van vergifnis (Kalsky & Krog, 2014). Deur vergifnis en versoening kan die individu én sy/haar gemeenskap weer hul menslikheid ten volle herstel. In Brouwer (2011:14) se woorde:

Killing, or violence in general, is related to losing one's humanity. Forgiving opens up the possibility of regaining humanity. Experiencing violence also affects one's humanity. So, when the perpetrator regains his humanity through forgiveness, we could all hope for the restoration of our full humanity.

Strofe vier verwoord wat gebeur wanneer die oortreder deur die slagoffer vergewe word: hy (“die moordenaar”, r.7) “ontbrand” (r.7). “Ontbrand” beteken dat iets aan die brand slaan en roep beelde van 'n alchemistiese proses op. Die suggestie is dus dat vergifnis 'n louteringsproses by die oortreder teweeg bring. Dié proses lei tot die tweede stap in die helingsproses: hy moet “begin / om te verander” (r.7-8) sodat hy sy “mede-menslikheid” (r.8) kan terugkry, dit wil sê weer 'n mens kan wees saam met ander mense (vgl. die definisie van “ubuntu” in hoofstuk twee).

Wanneer bogenoemde verandering by die oortreder intree, word die moontlikheid vir “ons almal” (r.9) geopen om “ons eie volle menslikheid” (r.10) te bereik. Die woordkeuse “ons almal” is veelseggend, aangesien daar tot op hierdie stadium in die gedig slegs gebruik gemaak is van die voornaamwoorde “hy” (strofe 1), “hom”, “sy” (strofe 2) en “haar” (strofe 3). Daar word dus in hierdie strofe beweeg van die belang van vergifnis vir die individu na die belang daarvan vir al die mense van Suid-Afrika, wat getuig van 'n gerigtheid op die kollektiewe.

In strofe ses word die redes vir ubuntu-vergifnis in eenvoudige taal verduidelik: “maw ek vergewe jou sodat jy kan / verander *hier* heel word *hier*”). Ubuntu-vergifnis vind plaas sodat ’n individu op aarde (“*hier*”, r.12) kan verander in die rigting van heelheid. Die klem val op die aardse bestaan deur die kursivering van die woord “*hier*”. Die redes word voortgesit in strofe sewe: “sodat ek my eie interverweefdheid-tot-samehang kan / herstel om my volle mensheid reeds op aarde te vier” (r.15-16). Deur middel van vergifnis kan die oortreder, die slagoffer en diegene rondom hom/haar dus interverbonde met mekaar raak en volle menslikheid (vgl. “volle mensheid”, r.14) bereik word. Dit is opvallend dat daar weer in hierdie strofes van die “ons” na die individu beweeg word. Dit is egter ’n “ek” wat anders saamgestel is as die Westerse, individualistiese “ek” en na ’n meer kollektiewe ingesteldheid verwys.

Die *teen-eksposisie* verwoord meneer Barnard (as verteenwoordiger van wit mense) se onvermoë om die ubuntu-vergifnis, soos uiteengesit in die “*eksposisie*”, te begryp (hy “verstaan nie”, r.15). Daar word twee redes vir dié onvermoë aangevoer: eerstens omdat hy ’n individualistiese benadering tot vergifnis het (“hy glo aan die individu”, r.16) en deel is van ’n Westerse kultuur waarin die individu sentraal staan (Kalsky & Krog, 2014); en tweedens omdat hy nie glo aan menslike vergifnis nie, maar aan ’n bomenslike soort vergifnis deur Jesus Christus (vgl. r.16). By Christen-vergifnis val die aksent op die verkryging van nuwe menslikheid in die “hiernamaals” (r.17), wat in teenstelling staan met die idee van vergifnis en ’n nuwe soort menslikheid “*hier*” (r.12) op “aarde” (r.14) van deel een.

In strofe nege word amnestie (wat behels dat ’n persoon kwytgeskeld word van ’n misdaad, soos byvoorbeeld tydens die Waarheids- en Versoeningskommissie) beskryf as ’n “bloot wetlike proses” (r.18) en die moord op die slagoffer afgemaak as ’n “opdragsaak” (r.18). Die woord “bloot” (r.18) suggereer dat opregte berou oor die gewelddaad by die oortreder afwesig is en hy gevolglik nie kán “ontbrand” (r.7) of verander nie. Krog noem in ’n onderhoud dat laasgenoemde siening presies in teenstelling staan met die betekenis van amnestie vir swart Suid-Afrikaners tydens die WVK-verhore: dit was vir hulle ’n erkenning van iemand wat besef dat hy verkeerd gedoen het (Kalsky & Krog, 2014). Die bekentenis is ook ’n bewys dat iemand ’n onderskeid tussen reg en verkeerd kan tref en dus ’n bepaalde morele waardes kan uitleef (Kalsky & Krog, 2014).

In die tiende strofe word die gevolge van bogenoemde uiteenlopende benaderings, wat ’n “skeur” (vgl. titel) tussen wit en swart tot gevolg het, saamgevat: Die oortreder wat die ubuntu-vergifnis, soos uiteengesit in deel een so maklik en “ongevraagd” (r.19) ontvang het, staan nou “met dieselfde verbystering” (r.19) voor die “woede en wrok” (r.20) van dieselfde mense wat hom so maklik

vergewe het. Sy verbystering kan toegeskryf word aan die feit dat hy vanuit 'n Westerse raamwerk na die gebeure kyk en dus nie die ander (swart mense) se optrede verstaan nie.

Die rede vir die “woede en wrok” van bogenoemde mense word in die volgende strofe verwoord. Hulle is kwaad omdat hulle weet hy het “nie verander nie dat hy nooit *sal* verander nie” (r.21). Die gedig kry met dié reël 'n hopelose, selfs uitsiglose toon. Meneer Barnard sal of kan nie verander nie, omdat “hy nie verbonde aan hulle” (r.22) (swart mense) voel nie. Met dié woorde word wit mense se individualisties-gerigte uitkyk op die lewe beklemtoon. Omdat meneer Barnard uit 'n Westerse raamwerk na die moord en versoening kyk, kan hy nie die kulturele ander verstaan nie.

Die uitsigloosheid met betrekking tot die moontlikheid van interverbondenheid tussen swart en wit mense word in die slotreëls benadruk: “hulle besef // hulle het vergeefs interverbondenheid probeer inweef in / die concrete bunker wat in mnr Barnard se witheid leef”. Dié reëls suggereer eerstens dat meneer Barnard se onvermoë iets is wat eie is aan witmense, dit leef in sy “witheid” (r.24). Dié witheid is gesetel in individualisme en ek-gerigtheid (Kalsky & Krog, 2014). Die verwysing na 'n “concrete bunker” (r.24), iets wat dien as 'n ondergrondse skuilplek in oorlogsituasies, suggereer dat hierdie witheid iets ondeurdringbaar en geslote is, en beperk is tot die individu, die ander het geen toegang daartoe nie. Dit is egter iets waar iemand doelbewus skuiling kan gaan vind. Die suggestie is dus dat meneer Barnard nie wíl verander of regtig probeer verstaan nie. Sy Westerse benadering verhoed hom uiteindelik om sy menslikheid te herwin, as gevolg van sy weiering om hom oop te stel vir “interverweefdheid-tot-samehang” (r.14). Die herwinning van die oortreder se menslikheid is die voorwaarde vir al die ander se herwinning van menslikheid: dié soort redenasie kom vanuit die standpunt dat mense interverbonde is. Die feit dat meneer Barnard vanuit 'n ander raamwerk kom waarin interverbondenheid nie so 'n groot rol speel nie affekteer dus vir almal.

Daar is in die res van *Mede-wete* ook 'n deurlopende bewustheid van hoe moeilik dit is vir mense van verskillende kulture om werklik met mekaar verbonde te raak (vgl. “ek oefen om lief te hê oefen oefen onthou dat ons almal aanmekaar verbonde is”, 79). In die siklus “bediendepraatjies” (60-74) kom die wit werkgewer tot die gevolgtrekking dat die redes vir bogenoemde moeilikheid is dat wit mense “somehow net nie weet” (73) nie. Hy keer hom dan na die poësie en verbeelding in 'n poging om 'n stewiger greep op en begrip van die ander te kry, maar staan uiteindelik “benard” (74) voor sy gevoelens van “selfveragting onmag en smart” (74). Die onmoontlikheid van die self om werklik die ander te verbeel, word verduidelik in die woorde van Gayatri Spivak in haar essay “A moral dilemma” wat aan die begin van die siklus aangehaal word: “*By definition we cannot – no self can – reach the quite-other*” (60). As gevolg van hierdie onvermoë ontstaan 'n “*empaties-smakkende*

skeur” (66) tussen die wit werkgewer en swart werknemer waar “*als misluk*” (66). Die poging tot interverbondenheid tussen die self en die kulturele ander misluk dus.

Krog verwoord bogenoemde onvermoë om haar as digter in sekere ruimtes in te leef in die gedig “inventaris van my bankrotenskap as digter” (59). Sy maak ’n lys van verskillende ruimtes waarin ander mense in Suid-Afrika leef en kom uiteindelik tot die konklusie: “hoe om my verbeelding hierin te stort? / ek weet nie hoe leef in hierdie ruimtes leef nie”. Dit is egter dié onvermoë en die verdeeldheid wat daarmee gepaard gaan, wat op die een of ander wyse aangevul moet word: “*We must somehow attempt to supplement the gap*”, word daar gesê in die aanhaling deur Spivak wat as motto dien by “bediendepraatjies” (60). Die maak van kos en die gesamentlike aansit vir ’n ete word in *Mede-wete* voorgestel as een van die maniere waarop bogenoemde gaping oorbrug kan word en die gedigte wat hieroor handel, sal in die volgende afdeling bespreek word.

4.2.2 Kosmaak en saam-eet as manier om interverbonde te raak

Die maak van kos en die gesamentlike aansit vir ’n ete as ’n manier om versoening tussen mense te bewerkstellig, is ’n konsep wat reeds in *A change of tongue* deur Krog verken word (vgl. Krog, 2003: 19). In *Mede-wete* word dié konsep in versvorm verwoord in die gedigte “sondagmiddagete” (26) en “om ’n mens kos te gee” (44). Kosmaak en saam-eet word voorgestel as ’n manier om interverbondenheid tussen mense te bewerkstellig, maar dié handeling kry ook ’n bykomende mistieke betekenis wat uiteindelik in die gedigte oor die natuur en die kosmos uitgebrei word. Vervolgens sal bogenoemde twee gedigte gesamentlik bespreek word, aangesien hulle heelwat ooreenkomste met mekaar toon. Daar sal gefokus word op kosmaak as ’n manier om interverbonde te raak met die ander (binne én buite die werf). Daar sal ook kortliks ingegaan word op kosmaak as ’n spirituele praktyk en ’n manier om een te raak met die aarde.

sondagmiddagete

almal is by die huis
ek kook die wêreld as kos
is ’n vermenslikte wêreld
om te kook is ’n daad van hoflikheid

die kombuis dam in goue beslag
van lag en wyn en speserye
die naelstring tussen ons en die wêreld
is die kastrol – ouma Dot se kastrol

in die oond – gestop met roosmaryn
en stafies knoffel sis die boud
elke brandende bos is ’n heilige bos

maar wie skaapboud voorsit is 'n priester

ek kook rys asof ek vir kindertjies sorg
met 'n titseltjie neut prys ek die skepping
geskropte wortels begin van binne af gloei
in botter en gemmer vind hulle 'n ware

stem boontjies dompel in wit peper en vinkel
'n slaaipepel ontbloot 'n korenteflits en die sag-
klinkende juwele van naak olyf kerstamatie en
amandel die diepste so-wees van pampoene kom

op die tafel die geëte-van-die-oorvloed-wêreld
is 'n liefgehadde wêreld 'n maaltyd
wat oorstort van hartlikheid se versaligde
geluide ja, kosgee is 'n morele daad

'n wederopstanding, my uitgelate gesin sit aan –
ineens broos in hulle genoegheid hulle on-
beskadigtheid ons almalnogszaamheid. ons prys
die gulle-gee as die groot genoegsame Garansie.

Die vatters van die aarde vat hande.

(na Martin Versfeld)

om 'n mens kos te gee

The world as food is the world humanized. Martin Versfeld

die toebroodjie en tee in my hande
is die asemmaking van die wêreld
elkeen wat by my voordeur kom kos
vra ontvreem my tot toetrede:

as die mes noukeurig die botter tot in die broodkorsie
sprei het die driehoeksbroodjie my reeds ont-eng
'n liggaam knie tussen honger en afgrond
'n geëte wêreld is 'n liefgehêde wêreld

botter is die naderbare wese van brood
brood rig hom tot skywe roomglippende avokado
tamaties sing onder die knars van sout en peper
lintjies krakerige spinasie 'n krakeling roket

priemsels lemoenskil 'n druppel balsemiek
en die ware diep bariton van kaas
hoor hoe galm die onverslytbare sentrum van brood
- aan mekaar voorgestel word die broodjie 'n psalter

om kos met gulheid te begelei is 'n morele daad
die toebroodjievulsel wat nou sugsgag in 'n bakhand
stort die beker rooi tee en boegoe – dit alles boekstaaf
'n breedgeurende verwante bywoord: welbehag

die naelstring tussen jou en my en die wereld

is die toebroodjie – brood en botter gee lig(gaam) af
 botter openbaar die rossige brood tamatie
 die helderademende ui op die sypaadjie eet jy

uit hongerte smag jy dalk drank maar êrens
 ook oorval deur die geur van diepgehegte aarde
 :opstanding begin by die brood en die botter
 en die man in die deur se mede-wêreldse mond

Beide “sondagmiddagete” en “om ’n mens kos te gee” verwys na die Suid-Afrikaanse filosoof Martin Versfeld se werk. Eersgenoemde gedig is geskryf na aanleiding van ’n afdeling getiteld “The divinity of food” in Versfeld se boek *Food for thought: a philosophers cookbook* (1983). Die titel “om ’n mens kos te gee” word met ’n subtitel, ’n aanhaling uit bogenoemde afdeling van Versfeld se boek, begelei. Versfeld se teks kan dus as vertrekpunt by die ontleding van die twee gedigte gebruik word. In sy teks ondersoek Versfeld kos as ’n belangrike middel in die proses waardeur mense met mekaar en aan ’n spirituele entiteit verbind word: “[...] it is primarily food that relates us to one another, so it is food which relates us to God, since we can nowhere find God except in relating to people. To love God and to love our fellows are one and the same act” (Versfeld, 1983:31). Die eenheid tussen die self, die ander en die mistieke is dus iets wat deur die maak en deel van kos bewerkstellig kan word.

In die genoemde twee gedigte gee die spreker gedetailleerde beskrywings van die voorbereidings wat met die maak van twee afsonderlike maaltye vir verskillende mense gepaardgaan. In “sondagmiddagete”, ’n geleentheid wat tradisioneel in wit Afrikaner-huisgesinne geassosieer word met familiesamesyn en die intieme sfeer van die huis, word die kook van ’n uitgebreide maaltyd vir die spreker se “uitgelate gesin”, dit wil sê diegene wat deel uitmaak van “die werf”, beskryf. Die ete bestaan uit “skaapboud”, “rys”, “wortels”, “boontjies” en “pampoen”. In die tweede gedig beskryf die spreker die maak van ’n veel eenvoudiger maaltyd, naamlik ’n “toebroodjie”. Dié proses word egter in net soveel besonderhede as die eerste gedig bewoord in die uitvoerige beskrywing van die “toebroodjievulsel” wat bestaan uit “botter”, “avokado”, “tamaties”, “spinasie”, “roket”, “lemoenskil”, “balsemiek” en “kaas”. In dié gedig word die ete nie voorberei vir die betrokke spreker se geliefdes nie, maar vir “’n mens” (vgl. titel van die gedig) wat by die spreker se “voor deur kom kos / vra” en “op die sypaadjie eet” – dus ’n bedelaar of te wel iemand van buite “die werf” (vgl. ook “bakhand”, “die man in die deur”).

Die kombuis word in die gedig “sondagmiddagete” voorgestel as ’n heilige ruimte in “goue beslag”, waarbinne die afstand tussen “honger en afgrond” oorbrug word, ’n ruimte waarin “ouma Dot se

kastrol” (’n verwysing na Krog se ma, Dot Serfontein) dien as “naelstring tussen ons en die wêreld”.²³ Die klem val hier dus op die familieverband, aangesien ’n naelstring die koord is wat ’n fetus aan die moeder verbind. Genoemde beeld word herhaal in die gedig “om ’n mens kos te gee” (vgl. “die naelstring tussen my en jou en die wêreld / is die toebroodjie”). Die aksent verskuif in laasgenoemde gedig na die verband tussen die self en die ander, wat buite die begrensing van die familie lê. Dit herinner ook aan Versfeld se stelling: “Food being what binds us together in unity, which is the better in proportion to its proclaiming our union with God, we find ourselves naturally drawn to the idea of a convivium or living together” (Versfeld 1983:32).

’n Naelstring dien tweedens as ’n voedingskanaal en word in “om ’n mens kos te gee” gebruik as metafoor vir “die toebroodjie” wat voorgestel word as iets lewegewend: “die asemmaking van die wêreld”. Die ontvanger sowel as die gewer van die maaltyd kry deur die brood toegang tot die lewe: “opstanding begin by die brood en die botter”. Versfeld (1983:32) skryf in dié verband dat om kos vir die hongere te weier ’n oortreding teenoor Christus is. Hiermee kry die voorbereiding wat met ’n maaltyd gepaardgaan ook ’n etiese inslag: om vir iemand ’n maaltyd voor te berei, is ’n “morele daad”. Krog plaas hierdie optrede binne ’n Afrika-raamwerk van ubuntu. Die spreker in “om ’n mens kos te gee” word “ont-eng” deur die maak van die broodjie, dit wil sê sy word (vanuit ’n Afrika-perspektief) voller in haar menslikheid. Krog distansieer haar egter nie totaal van die Christelike tradisie waarin sy gewortel is nie. Dít word gesuggereer deur die gebruik van woorde soos “welbehae” en “opstanding”, waaraan ’n sterk Christelike betekeniswaarde geheg word.

Deur die maak van kos word die wêreld ’n “vermenslikte wêreld” soos wat in “sondagmiddagete” gesê word. Dié stelling sluit direk aan by “om ’n mens kos te gee” se subtitel, “the world as food is the world humanized” – ’n aanhaling uit Versfeld (1983) se teks. Die suggestie is dus dat interverbondenheid-tot-heelheid deur die maak en gebruik van voedsel moontlik gemaak kan word. ’n Vermenslikte wêreld is ook ’n wêreld wat geliefd is (vgl. “liefgehêde wêreld”) omdat ’n mens volgens Versfeld nie voedsel behoorlik kan hanteer indien jy nie ’n hoë agting vir die produkte van die aarde (hoe nederig dit ook al mag wees) het nie: “You must love water and rice as if they are children to be reared” (Versfeld, 1983:30). Krog sluit in “sondagmiddagete” by dié idee aan met die woorde “ek kook rys asof ek vir kindertjies sorg” sodat die effek daarvan ’n “welbehae” (vgl. “om ’n mens kos te gee”) kan wees.

²³ Hierdie reëls is ’n direkte verwysing na Versfeld se teks: “The umbilical chord between yourself and the world is the cooking pot” (Versfeld, 1983:25).

Vir bogenoemde welbehae om te kan heers, moet die voorbereiding en voorsit van maaltye met “gulheid begelei” (vgl. “om ’n mens kos te gee”) word, dit wil sê met hartlikheid. Versfeld gebruik die kombuise van Zen-kloosters as voorbeeld van ruimtes waarbinne kokke met genoemde deurdagtheid te werk gaan, soveel so dat hul status tot dié van ’n priester verhef word (Versfeld, 1983:30). Soortgelyk kan ’n huiskok ook heilige status verkry: “The cook, even the domestic cook, is a priest or priestess” (Versfeld, 1983:30). Krog sluit haar in “sondagmiddagete” aan by Versfeld met die spreker se woorde: “wie skaapboud voorsit is ’n priester”. Laasgenoemde is egter slegs die geval indien die voedsel met die regte gesindheid gehanteer word: “A well-cleaned, well-cut carrot *is* a praise of God. Your praise consists in bringing out the ‘suchness’ of your materials” (Versfeld, 1983:30). Bogenoemde ingesteldheid word nagestreef in “sondagmiddagete”, waarin die “diepste so-wees van pampoene”²⁴ op die tafel voorgesit word en die spreker “met ’n titseltjie neut” die skepping prys. In “om ’n mens kos te gee” word die “broodjie ’n psalter” (’n versameling psalms), wanneer dit aan die verskillende bestanddele soos “lemoenskil”, “balsemiek” en “kaas” voorgestel word en kan dit lei tot “opstanding”. Dié opstanding, wat herinner aan Christus se wederopstanding, skakel met die idee van kos as iets lewegewends en heilig. Daar is hier ook suggesties van die nagmaal, ’n Christelike rite waartydens daar onder andere besin word oor Jesus se lewe en dood. Die brood wat tydens dié ritueel geëet word verteenwoordig Christus se “lig(gaam)” wat vir die wêreld geoffer is. Die gee van die brood is dus ook ’n manier om van jouself te gee en sodoende voller te raak in jou menslikheid.

Bogenoemde sluit aan by Versfeld se beskouing rondom die gee van kos as ’n vorm van offerande (vgl. Versfeld 1983:24). ’n Offerande, wat meestal met geloofsrituele geassosieer word, gaan tradisioneel gepaard met gebed: “Man is not only a preying animal but also a praying animal [...] The flesh he eats must be prayed over before it can become not only his body and blood but also his spirit” (Versfeld, 1983:24). Die gedig “sondagmiddagete” eindig met die woorde “die vatters van die aarde vat hande”. Hiermee die suggestie dat daar oor die kos gebid word, met die implikasie dat die kos deel sal word van die eters se liggaam en gees. Die versreël is ook ironies, aangesien daar gesuggereer word dat daar van die aarde geneem word. Die spreker is dus bewus van die uitbuiting en vernietiging wat gepaard gaan met die voorbereiding van ’n maaltyd.

Kos verbind egter nie net die self aan die mense van die wêreld en die spirituele wêreld nie, maar ook aan die aarde en die grond waaruit die kos voortkom (vgl. die verwysing na die “diepgehegte aarde” in “om ’n mens kos te gee”). Deur die maak en nuttiging van kos neem jy van die aarde (vgl. “Die

²⁴ Versfeld het ook ’n bekende opstel oor die pampoene geskryf, naamlik ‘Die pampoene’ (1991).

vatters van die aarde” in “sondagmiddagete”) en word jy daarmee een. In ’n essay getiteld “Die pampoer” skryf Versfeld (1991:404-406) oor wat tydens die eet van ’n pampoer gebeur: “Hy skep ’n verband. Hierdie pampoer is ’n wêreld, en wanneer jy hom eet, eet jy die wêreld. Hy voer ook my siel wanneer ek hom saam met my gesin sit en eet”. Kos verbind dus tegelykertyd die mens aan die aarde en aan hul medemens. Versfeld neem die verbintenis tussen die mens, kos en die aarde selfs verder, deur te sê dat “[...] when one is identified with the food one eats, one is identified with the whole universe” en “When we eat we are the personification of the universe [...]” (Versfeld, 1983:30).

Samevattend ondersoek Krog in “sondagmiddagete” en “om ’n mens kos te gee” die wyses waarop die maak en voorsit van ’n maaltyd interverbondenheid met die ander (binne en buite die werf) kan bewerkstellig. Dit word gedoen deur ’n deurlopende bewustheid van die verbintenis tussen die menslike ander en die niemenslike ander (in die vorm van grond en die aarde). Die behoefte aan ’n verbondenheid met die niemenslike ander word deur hierdie bewustheid geaktiveer en sal in die volgende afdeling bespreek word.

4.3 Die behoefte aan interverbondenheid met die niemenslike ander

Daar is in *Mede-wete*, soos bespreek in die vorige afdeling, sprake van ’n bemoeienis met verskillende niemenslike entiteite op aarde (soos plante en diere) en tweedens die fokus op verbondenheid met die kosmos in sy geheel, dit wil sê die “uitspannel van die sterre en die planeete” (Visagie 2015:226). In “connected in Berlyn” (55) verwoord die spreker haar behoefte aan hierdie andersoortige natuurverbintenis “wat potensieel bindings en sinapse op ’n kosmiese skaal kan fasiliteer” (Visagie, 2015:229). Dié behoefte openbaar ook dikwels ’n poging om ’n soort spirituele belewenis te bewerkstellig. Vervolgens sal daar eerstens gekyk word na die behoefte aan interverbondenheid met die planeet, wat fauna en flora insluit. Daarna sal die behoefte aan interverbondenheid met die kosmos, wat die sterre en die planeete insluit, bespreek word.

4.3.1 Die behoefte aan interverbondenheid met die planeet

Die behoefte aan interverbondenheid met die planeet kry literêre gestalte in die gedigte “’n dogtertjie in die tuin” (52) en “’n eland staan by die kuil” (54). In dié gedigte word die lewens van mens, dier en plant met mekaar vervleg en bestaan dit interaktief met mekaar. Die spreker in beide gedigte is ’n toevallige waarnemer van dié interverweeftheid. Die gedigte skakel met Boesmanspiritualiteit, wat ook in die gedig “hoe eer ek my verbintenis” (45) verwoord word. Laasgenoemde gedig sal as vertrekpunt vir die bespreking van onderskeidelik “’n eland staan by die kuil” en “’n dogtertjie in die tuin” gebruik word. Die gedig lui as volg:

hoe eer ek my verbintenis

The Bushmen's letters are in their bodies. They (the letters) speak, they move... among the trees and green spruits you have seen the springbok with your body //Kabbo

waar
aan my lyf
lees ek

die minvermoënd

etend
hoe voel my tong

die nooddruftig

rys my nekhare
as op oop kartonne

'n man omdraai

watter rib
slib

by lig(gaams)skending?

appel en brood
vir die kraalogies

eerloos

eerloos leef ek

Die gedig “hoe eer ek my verbintenis” (45) in *Mede-wete* dien as belangrike vertrekpunt by 'n bespreking van “'n dogtertjie in die tuin” en “'n eland staan by die kuil”, aangesien dit laasgenoemde gedigte binne 'n intertekstuele konteks plaas. Die titel “hoe eer ek my verbintenis” word begelei deur 'n Engelse aanhaling, wat ooreenstem met die eerste versreëls van 'n gedig in *die sterre sê tsau* getiteld “/Xam-voorgevoelens” (Krog 2004a:42), deur die /Xam-digter, //Kabbo.²⁵ Die Afrikaanse verwerking van die oorspronklike aanhaling (in Bleek & Lloyd se *Bushmen Folklore*, 1911) verskyn in *die sterre sê 'tsau*:

die boesman se alfabet is geskryf in sy lyf
die letters praat en roer
die letters beweeg die boesman se liggaam
[...]
kyk goed tussen die bome en die groen spruitjies
die springbok het jy reeds met jou lyf gesien

²⁵ //Kabbo is een van die /Xam-digters wie se verhale deur Bleek en Lloyd opgeteken is (vgl. hoofstuk 2).

Bogenoemde aanhaling gee te kenne dat die Eerste Mense²⁶ só in voeling met hul omgewing was, dat hulle die teenwoordigheid of nabyheid van diere met hul liggame kon aanvoel: “die springbok het jy reeds met jou lyf gesien”. Krog (2014a:377) kom gevolglik tot die volgende konklusie: “The bushmen’s bodily connection with their environment is more than empathy; it is a way of being. Our bodies and the universe are synchronized”. In Krog se gedig probeer die spreker vasstel hoe die moderne mens op soortgelyke liggaamlike vlak (vgl. “hoe voel my tong” en “watter rib / slib”) in voeling kan kom met die ander, in die geval van die betrokke gedig spesifiek dié wat behoefte het. Die spreker identifiseer verskillende behoeftiges, naamlik mense met min besittings (“minvermoënd”), mense wat op kartonne slaap (“as op oop kartonne / ’n man omdraai”), mense wat fisies en emosioneel geskend word (vgl. “lig(gaam)skending”) en voëls wat honger is (“appel en brood / vir die kraalogies”). Dit gaan hier om ’n liggaamlike identifikasie, nie net identifikasie deur middel van verstandelike begrip en besluit nie. Sy kom tot die gevolgtrekking dat sy nie oor die vermoë beskik om die letters van haar lyf te “lees” nie en daarom ’n eerlose lewe lei (vgl. “eerloos / eerloos leef ek”). Die suggestie is dus dat ’n persoon slegs ’n eerbare lewe kan leef indien hy/sy oor die liggaamlike eenwordingsvermoë met ’n ander van die Boesmans beskik.

“Hoe eer ek my verbintenis” sluit tematies en inhoudelik by die gedigte “’n eland staan by die kuil” en “’n dogtertjie in die tuin” aan. Dit staan egter ook in kontras daarmee, aangesien onderskeidelik dier en kind in laasgenoemde twee gedigte, van wie die spreker ’n waarnemer is, wél daarin slaag om een te raak met hul omgewing. Die spreker in die gedigte se eie onvermoë om dieselfde te doen, word egter in al drie die betrokke tekste, wat vervolgens bespreek sal word, beklemtoon. Die eerste gedig wat bespreek word, is “’n eland staan by die kuil” (54):

’n eland staan by die kuil

- 1 ’n eland staan by die kuil dit is winter
- 2 net toe ek daar verbyry buig
- 3 haar kop af na die water
- 4 die water weerkaats die lug
- 5 die lug pewter aan die klein-karoo wolke
- 6 ek sien skielik die oneindig-littekenlose lug
- 7 die grasvlakte onteensaamd ek sien
- 8 die eland, die opdonkerende water en
- 9 die bergreeks pruimblou skik aan sy glooiings
- 10 ek hou stil: die eland die water die vlakte
- 11 die berge brand in op my retina ek kan voel
- 12 hoe iets in my probeer oopgaan wat soek hoe
- 13 die land die water die berge deel is

²⁶ Krog verwys na die Boesman-bevolking, waarvan die /Xam-bevolking deel uitmaak as die “Eerste Mense” (vgl. Krog, 2014a:373).

- 14 van 'n geheue van oneindige voortglippendheid
- 15 hoe wéét hulle van mekaar?
- 16 voel die eland aan haar horings die slypgeluide van sterre?
 17 proe die tong vol watermolekules die pastelpunte
 18 in 'n wolk? ruis berg-ewigheid in nog-hongerende halms?
 19 geur die berg mee as elandknieë klip-klop boontoe klap?
- 20 sterf hulle ooit as newe-wêreld af van mekaar
 21 of stort keelvel en klip soomloos mekaar
 22 binne? was die eland berg voordat sy wolk
 23 was? was gras eens eland? bedroef sit ek
- 24 en kyk na die eland die berg en die lug so niks
 25 kan ek onthou van die ontniks waaruit ek kom
 26 so niks verstaan ek van die niksheidsnoute waarheen
 27 ek op pad is – haglik in hiernamaalsflardes krap-
- 28 krap ek toevallende gaatjies na die Groot Goddelike Niets

In “n eland staan by die kuil” word die interverbondenheid tussen 'n elandkoei (r.1), die water wat sy drink (r.3), die lug wat in die water weerkaats (r.4), die wolke in die lug (r.5), die grasvlakte (r.7) en die berge (r.9) beskryf. Die spreker vra haarself, soos in “hoe eer ek my verbintenis”, af hoe dit moontlik is dat hulle, naamlik “die eland die water die berge” (r.13) intuïtief van mekaar “wéét” (r.15). Die gedig is dus 'n voorbeeld van “besinnende refleksie oor spirituele dinge” (Taljard, 2014). Dit illustreer enersyds “n gedeelde materialiteit en, andersyds, mistieke eenwording” (Visagie, 2015:54). Die gedig “hoe eer ek my verbintenis” kan saam met “n eland staan by die kuil” gelees word, aangesien die eland 'n belangrike posisie in Boesman-spiritualiteit beklee. Die verband tussen laasgenoemde gedig en Boesman-spiritualiteit kan gelê word na aanleiding van die feit dat die motto van “hoe eer ek my verbintenis” ook na die Boesman-wêreld verwys. Daar sal vervolgens 'n uiteensetting gegee word van wat Boesman-spiritualiteit behels en hoe dit op die betrokke gedig van toepassing is.

Lewis-Williams (2015:89) skryf dat Boesman-spiritualiteit funksioneer op twee asse: die horisontale as verteenwoordig die gebiede waar Boesmans woonagtig was, terwyl die vertikale as (wat 'n belangriker posisie as die horisontale as beklee) verteenwoordigend is van spirituele ruimtes bó en ónder die alledaagse. Oor die vertikale as skryf Lewis-Williams (2015: 90): “[...] the lower realm was associated with the dead [...] Above the level of daily life was the realm of God and the spirits”. Hierdie twee vlakke van die vertikale as bestaan egter nie as afsonderlike ruimtes nie – die spirituele

is vervleg met die alledaagse. Die mantis²⁷ in die Boesman-mitologie (daar sal voorts na dié karakter teruggekeer word) kan byvoorbeeld ‘by’ ’n persoon wees, sonder dat die persoon noodwendig van die mantis se teenwoordigheid bewus is (Lewis-Williams, 2015:90). Die tradisionele Christenkosmologie stem hiermee ooreen: “heaven is above and hell below, yet spiritual things are believed to be constantly encountered in daily life” (Lewis-Williams, 2015:90). Die alledaagse en die bonatuurlike is dus met mekaar verweef.

’n Deeglike ontleding van die titel en die konnotasies wat eerstens die eland (’n wildsbok) en tweedens water (vgl. “kuil”) binne die Boesman-kosmologie het, is kardinaal vir ’n verstaan van die gedig in sy geheel. Die eland speel ’n belangrike rol in sjamanistiese²⁸ Boesman-praktyke en Krog se keuse van dié dier as onderwerp vir die gedig is dus noemenswaardig. Die eland verskyn in meer antieke rotstekeninge van die Boesmans as enige ander dier en beklee ’n unieke status in Boesman-denke: “[T]he Bushmen [...] were of the eland” (How aangehaal in Hollmann, 2004:65). Op intertekstuele vlak skakel die verhaal van die eland met die skeppingsmite van die Boesmans.²⁹ Dit is daarom belangrik om by ’n bespreking van “’n eland staan by die kuil” kortliks na hierdie skeppingsmite te verwys.

Die mantis was volgens narratiewe oorlewering ’n magiese insek met menslike eienskappe. Hy het egter ook die kapasiteit gehad om na verskillende, niemenslike wesens te transformeer. As skepper van die heelal het hy ook oor die vermoë beskik om tussen die verskillende kosmologiese domeine te beweeg (Lewis-Williams, 2015:64). Die mantis het die eerste eland uit ’n skoen gescape. Hy het dié skoen in ’n watergat gaan neerlê. Die mantis, wat veronderstel is om heuning huis toe te neem, se familie wonder wat hy daarmee doen. Die mantis vryf die heuning aan die eland se vel en voer hom vet daarmee. Hy los dan die eland vir drie nagte in die watergat, waartydens die eland so groot soos ’n os raak. Die meerkatte maak dan die eland dood sonder die mantis se medewete. Die mantis is woedend vir die meerkatte en gebruik dan sy bonatuurlik kragte om die vleis van die eland terug te stuur huis toe.³⁰

Die skeppingsmite van die eland, gelees in die konteks van Boesman-denkwyses, is volgens Lewis-Williams (2015:96) egter nie net ’n verhaal oor die ontstaan van die eland wat deur mense gejag en

²⁷ ’n Mantis en bidsprinkaan staan in Afrikaans ook bekend as ’n hottentotsgot.

²⁸ ’n Sjamaan is iemand wat toegang het tot ’n spirituele domein.

²⁹ Daar is talle variasies van dié verhaal. Ek sluit egter in my betoeg aan by Lewis-Williams se bespreking van Dorothea Bleek se tweede weergawe van die verhaal getiteld “The mantis makes an eland” (vgl. Lewis-Williams, 2015:78).

³⁰ Vgl. Lewis-Williams se hoofstuk “The mantis makes an eland” vir die volledige skeppingsmite (Lewis-Williams, 2015:81).

geëet kon word nie – die verhaal het ook te doen met die skepping van die eland as verpersoonliking of beliggaming van die ganse Boesman-geloof en rituele sisteem as ’n manier om met die bonatuurlike in aanraking te kom: “In creating the Eland, the Mantis was creating not just a favourite animal but [...] the foundation for San contact with the supernatural” (Lewis-Williams, 2015:91). Die rede vir bogenoemde stelling is die feit dat die eland binne dié kosmologie beskou word as ’n oorgangsdier wat deur ’n watergat vanaf die nie-aardse spirituele domein na die alledaagse wêreld kon beweeg. Die horisontale en vertikale asse waarna daar vroeër in dié afdeling verwys is, kruis mekaar by watergate en ander plekke:³¹ “Waterholes were thus mediators, or apertures, between cosmological realms” (Lewis-Williams, 2015:90). Hiermee saam is water in sigself ’n mediator tussen die twee asse: “it falls from above and wells up in waterholes” (Lewis-Williams, 2015:90). Die eland en water is dus met mekaar verbind binne hierdie siening. Van Vuuren (2016:22) waarsku egter teen Lewis-Williams se beskrywing van ’n losstaande spirituele domein (bo of onder die water) as ’n tipies moderne beskouing. Sy noem dat ’n vermenging op alle vlakke (spiritueel en fisiek) meer ooreenstem met /Xam-perspektief (Van Vuuren, 2016:22).

In “’n eland staan by die kuil”, word die spirituele stramien van die gedig reeds deur die titel geaktiveer met die woord “kuil” wat verwys na ’n diep poel water. Die herhaling van laasgenoemde woord (r.1) en die verwysings na “water” (rr.3, 4, 8, 10, 13) en “watermolekules” (r.11) heraktiveer telkens die intertekstuele verwysing na watergate as kontakpunt (sinaps) tussen die natuurlike en die bonatuurlike. Die naam van die wildsbok, “eland”, word ook telkens herhaal (vgl. titel, rr.1, 6, 10, 13, 16, 19, 22, 24) en beklemtoon die funksie van elande en watergate as bemiddelaars tussen die aardse en die spirituele.

Die vrae met betrekking tot hoe die moderne mens op liggaamlike vlak met die ander verbonde kan raak in “hoe eer ek my verbintenis” word verder gevoer in “’n eland staan by die kuil” deur die vrae in verband te bring met die sintuiglike verband tussen die eland en die heelal: “voel die eland aan haar horings die slypgeluide van sterre? / proe die tong vol watermolekules die pastelpunte / in ’n wolk?” (rr.16-19). Die spreker bevraagteken ook die berg se verhouding met die eland en die heelal: “ruis berg-ewigheid in nog-hongerende halms? / geur die berg mee as elandknieë klip-klop boontoe klap?” (rr.18-19). Sy wonder of hulle (die eland en die berge) “ooit as newe-wêreld” (r.20) van mekaar afsterf. Die spreker kom egter nie tot ’n bevredigende antwoord op bogenoemde vrae nie en is gevolglik “bedroef” (r.23). Die rede vir die spreker se neerslagtigheid word in die voorlaaste- en slotstrofe van die gedig uiteengesit (vgl. rr.24-28).

³¹ Die vertikale as van die Boesmans stem dus ooreen met die *axis mundi* wat in talle samelewings aangetref word (Lewis-Williams, 2015:89).

Bogenoemde suggereer dat daar in werklikheid geen goddelike waarheid bestaan nie en dat dit die niksheid eerder as 'n godheid is wat groot is (vgl. “Groot Goddelike Niets”, r.28). Visagie (2015:231) wys uit dat die spreker se erkenning van die niksheid (vgl. “Niets”, r.28) van die materiële (“ontniks waaruit ek kom”, r.25), juis die beginpunt is vir 'n verstaan van die gapings in die menslike kennis (gesuggereer deur “toevallende gaatjies”, r.54). Daar word dus weg beweeg van 'n Christelik gefundeerde geloof met God as doel in die rigting van 'n “nihilistiese natuurmistiek” (Visagie, 2015:230), waarin die self en ander in die natuur interverbode met mekaar funksioneer. Hierdie konsep kulmineer in “'n dogtertjie in die tuin”, wat in die volgende afdeling bespreek sal word.

'n dogtertjie in die tuin

- 1 'n dogtertjie speel onder die melkhoutboom
- 2 haar boude wikkels sy tussen die knoets in
- 3 haar ruggie verstam in die skurwe bas vas

- 4 ek loop verby die boom en sien haar nie
- 5 'n kuiltjie verskyn in haar want
- 6 sy weet en sy weet ook nie:

- 7 voor sy 'n dogtertjie was, was sy 'n melkhoutboom
- 8 die soutwind onderdeur haar oksels
- 9 die melksap in haar leeragtig blare
- 10 die fyn fyn haartjies op haar takke, die inblinkbessies

- 11 'n dogtertjie speel in die melkhoutboom
- 12 sy bou vir haar 'n nessesie
- 13 waarin sy twee eiertjies lê

- 14 'n tros kraalogies sif oor die boom
- 15 'n kuiltjie verskyn in haar wang
- 16 sy weet en sy weet ook nie:

- 17 voor sy 'n melkhoutboom was, was sy 'n kraalogie
- 18 dit was nou nadat sy die wind was
- 19 haar haartjies is besig om vere te word
- 20 'n muggie trek haar snawel nader

- 21 in liggroenmos en stuifmeelgeel
- 22 kweel haar bors en keel 'n spierwit
- 23 kraakstyf kragie klamp haar oog

- 24 'n dogtertjie speel op my skoot 'jy
- 25 is my arms' sê sy 'daar hoor ek jou hart'
- 26 'n kuiltjie verskyn in haar wang
- 27 as sy haarself met my hand begin voer

- 28 'n dogtertjie vou haar palm oop: 'ek
- 29 het 'n by betyds uit die water gered
- 30 ek praat mos by' sy weet en sy weet

- 31 ook nie: hoe sy met haar gebinte hare

- 32 en boervoetjies reeds deel in die waaragtige:
 33 niemand hoef haar ooit van God te leer

Krog identifiseer in 'n artikel getiteld “‘The young wind once was a man’: exploring the work of /Xam informants, Nelson Mandela and Archbishop Desmond Tutu to identify how a specific way-of-being can redefine forgiveness, reconciliation and the self” (2014a:377) onder meer twee hoofkenmerke van die Eerste Mense se beskouing van die self (wat myns insiens literêre gestalte vind in “‘n dogtertjie in die tuin”):

- 1) Die fisieke vermoë om die self te transformeer vanaf 'n mens na 'n dier en andersom (byvoorbeeld mens na voël, of leeu na mens, of om vandag 'n mens, gister 'n voël en môre die wind te wees).
- 2) 'n Fisieke bewustheid van die heelal waarin mense die taal van leeus en voëls kan praat; waarin die liggaam wind, stof en wolke kan maak.

In aansluiting by bogenoemde skryf Visagie (2015:230) in sy akademiese resensie oor *Mede-wete* dat daar in die gedigte gepoog word om “sowel die blik van ander lewende wesens te kan aanneem as om deur transformasie ander synsvorme in die natuur te kan aanneem in 'n ontsnapping uit die beperkende aard van menswees”. Visagie se stelling sluit aan by 'n vertelling van die /Xam-digter /Han#kass'o wat handel oor 'n reeks liggaamlike transformasies wat deur 'n persoon ondergaan word: “The Wind (i.e. the Wind's son) was formerly a man. He became a bird. And he was flying, while he no longer walked, as he used to do” (aangehaal in Krog, 2014a:374).

Die waarnemer-spreker in “‘n dogtertjie in die tuin” beskryf 'n soortgelyke transliggaamlike proses wat deur die kind ondergaan word: voordat die dogtertjie 'n kraalogie-voëltjie was (vgl. r.17), was sy “die wind” (r.18) en 'n “melkhoutboom” (r.1). Die dogtertjie neem die uiterlike eienskappe van dié onderskeie natuurverskynsels aan: die soutwind waai “onderdeur haar oksels” (r.8) en daar is byvoorbeeld “melksap in haar leeragtige blare” (r.9), “fyn fyn haartjies op haar takke” (r.10) waaraan “inkblinkbessies” (r.10) groei. Soos 'n voëltjie waarvan die bors “in liggroenmos en stuifmeelgeel / kweel” (rr.21-22) lê sy “twee eiertjies” (r.13) in haar nessesie, is “haar haartjies [...] besig om vere te word” (r.19) en eet sy muggies met haar voëlsnawel (r.20). Dié oorgang tussen 'n menslike en niemenslike wese in die heelal word beskryf as 'n spontane, speelse (vgl. r.1) proses wat op intuïtiewe, selfs onbewuste wyse plaasvind: “sy weet en sy weet ook nie” (rr. 6, 16, 30). Dít stem ook ooreen met die mitologiese mantis-karakter (waarna in die vorige afdeling verwys word) se vermoë om te transfigureer vanaf 'n mens na 'n dier.

Die dogtertjie se eenwordingsvermoë is egter nie net beperk tot natuurverskynsels nie, maar ook ander mense. Sy kan haar met dieselfde moeiteloosheid verbeel dat die spreker op wie se skoot sy sit en speel haar arms is (“jy / is my arms”, rr.24-25), waarna sy haarself met die spreker se “hand begin voer” (r.27). Die positiewe effek van dié eenwording blyk uit die woorde “’n kuiltjie verskyn in haar wang” (r.26), wat ’n glimlag suggereer. Laasgenoemde versreël is ’n herhaling van reël 5 (dit word ook weer in r.15 herhaal), wat die positiewe effek van die eenwordings (met beide die ander in die natuur en met ander mense) op die dogtertjie beklemtoon.

Die dogtertjie se terloopse opmerking aan die spreker op wie se skoot sy sit dat sy die taal van bye kan praat (vgl. “ek praat mos by”, r.30), skakel intertekstueel met ’n verhaal uit die Boesmanmitologie. In dié verhaal, soos vertel deur Dia!kwain, word beskryf hoe sekere Boesmans die vermoë gehad het om “bobbejaan” te praat:

Baboons speak Bushmen [...] When we hear them talking there, we are apt to think that other people are to be found there, though we did not know of them. When we catch sight of them, then we see that they were baboons talking like people (Hollman, 2004:10-12).

Krog vervang dus in “’n dogtertjie in die tuin” die beeld van die bobbejaan met dié van ’n by. Sy ruil die beeld van ’n dier wat soos ’n mens praat egter in die gedig om met dié van ’n mens wat soos ’n dier praat: soos wat die bobbejane die taal van mense praat, so praat die mensekind die taal van bye. Die beeld suggereer dus kommunikasie “that is more than a mere imitation of animal sounds” (Krog, 2014a:376). Hollmann (2004:66) verduidelik dié vermoë deur te verwys na die feit dat diere vir die Boesmans ’n uitbreiding van hul sintuie was: “[B]y observing the behaviour of animals, the /Xam transcended the limitations of their own sense perceptions and tapped into those of other species”. Die behoefte aan ’n menslike soort sintuiglike, intuïtiewe uitreiking, soos verwoord in “hoe eer ek my verbintenis” en “’n eland staan by die kuil”, word dus in die kind in “’n dogtertjie in die tuin” verwesenlik.

Die eenwording van die kind met die onderskeie natuurverskynsels en met die menslike ander word in die slotreëls in verband gebring met ’n eenwording met God. Dié woorde word voorberei in die voorlaaste strofe, wanneer die dogtertjie vertel hoe sy die by “betyds uit die water gered” (r.29) het. Die verwysing na water aktiveer weereens (soos in “’n eland staan by die kuil”) die ruimte waar die oorgange plaasvind. Dié verwysing word gevolg met die slotwoorde “niemand hoef haar ooit van God te leer” (r.33). Die dogtertjie se kennis is dus nie iets wat sy op rasionele wyse hoef te verwerf nie, dit is intuïtief reeds daar.

Die gedig eindig egter op 'n hoopvoller noot as “'n eland staan by 'n kuil”. Die spreker wat in laasgenoemde gedig “niks verstaan” (r.26) nie, verwys nou in “'n dogtertjie in die tuin” na “die waaragtige” (r.32), dus iets onbetwyfelbaar waarin die kind “reeds deel” (r.32). Omdat die kind in voeling is met die ander in die natuur en haar medemens, soos wat die Boesmans ook was, is sy reeds in besit van die Goddelike – “niemand hoef haar ooit van God te leer” (r.33). Die goddelike is dus teenwoordig in die natuur.

Die bewustheid van 'n goddelike teenwoordigheid in die vorm van die natuur word in die gedig “moniaal” (41) verwoord, waarin die spreker vra: “watter naam roep ons die universum aan / anders as die uitgediende naam God”, waarna die spreker tot die gevolgtrekking kom dat die antwoord hierop 'n alternatiewe geloofsbelewenis is, in die vorm van natuurmistiek. Daar word dus heeltemal wegbeweeg van God in die tradisionele Christelike sin van die woord (vgl. “ongelowige is nie die regte woord nie”, 86) na goddelikheid in die vorm van “Maanheid”, “Boomheid”, “Allerhoogste Bergheid”, “Wolkheid”, “Uilheid”, ensomeer (41). Die spreker in die gedig “as ek doodgaan” (102) “bejuig” eerder “die liewe son” en “aanbid die blou”. Die interverbonde beleving van die natuur word dus voorgedou as alternatief vir 'n God in 'n wêreld waar mense in “niks meer kan glo nie” (75) en “geen vlerke” meer stut nie (vgl. 75). Die spreker in “kerssonnet” (75) “kleef” gevolglik “die blinkblaar aarde en die maan die sterre” aan. Die behoefte aan 'n soort mistieke eenwording met die natuur word met bogenoemde woorde uitgebrei na 'n behoefte aan interverbondenheid met die kosmos. In haar resensie oor *Mede-wete* merk Viljoen (2014) 'n vernuwende aspek in die bundel op, naamlik die “konneksies op 'n kosmiese vlak wanneer die digter haarself instel op dinge wat die skaal van menswees oorskry”. Dié aspek van die bundel gaan gepaard met vrae rondom die mens se posisie in die heelal en sal in die volgende afdeling bespreek word.

4.3.2 Die behoefte aan interverbondenheid met die heelal

Krog sluit haar in die gedigte wat handel oor die mens se verbintenis met die heelal aan by die nuwe materialisme, 'n veld wat ook in die ekokritiek verreken word. Die ekokritiek is die studie van kultuurprodukte wat “sigself bemoei met die menslike verhouding tot die natuurlike wêreld” en bied 'n “verruimende perspektief op die wyse waarop daar na natuur en wildernis gekyk word as die nuwe Ander” (Smith, 2014a).

Die nuwe materialisme verken die mens as 'n objek wat saamgestel is uit materie (Smith, 2014). Ons is nie alleen “knabbelende ekosisteme van skytende myte” (79) nie, maar ook (soos Visagie, 2015:229 in sy resensie uitwys) “meer mikroob as mens” (79) omdat ons uit “90 triljoen naaiende onnoembare 'n kolonie juigendkompakterende kieme” (79) bestaan, terwyl “alles sug alles lig teen magma se

gewig” (23). Materie is ’n meervlakkige konsep: dit sluit eerstens die materialiteit van die menslike liggaam en tweedens die materialiteit van die natuurlike en nienatuurlike in (Smith, 2014b:755). Materie veronderstel ’n “terrein van kennis en aksie” waar samestellings van verskillende entiteite ontstaan; “dus, menslike en niemenslike liggame wat in samehang en vervlegting met mekaar optree” (Smith, 2014b:755). Die nuwe materialisme benader die natuur dus as ’n aktiewe (eerder as ’n passiewe) konstruksie, wat “interaksie met en verandering van ander elemente teweegbring” (Smit, 2014b:775). Dié interaksie en verandering kan menslike en niemenslike objekte insluit.

Bogenoemde bewussyn van die mens as stoflike wese wat “snik in klip” (57) vereis ’n materialistiese besinning oor die mens se bestaan en sy/haar plek in die heelal. Laasgenoemde vind literêre gestalte in die gedigtereeke “convivium” (80) wat vervolgens oorsigtelik bespreek sal word. Waar van toepassing, sal daar ook verwys word na ander gedigte in *Mede-wete* waar interverbondenheid met die kosmos ter sprake is.

Die siklus “convivium” bestaan uit vyf genommerde gedigte waarin twee verskillende sprekers aan die woord is: in die gedigte “1” en “4” is die outobiografiese digter-spreker aan woord (vgl. “my”); in “2” en “5” verwoord die spreker vermoedelik die “jy” van nommer “1” se sienings met betrekking tot die heelal (vgl. “sê jy”). Die derde gedig word van ’n bykomende titel voorsien, naamlik “(HH 212*) Simmetrie”. Wie presies die spreker sowel as die aangesprokene in dié gedig is, is minder duidelik, aangesien die “jy” waarna die spreker in die eerste reël verwys óf die spreker self óf die “jy” van die tweede en vierde gedig óf die leser, óf al drie van die bogenoemde kan wees. Die konklusie is dat dieselfde “ek” in al vyf gedigte praat, maar in “2” en “5” die woorde van ’n “jy” rapporteer. Die gesprek wat in die siklus in geheel plaasvind, blyk ook geïnspireer te wees deur die teenwoordigheid van iemand wat met groter kundigheid oor die kosmos kan praat as die digter-spreker.

Die eerste twee gedigte tree in gesprek met mekaar deurdat die eerste dien as ’n soort vraag en die tweede as ’n antwoord op kwessies rakende die mens se posisie in die heelal. Die openingswoord “maar” (2:1) in die tweede gedig kondig ’n teenargument aan vir dít wat in die eerste gedig gesuggereer word. Die gedigte lui as volg:

convivium**1.**

- 1 waarom talm my kneukels so teer teen jou wang? waarom
 2 sal ek my haas as ek hoor jy is honger of selfmoordbang as
 3 die uitspanseel gans uitmekaar skiet soos iets in woede gesmyt?
- 4 watter sin maak jou te-berde-gebringde somerwang
 5 as swaartekrag ysklippers tot stofkrabbers gruis as
 6 botsings puin nalaat en nuwe venynige kraakwarm knerpe?
- 7 waarom sal ek omgee dat jy tot diep in jou wangholtes huil as
 8 ons omring staan van blitsende helium verassende sonwind wat
 9 mane verslind fyner sterre opskeur oppervlakte verbrysel?
- 10 o agtergelate nikshoudende putte van duisternis
 11 o gate van verniksing waar net geweld standhou
- 12 watter nut het die ligginnemendheid van jou wangkurwe teen
 13 gravitasiekolke waar supernovas so oppergewelddadig in-
 14 eenstort dat nie eens flodseltye lig ontsnap nie?
- 15 wat baat my koestering in die asembeaarde nag as 'n middel-
 16 puntlose heelal ruimte in die onbestaande maak sodat donker
 17 materies 'n paar fragmentariese ligstelselkraaltjies oorweldig
- 18 o gate waar nikshouende geweld standhou
 19 o agtergelate putte van verduisternis en niksing

2.

- 1 maar staafspirale bestaan sê jy
 2 die lieflik vere-rige slanke spiraalarms van ons sterrestelsel bestaan
- 3 in 'n dromende ballet sê jy van waas en wentelbaan
 4 en die stadig-polsende lewensloop van sterre suurstof
- 5 en kwasars newelagtige baarmoeders en ontsaglike lig
 6 aan die buitewyke van die heelal sê jy die melkweg neurie
- 7 daar's rustig silwersuiwerende wentelbane die beminning
 8 van mane getye liglyne en ewigdurende ewewig dit alles
- 9 bestaan sê jy: is dit nie juis die sterre as 'n oordad priemsels op
 10 'n stil someraand wat ons in wentelbane van uireiking hou nie?
- 11 elke keer as ons in oorgawe na mekaar toe draai
 12 doen ons dit onder 'n druisende baldakyn van sterre

In die eerste gedig kontrasteer die spreker die teer gebaar waarmee 'n wang aangeraak word (“waarom talm my kneukels so teer teen jou wang”, 1:19³²) met die gewelddadigheid van die kosmos wat

³² Daar sal voorts verwys word na die verskillende nommers van die vyf gedigte, met 'n reëlverwysings ná die dubbelpunt.

“uitmekaar skiet soos iets in woede gesmyt” (1:3). Die spreker kontrasteer menslike behoeftes soos “honger” (1:1) en gevoelens van vrees (vgl. “selfmoordbang”, 1:2) en hartseer (“huil”, 1:7) met die genadeloosheid van kosmiese verskynsels “waar net geweld standhou” (1:11). Die spreker bevraagteken gevolglik die “sin” (1:4) en “nut” van ’n liefderike uitreiking van die self na die “te-berde-gebringde somerwang” (1:4) van haar geliefde (dus die menslike ander) in die groter konteks van ’n heelal waarin “swaartekrag ysklippers tot stofkrabbers gruis” (1:5) en kosmiese “botsings puin nalaat” (1:6).

Die heelal word dus in die eerste gedig uitgebeeld as iets gewelddadigs, boosaardigs en uifers kragtigs. Dié eienskappe word beklemtoon deur adjektiewe soos “venynige” (1:6), “oppergewelddadig” (1:13) en “blitsende” (1:8) en werkwoorde soos “gruis” (1:5) en “verbrysel” (1:9). Die spreker vra haarself af hoe sy kan omgee oor ’n ander se droefheid (“waarom sal ek omgee dat jy tot diep in jou wangholtes huil”, 1:7), terwyl “blitsende helium” (1:8) en “verassende sonwind” (1:8) terselfdertyd liggewende hemelliggame soos “mane verslind” (1:9) en “fyner sterre opskeur” (1:9). Die spreker bevraagteken dus die relevansie van medemenslikheid in ’n “middelpuntlose heelal” (1:15-16).

Die nut van die “lignemendheid” (1:12) van die geliefde se “wangkurwe” (1:12) word deur die spreker in die eerste gedig bevraagteken. Die nietigheid van die menslike liggaam word geplaas teenoor die allesoorheersende “duisternis” (1:10) van die heelal, soos gevind in “gravitasiekolke” (1:13) waar selfs “supernovas” (’n ster wat ontplof en ’n buitengewoon helder lig uitstraal) “ineenstort” (1:13-14) en waaruit nie “eens flodseltjies lig” (1:14) kan ontsnap nie. Die spreker beklemtoon die feit dat die heelal plek maak vir die “onbestaande”, “sodat donker / materies ’n paar fragmentariese ligstelselkraaltjies oorweldig” (1:16-17). Die gravitasiekolke word in strofes vier en sewe van die eerste gedig beskryf as donker “putte” (1:10 & 19). Dié beeld herinner aan ’n inferno, waarna daar ook in die vierde gedig van die reeks verwys word. Die “gate” (1:11&18) van “nikshoudende geweld” (1:18), “duisternis” (1:10) en “verniksing” (1:11 & 19) skakel ook met die gedig “’n eland staan by die kuil” (54), waarin die spreker “toevallende gaatjies” krap na die “Groot Goddelike Niets” en besin oor die “ontniks” waaruit sy kom.

In die tweede gedig verskuif die klem op die “niksing” (1:19) egter na dit wat wél bestaan: “staafspirale bestaan” (2:1), “spiraalarms van ons sterrestelsel bestaan”, “die beminning / van mane getye liglyne en ewigdurende ewewig dit alles bestaan” (2:8). Die fokus verskuif in die tweede gedig van elemente in die kosmos wat vernietiging saai (vgl. die eerste gedig) na dié elemente met ’n “stadig-polsende lewensloop” (2:4) (vgl. ook “rustig silwersuiwerende wentelbane” 2:7). Die liriese,

klankmatige beskrywing van die heelal wat bestaan “in ’n dromende ballet” (2:3) met ’n “melkweg” wat “neurie” (2:6) staan in direkte teenstelling met die voorstelling in die eerste gedig, waarin die spreker “oorweldig” (1:17) voel deur die grootsheid en gewelddadigheid van die kosmiese verskynsels.

In die tweede gedig word die ek se beskrywing van die chaotiese, onbeheersde aard van die heelal vervang met ’n verwysing na die “ewigdurende ewewig” (2:8) daarvan. Die fokus van die “middelpuntlose heelal” (1:15-16) verskuif in die tweede gedig na die “silwersuiwerende wentelbane” (2:7), wat juis die pad is waarlangs ’n voorwerp (byvoorbeeld die planeete van ons sonnestelsel wat in die vierde gedig van die siklus ter sprake kom) om ’n middelpunt draai. Die “jy” van die tweede gedig antwoord die spreker van die eerste gedig se vrae oor die “sin” (1:4) en “nut” (1:12) van die self se uitreiking na die ander met ’n teenvraag: “is dit nie juis die sterre as ’n oordaad van priemsels op / ’n stil someraand wat ons in wentelbane van uitreiking hou nie?” (2:9-10). Hierdie woorde suggereer dat dit juis die sterre is wat ons herinner om na mekaar uit te reik en interverbonde te raak. Dié stelling word in die slotstrofe verklaar: elke keer as ons in liefderike “oorgawe na mekaar toe draai / doen ons dit onder ’n druisende baldakyn van sterre” (2:11-12). Die suggestie hier is dat alles (die menslike en die niemenslike) met mekaar verbind is en interaktief funksioneer. Daar is ook die suggestie dat dit juis die grootsheid van die heelal is wat sin gee aan die pogings tot interverbondenheid.

Terwyl die spreker in die eerste gedig herhaaldelike verwysings na die duisternis maak, word daar in die tweede gedig klem geplaas op die “ontsaglike lig” (2:5) wat deur “mane” (2:8), “liglyne” (2:8) en “die melkweg” (2:6) verskaf word. In die vyfde gedig word daar eweneens verwys na hoe “halshemeld vanoggend die uithaal van lig oor die Mooiberge” (5:2-3). Die fokus verskuif hiermee van die donker, vernietigende aspekte van die kosmos na die kosmos as iets lewensgewend, waarin “kwasars newelagtige baarmoeders” (2:5) bestaan.

Laasgenoemde aanhaling sluit aan by die derde gedig in die siklus, wat in samewerking met die Berlynse astronoom Hans Zinnecker geskryf is, na aanleiding van die geboorte van ’n tweelingster (vgl. Krog, 2014b:83). Die heelal is dus nie alleen ’n plek van vernietiging nie, maar ook ’n ruimte wat die moontlikheid van nuwe lewe inhou (vgl. ook “lewensloop van sterre”, 2:4). Dit lyk asof die gedig in samewerking met Zinnecker, ’n kenner op die gebied van die heelal geskryf is en bied gevolglik ’n verruimende perspektief op Krog se beskouings. Vergelyk:

3. (HH 212) Simmetrie

1 aanvanklik besef jy nie die skyfvormige wolk se magvermeerderingsug
 2 wat gasfonteine in teenoorgestelde rigtings vuur nie –
 3 hulle pols glimmend salfagtige strale wat
 4 semi-minsaam ontwig en lig-lig bots
 5 hits mekaar aan tot sigbaarheid: kyk terug hoe vanuit
 6 haar uitklowende elmboë, die ster nou simmetries begin snoer
 7 na albei kante toe aan 'n uitgeskropte skroei-wit werweltjie lig.
 8 na albei kante toe aan 'n uitgeskropte skroei-wit werweltjie lig.
 9 haar uitklowende elmboë, die ster nou simmetries begin snoer
 10 hits mekaar aan tot sigbaarheid: kyk terug hoe vanuit
 11 semi-minsaam ontwig en lig-lig bots
 12 hulle pols glimmend salfagtige strale wat
 13 wat gasfonteine in teenoorgestelde rigtings vuur nie –
 14 aanvanklik besef jy nie die skyfvormige wolk se magvermeerderingsug

Die derde gedig skakel ook met die titel van die siklus. Die woord “convivium”, wat sy oorsprong in Latyn vind, roep assosiasies van vrolike samesyn op (vgl. die Engelse adjektiefvorm “convivial”). Montoya (2012:162) verwys in sy definisie van die begrip na die Spaanse term *covivir*: “It means to create a communal space, which is inaugurated by a gesture of hospitality that offers nourishment to the other”. Versfeld (1983:75) bring die woord in verband met “living together”. Die titel verwys na die saambestaan van verskillende vorme van materie, dit wil sê die saambestaan van mense met ander mense, maar ook die saambestaan van mense met niemenslike entiteite in die kosmos. In die derde gedig word die moontlikheid van die saambestaan van teenoorgesteldes (soos uitgebeeld in “1” en “2”) verwoord, sodat die twee sterre mekaar aanhits “tot sigbaarheid” (3:5) in die duisternis. Dié sigbaarheid word deur die tipografie van die derde gedig, wat gedruk is in die vorm van die buitelyne van 'n halwe ster, beklemtoon. Dit sluit ook aan by die titel “(HH 212*) Simmetrie”, wat ewemaat beteken.

In die vierde gedig word die liggaamlike uitreiking tussen twee mense, soos verwoord in gedigte “1” en “2”, verder gevoer: die spreker reik met haar “liggaam” (4:1) uit na al die planete in die sonnestelsel waarvan die aarde deel is. Sy noem hulle ook een na die ander in die regte volgorde soos wat hulle voorkom vanaf die son tot by die verste planeet: “Mercurius” (4:1), “Venus” (4:3), “Aarde” (4:6), “Mars” (4:8), “Jupiter” (4:11), “Saturnus” (4:16), “Uranus” (4:21) en “Neptunus” (4:23). Daar is dus 'n behoefte aan 'n fisiese verbondenheid met die verskillende planete in die sonnestelsel waarvan die aarde deel is: “slegs deur my liggaam kan ek die vriesende beeldskone Saturnus / bemin” (4:16-17), “my liggaam staar oogvingerend na die pêreloog van Uranus” (4:21-22). Vergelyk:

4.

- 1 my liggaam walm die pokdalige Mercurius na
2 – die lugloosheid en verbedde ysterkern
- 3 my liggaam weer die sonwind van Venus die inferno
4 daarvan die oranje vretende asuurblou swaelsuur
5 op stipstadig anderkant-toe-om te draai
- 6 my gewrig tik die Aarde omhoog – ons waterplaneet
7 kastyblou bonsende onder ligte vingerafdrukke van wasem
- 8 my liggaam ploeg stofstorms uit Mars – oker
9 ysslibbende sulfurbevlekte woestynplaneet en begin
10 die vriesgevangene blondbaardige twee maantjies meet
- 11 dit is my liggaam wat die enormiteit van Jupiter
12 op sleeptou vat: die virulente spoed die sirkulerende
- 13 boos-rooi sweer die tros mane in romerige bane
14 rokende kronkelbenige patrone en metaal tinte
15 kan sy driekwart van die sonnestelsel in haar liggaam pak
- 16 slegs deur my liggaam kan ek die vriesende beeldskone Saturnus
17 bemin – die stil geel lig die liefkosende gevangenisskap van ringe
- 18 die ruimtes tussen die ringe die hartnaas gladheid
19 die uitgelate grootsheid van perfekte vorm die lieflike
20 kanteling van lyf – so lig is jy Saturnus jy kan op water dryf
- 21 my liggaam staar oogvingerend na die pêleoloog van Uranus
22 op haar sy geval gevallene metaan-swaar verhemelte
- 23 my liggaam sink met die onweersblou donker Neptunus mee
24 mompelend mergelend onder gas-oseane outisties nors
25 deurvries van oordaad windstortings traag obseen

In die vyfde gedig word die woorde van 'n 'jy' gerapporteer, soos in die tweede gedig van die siklus. Die menslike liggaam van die vierde gedig, wat met al die bogenoemde hemelliggame in aksie tree, word beskryf as “benerig” (5:6). Dié beskrywing staan in direkte kontras met die “enormiteit van Jupiter” (4:11) en die “uitgelate grootsheid” van Saturnus (4:19). Tog het dieselfde nietige, “erfsterflike liggaam” (5:6) die vermoë om al die hemelliggame in die vierde gedig in woorde te kan omsit (vgl. “kan stemvurk”, 5:7). Die mens “hurk verwonderd / hierin” (5:4-5), wat suggereer dat 'n ander (spirituele) dimensie deur die geskrewe woord betree kan word. Die skrywer van poësie is as gevolg van sy/haar vermoë om die “uithaal van lig oor die Mooiberge” (5:3) op liriese wyse te verwoord “welgeluksalig” (5:5). Die vermoë om “soveel oorfloed” (5:7) te beskryf, word in al die voorafgaande gedigte ten toon gestel:

5.

- 1 die universum word anders ontkurk sê jy as bloot deur
- 2 oorlewingsgeweld kyk hoe halshemeld vanoggend
- 3 die uithaal van lig oor die Mooiberge die liriese teloorgang
- 4 die oorskulp-hartbreekliturgie van die herfs mens hurk verwonderd

- 5 hierin want welgeluksalig is ons
- 6 dat hierdie smal benerige erfsterflike liggaam
- 7 soveel oorvloed kan stemvurk

In die siklus word die saambestaan tussen verskillende mense geplaas teenoor die saambestaan van elemente in die heelal. Hierdie uitbeelding sluit aan by die nuwe materialisme, waarin die menslike en niemenslike interverbode en verweef met mekaar is. Die inwerking van die heelal op die mensdom word voorgehou as die rede vir die uitreiking vanaf die self na die ander, eerder as wat dit 'n mens behoort te oorweldig met 'n gevoel van nietigheid. In die siklus is daar dus 'n poging om een te word met die heelal sodat die eenwording met mense ook kan plaasvind.

4.4 Samevatting

Na aanleiding van bogenoemde bespreking is dit duidelik dat die behoefte aan interverbondenheid op verskillende vlakke soos 'n goue draad deur die bundel *Mede-wete* loop. Daar is vasgestel dat Krog die familie as die beginpunt van die kennismaking met die kulturele ander sien. Die probleme met betrekking tot interverbondenheid tussen wit en swart mense, as gevolg van die feit dat daar na situasies gekyk word vanuit verskillende raamwerke, is bespreek. Daar is gekyk na die maak van kos en om saam te eet as 'n manier om interverbondenheid tussen die self en die naaste te bewerkstellig. Krog se verkenning van interverbondenheid met die niemenslike ander (in die vorm van die planeet en die kosmos) is bespreek en in verband gebring met Boesman-filosofie en natuurmistiek, sowel as die nuwe materialisme.

HOOFSTUK 5

SLOTSOM

A human being is part of the whole called by us ‘the universe,’ a part limited in time and space. He experiences himself, his thoughts and feelings, as something separate from the rest – a kind of optical delusion of consciousness. This delusion is a kind of prison for us, restricting us to our personal desires and affection of a few persons nearest to us. Our task must be to free ourselves from this prison by widening our circle of understanding and compassion to embrace all living creatures and the whole of nature in its beauty.

– Albert Einstein. *Ideas and opinions*

5.1 Inleiding

Die behoefte aan interverbondenheid, ’n begrip wat nou saamhang met Afrika-filosofie, is ’n tema wat deurlopend in Antjie Krog se oeuvre aandag geniet. Jacomien van Niekerk (2015:181) skryf dat dit “moontlik produktief sou wees om Krog se poësie-oeuvre te herbeskou in die lig van haar latere artikulasie van interkonneksie”. In hierdie studie is die funksionering van interverbondenheid in Krog se nuutse bundel *Mede-wete* (2014) onder die soeklig geplaas. Ter kontekstualisering is daar gekyk na ’n aantal van Krog se voorafgaande prosa-tekste, digbundels en vertaalde gedigte en die funksionering van die begrip interverbondenheid in dié tekste. Die volgende tekste is betrek en gesamentlik bespreek: *Country of my skull* en *Kleur kom nooit alleen nie*; *A change of tongue, die sterre sê ‘tsau’* en *Met woorde soos met kerse*. *Begging to be black* is as voorloper vir die verkenning van interverbondenheid in *Mede-wete* bespreek.

5.2 Gevolgtrekkings van die studie

In die eerste hoofstuk van hierdie studie is vasgestel dat ’n behoefte aan interverbondenheid op verskillende vlakke in Krog se werk teenwoordig is. Dié behoefte kulmineer in haar bundel *Mede-wete*, waar die behoefte aan interverbondenheid tussen die self en die ander in verskillende vorme voltrek en uitgebrei word. Die gevolgtrekkings wat ten opsigte van interverbondenheid gemaak is, sal vervolgens bespreek word.

Daar is in hoofstuk 2 van hierdie studie gepoog om ’n teoretiese grondslag vir die begrip interverbondenheid, wat ingebed is in die Afrika-konsep ubuntu, te bied. In die gedeelte is daar veral gesteun op die werk van Afrika-filosowe soos Gyekye, Mbiti en Menkiti. Daar is tot die gevolgtrekking gekom dat ubuntu gefundeer is in ’n Afrika-raamwerk of Afrika-wêreldbeeld, waar die gemeenskap sentraal staan. Daar is gevolglik gekyk na die rol van die individu binne verskillende soorte gemeenskappe, naamlik radikale kommunitaristiese gemeenskappe en matige

kommunitaristiese gemeenskappe. Daar is gevind dat beide soort gemeenskappe kollektiewe behoeftes bo dié van die individu stel. Die verhouding tussen die self en die ander word sodoende vooropgestel en vorm daarom een van die belangrikste fokuspunte van die studie.

Menslikheid en medemenslikheid vorm die basis van bogenoemde Afrika-gemeenskappe, wat in die konsep ubuntu gefundeer is. Vir die self en die ander om in harmonie met mekaar saam te kan leef, is vergifnis en versoening noodsaaklik. Dié twee begrippe is in die tweede gedeelte van hoofstuk 2 verklaar. Daar is tot die gevolgtrekking gekom dat Krog vergifnis en versoening nie as aparte entiteite beskou nie, maar as uitwisselbaar en interaktief. Die begrippe funksioneer dus interafhanklik van mekaar: vergifnis kan nie plaasvind sonder versoening nie en omgekeerd. Krog beskou vergifnis en versoening as onlosmaakbaar van die konsep interverbondenheid-tot-heelheid wat sy in afwisseling met die woord ‘ubuntu’ gebruik.

Krog se bogenoemde neologisme ‘interverbondenheid-tot-heelheid’ verteenwoordig ook (soos radikale en matige kommunitarisme) ’n gemeenskapgerigte benadering. Die verhouding tussen die self en die (dikwels kulturele) ander word sodoende weereens vooropgestel. Krog brei die konsep egter uit deur dit nie te beperk tot verbintenisse tussen die self en die menslike ander nie, maar ook deur die verhouding tussen die self en die niemenslike ander (in die vorm van die natuur en die kosmos) in oënskou te neem. Laasgenoemde manifesteer veral in *Mede-wete*.

In die derde hoofstuk is getoon hoe die konsep interverbondenheid-tot-heelheid in Krog se oeuvre in geheel funksioneer en geproblematiseer word. Daar is gevind dat die soeke na interverbondenheid tot ’n mindere en meerdere mate in die geselekteerde prosatekste, digbundels en vertaalde gedigteversamelings teenwoordig is. Die invloed van die Waarheids- en Versoeningskommissie op Krog se opvattinge oor individuele en kollektiewe identiteit is in afdeling 3.2 bespreek. Daar is tot die gevolgtrekking gekom dat daar in beide *Country of my skull* en *Kleur kom nooit alleen nie* ’n behoefte is aan ’n nuwe, inklusiewe nasionale identiteit, ná die verdeeldheid tussen wit en swart wat met apartheid gepaard gegaan het. Krog gee deur middel van narratiewe (in prosa- en versvorm) in hierdie tekste ’n stem aan gemarginaliseerde persone, in ’n poging om mense van verskillende dele van Suid-Afrika te verenig. Die artistieke aanwending van taal en die integrasie van ander stemme in die eie narratief word dus voorgestel as maniere waarop interverbondenheid tussen die self en die kulturele ander bewerkstellig kan word.

In afdeling 3.3 wat oor *A change of tongue*, *Met woorde soos met kerse* en *die sterre sê ‘tsau’* handel, is daar weereens gefokus op die rol van taal en spesifiek die rol wat vertaling speel in ’n gemeenskap

wat in die proses van transformasie is. Deur Krog se vertaling van inheemse tekste, word die geleentheid geskep om die Afrikaanse taal te verruim en 'n dialoog tussen mense van verskillende kulture en agtergronde te laat ontstaan. Vertaling word dus voorgehou as 'n manier vir die self om in gesprek met die ander te tree en sodoende interverbonde te raak.

Afdeling 3.4 wat oor *Begging to be black* handel, verwoord Krog se behoefte aan 'n Afrika-perspektief op eietydse gebeure. Sy maak ook in dié teks veral gebruik van Deleuze se filosofie van wording. Sy lê eksplisiete verbande tussen hierdie wordingsproses en interverbondenheid-tot-heelheid deur maniere te ondersoek waarop Suid-Afrikaners deel kan word van 'n breër Afrika-gemeenskap. Die skryfproses word voorgehou as 'n manier om verskillende raamwerke te interpreteer en op nuwe maniere na ou konsepte te kyk. Die moontlikheid van ontwikkeling in die rigting van interverbondenheid, ten spyte van die feit dat dit dikwels onmoontlik lyk, word in hierdie teks ondersoek.

In hoofstuk vier wat handel oor die bundel *Mede-wete*, is aan die hand van geselekteerde gedigte getoon hoe Krog se behoefte aan interverbondenheid met die menslike ander uitgebrei word na 'n behoefte aan interverbondenheid met die niemenslike ander in die vorm van die planeet (fauna en flora) en die kosmos (die sterre, planete en sonnestelsels). Daar is in die bundel (soos in Krog se ander werk) deurgaans 'n bewustheid dat interverbondenheid-tot-heelheid in werklikheid baie moeilik en selfs onmoontlik is. Kosmaak en om saam te eet word in die bundel as 'n manier om interverbonde te raak met die menslike ander ondersoek. Daar word ook verbande gelê tussen kos en die aarde waar dit vandaan kom. Sodoende kry die maak en gebruik van kos 'n spirituele stramien wat in die gedigte oor die natuur uitgebrei en verken word. In dié gedigte is 'n soort nihilistiese natuurmistiek, wat in sekere opsigte herinner aan Boesman-spiritualiteit, ter sprake. Die behoefte aan 'n mistieke eenwording met die natuur word verder uitgebrei na 'n behoefte aan interverbondenheid met die kosmos. Krog sluit haar hiemee aan by die nuwe materialisme. In die bundel word daar uiteindelik gepoog om eenwording met die niemenslike te bereik, sodat interverbondenheid tussen die self en die menslike ander sodoende ook kan plaasvind.

5.3 Beperkings van die studie en moontlikhede vir verdere navorsing

Weens die beperkte omvang van hierdie studie, is daar slegs op sekere aspekte van interverbondenheid in Krog se oeuvre en in *Mede-wete* ingegaan. Daar is in die studie veral gefokus op die behoefte aan interverbondenheid met die kulturele ander (tussen swart en wit mense van Suid-Afrika). Hoewel die behoefte aan interverbondenheid met die niemenslike ander redelik uitvoerig in

die hoofstuk oor *Mede-wete* behandel word, sou dit ook in verband gebring kon word met Krog se transformasie-trilogie en van haar vroeër digbundels en vertaalde werke. Daar is in hierdie studie hoofsaaklik gefokus op die eerste afdeling van die bundel. Dit sou ook sinvol wees om die tweede afdeling te betrek, deur na te gaan hoe Krog se poging om interverbondenheid tussen Afrikaans en die groter literêre gemeenskap te bewerkstellig. Krog se behoefte aan 'n nuwe soort Afrikaanse taal met 'n nuwe klank sou ook in verband met haar vorige werk gebring kon word.

BRONNELYS

Aanlyn Woordeboek van die Afrikaanse Taal. S.v. 'medewete'. [Intyds]. Beskikbaar: <http://woordeboek.co.za/> (Afgelaai: 14 November 2016).

Bell, R.H. 2002. *Understanding African philosophy. A cross-cultural approach to classical and contemporary issues*. Routledge: New York

Bleek, W.H.I. & Lloyd, L.C. 1911. *Specimens of Bushman folklore*. [Intyds]. Beskikbaar: <http://www.sacred-texts.com/afr/sbf/index.htm> (Afgelaai: 10 November 2016).

Boshoff, C. 1998. Verstaan verlede Krog kan Afrikaners help sin maak. *Beeld*, 29 Augustus.

Brouwer, R. 2011. 'Where I become you'. A practical theological reading of Antjie Krog's concept of interconnectedness. *Nederduitse Gereformeerde teologiese tydskrif*, 52(1): 8-16.

Coetzee, C. 2001. 'They never wept, the men of my race': Antjie Krog's *Country of my skull* and the white South African signature. *Journal of Southern African studies*, 27(4): 685-696.

Coetzee, P. 2004. Particularity in morality and its relation to community. In P.H. Coetzee & A.P.J. Roux (reds.). *The African philosophy reader*. Londen: Routledge. 273-286.

Desmond Tutu Templeton Prize 2013 onderhoud: Who we are: Human uniqueness and the African spirit of Ubuntu. Desmond Tutu, Templeton Prize 2013 (video lêer) [Intyds]. Beskikbaar: <https://www.youtube.com/watch?v=0wZtfqZ271w> (Afgelaai: 5 November 2016).

Einstein, A. 1954. *Ideas and opinions*. New York: Crown Publishers.

Etymology dictionary online. 2016. S.v. 'synapse'. [Intyds]. Beskikbaar: http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=synapse (Afgelaai: 14 November 2016).

Eze, C. 2014. Rethinking African culture and identity: the Afropolitan model. *Journal of African cultural studies*, 26 (2): 234-247.

Gade, C.B.N. 2011. The historical development of the written discourses on ubuntu. *South African journal of philosophy*, 30 (3): 302-329.

Gade, C.B.N. 2012. What is *Ubuntu*? Different interpretations among South Africans of African descent. *South African journal of philosophy*, 31 (3): 483-503.

Gyekye, K. 2004. [1998]. Person and community in African thought. In: P.H. Coetzee & A.P.J. Roux (reds.). *The African philosophy reader*. Londen: Routledge. 348-366.

Haws, G. 2009. Suffering, hope and forgiveness: the ubuntu theology of Desmond Tutu. *Scottish journal of theology*, 62 (4): 477-489.

Hengen, S. 2011. "Little perpetrators": The South African voice of Antjie Krog. *Postcolonial text*, 6 (1): 1-18.

Hollman, C. (red.). 2004. *Customs and Beliefs of the /Xam Bushmen*. Johannesburg: Wits University Press.

- Jacobs, I. 2015. Resensie: *Mede-wete* (Antjie Krog). *Tydskrif vir letterkunde*, 52(2): 235-236.
- Kalsky, M. & Krog, A, 2014. Manuela Kalsky in gesprek met Antjie Krog, Vrije Universiteit van Amsterdam 21 January (video lêer) [Intyds]. Beskikbaar: <http://www.nieuwwij.nl/interview/video-manuela-kalsky-gesprek-met-antjie-krog/> (Afgelaai: 5 Julie 2016).
- Kossew, S. 2014. Cross-cultural conversations: Antjie Krog's life writing in *Begging to be black*. *Life writing*, 11 (2): 189-199.
- Krog, A. 1989. *Lady Anne*. Bramley: Taurus.
- Krog, A. 1995a. *Gedigte 1989-1995*. Groenkloof: Hond.
- Krog, A. 1995b. *Relaas van 'n moord*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Krog, A. 1998. *Country of my skull*. Johannesburg: Random House.
- Krog, A. 2000. *Kleur kom nooit alleen nie*. Kaapstad: Kwela.
- Krog, A. 2001. Afrikaans vir sy lang pad na vryheid. *Beeld*, 1 September: 11.
- Krog, A. 2002. *Met woorde soos met kerse*. Kaapstad: Kwela.
- Krog, A. 2003. *A change of tongue*. Johannesburg: Random House.
- Krog, A. 2004a. *Die sterre sê 'tsau': /Xam-gedigte van Diä!kwain, Kweiten-ta-//ken /A!k'unta /Hankasso'en //Kabbo*. Kaapstad: Kwela.
- Krog, A. 2004b. *The stars say 'tsau': /Xam poetry of Diä!kwain, Kweiten-ta-//ken /A!k'unta /Hankasso' and //Kabbo*. Roggebaai: Kwela.
- Krog, A. 2005. *'n Ander tongval*. Kaapstad: Tafelberg.
- Krog, A. 2008a. "This thing called reconciliation...": forgiveness as part of an interconnectedness-towards-wholeness. *South African journal of philosophy*, 27 (4): 353-366.
- Krog, A. 2008b. "...if it means he gets his humanity back...": the worldview underpinning the South African Truth and Reconciliation Commission. *Journal of multicultural discourses*, 3 (3): 203-220.
- Krog, A. 2008c. My heart is on my tongue: the untranslated self in a translated world. *Journal of analytical psychology*, 53(1): 225-239.
- Krog, A. 2009. *Begging to be black*. Kaapstad: Random House.
- Krog, A. 2014a. "The young wind once was a man": exploring the work of /Xam informants, Nelson Mandela and Archbishop Desmond Tutu to identify how a specific way-of-being can redefine forgiveness, reconciliation and the Self. *International journal of public theology*, 8 (1): 373-392.
- Krog, A. 2014b. *Mede-wete*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Krog, A. 2014c. *Synapse*. Kaapstad: Human & Rousseau.

- Krog, A. 2015. Research into reconciliation and forgiveness at the South African Truth and Reconciliation Commission and Homi Bhabha's "Architecture of the new". *Canadian journal of law and society*, 30 (2): 203-217.
- Lewis-Williams, J.D. 2015. *Myth and meaning: San-Bushman folklore in global context*. Kaapstad: Left Coast Press.
- Luther King, M. 2000. Delivered at Dextor avenue baptist church. In C. Carson (red.). *The papers of Martin Luther King Jr.* Londen: California University press. 248-258.
- Mandela, N. 1995. *Long walk to freedom: the autobiography of Nelson Mandela*. Londen: Little Brown.
- Mandela, N. 2001. *Lang pad na vryheid: die outobiografie van Nelson Mandela; in Afrikaans vertaal deur Antjie Krog*. Johannesburg: Vivlia.
- Marshall, C. 2007. *A change of tongue – Antjie Krog's poetry in English*. *Scrutiny2: Issues in English Studies in Southern Africa*, 12 (1): 77-92.
- Mbiti, J.S. 1969. *African religions and philosophy*. Groot Brittanje: Biddles Ltd.
- Menkiti, I.A. 1984. Person and community in African traditional thought. [Intyds]. Beskikbaar: <http://www2.southeastern.edu/Academics/Faculty/mrossano/gradseminar/evo%20of%20ritual/african%20traditional%20thought.pdf> (Afgelaai: 10 November 2016). 171-181.
- Motha, S. 2010. *Begging to be black: liminality and critique in post-apartheid South Africa*. *Theory, culture & society*, 27(7-8): 285-305.
- Ncube, L.B. 2010. Ubuntu: a transformative leadership philosophy. *Journal of leadership studies*, 4 (3): 77-82.
- Nussbaum, B. 2003a. African culture and *Ubuntu* – Reflections of a South African in America. *World business academy*, 17 (1): 1-12.
- Nussbaum, B. 2003b. *Ubuntu: Reflections of a South African on our common humanity*. *Reflections*, 4 (4): 21-26.
- Obama, B. 2013. Remarks by President Obama at memorial service for former South African president Nelson Mandela. [Intyds]. Beskikbaar: <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/12/10/remarks-president-obama-memorial-service-former-south-african-president-> (Afgelaai: 10 November 2016).
- Oliver, G. 1998. The "fierce belonging" of Antjie Krog: review of *Country of my skull* by Antjie Krog. *African studies*, 57(2): 221-228.
- Otobang Nkanga: biografie*. [Intyds]. [s.a.]. Beskikbaar: <https://www.artsy.net/artist/otobong-nkanga> (Afgelaai: 11 November 2016).
- Pakendorf, G. 2002. Kerslig hier verdof deur idologie. *Die Burger*, 19 Augustus:11.
- Patton, P. 2004. Becoming-Animal and pure life in Coetzee's *Disgrace*. *Ariel* 35, (1-2): 101-119.
- Peck, M. S. 1978. *The road less travelled*. New York: Simon & Schuster.

- Ramose, M.B. 2004. The philosophy of ubuntu and ubuntu as philosophy, in P.H. Coetzee & A.P.J. Roux (reds.). *The African Philosophy Reader*. Londen: Routledge. 270-281.
- Rein, B. 2011. "Where I become you" A practical theological reading of Antjie Krog's concept of interconnectedness. *Supplement*, 52 (1): 8-16.
- Renders, L. 2012. Op zoek naar Afrika: Over *Begging to be black* van Antjie Krog en andere recent verschenen autobiografische teksten van Afrikaanse auteurs. *Werkwinkel*, 7 (1): 73-95.
- Robbe, K. 2016. Translating transition: the politics of nostalgia and provincialization in Antjie Krog's *A change of tongue* and *Begging to be black*. *Tijdschrift voor Nederlandse taal- en letterkunde*, 131 (4): 323-338.
- Rodrigues, E. 2014. Antjie Krog and the autobiography of postcolonial becoming. *Biography*, 37 (3): 725-745.
- Rumi, J.D. 2001. *The selected poems of Rumi. Translated from the Persian with introduction and notes by Reynold A. Nicholson*. New York: Dover Publications.
- Schaffer, K. & Smith, S. 2006. Human Rights, Storytelling, and the Position of the beneficiary: Antjie Krog's *Country of my skull*. *Modern language association*, 121(5): 1577-1584.
- Scott, C. 2012. Whiteness and the narration of self: An exploration of whiteness in post-apartheid Literary narratives by South African journalists. Ongepubliseerde Phd-proefskrif: Universiteit van Wes-Kaapland.
- Sharma, R. 2003. *The monk who sold his Ferrari*. Toronto: Jaico Publishing House.
- Shutte, A. 1993. *Philosophy for Africa*. Rondebosch: UCT Press.
- Slabbert, M.N. 2005. Die Waarheids- en Versoeningskommissie as Simulacrum en die rol van belydenis, vergifnis en versoening. *Verbum et Ecclesia*, 26(3): 773-782.
- Smith, F. 2003. Laat jou volledig vertaal . Krog stel plaaswerf oop vir ander voete en stemme. *Die Burger*, 16 Oktober: 10.
- Smith, S. 2014a. Die tasbaarheid en die on(aan)tasbaarheid van literatuurteorie: ekokritiek en die nuwe materialisme. [Intyds]. Besikbaar: <http://www.litnet.co.za/poolshoogte-die-tasbaarheid-en-die-onaantasbaarheid-van-literatuurteorie-ekokritiek/> (Afgelaai: 8 November 2016).
- Smith, S. 2014b. Ekokritiek en die nuwe materialisme: 'n Ondersoek na die nuwe materialisme in enkele gedigte van Johann Lodewyk Marais uit die bundel *In die bloute* (2012). *LitNet Akademies*, 11(2): 749-774.
- Strauss, H. 2006. From Afrikaner to African: whiteness and the politics of translation in Antjie Krog's *A change of tongue*. *African identities*, 4 (2): 179-194.
- Stuit, H. 2014. 'There's a nation united'. On the interaction of affect and discourse in shifting significations of ubuntu. *Krisis*, 2(1): 1-13.
- Taljard, M. 2006. Die skryf vind plaas in selfgeveg: versoeningstrategieë in *Kleur kom nooit alleen nie* deur Antjie Krog. *Literator*, 27 (7): 142-162.

- Taljard, M. 2010a. Krog en hersirkulasie (1). [Intyds] beskikbaar: <http://versindaba.co.za/2010/11/09/krog-en-hersirkulasie-1/> (Afgelaai: 1 Augustus 2016).
- Taljard, M. 2010b. Kleurvol hibried: *Kleur kom nooit alleen nie* en die talige ruimte van saambestaan. *LitNet Akademies*, 7(3): 47-64.
- Taljard, M. 2014. Resensie: *Mede-wete* (Antjie Krog). [Intyds] beskikbaar: <http://versindaba.co.za/2014/12/08/resensie-mede-wete-antjie-krog/> (Afgelaai: 9 November 2015).
- Tempels, P. 1959. *Bantu philosophy*. Parys: Présence Africaine.
- Van Coller, H.P. & Odendaal, B.J. 2007. Antjie Krog's role as translator: A case study of strategic positioning in the current South African literary poly-system. *Current Writing: Text and Reception in Southern Africa*, 19 (2): 94-122.
- Van Heerden, E. & Terblanche, R. 2003. Kategorieswenners vir die SAVI Toekenning vir Voortreflike Vertaling word bekend gemaak. [Intyds]. Beskikbaar: <http://oulitnet.co.za/indaba/vertaal.asp> (Afgelaai: 5 November 2016).
- Van Niekerk, J. (Jacomien). 2014. Lewe sonder wete van ander. [Intyds]. Beskikbaar: <http://www.netwerk24.com/vermaak/2014-12-07-lewe-sonder-wete-van-ander> (Afgelaai: 8 Desember 2014).
- Van Niekerk, J. (Jacomien). 2015. Om te hoort: aspekte van identiteit in Antjie Krog se transformasie-trilogie. Ongepubliseerde doktorsale proefskrif: Universiteit van Pretoria.
- Van Niekerk, J. (Jason). 2013. Ubuntu and Moral Value. Ongepubliseerde magister-tesis: Universiteit van die Witwatersrand.
- Van Vuuren, H. 1995. Die mondelinge tradisie van die /Xam en 'n herlees van Von Wielligh se Boesman-Stories (vier dele, 1919-1921). *Tydskrif vir Letterkunde*, 33(1): 25-35.
- Van Vuuren, H. 2016. *A necklace of springbok ears. /Xam orality and South African literature*. Stellenbosch: Sun Media.
- Van Zyl, A. 2005. Sidderend eerlik. *Rapport*, 23 Oktober: 3.
- Versfeld, M. 1983. *Food for thought: a philosopher's cook-book*. Kaapstad: Tafelberg.
- Versfeld, M. 1991. Die pampoen. In: Scholtz, M. (red.). *Vertellers 2: die tweede groot verhaalboek*. Kaapstad: Tafelberg/Human & Rousseau. 404-406.
- Viljoen, L. 2002. 'Die kleur van mens': Antjie Krog se *Kleur kom nooit alleen nie* (2000) en die rekonstruksie van identiteit in post-apartheid Suid-Afrika. *Stilet*, 15(1): 20-49.
- Viljoen, L. 2009. *Ons ongehoorde soort*. Stellenbosch: Sun Press.
- Viljoen, L. 2012. Representing post-apartheid South Africa: mothers, motherlands and mother tongues in the work of selected Afrikaans women writers. In E. Boehmer & S. De Mul (reds.). *The Postcolonial Low Countries. Literature, Colonialism, Multiculturalism*. Lanham: Lexington Books. 139-162.
- Viljoen, L. 2014a. Die rol van Nederland in die transnasionale beweging van enkele Afrikaanse skrywers. *Internasionale Neerlandstiek*, 52(1): 3-25.

Viljoen, L. 2014b. Resensie: *Mede-wete* (Antjie Krog). *Die Burger*, 13 Desember.

Viljoen, L. 2016a. Profiel: Antjie Krog ná 1998. In H.P. Van Coller (red.). *Perspektief en Profiel. Deel 2*. Pretoria: Van Schaik. 587-600.

Viljoen, L. 2016b. Antjie Krog's *Mede-wete/Synapse* as a challenge to new ways of comparative reading. *Literator*, 37(1): 1-11.

Visagie, A. 2015. Sinaps-opsporing tussen self en ander in Antjie Krog se *Mede-wete* (2014). *Tydskrif vir letterkunde*, 52 (2): 225-234.

Vosloo, F. 2014. Vertaling en/as abjeksie: Antjie Krog. *Stellenbosch Papers in linguistics plus*, 43 (1): 359-391.

Wessels, M. 2012. The Khoisan Origins of the interconnected world view in Antjie Krog's *Begging to be Black*. *Current writing: text and reception in Southern Africa*, 24 (2): 186-197.

West, M. & Van Vuuren, H. 2007. The universal sanctity of whiteness: Antjie Krog's negotiation of black responses to white transformation in a *A change of tongue*. *Current writing: text and reception in Southern Africa*, 19 (2): 210-230.