

Wilma Stockenström as digter van die donker ekologie

Aletta Jacoba van den Heever

Proefskrif ingelewer vir die graad Doktor in Afrikaanse letterkunde in die Fakulteit Lettere en
Wysbegeerte aan die Universiteit Stellenbosch.



Promotor: Prof. Louise Viljoen

Desember 2021

VERKLARING

Deur hierdie proefskrif 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 Stellenbosch nie derdepartyrege sal skend nie en dat ek dit nie vantevore, in die geheel of gedeeltelik, ter verkryging van enige kwalifikasie aangebied het nie. Datum: 1 Maart 2021.

Opsomming

Hierdie studie gebruik die teoretiese veld van die ekokritiek, en spesifiek Morton se omgewingsfilosofie van donker ekologie as uitgangspunt om 'n kwalitatiewe, teksgebaseerde ondersoek na Wilma Stockenström as donker ekodigter te doen. Vanuit Morton se donker ekologie, soos uiteengesit in *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence* (2016), word daar drie kenmerke van die donker ekodigter geïdentifiseer. Eerstens spruit die donker ekodigter se denke uit die ekognosis. Ekognosis is om te ken en te kenne te gee in 'n vreemde lusvorm (Morton, 2016:5). 'n Omhelsing van hierdie vreemde lusvormige kennis en die hermeneutiek sonder afsluiting wat daarmee gepaard gaan, kenmerk die donker ekodigter se mede-bestaan. Die donker ekodigter ondermyn tweedens die agrilogistiek. Die agrilogistiek is 'n tegniese, beplande en logiese benadering tot ruimte wat poog om die lusvorm van dinge en denke reguit te maak (Morton, 2016:109) deur o.a. die wet van nie-teenstrydigheid as onskendbaar aan te bied (Morton, 2016:47). Die agrilogistiek belowe om vrees, ang en teenstellings – sosiaal, fisies en ontologies – uit die weg te ruim deur dun, rigiede grense tussen menslike en nie-menslike wêreld daar te stel (Morton, 2016:43). Om die agrilogistiek te ondermyn, laat die donker ekodigter o.a. die arche-litiese flikker – dit is die derde kenmerk. Die arche-litiese is die primordiale verbondenheid van mens en nie-mens wat nog nooit verdwyn het nie (Morton, 2016:63). Die agrilogistiek onderdruk die arche-litiese siddering, die ang gebore uit die feit dat ons nie alles weet nie en dat ons nie die toekoms ken nie (Morton, 2016:82). Die donker ekodigter omhels hierdie gapings.

Wilma Stockenström se digkuns word nie net na aanleiding van die konsep van die donker ekodigter bespreek nie; haar werk word ook gebruik om beslag aan hierdie konsep te gee. Behalwe vir die feit dat die kenmerke van 'n donker ekodigter in haar digterlike oeuvre nagespoor word, word daar spesifiek gelet op die wyse waarop sy die etiese dimensie van die donker ekodigter inkleur. Hiervoor word Latour en Purdy se werk betrek. Juis weens die etiek van onsekerheid, openheid en ondeurgrondelike dubbelsinnigheid (Snyman, 2015:219) wat haar werk kenmerk, leen haar metapoëtika sigself nie tot die identifisering van 'n "rol" vir die donker ekodigter nie. Tog help sy ons opnuut om oor mede-bestaan te dink: sy basuin die onsêbaarheid van die aarde uit, terwyl sy aanhou om stamelend en selfspottend stem te gee aan die ononthulbare surplus van syn en betekenis. As donker ekodigter het sy nie illusies oor haar

digkuns se potensiaal om tot die redding van die “atmosfeerryke een” (Stockenström, 1988:21) of “ander neusies” te kom nie, maar die huldiging van die “bysyn” van “medediere” (Stockenström, 1984:60) kenmerk haar mede-bestaan as donker ekodigter.

Abstract

This study uses the theoretical field of ecocriticism, and specifically Morton's environmental philosophy of dark ecology as point of departure to do a qualitative, text-based investigation of Wilma Stockenström as dark eco-poet. Using Morton's dark ecology, as set out in *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence* (2016), three characteristics of the dark eco-poet are identified. Firstly, the dark eco-poet's thinking springs from ecognosis. Ecognosis is knowing and letting be known in a strange loop (Morton, 2016:5). The dark eco-poet's coexistence is characterized by an embrace of this strange loop of knowing and a hermeneutics without closure that accompanies it. Secondly, the dark eco-poet undermines agrilogistics. Agrilogistics is a technical and logical approach to space that tries to straighten out the loop structure of things and thought (Morton, 2016:109), partly by presenting the law of non-contradiction as inviable (Morton, 2016:47). Agrilogistics promises to get rid of fear, anxiety and contradictions – social, physical and ontological – by putting up thin and rigid boundaries between the human and non-human world (Morton, 2016:43). To undermine agrilogistics, the dark eco-poet has to let the arche-lithic flicker – that is the third characteristic. The arche-lithic is the primordial connection between human and non-human that has never disappeared (Morton, 2016:63). Agrilogistics suppresses the arche-lithic flickering, the anxiety born from the fact that we don't know everything and that we can't know the future (Morton, 2016:82). The dark eco-poet embraces these gaps.

Wilma Stockenström's poetry is not only discussed in relation to the concept of the dark eco-poet; her work is also used to give further form to this concept. Except for the fact that the characteristics of the dark eco-poet will be traced in her poetic oeuvre, there will also be a specific focus on the way in which she embodies the ethical dimension of the dark eco-poet. To do this, the work of Latour and Purdy will be used. Particularly due to the ethics of uncertainty, openness and unfathomable ambiguity (Snyman, 2015:219) that characterises her work, her metapoetics does not lend itself to identify a "role" for the dark eco-poet. Instead, Stockenström helps us to think anew about coexistence: while she shouts out the unsayability of the earth, she continues – in her stammering and self-deprecating way – to give voice to the unrevealable surplus of being and meaning. As dark eco-poet she has no illusions that her poetry has the potential to save the

“atmosphere rich one” (Stockenström, 1988:21) or the “other little noses”, but she honours the “coexistence” with “fellow animals” (Stockenström, 1984:60).

Erkennings

My dank aan my studieleier, Professor Louise Viljoen (Departement Afrikaans en Nederlands, US). Ek dra hierdie skripsie aan haar op omdat sy al 20 jaar lank my akademiese rolmodel is. Dit was 'n ongelooflike groot voorreg om onder haar leiding te werk. Haar opbouwende terugvoer, motivering en begrip was van onskatbare waarde.

Dankie aan Professor Marlene van Niekerk wat my aan Morton se werk bekend gestel het en ook voorgestel het dat ek dit met Stockenström se werk in verband kan bring.

Baie dankie aan familie en vriende wat my in my studies ondersteun het. Spesiaal dankie aan my ouers. Soos altyd het my pa onder andere krities gelees, idees uitgeruil, bronne voorgestel en (hopelik) van die ampères van sy nonsensverklikker aan my oorgedra; my ma het op alle ander maniere denkbaar ondersteun.

Verdere dank aan die Harry Crossley Foundation vir die finansiële ondersteuning wat hulle aan my in 2017 en 2018 gegee het. Danksy hierdie beurs kon ek 16 maande voltyds aan my studies wy. Dankie ook aan Die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns vir hulle finansiële ondersteuning in 2017 wat hiertoe bygedra het.

Inhoudsopgawe

Verklaring	II
Opsomming	III
Abstract	V
Erkennings	VII
Hoofstuk 1: Die ekokritiek: 'n Inleidende oorsig	1
1.1 Oorsigtelike inleiding tot die veld van die ekokritiek	1
1.1.1 Internasionale ontstaansgeskiedenis, definisies, etimologie en alternatiewe benaminge	1
1.1.2 Golwe en strominge	5
1.1.3 Sentrale kwessies en belangrike terme en definisies binne die veld	11
1.1.3.1 Natuur	14
1.1.3.2 Omgewing	19
1.1.3.3 Ekologie	21
1.2 Ekokritiek in die Suid-Afrikaanse konteks	24
1.2.1 Ekokritiek in die Suid-Afrikaanse literatuurkritiek, met verwysing na die wyer Afrika-konteks	24
1.2.2 Ekokritiek in die Afrikaanse letterkunde	32
1.3 Algemene oriëntasie: Wilma Stockenström en die ekokritiek	34
1.4 Vooruitblik: Wilma Stockenström en die donker ekologie	35
Hoofstuk 2: Die donker ekologie, die donker ekodigkuns en die rol van die donker ekodigter	38
2.1 Morton se donker ekologie anderkant die natuur/(agri)kultuur onderskeid	38
2.2 Kritiese ekokritiek en die donker ekologie	41
2.3 Die donker ekodigkuns	42
2.3.1 Ekopoësie en die donker ekodigkuns	43
2.3.2 Eienskappe van die donker ekodigkuns	47
2.3.2.1 Ondermyning van die agrilogistiek	47
2.3.2.2 Denke vanuit die ekognosis	53
2.3.2.3 Die flikkering van die arche-litiese	59

2.4 Lof vir en kritiek op <i>Dark ecology</i>	64
2.5 Die donker ekodigter en die politiek en etiek: Woord, daad en menslike aard	67
2.6 Die redding en die rol van die donker ekodigter	77
2.7 Vooruitblik: Wilma Stockenström se oeuvre as verryking van die donker ekodigkuns	79
Hoofstuk 3: Stockenström as donker ekodigter soos gemanifesteer in <i>Die Heengaanrefrein</i>	81
3.1 Geloof	83
3.2 Twyfel	96
3.3 Waarheen heengaan	101
3.4 Geneentheid	110
3.5 Die dood is jubeling	116
3.6 In 'n taal praat	124
3.7 Bevestiging	130
3.8 Gevolgtrekking	132
Hoofstuk 4: Die flikkering van die arche-litiese in Stockenström se Afrika-bundels	135
4.1 Inleidend: Die (Suid-Afrikaanse) postkoloniale ekokritiek en die Europese setlaars en hulle afstammeling se blik óp en vanúit Afrika	135
4.2 Wilma Stockenström en Afrika, spesifiek in <i>Vir die bysiende leser</i> (1970), <i>Spieël van water</i> (1973) en <i>Van vergetelheid en van glans</i> (1976)	141
4.3 Die flikkering van die arche-litiese in Wilma Stockenström se Afrika-bundels aan die hand van “Paleontologie”, “Die klip” en “Vrug van klip”	150
4.3.1 “Paleontologie”	153
4.3.2 “Die klip”	157
4.3.3 “Vrug van klip”	163
4.4 Gevolgtrekking: Wilma Stockenström, Afrika en die flikkering van die arche-litiese	167
Hoofstuk 5: Die ondermyning van die agrilogistiek in Wilma Stockenström se Kaapse bundels	168
5.1 Inleidend: Die agrilogistiek en die Kaap	168

5.2 Wilma Stockenström en die Kaap, spesifiek in <i>Aan die Kaap geskryf</i> (1994), <i>Spesmase</i> (1999) en <i>Hierdie mens</i> (2013)	170
5.3 Die ondermyning van die agrilogistiek in Wilma Stockenström se Kaapse bundels aan die hand van spesifieke gedigte	174
5.3.1. “Hoe moeg is die tuin van die voetstaple van mense”	174
5.3.2. “Die komeet besoek die Kaap van verkrating”	181
5.4 Gevolgtrekking	188
Hoofstuk 6: <i>Monsterverse</i> (1984) en denke vanuit die ekognosis	190
6.1 Die ekognosis en die lusvormige struktuur van monsters	191
6.2 Die monsters in <i>Monsterverse</i>	194
6.3 Denke vanuit die ekognosis in <i>Monsterverse</i> aan die hand van spesifieke gedigte	195
6.3.1 Mede-bestaan as die woning van die nie-weet	197
6.3.1.1 “Arme hulpbehoewende monsters” (Gedig 5)	197
6.3.1.2 “Die kluisenaarskrap op my krielrige palm” (Gedig 29)	203
6.3.2 ’n Monster van leegheid deur ’n skepper van leegheid: “Kraak die aardbol langs ’n naat” (Gedig 45)	207
6.4 Gevolgtrekking	213
Hoofstuk 7: Slot	215
Bibliografie	218

Hoofstuk 1

Die ekokritiek: 'n Inleidende oorsig

In 'n studieveld wat as gevolg van die groot diversiteit daarin deur Estok (2005:199) “ecocriticisms” genoem word, is dit nodig vir 'n student in die lettere om haarself, sowel as die letterkunde wat sy met behulp van die winste van die veld wil bestudeer, te oriënteer en posisioneer in terme van teorie, ideologie en die verstaan van sentrale begrippe. Ter inleiding van hierdie studie waarin Timothy Morton se *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence* (2016) en Wilma Stockenström se digterlike oeuvre gebruik word om aan die konsep van die donker ekodigter beslag te gee, sal daar in hierdie hoofstuk eerstens oorsigtelik na die veld van die ekokritiek gekyk word. Daarna sal die ekokritiek in die Suid-Afrikaanse en Afrikaanse literatuurkritiek bespreek word. Laastens sal daar gekyk word na waarom Wilma Stockenström se digterlike oeuvre juis met vrug vanuit die ekokritiek en die meer gefokusde raam van die donker ekologie gelees kan word.

1.1. Oorsigtelike inleiding tot die veld van die ekokritiek

1.1.1 Internasionale ontstaansgeskiedenis, definisies, etimologie en alternatiewe benaminge

'n Georganiseerde en institusionele fokus op omgewingskwessies binne die veld van die literatuurteorie kan teruggevoer word na die 1990's. Aangesien daar vele voorlopers tot hierdie formele ontstaan was, is 'n soektog na 'n enkele aanvangspunt 'n onbegonne taak (sien Buell, 2005:13). In die 1990's het al hoe meer letterkundiges begin vra watter vorm 'n moontlike bydrae tot die oplossing van die toenemende omgewingskrisis sou kon aanneem (Bergthaller in Coetzee, 2015). Die eerste boek waarin daar eksplisiet op 'literêre ekologie' gefokus is, het egter reeds in 1974 verskyn (Bate, 2000:180); Joseph Meeker se *The Comedy of Survival: Studies in Literary Ecology* stel die term 'literêre ekologie' voor om te verwys na die studie van biologiese temas en verhoudings wat in literêre werke uitgebeeld word (Glotfelty, 1996:xix). Die term ekokritiek is vir die eerste keer in 1978 deur William Rueckert in sy opstel, “Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism”, gebruik (Glotfelty, 1996:xix-xx; Buell, 2005:13; Lemmer, 2007:224). Rueckert (1996:107) gebruik die term ekokritiek om te verwys na die toepassing van ekologie en ekologiese konsepte op die studie van literatuur (sien ook Glotfelty,

1996:xx). Glotfelty (1996:xvii-xviii) – een van die pioniers van die veld van die ekokritiek – som die mylpale wat in die 1980's en vroeë negentigs behaal is op in haar inleiding tot een van die seminale tekste van die veld, *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* (sien ook Heise, 2006:504-505). Die stigting van die Association for the Study of Literature and the Environment in 1992 in die VSA, en later ook in Europa, Indië en die Verre Ooste, kan as een van die groot deurbrake beskou word (sien o.a. Clark, 2011:4). Volgens Glotfelty (1996:xviii) het die literêr-ekologiese studieveld sigself teen 1993 as 'n erkende kritiese denkskool gevestig.

Daar was egter nie eenstemmigheid oor die benaming van hierdie denkskool nie. Behalwe vir Meeker en Rueckert se 'literêre ekologie' en 'ekokritiek' is terme soos ekopoëtika, groen kulturele studies en omgewingsliteratuurkritiek ook gebruik (Glotfelty, 1996:xx; Lemmer, 2007:224; Winkler, 1996:A8). Bate (2000:75) voel byvoorbeeld dat ekopoëtika ("ecopoetics") 'n meer gepaste alternatief is, omdat dit die fenomenologiese eerder as die politieke aspek beklemtoon: ekopoëtika vra in watter mate die gedig 'n skepping ("making" – die Griekse *poiesis*) van die woonplek ("dwelling-place") is. Coupe (2000:4) verkies weer 'groen studies', omdat dit 'n meer inklusiewe term is, maar wys daarop dat 'ekokritiek' wel die voordeel het dat dit die kritiese aspek van die veld beklemtoon. Clark verkies om sy studieveld in meer detail te omskryf, eerder as om bloot daarna as 'ekokritiek' te verwys (vgl. Coetzee, 2015) en Phillips (2003:viii) is van mening dat die term 'ekokritiek' ewe problematies as behulpsaam is. Buell (2005:11-12) ervaar 'ekokritiek' as 'n nuttige term juis omdat dit kort is, maar verwys daarna as 'n "catchy but totalizing rubric" wat 'n nie-bestaande metodologiese holisme impliseer – hy verkies "environmental criticism" of "literary-environmental studies". Die term 'ekokritiek' word egter algemeen aanvaar en gebruik en is "in 2002 deur die Library of Congress van Amerika as 'n onderwerp-opskrif in sy katalogus opgeneem" (Coetzee, 2015).

Howarth (1996: 69; 2000:163) wys daarop dat *eko* en *kritiek/kritikus* beide van die Grieks, *oikos* en *kritis*, afgelei is en saam "house judge" beteken. Alhoewel *oikos* 'haard', 'tuiste' of 'woonplek' beteken (Coetzee, 2015), lees Howarth *oikos* spesifiek as 'natuur' en hy gee die volgende uitleg van "ecocritic": "a person who judges the merits and faults of writings that depict the effects of culture upon nature, with a view toward celebrating nature, berating its despoilers, and reversing their harm through political action." Howarth se skynbaar etimologiese

gefundeerde definisie van die ekokritikus demonstreer waarom sommige kritici ongemaklik voel met die term ‘ekokritiek’ – die plooibaarheid daarvan kan uitgebuit word. Wylie (2011:360-361) wys daarop dat sy eie ongemak met die term spruit uit die toenemende stryd om ’n koherente denkskool onder die term byeen te bring, asook die feit dat die woord self geneig is om problematiese verdeeldheid oor die bestek van die studieveld te verbloem. Volgens Wylie (2011:361) het die kernterm, ‘ekologie’, so afgewater geraak in die openbare diskoers dat die nouer definisie daarvan – die studie van die verhoudings tussen organismes en hulle omgewings – telkemale verlore gaan. ‘Ekokritiek’ as die mees algemene benaming en sleutelwoord het wel (die) veld gewen, maar die verskeidenheid benaminge wat steeds in omloop is, sowel as die uiteenlopende verstaan daarvan, is tekenend van ’n veld wat ook op diverse wyse gedefinieer is sedert die opkoms daarvan. John Elder (in Winkler, 1996:A8) sê: “The fact that we can’t agree on a name is a sign of the incredible diversity in ecocriticism. It’s a free-for-all, and that’s exciting.” Dit is juis hierdie ‘free-for-all’-gees wat ook die definiëring van die veld kenmerk.

Love (in Murphy, 2000:15) skryf in ’n 1992-opstel oor ‘ekokritiek’ dat die term nie net die reaksie van literatuurstudies op die ekologiese bewustheid van die voorafgaande twee dekades opsom nie, maar ook die erkenning dat die menslike kultuur onlosmaaklik betrokke by, en uiteindelik ondergeskik is aan die fisiese, natuurlike wêreld. Hy laai dus sy definisie met ’n waarde-oordeel (en politieke stelling) wat sommige kritici en teoretici ongemaklik maak. In *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* definieer Cheryll Glotfelty (1996:xvii-xviii,xix) die ekokritiek op ’n meer objektiewe wyse. Sy begin deur dit as die studie van die verhouding tussen die letterkunde en die fisiese omgewing te beskryf. Daarna identifiseer sy die onderwerp van die ekokritiek as die onderlinge verband tussen natuur en kultuur, en spesifiek dan die kulturele artefakte van taal en letterkunde. Sy beskryf dit as ’n kritiese houding wat een voet in die letterkunde en een voet op land het, en as ’n teoretiese diskoers wat tussen die mens en die nie-mens onderhandel. Na Glotfelty se toonaangewende definisie het talle ander gevolg. (Sien o.a. Buell, 2000:4-5; Buell, 2005:11; Childs & Fowler, 2006:65). In sommige definisies word die kwessie van die nut van literatuur ter sprake gebring. So lig Richard Kerridge byvoorbeeld in die hoofsaaklik Britse *Writing the Environment* (1998) uit dat ekokritiek bowenal daarop uit is om tekste en idees te beoordeel in terme van die koherensie en nuttigheid van die tekste as reaksies op die omgewingskrisis (in Garrard, 2004:4; Oppermann, 2015:405). Bate

(2000:72-73) sien dit as die ‘taak’ van ekokritiek om aan die volgende vraag aandag te gee: Wat is die plek van kreatiewe verbeelding en skryfwerk in die ingewikkelde stel van verhoudings tussen die mensdom en die omgewing, tussen die verstand en die wêreld, tussen denke, bestaan en woning (“dwelling”). Die verwysing na ’n ‘taak’ en die assosiasies van die frase ‘die plek’ (in hierdie konteks) met ‘rol’ en ‘nut’ wys op die betekenisgewende agenda van Bate se program. Ander definisies fokus weer eerder op die nut van die ekokritiek as die nut van die literatuur wat bestudeer word. Estok (2005:198) identifiseer die ekokritiek se onderskeidende kenmerke as volg: eerstens die etiese houding om toegewyd te wees tot die natuurlike wêreld as ’n belangrike saak eerder as net ’n onderwerp van tematiese studies; tweedens die toegewydheid tot die trek van verbande. Sommige definisies, veral lateres, vervang die verwysing na ‘omgewing’ met die ‘nie-mens’. Volgens Garrard (2004:5) is die breedste definisie van die onderwerp van ekokritiek die studie van die verhouding tussen die mens en die nie-mens; die studie behels o.a. ’n kritiese analise van die term ‘mens’. (Sien ook Slovic, 2000:160; Larsen, 2007:342.) Die omvang van die veld word by uitstek geïllustreer wanneer Timothy Clark (2011:1) in sy boek *The Cambridge Introduction to Literature and the Environment* sê dat die studieveld van die ekokritiek die konvergensiepunt van uiteenlopende kwessies is, onder andere die bewaring van die natuurlike omgewing, vrae rondom die definisie van ’n goeie of morele lewe, sowel as vrae oor die kern en betekenis van bestaan.

Die omvang van hierdie definisie beaam die gevoel dat ekokritiek ’n enkele definisie ontwyk en eerder “a multiform inquiry extending to a variety of environmentally focused perspectives” is (Buell in Oppermann, 2006:105). Tallmadge en Harrington (in Oppermann, 2011:154) stel dit onomwonde dat ekokritiek “less a method than an attitude” is. Murphy (2000:17) sê weer dat dit eerder as ’n beweging in plaas van ’n metode geklassifiseer kan word. (Sien ook Cokinos (in Lemmer, 2007:225) en Mazel (in Oppermann, 2006:105-106) in hierdie verband.) Heise (2006:506) wys daarop dat ekokritiek saamgebind word deur ’n gedeelde politieke projek, eerder as ’n basis van gedeelde teoretiese en metodologiese veronderstellings. Dit is daarom nie verbasend dat die politiese en etiese aspek en/of doel van die ekokritiek dikwels as vertrekpunt of ‘baken’ in definisies gebruik word nie. Daar is diegene wat die afwesigheid van gedeelde teorie en metodiek omarm. Slovic (2000:161-162) is een van hulle: Volgens hom het ekokritiek geen sentrale of dominante leerstelling of teoretiese apparaat nie; ekokritiese teorie word

daaglik herdefinieer deur die praktyk van duisende literêre geleerdes. Daar is ook diegene wat as gevolg van die gebrek aan konsensus oor 'n basiese beginsel of vertrekpunt (is dit bios, natuur, omgewing, plek, aarde of land?) die moontlikheid van 'n algemene definisie van ekokritiek afskiet (Nirmal Selvamony in Buell, 2011:88). Ook Oppermann (2006:105) wys daarop dat ekokritiek deur 'n gedeelde belangstelling en doelstelling (die bevordering van ekologiese bewustheid en die integrering van ekologiese bewussyn by die praktyk van literêre kritiek) verbind word en dat die ekokritiek 'n enkele definisie teëstaan. Estok (2005:199) praat van “ecocriticisms” eerder as ekokritiek.

1.1.2 Golwe en strominge

Terwyl die “shared concern with the environment” (Mazel in Oppermann, 2011:154) en die kwessie van ‘natuur’ (of alternatiewelik ‘omgewing’ of ‘ekologie’) soos 'n goue draad deur die geskiedenis van die ekokritiek loop, het akademië verskillende ‘golwe’ of fases in die verloop geïdentifiseer. Slovic (2015:5) wys daarop dat die metafoor van die golf nie te ernstig opgeneem behoort te word nie: binne die ekokritiek eindig een golf nie wanneer 'n volgende een begin nie; aspekte van vorige fases bly belangrik en duur voort, ten spyte van 'n nuwe fase wat betree word. Daar word ook verskil oor die afbakening of datering van die verskillende golwe; daarom is dit veiliger om eerder op tendense as op datums te fokus. Verder is daar verskillende strominge (of posisies of vertakkings) binne die ekokritiek en verskeie van hierdie strominge het geldig gebly met die verloop van tyd en van gedaante verwissel soos wat die golwe instoot en terugtrek.

Die eerste golf is gekenmerk deur die projek om literêr-kritiese denke te heroriënteer om nie-menslike natuur meer sentraal te plaas (Buell, 2011:89). Hierdie projek het veral uiting gevind in 'n verskeidenheid post-Heideggeriaanse fenomenologiese teorieë wat onder die term “deep ecology” saamgegroeper word (Buell, 2011:89), maar ook in 'n poging om ekologie, omgewingsbiologie en geologie te gebruik om literêre teorie en kritiek meer wetenskaplik gefundeerd te maak (Buell, 2011:90). Bennet en Teague plaas natuurtekste en Amerikaanse pastoralisme binne die eerstegolf-ekokritiek (in Coetzee, 2015). Binne die Amerikaanse konteks het hierdie fase veral momentum gekry met die bestudering van idees rondom ongetemdheid of ongereptheid en wildernis in die werk van skrywers soos Thoreau, Austin, Muir, Berry, Abbey

en Dillard (Clark, 2011:25). Landelike en ongerepte ruimtes en die bewaring daarvan word tipies vooropgestel en bewarings-ekosentrisme is die aktivistiese fokus van dié golf (Buell, 2011:93-94). Hierdie fase word verder gekenmerk deur 'n hunkering na 'n herstel van die 'heelheid' tussen mens en natuur (vgl. Clark, 2011:20).

Dit is ook juis in die eerstegolf-ekokritiek dat 'n naïef-realistiese verstaan van representasie opnuut onderskryf en teorie met afkeer bejeën is (vgl. o.a. Oppermann, 2011:157). Baie ekokritici was van mening dat die kontemporêre literêre kritiek (veral poststrukturalisme en postmoderne teorie) “nature writing, literature of place, regional writing” en “poetry of nature” ignoreer of afkraak (Love in Oppermann, 2006:106) en natuur reduseer tot 'n blote verbale konstruksie. Ekokritici het teorie verag omdat dit, in Patricia Waugh se woorde, “an irresponsible ethical relativism” en “self-reflexive narcissism” verteenwoordig het (Oppermann, 2006:106). Buell demonstreer die afkeer in teorie wanneer hy sê dat die slegste moontlike uitkoms sou wees as ekokritiek net nog 'n vertakking van literêre kritiek word; hy spreek sy hoop uit dat byeenkomste waar “smart dropouts”, “backpackers” en “tenured professors” met mekaar gesels, sal voortgaan (in Winkler, 1996:A15). Na aanleiding van 'n konferensie met ekokritiek as fokus in 1995, raak Jay Parini (in Phillips, 1999:578-579) in 'n artikel in *The New York Times Magazine* in vervoering oor die nuwe studieveld: Hy voel dat dit op 'n terugkeer na aktivisme en sosiale verantwoordelikheid, sowel as 'n verwerping van teoretisering se meer solipsistiese neigings, dui; dit dui verder op 'n hernude erns met realisme en 'n betrokkenheid by die werklike heelal van klippe, bome en riviere wat agter die wildernis van tekens lê. Winkler (1996:A8) skryf oor die vroeë ekokritici dat hulle grappenderwys na hulleself as “compost-structuralists” verwys het om hulle van poststrukturaliste te onderskei en die aardheid van hulle benadering te beklemtoon. Volgens Oppermann (2011:156) het eerstegolf-ekokritiek tipies die epistemologiese vraag oor hoe ons die wêreld ken, verwar met die ontologiese vraag na die status van daardie wêreld.

Binne die tweedegolf-ekokritiek word aanvaar dat natuurlike en beboude omgewings “lank reeds verstrengel is” (Coetzee, 2015; Buell, 2005:22) en die metropolitaanse landskap en beboude omgewing word as ewe vrugbare ondersoek-terrein as landelike en wildernis-ruimtes beskou (Buell, 2011:93). Gevolglik is die omgewingsetiek en -politiek van hierdie golf sosiosentries

eerder as ekosentries en word die aktivisme binne hierdie golf deur omgewingsgeregtigheid eerder as bewaring gerig (Buell, 2011:94,96; sien ook Lawrence, 2005:8). Buell (2005:22) wys ook daarop dat tweedegolf-ekokritiek meer geneig is om “organicist” modelle van die omgewing en omgewingsbewaring te bevraagteken. Slovic (2010:5-6; 2015:viii) identifiseer benewens die ekogeregtigheidsbeweging ook die insluiting van postkoloniale kwessies, die bestudering van verskillende literêre genres en die ontwikkeling van groen kulturele studies as tendense. Caminero-Santangelo en Myers (2011:5-6) stem saam dat die postkoloniale ekokritiek – wat op die geposisioneerde van omgewingsuitbeelding en -kennis fokus – bande het met die tweedegolf-ekokritiek, maar voel tog dat die postkoloniale ekokritiek die grootliks Anglo-Amerikaanse fokus wat hulle by hierdie golf identifiseer, agterlaat.

Volgens Slovic (2010:7) het die derdegolf-ekokritiek reeds rondom die jaar 2000 ontstaan, maar is dit eers in 2009 as sulks benoem. Hy sluit die volgende as hoofkenmerke in: ’n nuwe vlag van ‘materiële’ ekofeminisme, ’n meer intense blik op die konsep van die dier, en vrae oor die moontlikheid van post-nasionale en post-etniese perspektiewe (Slovic, 2010:7). Deur middel van ’n proses van transnasionalisasie in die veld kom ’n dialoog tussen literatuur en kulture ook op gang (Slovic en Adamson in Oppermann, 2015:7). Verder wys Slovic (2010:7) ook spesifiek op die toename van selfkritiek binne die beweging. Timothy Morton (2007:13) se konsep van “ecocritique” wat hy as ’n kritiese en self-kritiese praktyk beskryf, is tekenend hiervan. Wanneer Clark (2011:7) die tema van sy boek met die frase “crisis of the natural” opsom, illustreer hy die kritiese inslag wat die derdegolf-ekokritiek kenmerk.

’n Vierde golf word gedryf deur die toepassing van die woordeskat en denke van die nuwe materialisme op omgewingsetetika. Die nuwe materialisme (en objekgeoriënteerde ontologie) bevraagteken “sommige van die mees basiese voorveronderstellinge wat ten grondslag lê aan die moderne wêreld – insluitend die normatiewe siening van die mens, materiële praktyke en ons interaksie met die natuur” (Smith, 2012b:925) en ondermyn veral twee spesifieke tweeledighede: dié van subjek/objek en essensie/materie. Binne hierdie raamwerk word “natuur nie as ’n passiewe sosiale konstruksie [gesien nie], maar eerder as ’n bemiddelende krag wat interaksie met en verandering van ander elemente teweegbring, insluitende die mens” (Smith, 2012b:892).

Die vierde golf word verder gekenmerk deur 'n toegewydheid om die omgewingsgerigte geesteswetenskappe betekenisvol te maak in die mensdom se stryd met uitdagings rondom volhoubaarheid in 'n verwarmende wêreld (Slovic, 2015:viii). Morton, met sy fokus op die objekgeoriënteerde ontologie, hiperobjekte en ongewone essensialisme (“weird essentialism”), is 'n belangrike komponent van hierdie golf.

Die wyse waarop die verskillende golwe oorvleuel, word onder andere geïllustreer deur die feit dat verskillende strominge/vertakkings/posisies relevant gebly het maar tog ook verander het om by die veranderende tydsgees en fokuspunte aan te pas. Voorbeelde van hierdie strominge is onder andere “cornucopia”, omgewingsbewustheid, “deep ecology”, ekofeminisme, sosiale ekologie en ekogeregtigheid, eko-Marxisme en die Heideggeriaanse ekofilosofie. Verder is daar ook nog dierestudies, post-humanisme, *queer* ekokritiek, die nuwe materialisme en postkoloniale ekokritiek. (Sien o.a. Garrard, 2004:16-32 se hoofstuk “Positions”; Oppermann, 2015:8-9.) As gevolg van die blikpunt van hierdie studie gaan ek nie al hierdie strominge omskryf nie. Van die strominge sal kortliks in ander gedeeltes van die proefskrif bespreek word. So byvoorbeeld sal dierestudies in die bespreking van 'n Suid-Afrikaanse ekokritiek in daardie konteks belig word. Postkoloniale ekokritiek sal nie net tydens die bespreking van 'n Afrika en Suid-Afrikaanse ekokritiek belangrik wees nie, maar sal ook ter kontekstualisering in Hoofstuk 4 by die bespreking van Stockenström se Afrika-bundels betrek word. Ek wil wel die ekofeminisme, die sosiale ekologie/ekogeregtigheid en die post-koloniale ekokritiek oorsigtelik hier omskryf omdat al drie verskillende perspektiewe bied op die posisie wat deur Murray Bookchin opgesom word: “[T]he very idea of dominating...nature has its origins in the domination of human by human” (in Clark, 2011:2). Ekologiese probleme word dus gesien as die gevolg van strukture van hiërargie en elitisme in die gemeenskap wat daarop gemik is om ander mense en die natuurlike wêreld as bron van wins uit te buit (Clark, 2011:2). Verder sal daar in al drie hierdie strominge saamgestem word met Donna Haraway, posthumanis en ekofeminis, dat tweeledigheid en oorheersing binne die Westerse tradisie hand aan hand gaan: Sy wys op die hardnekkigheid van sekere dualismes in die Westerse tradisie en die wyse waarop hulle sistemies is tot die logika en praktyke wat die oorheersing van vroue, mense van kleur, die natuur, werkers, diere – almal en alles wat as ‘ander’ geklassifiseer kan word – moontlik maak. Haraway sonder die volgende problematiese dualismes uit: self/ander, verstand/lichaam, kultuur/natuur, manlik/vroulik, beskaafd/primitief,

realiteit/voorkoms, geheel/deel, agent/hulpbron, maker/gemaakte, aktief/passief, reg/verkeerd, waarheid/illusie, totaliteit/gedeelte en God/mens. (in Clark, 2011:111)

In plaas daarvan om ekofeminisme te probeer definieer, sou 'n mens geredelik saam met Estok (2005:199) van “ecofeminisms” kon praat aangesien daar verskillende uitgangspunte binne hierdie stroming geïdentifiseer word. Ynestra King argumenteer dat ‘natuur’ die sentrale kategorie van analise is (in Estok, 2005:200), maar Estok (2005:200) stem saam met Mary Mellor dat ekofeministe dalk wat fokus betref verskil, maar dat geslags- of genderverskille sentraal staan in hulle analise (in Estok, 2005:200). Buell (2005:19) sê dat ekofeminisme 'n “multiverse” is, maar dan identifiseer hy 'n algemene uitgangspunt: die korrelasie tussen die geskiedenis van geïnstitutionaliseerde patriargie en die menslike oorheersing van die nie-mens. Binne die ekofeminisme kan daar verder onderskei word tussen romantiese/essensialistiese argumente wat veral in die ontwikkelingsfase van die stroming hoogty gevier het, en die meer posthumanistiese argumente van kritici soos Haraway (Clark, 2011:112).

Die sosiale ekologie en ekogeregtigheid is beide gefokus op sosio-ekologiese kwessies. Binne die sosiale ekologie (wat veral met Murray Bookchin geassosieer word) word ekologiese probleme gesien as die gevolg van sosiale probleme en ongelykheid (Coetzee, 2015:9). Die sosiale ekologie distansieer sigself van die utopiese aspirasies van die “deep ecology”-beweging om die ‘heelheid’ tussen mens en natuur te herstel en streef daarna om kapitalisme, sosiale hiërargieë en die nasie-staat te konfronteer en te elimineer (Buell, 2005:111). Die ekogeregtigheid fokus spesifiek op die wyse waarop sosiale en rasse-ongelykheid lei na ongelyke toegang tot natuurlike hulpbronne en verhoogde blootstelling aan tegnologiese en ekologiese risiko's (Heise, 2006:508).¹ Dit skakel met die “environmentalism of the poor” wat binne die post-koloniale ekokritiek belangrik is. Die konsep van ekogeregtigheid of omgewingsgeregtigheid word dikwels ook in ander strominge gebruik.

Die postkoloniale ekokritiek ondersoek die nadraai van en impak wat 'n koloniale bestel op mens en omgewing gehad het (Smith, 2014b:3). 'n Ernstige bemoeienis met die postkoloniale

¹ Sien ook die definisie in die inleiding tot *The Environmental Justice Reader* (Adamson, Evans & Stein in Buell, 2005:116).

ekokritiek – of groen postkolonialisme, soos sommige verkies om dit te benoem (vgl. Huggan & Tiffin (2007) in Huggan en Tiffin, 2010:2; Meyer, 2018a) – het reeds gelei tot ’n deeglike analise van die ooreenkomste tussen die ekokritiek en die postkolonialisme (soos ’n gedeelde sin van politieke verbintenis, interdisiplinariteit, en die bevraagtekening van kapitalistiese ontwikkeling en vooruitgang (Caminero-Santangelo & Myers, 2011: 3)), sowel as die oppervlakkige én dieperliggende verskille (sien Huggan & Tiffin, 2010:2-3 en Nixon in Meyer, 2018a:4 vir ’n opsomming hiervan). Wanneer die velde bymekaarkom in die postkoloniale ekokritiek is daar ’n intense bevraagtekening van die konsep van die ‘mens’ of ‘mensdom’ (Huggan & Tiffin, 2010:18) omdat die definiëring hiervan dikwels geskied as reaksie op die ‘nie-mens’, of dit nou na die ‘onbeskaafde’, die dier of die animalistiese verwys (Plumwood in Huggan & Tiffin, 2010:5). Hierdie definisie van die mens en die hiërargievorming waartoe dit lei was en is steeds aandadig aan die kolonialistiese, rassistiese en omgewingsgerigte uitbuiting, van die imperiale era tot vandag toe (Huggan & Tiffin, 2010:6). Caminero-Santangelo & Myers (2011: 14) se oproep tot ’n postkoloniale kritiek wat verby binêre opposisies beweeg, mag dalk cliché-agtig wees (hulle uitspraak), maar die eerste tweeledigheid wat hulle wil bevraagteken, stem ooreen met dié van Huggan en Tiffin: die hiërargiese tweeledigheid van mens en dier. Die postkoloniale ekokritiek is ’n “aesthetics committed to politics” (Cilano & DeLoughrey in Huggan & Tiffin, 2010:12). Dit beteken dat die veld steeds ’n manier van lees – tegelyk affektief en analities – is wat die verbeelding en verbeeldingryke literatuur sentraal plaas en steeds die estetiese funksie van die literêre teks behou (Huggan & Tiffin, 2010:12-14). Tog word die aandag gevestig op die kulturele politiek van representasie, sowel as omgewingsetiek, aktiewe voorspraak (“advocacy”) en sosiale aksie (Huggan & Tiffin, 2010:12-13). Meyer (2018a:5) identifiseer geregtigheid en spesifiek omgewingsgeregtigheid as die kernkonsep wat ruimte skep vir die samewerking tussen die ekokritiek en die postkoloniale studies. Saam met die kategorie van die ‘mens’ word ook die kwessie van voorspraak en die idee van regte (en gevolglik reg en geregtigheid – my byvoeging) egter ook in sommige postkoloniale ekokritiese werk bevraagteken (Huggan & Tiffin, 2010: 18-19). Hierby kan ook nog gevoeg word die ondermyning van Westerse ideologieë van ontwikkeling (Huggan & Tiffin, 2010:19). Hierdie bevraagtekening en relativisering van kategorieë en konsepte vorm deel van die postkoloniale ekokritiek se weerstand teen die koloniserings en universalisering van representasie en konsepte (Caminero-Santangelo & Myers, 2011: 10).

Timothy Morton se donker ekologie – wat in die volgende hoofstuk in detail bespreek sal word – is ook krities teenoor die tweeledighede wat dikwels aan die wortel van patrone van oorheersing lê. Dit is immers die mens wat die dier oorheers, die mens wat die barbaar oorheers, die mens wat die natuur oorheers en die man wat die vrou oorheers, om maar net ’n paar te noem. Net soos die posthumanistiese eko-feministe en postkoloniale ekokritici sal hy egter Murray Bookchin se uitspraak – “[T]he very idea of dominating...nature has its origins in the domination of human by human” (in Clark, 2011:2) – problematiseer. Nie omdat daar nie waarheid in steek nie, maar omdat Morton ook die definiëring van ‘mens’ en wat dit beteken om ‘waarlik mens’ te wees, bevraagteken (Mazur, 2018:602). Die konsep ‘mens’ word egter nie in die volgende afdeling bespreek nie. Dit word immers nie deurlopend in die ekokritiek as sentraal of problematies uitgesonder nie. Dit kan moontlik toegeskryf word aan die feit dat die kwessie van ’n ‘menslike natuur’ of aard grootliks in die ekokritiek vermy word (Clark, 2014:85) – iets waarvoor Clark spesifiek vir Morton kritiseer. Alhoewel die konsep ‘mens’ nie hier as sentrale kwessie of term bespreek gaan word nie, word die problematisering daarvan nie eenkant toe geskuif nie. Die ekokritikus en ekodigter kan nie anders as om krities met die term ‘mens’ om te gaan nie, soos nog later sal blyk.

1.1.3 Sentrale kwessies en belangrike terme en definisies binne die veld

Alhoewel daar in die definiëring en beoefening van ekokritiek nie op ’n veld-spesifieke benadering of metode ooreengekom kan word nie, kan ’n mens ’n paar asse of kontinuums gebruik om struktuur te gee aan ’n bespreking van sentrale kwessies binne die veld. Soos reeds gesê, is die kwessie van teorie een van die oudstes binne die veld en, alhoewel dit veral die eerste golf gekenmerk het, is dit alles behalwe opgelos. Hierdie as, waarop ’n sterk afkeer in teorie aan die een kant en die gebruik van verskillende teorieë aan die ander kant die uiterstes verteenwoordig, stem breedweg ooreen met ’n as waarop ’n voorkeur vir ’n realistiese opvatting van representasie (dikwels gepaardgaande met skeptisisme teenoor teorie) en ’n afkeer in ’n realistiese opvatting van representasie (met pro-teorie sentimente) verteenwoordig word (vgl. Barker, 2007:60).

Die sogenaamde realiste staan ’n terugkeer na die natuur – as ’n manier om ons moderne en postmoderne vervreemding te genees – sowel as ’n realistiese uitbeelding daarvan in literatuur voor. Hierteenoor staan die sogenaamde sosiaal-konstruktiviste wat skepties is oor die helende eienskappe van die ‘natuur’ en dit eerder as ’n diskursiewe strategie sien (soos opgesom deur Levin in Heise, 2006:514; vgl. ook Wylie, 2011:355). Die sosiaal-konstruktiviste beskuldig die realiste van ’n “referential fallacy” (die denkfout wat spruit uit die geloof dat omgewingsliteratuur toegang tot die gerepresenteerde omgewing gee) (Riffaterre in Oppermann, 2006:111). Verder word beskuldigings van teoretiese onverskilligheid en “a type of literary interpretation in the form of self-indulgence” of literêre kritiek as ‘pryslied’ teen die realiste geopper (Opperman, 2006:109). Phillips (1999:586) formuleer sy kritiek as volg: “If ecocriticism limits itself to reading realistic texts realistically, its practitioners may be reduced to an umpire’s role, squinting to see if a given description of a painted trillium or a live oak tree is itself well-painted and lively.” Die realiste word verder daarvan beskuldig dat hulle die vaktaal (“jargon”) van ekologie en omgewingsbewustheid met die vaktaal van literêre teorie vermeng, met die gevolg dat terme soos ‘ekosisteem’, ‘organisme’ en ‘wildernis’ geleen word en aangepas word, maar sonder dat die metaforiese status van die konsepte erken of verduidelik word (Phillips, 1999:579). Die realistiese teenbeskuldigings is gegrond op wat hulle as ’n semiotiese denkfout aan die kant van die sosiaal-konstruktiviste beskou (die denkfout wat spruit uit die idee dat ‘berge’ en ‘water’ slegs as betekendes in die menslike kultuur bestaan) (Coupe, 2000:2). Buell (aan die kant van die realiste) opper beswaar daarteen dat die literêre “naturescape” vir sy formele of simboliese of ideologiese eienskappe blyk te bestaan, eerder as “a place of literal reference or as an object of retrieval or contemplation for its own sake” (in Phillips, 2003:16), waarop Phillips reageer met die vraag of die “naturescape” nie juis veronderstel is om literêr, eerder as letterlik, te wees nie. Die konstruktiviste word egter op grond van hierdie tipe reaksie daarvan beskuldig dat hulle die letterlike vernietiging van die natuur hierdeur ontken en sodoende in die hande van die werklike vyande speel deur die realiteit van omgewingsvernietiging te verduister (Heise, 2006:512). (Sien Oppermann, 2011 vir ’n opsomming van hierdie kwessie wat sy as die fundamentele probleem binne die ekokritiek beskryf.)

Nog 'n as is die een waarop “deep ecology” of 'n radikaal ekosentriese posisie en 'n ‘liggroen’ of antroposentriese (“environmentalist”) posisie die uiterstes verteenwoordig (Barker, 2007:60; Heise, 2006:506; Estok, 2005:200). In hierdie geval word die gesondheid van die fisiese omgewing as hoofokus teenoor die sosiale welstand of intermenslike gelykheid as hoofokus gestel (Buell, 2005:98). Twee kwessies wat ook losweg op 'n kontinuum geplaas kan word (alhoewel dit nie as teenoorgesteldes funksioneer nie en die een die ander nie hoeft uit te sluit nie) is die etiek en die estetika: Terwyl sommige kritici klem plaas op die etiese aspek van tekste wat binne die ekokritiek bestudeer word, is die estetiese aspek vir ander kritici belangriker. Ander verkies 'n middelposisie – “Ecocriticism, especially ecopoetics, is a ‘natural’ place to strive for a rapprochement between ethics and aesthetics” (Knickerbocker, 2012:4) – en sien die ekokritiek se fokus op etiek en estetika as 'n manier om literatuurstudies te verlewendig en die eksklusiwiteit waarmee die ‘akademie’ dikwels vereenselwig word, teen te werk (Phillips, 2003:135). Die posisies op die verskillende asse/kontinuums beïnvloed nie bloot die wyse waarop sentrale kwessies benader word nie, maar verteenwoordig ook sommige van die sentrale kwessies.

Daar is verskillende maniere om 'n bespreking van die belangrikste kwessies aan te pak. In sy boek, *Ecocriticism*, gebruik Garrard (2004) verskillende trope om die veld te verken en te karteer: besoedeling, die pastorale, wildernis, apokalips, woonplek, diere, toekoms: die aarde. By Garrard se lys kan 'n mens ook onder andere “frontier”, ‘skilderagtigheid’ (die “picturesque”), ‘landskap’, ‘primitiwiteit’ en ‘kunsmatigheid’ voeg. Larsen (2007:343) wys weer hoe 'n mens sekere ‘grensaanduidings’ (“boundary markers”) kan gebruik om die begrip ‘natuur’ binne die ekokritiek te problematiseer. Larsen noem onder andere wildernis, natuurrampe, seksualiteit, tuine en parke, en ongeneesbare kanker as grensmerkers.

Dit is nie moontlik of nodig om al die belangrike kwessies of begrippe uitvoerig in hierdie hoofstuk te bespreek nie. Binne die Suid-Afrikaanse konteks, Stockenström se oeuvre en die toepassing van Morton se donker ekologie op Stockenström se werk is baie van die kwessies en begrippe wat veral binne die Amerikaanse ekokritiek sterk figureer nie relevant nie. Dit is wel nodig om te begin kyk hoe die begrippe ‘natuur’, ‘omgewing’ en ‘ekologie’ – die gedeelde bemoeienis van die veld van ekokritiek – ingekleur en verstaan word, omdat Morton se donker

ekologie sowel as die donker ekodigkuns wat ek aan die hand van Stockenström se werk wil omskryf, onder andere as reaksie hierop gesien kan word.

1.1.3.1 Natuur

Raymond Williams (in Coupe, 2000:3) het gesê: “Nature is perhaps the most complex word in the language.” Phillips (2003:32) sê dat ‘natuur’ een van die terme in die filosofie is wat die “least precise and most contested” is. Dit word selfs meer kompleks wanneer daar onderskei word tussen natuur en Natuur (Hochman in Coupe, 2000:3), wêreldnatuur (‘worldnature’) (Garrard, 2000:187), “natureculture” (Haraway in Clark, 2011:161), “nature-culture” (Latour, 2005:45) (Latour in Knickerbocker, 2012:9 en Phillips, 2003:39), “nature-as-culture” (Ross soos verstaan deur Phillips, 2003:122) en “cultures of nature” (Twidle, 2013:57). Die ingewikkeldheid neem toe wanneer teoretici se siening oor representasie, referensie en betekening hulle inkleuring van hierdie begrippe bepaal. Dit is waarom Clark (2014:75) sê dat die woord ‘natuur’ so gelade is met geskiedenis en kulturele politiek dat dit soms maklik is om met Timothy Morton saam te stem dat omgewingsdebatte meer rasioneel aangepak sou kon word as ’n mens die term heeltemal laat vaar.

Die tipiese woordeboekdefinisie van ‘natuur’ verwys onder andere daarna as “die spesifieke en onderskeidende aard van iets” (soos *Van Dale* dan ook doen), maar die fokus val telkens op die betekenis daarvan as die “toestand waarin iets bestaan voordat men er opzettelijk iets aan heeft verander” (Kruyskamp in Marais, 1997:2). Die *HAT* definieer ‘natuur’ onder andere as “Die skepping; die wêreld in onveranderde toestand, die wêreld met alles daarop wat nie deur die mens gemaak is nie”; “Die wêreld as outonome gegewe” (Odendal et al. in Marais, 1997:2). In *The New Shorter Oxford English Dictionary* word natuur as volg gedefinieer:

The creative and regulative physical power conceived of as operating in the material world and as the immediate cause of all its phenomena (sometimes, especially Nature, personified as a female being); these phenomena collectively; the material world; specifically, plants, animals, and other features of the earth itself, as opposed to humans or human creations or civilization (in Bate, 2000:33).

Hierdie definisies gee nie die kompleksiteit weer wat die geskiedenis en politieke geladenheid van die term meebring nie. Tog dui byvoorbeeld die *HAT* se keuse om ‘natuur’ as ‘skepping’

eerste te plaas op die invloed van ideologie by die verstaan van die term. In die Afrikaanse taalgemeenskap kan die gesag van godsdiens, en spesifiek die Christelike godsdiens, nie ontken word nie. Die gelykstelling van ‘natuur’ aan ‘skepping’ is byvoorbeeld iets wat ook deur klimaatsveranderingontkeners gebruik word om die idee dat die mens as skepsel vir klimaatsverandering verantwoordelik kan wees, af te skiet. Hiervan getuig veral die Amerikaanse politieke landskap. So ’n gemoraliseerde siening van ‘skepping’ is nou verbonde aan vroeëre sienings van ‘natuur’ in die Amerikaanse psige wat Purdy uitwys (en wat nie beperk is tot die Amerikaanse verwikkeling van hierdie term nie). Purdy (2015:199) wys daarop dat die Europese setlaars John Locke se aandrag daarop dat God wil hê ons moet iets dón, ernstig opgeneem het en dat die natuur gesien is as die kontinentale tuin wat bewerk moes word. Vir die latere bewaringsgesindes het die natuur dit geword wat bestuur en beskerm moes word; en vir die Romantici was die natuur se skoonheid bewys daarvan dat verwondering en bewondering – en nie net nuttigheid nie – deel was van die menslike doel: “God wanted us not just to do something, but also to stand there – and look” (Purdy, 2015:200). In wat Purdy as die ekologiese era beskryf, is die ‘natuur’ nie gestroop van ’n moraliserende agenda nie: deel hiervan is die onderlinge verbondenheid tussen die mens en die res van die natuurlike wêreld wat as dieper en belangriker uitgebeeld word (Purdy, 2015:200).

Verskeie teoretici gee ’n uitleg van die verskillende betekenisse van ‘natuur’ om ’n beter greep op dié glibberige term (Clark, 2014:75 se beskrywing) te kry. Kate Soper wys op die volgende drie onderskeidings: Eerstens is dit ’n metafisiese konsep waardeur die mensdom sy andersheid en spesiaalheid kan uitdruk; tweedens is dit ’n realistiese konsep wat na die strukture, prosesse en wette wat in die fisiese wêreld geld, verwys – dit is die natuur wat ons in die fisiese wetenskappe bestudeer; derdens is dit ’n oppervlak-konsep wat na die ‘natuurlike’ teenoor die stedelike of industriële omgewing verwys – dit is die natuur van onmiddellike ervaring en estetiese waardering, die natuur wat ons verwoes en besoedel (in Bate, 2000:33-34). Na aanleiding van sy uitleg wat gedeeltelik met dié van Soper ooreenstem, identifiseer Clark (2014:75-76) die fokus van omgewingspolitiek as volg: natuur as die teenoorgestelde van kultuur, dit wat sonder menslike agentskap bestaan (soms verwysend na die biosfeer). Hy noem ook die betekenis van ‘natuur’ as ’n kenmerkende eienskap, soos in die ‘menslike natuur’ of die

‘natuur van politiek’ (Clark, 2014:76) – dit is hierdie betekenis van ‘natuur’ wat volgens Clark (2014:85) deur die ekokritiek vermy word.

Sedert die ontstaan van die ekokritiek het die uiteengesette kwessies rondom representasie en realisme tot verskeie debatte oor die begrip ‘natuur’ aanleiding gegee. Myns insiens stel die postmoderne ekokritiese benadering wat Oppermann (2006:120,123-124) voorstel ’n mens in staat om dialekties met die realistiese/konstruktivistiese debat in gesprek te tree. Oppermann (2006:123-124) wys daarop dat nóg die ontologiese bestaan van die natuur buite die gebied van taal, nóg die soms problematiese getekstualiseerde weergawes daarvan binne menslike diskoerse wat deur ideologiese en sosiale praktyke georden word, geïgnoreer kan word. Sy is van mening dat die begrip ’n interaktiewe dialogiese benadering verdien, juis omdat die wyse waarop die natuur ideologies gekonsepsualiseer en sosiaal of kultureel gekonstrueer word verband hou met ons vernietigende verhouding met en skadelike hantering van die natuur. Oppermann stel ’n postmoderne ekokritiese benadering voor wat fokus op die wyse waarop die natuur se identiteit in baie literêre tekste gekonstrueer word met behulp van terme soos andersheid, verskil en onderdrukking, sowel as nostalgies-romantiese idees. (Oppermann, 2006:123-124) Ten spyte van Phillips (2003:24,27,32) se misplaaste kritiek op ‘postmoderniste’ in *The Truth of Ecology* (sien Oppermann, 2006: 104 se opinie hieroor, waarmee ek saamstem), het sy voorstel van ’n meer skeptiese en simmetriese perspektief op die verhouding tussen natuur en kultuur baie in gemeen met Oppermann se postmoderne benadering. Hy wys daarop dat so ’n simmetriese perspektief ons juis in ’n warboel van natuur en kultuur laat beland waar nóg natuur, nóg kultuur voorrang geniet; dit skep ’n verwarrende plek waar ongemak nie kan uitbly nie – “[c]all it home” (Phillips, 2003:134). Ook Wylie (2011:354-355) se konsep van ‘infiltrasie’ – ’n term wat subtiele kontak tussen mense en ‘dinge’ uitdruk – en sy siening van die taak van die ekokritiek as ’n studie van die manifestering van ‘infiltrasie’ in tekste herinner aan hierdie tussengebied wat Phillips as tuiste identifiseer.

Wanneer die ideologiese, sosiale en kulturele konstruksie van die begrip ‘natuur’ ondersoek word, blyk dit dat die natuur in die 17de eeu veral as ’n bron van vrees en in die 18de eeu veral as ’n bron van sublieme skoonheid en vreugde uitgebeeld is (Adorno in Bate, 2000:122). Verder sien ’n mens hoe dit in die 19de eeu as inspirasie en goddelike metafoor gedien het en in die

20ste eeu as plek van revolusie en objek van wetenskaplike ondersoek (Thompson in Bryson, 2002:30). Terwyl dit in sommige se guns getel het om ‘natuur’ as ordelik, gebalanseerd en stabiel uit te beeld (Bate, 2000:100; Garrard, 2004:56; Turner, 1996:42), ondermyn ons eie assosiasies met en diskoerse oor ‘natuur’ sulke stereotipes: ‘natuur’ word beskryf as “dangerous but purifying, innocent yet wise, the only real touchstone of what is good and right and beautiful” (Turner, 1996:42); natuur is ons toevlug en ons hulpbron, dit is ’n ruimte vir uitgeworpenes, vir sonde en vir perversiteit, maar ook vir metamorfose en redding (Clark, 2011:6). Purdy (2015:12) wys ook op die plooibaarheid van die konsep ‘natuur’: “It has been the hand-maiden of revolutions and the underwriter of kings, proof of divine design and of atheistic materialism, from Athens and Rome down to the age of democracy.” Behalwe vir ons eie teenstrydige sienings en gebruike van die term, ondermyn die bevindinge van die wetenskap ook hierdie idees: die natuur soos blootgelê deur evolusionêre biologie, paleobiologie en geologie is gewelddadig, ongebalanseerd, improviserend en dinamies (Turner, 1996:43). Ook die idee van ‘natuur’ as onaangeraak en maagdelik word deur die wetenskap omvergewerp wanneer byvoorbeeld die kwantumteorie wys dat niks waargeneem of gemeet kan word sonder om daarby in te meng nie – indien die natuur dus dit is waarby daar nog nie ingemeng is nie, bestaan daar nie iets soos ‘natuur’ nie (Turner, 1996:43).

Wanneer Turner sê dat die natuur as onaangeraak nie bestaan nie, verwys hy na ’n spesifieke idee van natuur. Slavoj Žižek sluit hierby aan: “[T]here is ... no *Nature qua* balanced order or self-reproduction whose homeostasis is disturbed, nudged off course, by unbalanced human intervention” (in Clark, 2011:69). Hierdie stellings demonstreer reeds in hoe ’n mate ‘natuur’ ingekleur word deur ons stereotipiese idees daarvoor. Williams (in Gifford, 2000:174) skryf dat enige volledige geskiedenis van die gebruike van ‘natuur’ in ’n groot mate ’n geskiedenis van menslike denke sal wees. Hy sluit daarmee aan by Roderick Nash en Max Oelschlaeger se stelling dat ‘natuur’ ’n manier van dink is (Gifford, 2000:174). Dit is nie ’n nuwe benadering tot die begrip ‘natuur’ nie. Volgens Larsen (2007:343) loop daar ’n direkte lyn tussen Aristoteles se aanhaling van Empedokles – “nature is but a name given to these [mixture and separation of elements] by men” – na Kate Soper se uitspraak: “[There is] no attempt to explore ‘what nature is’ that is not centrally concerned with what it has been *said* to be” (in Larsen, 2007:343). Georg Lukács het reeds in 1923 in *History and Class Consciousness* geskryf dat natuur “a societal

category” is (Manes, 1996:15). Roland Barthes (in Heise, 2006:505) het in 1957 die oproep gemaak dat Natuur deurlopend kaalgestroop moet word, so ook sy ‘wette’ en ‘grense’, sodat Geskiedenis daar ontbloot kan word om sodoende Natuur self as histories daar te stel. Alan Liu maak soortgelyke uitsprake wanneer hy sê dat daar geen natuur is behalwe soos dit gekonstitueer word deur politieke definiërende dade wat moontlik gemaak word deur spesifieke vorme van regering nie (in Bate, 1991:15); hy kom tot die gevolgtrekking: ‘*There is no nature*’ (in Bate, 1991:56). McKibben verduidelik die titel van sy eie boek, *The End of Nature*, as die uitgediendheid van ’n sekere stel idees oor die wêreld en ons plek daarin (in Phillips, 1996:215). Bate is van mening dat ‘natuur’ ’n term is wat betwis moet word, maar nie verwerp moet word nie. Volgens hom help dit nie om te sê ‘Daar is geen natuur’ op ’n tydstip wat ons hoogste nood is om die gevolge van die menslike beskawing se onversadigbare drang na die produkte van die aarde aan te spreek en reg te stel nie (Bate, 1991:56). Hy maak egter die denkfout waarna Oppermann (2011:156) verwys: hy verwar die epistemologiese vraag oor hoe ons die wêreld ken met die ontologiese vraag na die status van daardie wêreld. In sy boek, *After nature: A Politics for the Anthropocene* (2015), val Purdy nie in dieselfde slaggat as Bate nie; tog beantwoord hy sy eie vraag – oor of ‘natuur’ een van daardie idees is wat meer verwarring as verligting bring, en meer sleg as goed doen – met die keuse om sy politiek vir die Antroposeen sonder die term ‘natuur’ te omskryf (Purdy, 2015:13,21). Morton se oproep na ’n ekologie sonder natuur het – soos pas gesien – dus nie in ’n lugleegte ontstaan nie; ander kritici het die weg daarvoor gebaan en ook reeds op ander maniere daarop gereageer. Dit bly egter baie belangrik om dit duidelik te stel dat Morton ’n epistemologiese stelling maak en nie die ekologiese krisis van ons tyd ontken nie. Dit is dus die benoeming, ‘natuur’, wat problematies is en nie die benoemde of synde waarna die sogenaamde realiste met hierdie benoeming wil verwys nie.

Morton (2007:1) is van mening dat die idee van ‘natuur’ ons verhoed om by eg-ekologiese vorms van kultuur, filosofie, politiek en kuns uit te kom. Volgens Morton (2007:14) huiwer die term ‘natuur’ tussen die goddelike en die materiële; dis ’n transendente term in ’n materiële masker. Die term beklee drie posisies in simboliese taal: dit is ’n leë plekhouer vir ’n metonimiese lys van ander konsepte; dis ’n normatiewe, voorskriftelike term wat afwyking aandui; dis ’n term wat ’n reeks uiteenlopende fantasie-objekte insluit (Morton, 2007:14). Die ‘natuur’ is ’n arbitrêre retoriese konstruk, leeg van onafhanklike, egte bestaan anderkant die

tekste wat ons daarvoor skep (Morton, 2007:21-22). ‘Ekologie sonder natuur’ kan daarom onder andere beteken, ‘ekologie sonder ’n konsep van die natuurlike’ (Morton, 2007:22).

As gevolg van die gevoel van meervoudigheid, meervoudige agentskap en onvoorspelbaarheid, en die gekompromitteerde toestand van die natuurlike wêreld word die term ‘natuur’ nie net geïnterproblematiseer nie; nuwe terme word ondersoek om die natuur/kultuur wat ons bewoon te beskryf: terme soos Morton se “mesh” en Stacy Alaimo se “transcorporeality” (Clark, 2014:80). Hierdie nuwe terme druk ’n “incalculable connection between bodies, human and nonhuman, across and within the biosphere (food, water, nutrients but also toxins and viruses)” uit (Clark, 2014:80-81). Met die nuwe terme probeer teoretici om lesers anders na die betekende van ons tradisionele ‘natuur’ – die aarde en die nie-mens – te laat kyk.

1.1.3.2 Omgewing

Indien die term ‘natuur’ se geladenheid dit tot uitgediendheid verdoem, is dit nodig om te vra watter ander term(e) gebruik sou kon word. ‘Omgewing’ is een van die mees voor die hand liggendes om te oorweeg. Marais (1990:i-ii; 1997:2) definieer dit as volg:

Die begrip ‘omgewing’ word – in die wydste sin van die woord en binne ’n Westerse georiënteerde paradigma – omskryf as “enige natuurlike voorwerpe of artefakte, toestande en/of invloede wat die bestaan en/of gewoontes van die mens of enige ander organisme beïnvloed of kan beïnvloed.”

Buell (2005: 158) wys daarop dat “environ” in die Middeleeue slegs as werkwoord gebruik is en dat “environment” as omgewing vir die eerste keer in 1830 opgeteken is. Bate (2000:13) beaam dat die moderne definisie van die woord ‘omgewing’ in die loop van die 19de eeu in die parallelle kontekste van sosiale en biologiese analise ontstaan het: “The set of circumstances or conditions, especially physical conditions, in which a person or community lives, works, develops, or a thing exists or operates; the external conditions affecting the life of a plant or animal.” Bate (2000:13) vermoed dat die woord begin gebruik is in sosiale kontekste as gevolg van die gevoel van vervreemding wat ’n verstedelike bestaan tot gevolg gehad het; voor die 19de eeu was die invloed van fisiese omstandighede op persone of gemeenskappe so vanselfsprekend dat dit nie nodig was om ’n spesifieke woord te hê om dit te beskryf nie. Dit strook met Buell (2005:158) se weergawe dat die woord vir die eerste keer deur die kritikus van

masjien-kultuur, Thomas Carlyle, gebruik is om te verwys na die feit dat die ‘Meganiese Era’ mense tot ’n logika van reïfikasie verbind, “such that ‘our happiness depends entirely on external circumstances’” (in Buell, 2005:158).

Die term ‘omgewing’ word vandag telkens gebruik waar ‘natuur’ onvoldoende, sentimenteel of anachronisties voorkom (Clark, 2011:6) en in sommige gevalle word dit juis gebruik om ’n nuwe bewustheid van die ‘natuur’ te impliseer (Garrard, 2000:188). Purdy (2015:197) is van mening dat Amerikaners wat in die 1960’s en 70’s erns gemaak het met hul kommer oor die natuurlike wêreld niks minder gedoen het as om die konsep van ‘omgewing’ te skep nie: ’n konsep wat swaar gerus het op bewustheid, interafhanklikheid en nederigheid. Hierdie term is egter ook vir sommige teoretici problematies. Beide Bate (2000:138) en Garrard (2000:188) wys daarop dat dit beperkend inwerk op dit wat ’n mens graag sou wou denoteer: ‘Environ’ beteken ‘rondom’; ‘environment’ of ‘omgewing’ verwys dus na die wêreld rondom ons en sluit dus net die ‘natuur’ wat die mensdom omring in (Bate, 2000:138). In hierdie opsig sou die term dus as antroposentrië beskou kon word: “Environment is not inclusive of all plants, animals, and elements, and furthermore the term has increasingly come to mean a nature tangibly important only to human health or livelihood” (Garrard, 2000:188).

Behalwe vir die feit dat die term as antroposentrië gelees kan word, word dit ook as ’n kulturele konstruksie gekritiseer. Mazel (in Heise, 2006:510-511) wys daarop dat sy analise van die ‘omgewing’ nie ’n analise van ’n mite oor die omgewing is nie. Hy sien eerder die omgewing *self* as ’n mite en daarom hanteer hy dit as ’n diskursiewe konstruksie, iets waarvan die ‘realiteit’ afhang van die wyses waarop ons daarvoor skryf, praat en dink (sy skuinsdruk) (in Heise, 2006:510-511). Vanuit die perspektief van omgewingsopvoeding, en na aanleiding van die werk van o.a. Schreuder en Reddy, kies Loubser (2017:5-6) om nie die term ‘natuur’ onnodig te kompliseer nie – en dit bloot as verwysend na ‘natuurlike omgewing’ te gebruik – maar om die konsep ‘omgewing’ as veel meer as ‘natuur’ te omskryf. Sy kwalifiseer haar gebruik van ‘omgewing’ as ‘menslike omgewing’ en verklaar dit as ’n ingewikkelde sosiale konstruksie wat die mens se biofisiese, sosiale, politiese en ekonomiese omgewings insluit (Loubser, 2017:5-6). Sodoende probeer sy nie haar beginpunt as mens ontken of omseil nie en is sy ook eksplisiet oor die historiese en kulturele gesitueerdheid van omgewings – ’n aspek van haar omskrywing wat

strook met dié van Wu (2016:162). Wu (2016:154) wys daarop dat die kontras tussen Anglo-Amerikaanse en Afrika omgewingsliteratuur ons daaraan herinner dat ‘natuur’ en ‘omgewing’ nie universele konsepte is nie en dat die “environmentalism of the poor” waarna Ramachandra Guha verwys het daarom ook nie op universele beginsels gebaseer kan word nie.

Daar is ook diegene wat ontken dat ‘omgewing’ ’n nuttige term is. Peters (in Phillips, 2003: 74) sê dat ‘omgewing’ ’n “nonconcept” is al is dit moontlik die mees populêre en mees gemistifiseerde ekologiese konsep. Peters brei uit dat ’n mens ’n ‘omgewing’ slegs kan definieer deur te stipuleer wat dit nié is nie: Die omgewing is dit wat nié die objek van ondersoek is nie; dus is die omgewing van ’n entiteit alles buite daardie entiteit (in Phillips, 2003:74). Probleme soos die bepaling van die grens tussen binne en buite lei tot ’n hoë graad van relatiwiteit en dubbelsinnigheid – probleme wat Peters ook identifiseer wat betref terme soos ‘habitat’ en ‘ekosisteem’ (Phillips, 2003: 74). Hierdie probleme skakel nou met kwessies rondom essensialisme, identiteit en nie-identiteit en die ongemak met tussengebiede wat later in hierdie studie aan die orde sal kom.

Dit begin duidelik raak dat geen term wat tans in gebruik is om na die bedreigde nie-mens en aarde te verwys onproblematies gaan wees nie. ’n Mens sou van die probleme kon probeer omseil deur byvoorbeeld na verskillende dimensies van die menslike omgewing (Loubser, 2017:5-6) of verskillende ‘omgewings’ te verwys (vgl. Clark, 2011:6), maar in ieder geval is dit belangrik om bewus te wees van die probleme en dit uit te stippel, sonder om so vasgevang te raak in die moeras dat ’n mens nie verder kom met die bespreking nie. Soos Phillips (2003:19) skryf: “[W]e have got to call environments *something*, even if properly speaking ‘they’ aren’t ‘things’ at all and therefore should not be referred to as if ‘they’ were.”

1.1.3.3 Ekologie

Net soos ‘omgewing’ is ‘ekologie’ ’n relatief nuwe woord. Die woord is vir die eerste keer in 1866 deur die Duitse dierkundige, Ernst Haeckel, gebruik (Howarth, 1996:72-73; Phillips, 2003:52) en in 1870 as volg gedefinieer: Ekologie is die kennisveld wat betrekking het op die ekonomie van die natuur – die verkenning van die omvattende verhoudings van die dier tot sy anorganiese en organiese omgewing; insluitend spesifiek sy welwillende en vyandige

verhoudings met daardie diere en plante waarmee dit direk of indirek in kontak kom (in Bate, 1991:36). Een van die vroegste Amerikaanse definisies kom uit 'n artikel uit 1899 waarin Henry Chandler Cowles sy plantkundige voorkeur duidelik maak wanneer hy die bestek van ekologie aandui as die wedersydse verhoudings tussen plante en hulle omgewing (in Phillips, 2003:53-54). Die eerste persoon wat 'ekologie' gebruik het om na die mens se verhouding tot die omgewing te verwys, was Ellen Swallow wat haar in die laat 19de eeu beywer het vir skoon lug en water en beter stedelike lewensomstandighede in 'n toenemend geïndustrialiseerde V.S.A. (Bate, 1991:36). Die term is dus van 'n vroeë stadium af reeds gebruik om na 'n afdeling van biologiese wetenskappe, sowel as 'n omgewingshouding ("environmental attitude") te verwys (Bate, 1991:36). Ook Phillips (2003:42) wys in *The Truth of Ecology* daarop dat ekologie beide 'n wetenskap en 'n perspektief ("point of view") is. As beide 'n wetenskap en perspektief het ons die verwagting gehad dat ekologie dinge sou kom vereenvoudig – iets wat dit nie kan doen nie. In die populêre kultuur is 'ekologie' – net soos 'natuur' – met balans, harmonie, eenheid, suiwerheid en gesondheid geassosieer (Phillips, 2003:42). In die wetenskaplike veld is terme soos 'holisme' (Phillips, 2003:61), ekosisteem en die organistiese konsep ("organismal concept") (Phillips, 2003:66), "niche" (Phillips, 2003:70), "web of life" (Phillips, 2003:75) en gesegdes soos 'die geheel is groter as die som van die dele' (Phillips, 2003:69) gebruik sonder om die problematiek daarvan te ondersoek. Phillips (2003:51) wys daarop dat die geskiedenis van ekologie eintlik gekenmerk is deur die ontdekking van die mate waarin die natuurlike wêreld van 'n organisme verskil en hoe onvanselfsprekend die natuurlike wêreld is. As 'n mens daarom kyk na die wyse waarop bogenoemde terme en gesegdes deur die loop van die ontwikkeling van die veld ondermyn is, sou daar gesê kon word dat die ontwikkeling van die ekologie eintlik 'n stryd was om sigself van analogiese, metaforiese en mitologiese denke en literêre maniere van oorreding te bevry (Phillips, 2003:80). Purdy (2015:206) wys daarop dat ekologie wel die verbondenheid van alles verkondig, maar dat dit ook – soms stilletjies – daarop aandring dat sekere konneksies – tussen plekke, spesies en mense – meer as ander konneksies tel. Die historiese ingebedheid van ekologie in die Europese imperiale projek (Huggan en Tiffin, 2010:3) sou gesien kon word as aanduidend hiervan. Phillips (2003:80) kom tot die gevolgtrekking: "Ecology continues to be a makeshift affair."

In die ekokritiek is ‘ekologie’ ook reeds gebruik om stereotipiese idees en spesifieke politieke agendas te dien. Dit word vroeg in die ontwikkeling van die veld gesien wanneer Bate (1991:103) byvoorbeeld Wordsworth se digkuns as “truly ecological poetry” bestempel: “Man has come home to nature and the place takes on a wholeness, a unity that is entire. The text stands as a paradigm for what Karl Kroeber calls, in a fine phrase, ‘ecological holiness’” (Bate, 1991:103). Heise (2006:509-510) wys daarop dat ekologie binne die ekokritiek die weg gebaan het vir ’n “holistic understanding of how natural systems work as vast interconnected webs that, if left to themselves, tend toward stability, harmony, and self-regeneration.” Huggan en Tiffin (2010:13) se stelling dat ekologie in die eko/omgewingsgerigte kritiek meer as estetika as metodologie funksioneer, het dus goeie gronde: dit voorsien die literêr-gefokusde kritikus met ’n magdom individuele en kollektiewe metafore om die sosiaal-transformerende werkinge van Buell se ‘omgewingsverbeelding’ te mobiliseer en uit te voer. Net soos in die geval van ‘natuur’ is die ‘ekologie’ ook met spesifieke betekenis en assosiasies – soos heelheid en stabiliteit – gevul en in verskeie teoretici se werk het ‘ekologie’ reeds primêr ’n morele en politieke konsep geword (Clark, 2011:154). Die ekologiese wetenskappe het egter, soos reeds genoem, in die 1990’s – al met die opkoms van die ekokritiek – die idee dat ‘ekologie’, stabiliteit en holisme hand aan hand loop, ondermyn (Heise, 2006:510). Baie ekokritici het dus die onlangse geskiedenis van die ekologie geïgnoreer, deels omdat die onlangse geskiedenis ons sonder ’n model van ontwikkeling laat wat deur die menslike samelewing nagevolg kan word (Phillips, 1999:580). Teoretici soos O’Brien en Vital lê klem op die nodigheid vir ekokritici om die historisiteit van die ekologie as moderne wetenskap te erken, sodat die meer onlangse universaliserende en potensieel kolonialiserende impulse van ekologie nie binne die veld misgekyk word nie; ook sodat die kontra-hegemoniese potensiaal daarvan nie politieke agendas dryf nie (vgl. Caminero-Santangelo & Myers, 2011:5).

Net soos in die geval van ‘natuur’ en ‘omgewing’ word die integriteit van die term ‘ekologie’ dus bevraagteken. Stephen Jay Gould sê dat ekologie as ’n woord so ontaard het as gevolg van onlangse politieke aanwending daarvan dat baie mense dit gebruik om enige iets goeds wat ver van stede en sonder menslike inmenging gebeur, te identifiseer (in Phillips, 2003:42; Twidle, 2013:66). Ten spyte van die geskiedenis van misverstaan en misbruik, sowel as die aanklag dat die term ‘ekologie’ afgewater geraak het (sien Gould hierbo; Wylie, 2011:361), verkies baie

ekokritici – soos Morton – steeds om ‘ekologie’ te gebruik. Howarth (1996:73) wys daarop dat die skuif van *oikonomia* na *oikologia* ook ’n skuif van “house mastery” na “house study” was – ’n skuif wat deur die ekologiese wetenskappe beaam word en wat spesies van hulpbronne na vennote in ’n gedeelde domein verander het. Hierdie opmerking beklemtoon dat ‘ekologie’ nie as alternatief vir ‘natuur’ of ‘omgewing’ kan dien nie, maar vir natuurkunde of omgewingsleer. ’n Alternatief vir ‘natuur’ en ‘omgewing’ moet dan eerder *oikos* wees. Alhoewel ek ten alle tye sal probeer om my gebruik van die term ‘natuur’ te kwalifiseer (juis omdat ek saamstem met die problematisering daarvan deur mense soos Morton), gaan ek wel soms van ‘omgewing’ in die plek van bogenoemde *oikos* gebruik maak. Nie omdat die term onproblematis is nie, maar omdat die omsigtige gebruik daarvan tog kan help om die gesprek oor die mens se verhouding met die aarde en die nie-mens te laat vlot.

1.2 Ekokritiek in die Suid Afrikaanse konteks

1.2.1 Ekokritiek in die Suid-Afrikaanse literatuurkritiek, met verwysing na die wyer Afrika-konteks

Ongeveer twee dekades terug het Slaymaker (2001:132-133) ’n ekohuiwering (“ecohesitation”) by veral swart Afrika skrywers en kritici geïdentifiseer wat hy deels beskou het as die gevolg van die siening van ekoliteratuur en ekokritiek as deel van ’n hegemoniese diskoers uit die metropolitaanse Weste – net nog ’n poging om swart Afrika ‘af te wit’ deur dit groen te kleur. Slaymaker (2001:139) het egter voorspel dat hierdie ekohuiwering tydelik sou wees en dat die ‘groen revolusie’ sou versprei sodat ook deelnemers in Afrika-literatuur die groeiende belangstelling in eko-kwessies sou navolg. Aan die een kant is dit aanloklik om dadelik bloot uit te wys in watter mate die ekokritiek in Afrika wel sedert die draai van die eeu gegroei het; aan die ander kant is dit ook nodig om te erken dat baie van die ekokritiek in Afrika steeds fokus op die werk van wit en/of Engelse skrywers (sien o.a. Caminero-Santangelo & Myers, 2011:14; Stanley & Phillips 2017:9). Verder is dit belangrik om te kyk na die korrektiewe op Slaymaker se waarneming: Wu (2016:149) reageer o.a. op Slaymaker deur te sê dat die fokus nie die sogenaamde ekohuiwering van Afrikane behoort te wees nie, maar die behoudende en inperkende ontwikkeling van Anglo-Amerikaanse ekokritiek (Wu, 2016:149). Laasgenoemde het tot gevolg dat die omgewingskwessies soos verwoord in Afrika dikwels nie deur die Anglo-Amerikaanse ekokritiek as sulks herken word nie (Wu, 2016:142; Caminero-Santangelo in Wu,

2016:155). 'n Oriënterende blik op die ontwikkeling van ekokritiek in Afrika en Suid-Afrika kan aan die een kant nie anders as om parallelle met die Anglo-Amerikaanse ekokritiek te trek nie; aan die ander kant is dit belangrik om daarop te wys dat dit nie iets is wat bloot 'oorgespoel' het nie.

Die wortels van die ekokritiek soos dit tans in Afrika daar uit sien, word deur verskillende akademië nagespoor. Wat die wyer Afrika-konteks betref, reageer Wu (2016:144-154) in die hoofstuk, "Towards an ecocriticism in Africa: Literary aesthetics in African environmental literature" op Slaymaker (2001) deur omgewingsgerigte literatuur en literatuurkritiek wat reeds voor die 1990's in Afrika bestaan het, te bespreek. Wat betref die ontwikkeling van 'n suider-Afrikaanse ekokritiek noem beide Barker (2007:55) en Wylie (2011:361) die vroeë bekendstelling van hierdie veld aan Suid-Afrikaanse akademië tydens die 1992-konferensie van AUETSA (Association of University English Teachers of Southern Africa) by die Universiteit van Zoeloeland; die titel was "Literature, Nature and the Land: Ethics and Aesthetics of the Environment". Moolla (2016:2) merk op dat hierdie konferensie die amptelike ontstaan in 1993 van ekokritiek in die Anglo-Amerikaanse akademie (soos deur Glotfelty in *The Ecocriticism Reader* aangedui) voorafgaan² – 'n gegewe wat uitgelaat word wanneer daar oor die algemene ontstaansgeskiedenis van die studieveld besin word. Barker en Wylie wys ook albei op die belangrike rol van 'n pionier soos Julia Martin wat onder andere reeds in 1987 die mede-stigter van die Cape Town Ecology Group was (Barker, 2007:55), en 'n staatmaker van die Literature and Ecology Colloquium wat in 2004 by die Rhodes Universiteit begin is (Wylie, 2011:362). Barker (2007:55) noem ook Wendy Woodward se bydrae. In meeste oorsigte oor Suider-Afrikaanse literatuur word kwessies rondom die 'natuurlike' en ekologie volgens Wylie (2011:356) egter nie genoem nie. Gedeeltelike uitsonderings is Stephen Gray se *Southern African Literature: An Introduction* (1979) en Michael Chapman se *Southern African Literatures* (1996) (Wylie, 2011:356). Selfs studies wat met 'natuurlike beelde' of 'landskap' in gesprek tree is geneig om konsepsueel beperkend en beskrywend te wees en nie die 'ekologie' as opkomende paradigma of debatte oor hoe 'Natuur' gekonsepsualiseer behoort te word, te integreer nie (Wylie, 2011:356). Barker (2007:55) wys in 2007 daarop dat ekokritiek in Suid-Afrika 'n

² Die stigting van die Association for the Study of Literature and the Environment in die VSA het wel in dieselfde jaar – 1992 – plaasgevind (sien o.a. Clark, 2011:4).

relatief klein maar belangrike fenomeen is. In dieselfde jaar (2007) verskyn twee spesiale uitgawes van die akademiese joernaal *JLS/TLW* wat op die ekokritiek gefokus en 'n belangrike bydrae tot die groei van die veld gelewer het. Wylie se eie hoofstuk, "Literature and Ecology in Southern Africa" (2011) in die oorsigtelike *SA Lit Beyond 2000* dui ook op die verbreking van die stilte wat hy in hierdie hoofstuk betreur. Wanneer Fourie (2013) Wylie se bevinding beaam dat "'n vinnige literatuuroorsig van ekokritiese navorsing in Suid-Afrika nog redelik min resultate oplewer", wys hy op artikels van die voorafgaande jare wat "wink na 'n produktiewe toekoms vir die ekokritiek in Suid-Afrika". Ook Smith (2014b) wys daarop dat ekokritiek – ten spyte van toenemende belangstelling in omgewingskwessies in plaaslike en internasionale literêre tekste – veral plaaslik, "nie een van die groot rigtingwysers in literatuurstudie is nie". In 2016 verskyn *Natures of Africa: Ecocriticism and Animal Studies in Contemporary Cultural Forms* met Fiona Moolla as redakteur. Haar inleiding tot die uitgawe gee die mees volledige oorsig oor die ontwikkeling van die ekokritiek as studierigting in Suid-Afrika (en Afrika) wat ek teëgekome het. Sy wys op belangrike gebeurtenisse en konferensies, seminale tekste, spesiale afdelings in of uitgawes van joernale en ander belangrike bronne wat tot die ontwikkeling van die veld bygedra het. Stanley en Phillips se artikel, "South African Ecocriticism: Landscapes, Animals, and Environmental Justice" (2017) wat in opdrag geskryf is om as toevoeging tot *The Oxford Handbook of Ecocriticism* te dien (met Greg Garrard as redakteur), dui ook op groeiende belangstelling in die vraag oor hoe 'n Suid-Afrikaanse ekokritiek daar uit sien. Hulle volg in Moolla se spore met 'n deeglike oorsig oor die ontwikkeling en tendense in die veld. 'n Mens kan bloot na Moolla se inleiding en Stanley en Phillips se artikel, bronnelys en eindnotas kyk om te beseef dat die produktiewe toekoms waarna Fourie (2013) verwys het, reeds aangebreek het.

'n Oorsig oor en definiëring van 'n ekokritiek eie aan Afrika of Suid-Afrika is natuurlik glad nie dieselfde ding nie. In die artikels, hoofstukke en samestellings waarin die kwessie van so 'n ekokritiek aangespreek word, word daar tipies gefokus op die belangrike vrae wat gevra behoort te word, die gevare van normatiewe definisies of voorskriftelikheid, en enkele gedeelde kwessies of tendense. Die eerste vraag kan natuurlik wees óf daar 'n Afrika ekokritiek is en, indien daar wel een is, wat die verhouding daarvan met die breër veld is (Caminero-Santangelo & Myers, 2011:6). Binne die Suid-Afrikaanse konteks neem Stanley en Phillips (2017:1) dit 'n stap verder wanneer hulle vra hoe 'n spesifiek Suid-Afrikaanse ekokritiek lyk. Hulle vra verder of dit uniek

sou wees aan Suid-Afrika en of dit deel sou wees van die breër postkoloniale projek wat bourgeois perspektiewe wat in die Globale Noorde ontstaan het, uitdaag. Hulle vra ook na die rol van ras en geografie in so 'n Suid-Afrikaanse ekokritiek (Stanley & Phillips, 2017:1). In die inleiding tot *Natures of Africa* identifiseer Moolla (2016:13-14) 'n paar vrae wat die Afrika nature-kulture projek (“African natures-cultures project”) (waarvan dié samestelling die kulminerende uitvloeisel was) se werk gerig het: Is Afrikane ‘in die natuur’? Is daar 'n natuur, of 'n Afrika natuur of nature? Is daar wildernis in Afrika; is Afrika die wildernis; is daar wildernis? (om net 'n paar vrae uit te sonder).

Die geneigdheid om die omskrywing van 'n spesifieke Afrika of Suid-Afrikaanse ekokritiek met vrae aan te pak, dui op 'n versigtigheid om die hand aan definisies te waag wat as voorskrytelik gesien sou kon word. In 2007 sê Wylie (2007: 266) dat 'n Suid-Afrikaanse ekokritiek – indien dit wel ontwikkel word – eerder soos 'n nes van unieke en lewende slange as 'n geodesiese struktuur sal lyk. Verder sê hy dat hy geen idee het hoe 'n toekomstige ‘Suid-Afrikaanse ekokritiek’ sou kon lyk nie, maar dat dinamika en kontingensie faktore behoort te bly. In 2008 beywer Vital hom vir 'n Afrika ekokritiek wat Afrikagerigte vrae vra en Afrikagerigte antwoorde vind deur gewortel te wees in die plaaslike (regionale en nasionale) belang in sosiale en natuurlike omgewings, terwyl dit terselfdertyd die postkoloniale diskoers in ag neem (Vital, 2008:87-88). Wylie (2011:357) waarsku teen 'n oorhaastige poging om 'n koherente ‘suider-Afrikaanse ekokritiek’ daar te stel in reaksie op Slaymaker (2001), Caminero-Santangelo (2007) en Vital (2008) se oproep om 'n Suid-Afrikaanse of Afrika ekokritiek te ontwikkel. Caminero-Santangelo en Myers (2011:9) se oproep om 'n Afrika ekokritiek na te streef word ook nie in hul bundel, *Environment at the Margins: Literary and Environmental Studies in Africa*, met pogings om so 'n ekokritiek te definieer beantwoord nie, maar eerder met pogings om die beperkinge van huidige middele om Afrika omgewings en omgewingsprobleme te verstaan, te verken, en alternatiewe te ondersoek (Caminero-Santangelo & Myers, 2011:11). In sy resensie van *Environment at the Margins* skryf Graham (2013:1) dat die rasionaal van die boek is om die literêre en omgewingstudies van Afrika in 'n robuuste dialoog met mekaar te bring sodat “an ‘African ecocriticism’ might emerge performatively through such an encounter, rather than be prescribed as an addendum to a generic, first world-issued ‘postcolonial ecocriticism’” (my skuinsdruk; ook aangehaal deur Moolla, 2016:8). Die “towards” in Wu se titel, “Towards an

ecocriticism in Africa”, word ondersteun deur haar werkswyse om na aanleiding van vier tendense wat betref omgewingskwessies in Afrika-literatuur, voor te stel dat ekokritiek in Afrika die interdisiplinêre en kontekstuele verstaan van verskillende Afrika omgewings moet behels (Wu, 2016:157).

Die oproep na en vrae oor en binne ’n Afrika en Suid-Afrikaanse ekokritiek bring een van die deurlopende kwessies in die veld in reliëf: die spanning tussen plaaslik en globaal wat nou verband hou met konsepte soos plek, ruimte, ‘natuur’, omgewing en ekologie (waarvan sommige reeds in die konteks van die breër ekokritiek in die vorige afdeling bespreek is). Die verskillende tendense wat betref die uitbeelding van omgewingskwessies in Afrika-literatuur wat Wu (2016:157) uitwys, dui ook op hierdie spanning: 1. Inheemse Afrikane se verbondenheid met die voorvaderlike grond en land; 2. Kritiek op Westerse koloniserings van Afrika; 3. Die impak van oorloë en ander tipes geweld; 4. Neokolonialisme soos gemanifesteer in o.a. globale multinasionale uitbuiting van hulpbronne en die afdwing van Westerse hoofstroom omgewingsbewaring. Die bundel *Environment at the Margins* wys onder andere op die noodsaaklikheid om die verhouding tussen plaaslik en globaal te herdefinieer, terwyl daar besin word oor die plaaslike se potensiaal om globale (imperiale) kategorieë en verhoudings uit te daag (Caminero-Santangelo & Myers, 2011:15). Terwyl Afrika se plek-in-die-wêreld tydens die era van imperialisme tot ‘natuur, onbewoon deur mense maar tog desperaat om van sy inwoners gered te word’ beperk is (Caminero-Santangelo & Myers, 2011:15), word die idee van Afrika as leë ruimte wat gekoloniseer kan word, ondermyn deur nie net die idee van Afrika as gelyk te stel aan ‘natuur’ af te wys nie, maar ook die idee van ‘natuur’ te bevraagteken (soos o.a. in Moolla, 2016). Die fokus op die plaaslike wat deur Stanley & Phillips (2017:3) verwoord word as die “localizing capacity” van ’n Suid-Afrikaanse ekokritiek (Stanley & Phillips, 2017:3), word in die Suid-Afrikaanse konteks duidelik deur Smith (2012b) se fokus op plek (ook in haar onderhoud met Steenkamp (2013)). Wylie (2007:266) is van mening dat die groot druk van globalisasie ’n Suid-Afrikaanse ekokritiek daarvan sal weerhou om ‘suiwer plaaslik’ te wees en dat Julia Martin se voorstel vir ’n ekologies bewuste praktyk wat regionale prioriteite op die voorgrond stel terwyl die nie-universele en nie-absolute status daarvan erken word, sin maak. Hy maan verder dat, alhoewel daar ’n “impress of the local” behoort te wees, daar in ag geneem moet word dat

die Suid-Afrikaanse ekokritiek wat metodologie betref reeds deur Anglo-Amerikaanse invloede geïnfiltreer is (Wylie, 2011:359).

By die vraag oor hoe 'n Suid-Afrikaanse ekokritiek dan kan en sal lyk, is daar 'n paar kwessies of tendense wat na vore tree. Reeds in 1992 by die Zoeloeland-konferensie het Julia Martin se referaat vooruitgewys na 'n sentrale spanning binne die veld: die spanning tussen die bewaring van die aarde en die nie-mens en die aanspreek van sosio-ekonomiese-ekologiese probleme. Die titel van haar referaat – “New, with added ecology? Hippos, forests and environmental literacy” – is aanduidend van 'n diere- en bewaringsfokus, maar sy het 'n histories Anglo-Amerikaanse perspektief op bewaring wat sosio-ekonomiese kwessies ignoreer, geproblematiseer: “But living in South Africa makes it impossible to ignore the links between environmental crisis and the poverty and disempowerment of the majority” (Martin in Moolla, 2016:12). Bogenoemde spanning tussen en vervlegtheid van ekologiese kwessies in Suid-Afrika kan gesien word in twee strominge wat deur die twee spesiale uitgawes van die *JLS/TLW* in 2007 weerspieël word en ook deur Stanley en Phillips (2017:4) gebruik word om hul artikel oor Suid-Afrikaanse ekokritiek te struktureer: eerstens is daar 'n stroming wat fokus op die filosofiese en teoretiese werk in dierestudies wat die verhouding tussen mens en nie-mens verken; tweedens is daar 'n stroming wat fokus op landskap, grondverbruik en die uitbuiting van natuurlike hulpbronne (Stanley en Phillips, 2017:4).

Hierdie twee strominge het in 'n sekere mate apart ontwikkel. Die onderskeid tussen ekokritiek en zoökritiek of dierekritiek (vgl. Moolla, 2016:3) maak sin as 'n mens kyk na die ekokritiek se historiese prioritisering van die nie-mens wat deur die invloed van post-kolonialisme geproblematiseer is; ook as die onafhanklike ontwikkeling van die dierestudies vanuit dissiplines soos die filosofie, dierekunde en godsdiens in ag geneem word (sien Huggan & Tiffin, 2010:17). Die dierekritiek – soos Huggan & Tiffin (2010:17-18) die toepassing van dierestudies binne die veld van die literêre kritiek noem en posisioneer – is nie net geïnteresseerd in die uitbeelding van diere nie, maar ook gemoeid met diereregte. Die trajek van die veld verskil van dié van die breër ekokritiek in Suid-Afrika, deels as gevolg van teenstrydige idees oor die prioritisering van sosio-ekonomiese kwessies. Alhoewel die dierekritiek dus soms as vertakking van die ekokritiek gesien word, word dit ook soms as onafhanklike veld hanteer (vgl. Huggan & Tiffin, 2010:17).

Dalk ook deels na aanleiding van die groei van die dierekritiek as navorsingsveld in Suid-Afrika word navorsing in hierdie verband nie altyd genoem in oorsigte oor die ekokritiek nie, al posisioneer akademici wat op dierekritiek fokus hulle dikwels steeds binne die veld van die ekokritiek.

Die tweede stroming, naamlik die fokus op landskap, grondverbruik en natuurlike hulpbronne, bring ons by een van die belangrikste tendense in Suid-Afrikaanse ekokritiek wat deur alle akademici wat hulle met hierdie veld bemoei, uitgewys word. Terwyl die landskap-geöriënteerde ekokritiek dikwels terugval in 'n liriese bewondering van die pastorale en wildernis (Stanley & Phillips, 2017:4), is dit juis ook binne hierdie stroming wat 'n fokus op die politiek van grondverbruik en 'n verkenning van die uitbuiting van natuurlike hulpbronne in die breë sin van die woord die konvergensiepunt word vir Suid-Afrikaanse ekokritiek en die postkoloniale kritiek (vgl. Stanley & Phillips, 2017:5). Die fokus op die rol van postkoloniale kritiek en omgewingsgeregtigheid in 'n Suid-Afrikaanse ekokritiek word uitgewys deur o.a. Stanley & Phillips (2017:3,15), Smith (2014b), Steenkamp (2013), Visagie (2013), Caminero-Santangelo & Myers (2011:9), Wylie (2011) en Vital (2008:90 – hy fokus wel op die beweging na 'n Afrika ekokritiek). Voorlopers in die veld, soos Julia Martin en Wendy Woodward, het reeds in onderskeidelik 1994 en 2004 ekokritiese studies aangepak waarin hulle uitgangspunte van die postkoloniale kritiek geïntegreer het (Meyer, 2018a:2). Smith (2014b) en Wylie (2011:357) wys beide op die rol wat die ekokritiek kan speel in die herkonsepsualisering van postkolonialisme. Visagie (2013) is van mening dat die postkoloniale ekokritiek in Suid-Afrika die sambreel is wat die meeste ekologiese kwessies sal dek, juis as gevolg van ons geskiedenis en hede. Hy noem – nes Wylie (2011) – Sarah Nuttall se konsep van vervlegting of “entanglement” wat in die rigting wys van “hibriditeit en kreolisering en die tafel [dek] vir 'n postkoloniale ekokritiek” (Visagie, 2013).

Stanley en Phillips (2017:6-7) wys egter op die gevaar daarvan om die illusie dat dierekritiek en postkoloniale ekokritiek aparte belange dien te onderskryf. Hulle wys op Rob Nixon se gebruik van die troop van die wildplaas of “game lodge” wat 'n konvergensiepunt van die belange van diere, grond én mense is en vra na 'n “mutual renegotiation of postcolonial ecocriticism and

animal studies, as well as a (re)politicization of both landscape and human-animal relations” (Stanley & Phillips, 2017:7).

Die fokus op omgewingsgeregtigheid beklemtoon die etiese begronding van ekokritiek in die Afrika en Suid-Afrikaanse konteks. Hierdie fokus op etiek beteken egter nie dat die estetika uitgesluit word nie – al is dit dalk nie iets wat deur alle navorsers genoem word nie. Wu (2016:158) beklemtoon dat die rol van literêre estetika in politieke debatte nie geïgnoreer moet word as gevolg van ’n eksklusiewe fokus op omgewingsgeregtigheid nie en sy wys n.a.v. Huggan en Tiffin (2010) se werk op die belang van kwessies rondom uitbeelding en verbeelding (Wu, 2016:159). Visagie (2013) spreek sy hoop uit dat die postkoloniale ekokritiek – wat hy as sambreel vir die grootste deel van die Suid-Afrikaanse ekokritiek beskou – nie ’n nuwe dogma word nie en dat literêre tekste nie “tot hul politieke inhoude gereduseer” word nie, maar dat die “estetiese seggingskap van die literatuur steeds die basis van die vraagstelling” sal bly. Hy erken egter dat die postkoloniale ekokritiek wel mettertyd “ons opvattinge oor die estetika sal hersien en uitbrei” omdat “die gedagte dat die estetiese domein in stralende afsondering van enige sosiopolitieke oorwegings funksioneer, immers lankal reeds uitgedien [is]” (Visagie, 2013).

Steenkamp (2013) spreek die gevoel uit “dat Suid-Afrikaanse navorsers wat hulle op ekokritiek toespits, nie bloot onder die wye sambreel van ‘postkoloniale ekokritiek’ kan staan nie, maar ook saam moet werk aan die formulering van ’n unieke teoretiese ekokritiese raamwerk eie aan die Suid-Afrikaanse toestand” – iets wat sy voel Smith, met wie sy hier ’n onderhoud voer, wel doen. ’n Mens sou ook kon aanvoer dat Nuttall se ‘vervlegting’ en Wylie se ‘infiltrasie’ deel sou kon uitmaak van so ’n raamwerk. Wanneer Wylie (2011:357) voorstel dat ’n gelokaliseerde suider-Afrikaanse ekokritiek nie gefundeer moet word in ’n afkeuring of valorisasie van vermeende inheemse of vreemde modelle nie, maar eerder in die spanning en onsuiverhede tussen verskillende filosofieë of modelle en gepaste geskiedkundig gekontekstualiseerde inhoude, verduidelik hy hierdie benadering met die metafoor van ‘infiltrasie’ (’n verfyning van Sarah Nuttall se ‘vervlegting’) (Wylie, 2011:359). Hierdie metafore gaan immers oor ’n poging om die geldende ‘register van verskil’ tussen ‘mens’ en ‘natuurlik’, en ‘kultuur’ en ‘natuur’ te transendeer sodat daar by perspektiewe en metodologieë anderkant hierdie register van verskil uitgekam kan word (Wylie, 2011:354). Steenkamp self (2011:36) stel Deleuze en Guattari se

metafoor van die risoom voor vir 'n gelokaliseerde ekokritiek wat in 'n verdeelde Suid-Afrikaanse ruimte sosiale sowel as ekologiese kwessies op voorheen-ondenkbare (of nog-nie-bedinkte) maniere aanpak.³

1.2.2 Ekokritiek in die Afrikaanse letterkunde

“As 'n mens daaraan dink dat een van die oudste en bekendste gedigte in Afrikaans, Eugène N. Marais se ‘Winternag’, 'n natuurvers is, is dit seker nie verbasend dat die ekokritiek uiteindelik in die Afrikaanse literatuurwetenskap ook begin vaart kry nie.” Só begin Visagie (2013) sy bydrae tot Litnet se webseminaar oor die stand van ekokritiek in die Suid-Afrikaanse akademie. Alhoewel die geskiedenis van natuursentriese tekste in Afrikaans inderdaad te ryk is om hier in detail na te speur, is daar twee versamelbundels wat verdien om genoem te word (sien ook Visagie, 2013) omdat dit in die eerste plek op die omgewing ingestel is en ook omgewingskwessies aanspreek: *Groen. Gedigte oor die omgewing* (1990) en *Ons klein en silwerige planeet* (1997). In sy voorwoord tot eersgenoemde bundel skryf Johan Lodewyk Marais (1990:2) dat talle gedigte van “boeiende verskuiwings ten opsigte van die siening van die wisselwerking tussen mens en omgewing” getuig. Cochrane (2013) wys ook op die groei van die ekobewustheid in die Afrikaanse poësie waarna Marais verwys.⁴

Net soos in die geval van die breër Suid-Afrikaanse literatuurkritiek het die ekokritiek as ondersoekrigting in Afrikaanse literêre studies ook die afgelope jare skerp toegeneem. In 2014 het Smith (2014b) daarop gewys dat ekokritiek steeds 'n randposisie binne die konteks van die Afrikaanse literatuurkritiek beklee, alhoewel Cochrane (2013) wel wys op die ondernemende belangstelling in die ekokritiek onder Afrikaanse literatore soos Andries Visagie, Erika Lemmer, Reinhardt Fourie en Susan Smith. Loubser (2017:7) is ook van mening dat die ekokritiek as studieveld nog 'n onderontginde plek in die Afrikaanse literatuurkritiek inneem. Fourie

³ Opperman (2006:116-117) meen die konsep van die risoom is noodsaaklik om die ekologiese dimensie van postmodernisme te verstaan, juis ook omdat dit beginsels van meervoudigheid, konneksie, heterogeniteit en onderbreking vergestalt.

⁴ Cochrane (2013) sonder die werk van Johann Lodewyk Marais, Martjie Bosman, Susan Smith en Dolf van Niekerk in hierdie verband uit. Smith (in Steenkamp, 2013) noem ook Opperman, Van Wyk Louw, C. Louis Leipoldt, Eugène Marais, Wilma Stockenström, T.T. Cloete, Petra Müller, George Weideman, Breytenbach, Krog en Carina Stander as digters wie se werk sy nog binne die kader van die ekopoësie sou wou ondersoek. Smith (2018:321) noem ook Marlene van Niekerk se *Kaar*.

(2018:1011) kom egter na ’n vinnige literatuuoroorsig van die voorafgaande vyf jaar tot die volgende gevolgtrekking: “Die posisie van ekokritiek binne die kader van die Afrikaanse literatuurstudie is dus beslis stewig gevestig.” Fourie skryf hierdie vestiging toe aan veral die werk van Susan Smith en Susan Meyer, maar ook die bydraes van o.a. Corné Coetzee (2015), Reinhardt Fourie (2016) en Henriëtte Loubser (2017). Fourie (2018) se oorsig maak nie melding van die werk in o.a. dierestudies en posthumanisme wat ook binne die omvang van die ekokritiek geplaas sou kon word nie. Dus sluit hy navorsers soos Andries Visagie en Erika Lemmer uit. Laasgenoemde was in 2007 die redakteur van twee spesiale uitgawes van die *JLS/TLW* wat op die ekokritiek gefokus het. In een van hierdie uitgawes publiseer Keuris ’n ekokritiese lesing van Pieter Fourie se *Die Koggelaar*, die enigste akademiese artikel wat my navorsing opgelewer het wat in hierdie veld spesifiek op ’n drama fokus.⁵ Sedert 2013 is dit veral Susan Meyer wat haar toespits op die ekokritiese lesing van prosa, soos haar lys van publikasies duidelik maak.⁶ Meyer (2018a:2) maak ’n interessante punt oor die integrasie van postkoloniale en ekokritiese denke in die Afrikaanse literatuurteorie en -kritiek: sy sê dat die proses nog nie ordentlik op gang gekom het nie. Alhoewel sy ’n paar uitsonderings noem (waarvan die artikel waarin sy die uitspraak maak een is), is dit wel interessant teen die agtergrond van die uitsprake oor die belang van postkoloniale ekokritiek vir ’n Suid-Afrikaanse ekokritiek. Susan Smith – wie se tweede digbundel, *Die aarde is ’n eierblou ark* (2016) deur Lourens (2019) stewig binne die ekodigkuns geplaas word – fokus weer in haar toepassing van die ekokritiek op die poësie en die uitbouing van teoretiese gereedskap om die ekopoësie te verhelder. Soos Steenkamp (2013) opgemerk het, het Smith al baie bygedra tot die formulering van “’n unieke teoretiese ekokritiese raamwerk eie aan die Suid-Afrikaanse toestand”. Haar nuutskeppings, soos “ingeplaaste lees”, “plektyd”, “verhalende materie” (Smith, 2012b:927-928), en fraktering (Smith, 2012a:511) is egter nie net van toepassing binne die Suid-Afrikaanse konteks nie, maar brei ook die breër ekokritiek uit.⁷

⁵ Smith (2018:321) verwys ook na Tertius Kapp se *Oorsee* (2014), Philip Rademeyer se *Adam Twee* (2015), Johann Smith se *Apokalips* (2011) en Willem Anker se *Skrappel* (2011) as enkele ander dramatekste wat met vrug binne die raamwerk van die ekokritiek gelees sou kon word.

⁶ Sien Meyer (2016:1204) vir ’n lys van prosawerke waarvoor sy reeds artikels gepubliseer het, asook enkele ander prosawerke en oeuvres in Afrikaans waarin sy die mens-natuurverhouding as sentraal uitwys.

⁷ In ’n glossarium aan die einde van Smith se artikel, “Plek en ingeplaaste skryf. ’n Teoretiese ondersoek na ingeplaaste skryf as ekopoëtiese skryfpraktyk” (2012b), gee sy nie net die definisies van haar nuutskeppings nie, maar ook van die meeste kernbegrippe in die veld van die ekokritiek.

Die webseminaar oor ekokritiek wat Litnet in 2013 gehuisves het, het juis artikels van onderskeidelik Meyer en Smith as impetus gebruik om bydraers uit te nooi om aan die gesprek oor die stand van ekokritiek in die Suid-Afrikaanse akademie deel te neem. Die skrale oes van twee bydraes deur Visagie en Fourie dui daarop dat die ekokritiek inderdaad op daardie stadium ’n randposisie beklee het. Hierteenoor wys die reaksie op ’n artikel deur Carien Smith (“’n Ekokrities-filosofiese perspektief op die kortverhaal ‘Katvoet’ (Riana Scheepers): Die mens en die natuur”) in die Junie 2018-uitgawe van die *JLS/TLW* daarop dat die gety gedraai het. Die tydskrif het aan twee gevestigde stemme in die ekokritiek – Meyer (2018b) en Fourie (2018) – geleentheid gegee om in daaropvolgende uitgawes op die artikel repliek te lewer en beide response wys daarop dat die gesprek oor ekokritiek binne die Afrikaanse literatuurkritiek stukrag het.

Fourie (2018:1011-1012) noem in sy respons dat Smith ook daardie netelige digotomie wat sentraal in die ekokritiek staan – die van ‘natuur’ teenoor ‘kultuur’ – bespreek. Hy kom egter tot die gevolgtrekking dat Smith se artikel juis wys hoe diepliggend hierdie dualisme in ons denke verskuil is, omdat Smith dit wat sy wil weerlê, eerder bevestig, o.a. deur ’n beklemtoning van die sogenaamde “dierlike” aspekte van die karakter (Fourie, 2018:1013). Fourie (2018:1013) doen ’n beroep op ekokritiese lesers en navorsers om mekaar se, sowel as hulle eie, duiwelsadvokate te wees. Ek is dit met hom eens dat dit veral nodig is indien ons in die rigting van ’n kritiese en self-kritiese Afrikaanse ekokritiese praktyk wil beweeg. Wanneer Meyer (2018a:2) enkele gapings in die Afrikaanse ekokritiek uitwys, noem sy dat navorsing oor die “spesifieke betekenis wat plaaslik, ook in die Afrikaanse letterkunde, aan die natuur toegeken word”, sowel as navorsing “oor wat hierdie gegewens omtrent die hede en verlede van mense hier verrai”, nodig is. Ek stem in hierdie verband volkome met Meyer saam, maar wil Fourie se aandrag beklemtoon en byvoeg dat daar deurentyd krities en self-krities met die konsepte van ‘natuur’ en ‘mens’ omgegaan moet word sodat die Afrikaanse ekokritiek ook kan deel uitmaak van ’n breër Suid-Afrikaanse kultuurkritiek.

1.3 Algemene oriëntasie: Wilma Stockenström en die ekokritiek

Stockenström se digkuns is al ondersoek vir haar gebruik van ironie (sien Bredell, 1979), die gebruik van simbole, tekens en beelde (sien Foster, 1987; F.R. Gilfillan, 1990; Boshoff, 1991;

Lombard & Viljoen, 1993; Norton, 1996) en die postmodernistiese tendense in haar werk (sien Abrahams, 1998; Foster, 2000). Verder is haar status as uitdager van tradisionele idees rondom vroulikheid en geslag, die patriargie en die politieke *status quo* reeds in analises van haar werk bevestig (sien Stander & Willemse, 1992; Viljoen, 2001; Retief, 2005). Daar is wel reeds in 'n hele paar artikels uitgewys dat Stockenström se werk met vrug met die ekokritiek in verband gebring kan word. Wat Stockenström se prosawerke betref het Johnson (2012) ondersoek ingestel na die wyse waarop onder andere Stockenström se *Die kremetartekspedisie* ons talige omgang met die natuurlike omgewing problematiseer. Susan Meyer (2013) gebruik die ekokritiek as raamwerk in haar ontleding van *Die kremetartekspedisie* en kyk na die verhouding tussen mens en natuur en die invloed daarvan op identiteitsvorming. In haar artikel oor die ekopoëtiese skryfpraktyk gebruik Smith (2012b:903, 910, 915) vier van Stockenström se gedigte om aspekte van die ekopoësie te illustreer. Soos reeds genoem, het Smith (in Steenkamp, 2013) ook vir Stockenström uitgesonder as digter wie se werk sy opnuut vanuit die perspektief van die ekokritiek sou wou ondersoek. Corné Coetzee (2015) bespreek “44” uit Stockenström se *Monsterverse* in 'n artikel oor stedelike ekokritiek. Die mees voor die hand liggende rigtingwyser na die moontlikhede om Stockenström se digkuns vanuit die perspektief van die ekokritiek te lees, is sekerlik die keur uit haar werk, *Stomme aarde* (2007), wat “oortuigendlik bewys [lewer] dat [sy] een van die ontvanklikste optekenaars van die kodes van die ‘stomme aarde’ is”: “Haar vertolking van die raaiselagtige boodskappe is eerlik en sober, soms bruusk en brutaal. Maar van 'n verbysterende sublimateit” (Foster, 2007:15). Tog was daar nog nie 'n in-diepte studie na Stockenström se digkuns vanuit die perspektief van die ekokritiek nie. Hierdie proefskrif wil begin om dié leemte te vul.

1.4 Vooruitblik: Wilma Stockenström en die donker ekologie

Wilma Stockenström se digterlike oeuvre sou vanuit verskeie invalshoeke of strominge van die ekokritiek ondersoek kon word. Op grond van vorige studies van haar werk en my eie bestudering van haar oeuvre sou veral die postkoloniale ekokritiek en die ekofeminisme baie interessante moontlikhede oplewer. Weens die breë omvang van hierdie strominge sou dit haas onmoontlik wees om Stockenström se hele oeuvre te betrek. In hierdie verhandeling gaan Stockenström se digkuns deur die gefokusde lens van Timothy Morton se ‘donker ekologie’ bestudeer word. In die afgelope hoofstuk is Morton breedweg binne die veld van die ekokritiek

geplaas. Aangesien sy *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence* nie op literatuur of literatuurkritiek fokus nie, sal Stockenström se digkuns en digterlike praktyk gebruik word om verder beslag te gee aan die konsep van die donker ekodigter, afgelei van Morton se donker ekologie. Op hierdie wyse sal Morton se teorie na die ekokritiek getransponeer word.

Stockenström en Morton is in verskeie opsigte onwaarskynlike gespreksgenote. Timothy Morton is 'n Brits-gebore professor in Engels aan die Rice Universiteit in Houston, Texas, V.S.A. (Jeffries, 2017). Sy “wilde” en “modieuse” denke word o.a. gedemonstreer daarin dat sy e-poswisseling met Björk in boekvorm gepubliseer is (Stout, s.j.) en dat sy “wild thinking” verskeie “artworld hipsters” aantrek (Jeffries, 2017). Sy invloedssfeer strek verder as die akademie en kunswêreld na velde soos die argitektuur en politiek (Stout, s.j.). Sy populariteit en reisgewoontes het glo in 2016 tot 350 000 lugmyle gelei en hiervoor word hy – kundige op die gebied van ekologiese misdade – as ‘skynheilige’ uitgewys (Jeffreys, 2017). In die ekokritiek word sy reputasie as “prolific” beskryf (Stout, s.j.) en by 'n onlangse ekokritiek-kongres van die ASLE het dit voorgekom asof die ‘donker ekologie’ die “most popular skyhook for critical currency” is (Griffiths, s.j.). Hy word beskryf as 'n “fashionable thinker, the Montaigne of the Anthropocene” (Jeffries, 2017).⁸ Alhoewel Stockenström ver voor haar tyd was in die hantering van ekologiese kwessies in haar werk, sou niemand haar ooit 'n “fashionable thinker” noem nie – dit sou soos disrespek teenoor die “dwaas met bril” voel. Stockenström was wel 'n formidabele aktrise en het diep spore in die Afrikaanse radio-, tv- en rolprentbedryf getrap. As skrywer het sy die Hertzogprys twee maal – in 1977 vir poësie (*Van vergetelheid en van glans*) en in 1992 vir prosa (*Abjater wat so lag*) – ontvang. Haar bekendste roman, *Die kremetartekspedisie*, het nie plaaslik 'n prys gewen nie, maar het in 1988 die Grinzane Cavour-prys vir die Italiaanse uitgawe ontvang (www.nb.co.za/authors/3035). Haar werk en bydrae tot Afrikaans het ook ander pryse meegebring en in 2015 is sy met die Fiësta-toekenning vir haar lewenslange bydrae tot die teater en woordkuns vereer (Terblanche, 2015).

⁸ In die Afrikaanse literatuurkritiek is sy ‘donker ekologie’ reeds in een akademiese artikel gebruik (Burger, 2018). Verder het Smith (2014a) ook in haar ondersoek na die nuwe materialisme van Morton se insigte in hierdie verband gebruik gemaak, alhoewel sy nie die donker ekologie genoem het nie.

Ten spyte van die verskille met betrekking tot die beeld van die *hipster* akademikus en die “dwaas met bril” is daar verskeie redes waarom dit nie net sin maak om Stockenström met die donker ekologie in verband te bring nie, maar ook om haar as ’n tipe arche-donker ekodigter voor te hou en haar oeuvre as vertrekpunt vir die uitbouing van die teorie, veral binne die Suid-Afrikaanse konteks, te gebruik. Stockenström se digkuns word gekenmerk deur ’n ironiese en ontluisterende blik en ’n “ondeurgrondelike dubbelsinnigheid” (Snyman, 2015:219). Haar “vasbeslotenheid om sake van alle kante te bekyk” (Odendaal, 1999:8) word deurgaans deur speelsheid ondervang: “[D]aar is *altyd ook* ’n sekere buitensporige affirmatiewe lag betrokke,” skryf Snyman (2015:222). Verder is daar ’n konkretheid aan haar verse, “asof jy aan hulle kan vat” (Viljoen, 2007:6):

Die “is-heid” van alles word onder die loep geneem in ’n digkuns wat afkerig staan teenoor die metafisika en die vervalsings wat ideologie en mites meebring – hierdie is-heid van sandsteen en graniet (“Vanuit ’n venster bekyk” uit *Spesmase*) (Hambidge, 2007).

Oor haar laaste bundel, *Hierdie mens*, skryf Loftus Marais (2014:192): “Dit was nog altyd een van Stockenström se mees aanloklike eienskappe as digter: die aanbod van ’n natuurvers wat nie naïëfbewonderend of tradisioneel-retories is nie.” Stockenström se onderwerp is nooit die ‘natuur’ nie, maar die “atmosfeerryke een” (Stockenström, 1988:21) en die “bysyn” van “medediere” (Stockenström, 1984:60). In die volgende hoofstukke sal dit duidelik word waarom hierdie eienskappe van Stockenström se oeuvre goeie gronde is om haar digkuns deur die lens van die donker ekologie te lees. Morton (2007:17) sê dat ekologiese skrywing ’n manier is om die gevoel dat ons omring word deur ander of ’n andersheid te registreer. In die Suid-Afrikaanse en spesifiek die Afrikaanse letterkunde is Stockenström een van die digters wat dit by uitstek regkry om die mens se komplekse verhouding met hierdie andersheid, en spesifiek die vergestaltung hiervan binne die Suid-Afrikaanse konteks, vas te vang.

Hoofstuk 2

Die donker ekologie, die donker ekodigkuns en die rol van die donker ekodigter

In hierdie hoofstuk wil ek die winste van Morton se donker ekologie gebruik om die konsep van die donker ekodigkuns te begin omskryf. Na aanleiding van kritiek op Morton, sowel as ander denkers se werk wat ter uitbreiding van die donker ekologie betrek gaan word, sal die politiek en etiek van die donker ekodigter in meer detail uitgewerk word. Laastens sal daar vooruitwysend gekyk word na die wyse waarop ’n analise van Wilma Stockenström se digkuns aangepak sal word, nie net om aspekte van die donker ekodigkuns en die kenmerke van die donker ekodigter te illustreer nie, maar ook om verder daaraan beslag te gee.

2.1 Morton se donker ekologie anderkant die natuur/(agri)kultuur onderskeid

In *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics* verduidelik Timothy Morton die titel van sy boek deur te sê dat ‘ekologie sonder natuur’ onder andere beteken, ‘ekologie sonder ’n konsep van die natuurlike’ (Morton, 2007:22). Hy voer sy probleem met die begrip “natuur” verder in *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence* (2016) en bring dit in verband met die Antroposeen en dit wat hy die program van agrilogistiek noem (Morton, 2016:38). Die Antroposeen is ’n benaming vir die huidige era in die geskiedenis van die planeet waarin die mens ’n bepalende invloed op die aarde en klimaat het (Clark, 2014:79). Morton (2016:25) identifiseer die Antroposeen as ’n anti-antroposentriese konsep, omdat dit ons in staat stel om aan die menslike spesie te dink, nie as ’n ontiese gegewe nie, maar as ’n hiperobjek.⁹ Wanneer ons na die menslike spesie as hiperobjek kyk, stel dit ons in staat om op Aard-skaal (“Earth magnitude”) na die mens, spesies, aardverwarming en kapitalisme te kyk. Vanuit hierdie perspektief op die menslike spesie, kan aardverwarming dan as “wicked problem” geïdentifiseer word – ’n probleem wat rasioneel gediagnoseer kan word, maar wat nie ’n rasionele, uitvoerbare oplossing het nie (Morton, 2016:36).¹⁰ “Wicked problems” het verder onsekere grense omdat hulle altyd simptome van ander probleme is (Morton, 2016:37). Morton sien die Antroposeen,

⁹ Hiperobjekte is “massively distributed entities that can be thought and computed, but not directly touched” (Morton, 2013:37) – dit is dus werklik, maar ontoeganklik (vgl. Morton, 2013:39). Morton (2013:39) noem aardverwarming, kernbestraling, tektoniese plate, die biosfeer en evolusie as voorbeelde van hiperobjekte. (Sien Morton (2013:40) vir ’n lys van die eienskappe van hiperobjekte.)

¹⁰ Die begrip “wicked problem” is in 1973 deur Horst Rittel en Melvin Webber gemunt (Chakrabarty, 2012:13).

aardverwarming en kapitalisme as simptome van die agrilogistiek, skepper van dit wat hy as die eerste hiperobjek beskou: globale landbou. (Morton, 2016: 38,42)

‘Agrilogistiek’ is die term wat Morton munt om te verwys na ’n spesifieke logistiek van landbou wat in Mesopotamië tot stand gekom het en so suksesvol was en is dat dit landbou wêreldwyd domineer (Morton, 2016:42).¹¹ Die basiese elemente van die program was om op te hou jag en versamel, en met grane te begin boer (Morton, 2015). Dit was die gevolg van ’n klimaatsverandering wat ongeveer 12 500 jaar gelede gemaak het dat jagter-versamelaars ’n oplossing vir die probleem van waar die volgende maaltyd vandaan gaan kom, gesoek het. In die “Vrugbare Halfmaan” van Mesopotamië het wilde gort en graan die antwoord aan een groep nomade verskaf. (Morton, 2016:43-44) Sedertdien het die program nie juis verander nie, maar na intenser weergawes van sigself opgegradeer (Morton, 2015). Een hiervan was die domestikering van diere ongeveer 9 000 jaar gelede (Morton, 2016:44). Die agrilogistiek het volgens Morton tot die idee van privaateiendom, die hedendaagse konsep van die self, patriargie, ’n rigiede sosiale struktuur, die verarming van almal behalwe ’n minderheid en gevolglik ellendige sosiale toestande aanleiding gegee; interessant genoeg ook “feedback loops of human-nonhuman interaction such as epidemics” (Morton, 2016:44). Die agrilogistiek lei ook tot die skepping van die idee van Natuur (Morton, 2016:55) – ’n harmonieuse periodieke siklus wat wetmatig en daarom voorspelbaar is. Morton (2016:58) wys daarop dat ’n mens sou kon argumenteer dat die Natuur ’n illusie is wat geskep is deur die toevallige saamval van die agrilogistiek met die Holoseen (’n periode gekenmerk deur stabiele fluktuasies in aardsisteme). Ons / die Mesopotamiërs (binne die konteks van *Dark Ecology* is ons Mesopotamiërs) het hierdie toevalligheid as ’n durende gegewe van ons wêreld gesien en dit Natuur genoem. Sodoende het die illusie van voorspelbaarheid behoue gebly. (Morton, 2016:58) Morton (2016:59) kom tot die gevolgtrekking dat die Antroposeen nie die Natuur verwoes nie, maar dat die Antroposeen deels ’n gevolg is van die illusie van Natuur en hierdie illusie uitwys. Die Antroposeen konfronteer ons met ’n aarde en klimaat wat onvoorspelbaar, gevaarlik en ontwykend is.

Ek vind Morton se konsepsualisering van die agrilogistiek, asook die skakel tussen die agrilogistiek, die illusie van ‘natuur’ en die Antroposeen, oortuigend. Morton se identifisering

¹¹ Die konsep “agrilogistiek” sal weer in Afdeling 2.3.2.1 (p. 47) bespreek word.

van die agrilogistiek as ‘oer’-oorsaak van die “wicked problems” wat die aarde in die gesig staar, is egter teenstrydig met die donker ekologie se fokus op lusvormige denke. Laasgenoemde staan teenoor die soort liniêre denke wat altyd vanuit ’n posisie van sekerheid en met logika-arrogansie kennis verwerf en afdwing; lusvormige denke herinner aan die ewigheidsteken of Keltiese knoop wat nie begin of einde of, in drie dimensies, voorkant en agterkant het nie. Die lusvorm van denke dui op die gedraaide aard van denke en die newelagtigheid wat ons toegang tot ons eie denke en die objekte wat ons omring, kenmerk (meer hieroor in die volledige bespreking van die ekognosis). Ook Morton se siening dat ons humanistiese analitiese gereedskap produkte van die agrilogistiek is, ondermyn sy fokus op lusvormige denke. Op grond van hierdie siening vind Morton dit onwaarskynlik dat ons vanuit die agrilogistiek by ’n nuwe ekologiese bewustheid sonder die Natuur sal kan uitkom (Morton, 2016:43). Morton verwar egter ‘oordrag’ (of opeenvolging of saam-gaan) met oorsaak. Hy maak dus die denkfout wat algemeen bekendstaan as “confusing conveyance with causation”. Dit wat saamgaan staan nie noodwendig in oorsaaklike verband met mekaar nie. Net soos die agrilogistiek ’n invloed op die Mesopotamiërs se analitiese gereedskap gehad het, is die agrilogistiek ook tog sekerlik beïnvloed deur die analitiese gereedskap wat byvoorbeeld deur die lusagtige struktuur van die oorlewings- en doodsdrang beïnvloed is.

Morton se idee van ’n ekologie sonder die ‘natuur’ lei tot die handhawing van die kontingente en vreemde idee dat ons by ’n sterwende wêreld wil bly: *donker ekologie* (Morton, 2007:184-5). In *Dark Ecology* ondersoek Morton hoe ons die agrilogistiek kan ondermyn of fnuik deur so ’n donker ekologie te verken. Donker ekologie is ’n ekologiese bewustheid wat nie lei tot ’n hippie-estetika (waarbinne die lewe altyd bo die dood gekies word), of ’n sadisties-sentimentele Bambifikasie van bewuste wesens nie (Morton, 2016:184-185). In *Ecology without Nature* fokus Morton spesifiek op kuns (en omgewingskrywing en kritiese ekokritiek in die letterkunde): “for it is in art that the fantasies we have about nature take shape – and dissolve” (Morton, 2007:1). In *Dark Ecology* is Morton nie spesifiek gefokus op literatuur nie; hy fokus op die wyse waarop modi van toekomstige mede-bestaan (“coexistence”) ingekleur kan word. Voordat laasgenoemde gebruik word om die donker ekodigkuns te beskryf, sal daar kortliks gekyk word hoe die kritiese ekokritiek die weg baan vir die donker eko(dig)kuns.

2.2 Kritiese ekokritiek en die donker ekologie

Morton (2007:8) verwys na natuurskrywing as ‘ekomimesis’. Hy beskryf dit in die algemeen as ’n “pressure point, crystallizing a vast and complex ideological network of beliefs, practices, and processes in and around the idea of the natural world” (Morton, 2007:32-33). Binne ekomimesis word die natuur daargestel as ’n objek ‘daar anderkant’ – ’n ongerepte wildernis anderkant enige spoor van menslike kontak. Hierdie daarstelling bevestig egter die skeiding of afstand wat dit in die eerste plek uit die weg wou ruim. (Morton, 2007:125) Dit skep verder ’n nagmaakte of valse andersheid (vgl. Morton, 2007:169) en skeld ons sodoende vry van die verpligting om nie-identiteit (“non-identity”) na te streef (Morton, 2007:125). Die retoriek van ekomimesis word gekenmerk deur ’n “Nature speak” wat poog om die lusagtige struktuur van denke uit te stryk (Morton, 2016:57) en idees rondom Natuur en modi van mede-bestaan te versteen (Morton, 2007:123). Ekomimesis is dus vasgevang in ’n logika van reïfikasie (Morton, 2007:132). Volgens Morton (2007:22, 33) poog ekomimesis om die onderskeid tussen byvoorbeeld subjek en objek, agtergrond en voorgrond, binne- en buitekant, en mens en natuur op te hef (vgl. Morton, 2007: 15, 38, 63). Alhoewel dit mag lyk of ekomimesis die onderskeide ophef of oplos, is die gevolg van hierdie pogings gewoonlik ’n vaagheid of dofheid (“blur”). Morton (2007:15, 67) gee hierdie “iets tussen-in” (“blur” of “inconsistent ‘thing’” of “in between”) die naam van “ambience” en sê ook dat dit algemeen as die estetiese bekend staan. Die opheffing of ontbinding van genoemde onderskeide, sowel as die pogings om die estetiese as onmiddellik en outentiek aan te bied, is volgens Morton nie moontlik nie. Dit volg dan dat ekomimesis ’n vorm van ideologiese fantasie is. (Morton, 2007:67)

Morton (2007: 13) meen ekokritiek is te verweef met die ideologie wat stereotipiese idees oor natuur produseer om van kritiese nut te wees. In sy ontwikkeling van ’n ekokritiek wat werklik krities sou kon wees, gebruik hy Timothy Luke se term, “ecocritique”. Morton beskryf kritiese ekokritiek (“ecocritique”) as krities én self-krities. Binne hierdie modus van kritiek word dit nie as teenstrydig gesien om in die naam van ekologie te sê “down with nature!” (‘raak ontslae van natuur!’) nie. (Morton, 2007:13) Daar is die moontlikheid dat kritiese ekokritiek kollektiewe vorme van identiteit daar kan stel wat ander spesies en wêreld, werklik en moontlik, sou kon insluit (Morton, 2007: 141). Kritiese ekokritiek moet dus krities en self-krities omgaan met ekomimesis en die estetiese dimensie van ekomimesis, sodat daar anderkant die ‘natuur’

uitgekom kan word by 'n donker ekologie wat die belofte van 'n byna ondenkbare tipe saamwees en mede-bestaan denkbaar sou kon maak (vgl. Morton, 2007:141). Teen die agtergrond van die geskiedenis van die ekokritiek wat in Hoofstuk 1 bespreek is, sou Morton se begeerte om sy “ecocritique” van die ekokritiek te onderskei, eerder as om dit binne die raamwerk van die ekokritiek te plaas, as arrogant gesien kon word. Die self-kritiese ingesteldheid is immers 'n algemene tendens in die derde en vierde golf van die veld. Verder het Morton – nadat hy in *Ecology without Nature* op die nut van die kritiese ekokritiek binne die donker ekologie gefokus het – glad nie in *Dark Ecology* die rol van die kritiese ekokritiek ondersoek nie (hy noem ekomimesis een keer). Ten spyte van hierdie kritiek op Morton, wil ek gebruik maak van sy verdere verkenning van donker ekologie in die gelyknamige boek om die konsep van ‘donker ekodigkuns’ te begin omskryf. Sodoende wil ek *Dark Ecology* tog met die ekokritiek verbind.

2.3 Die donker ekodigkuns

'n Mens kan uit die wyse waarop Morton donker ekologie as modus van mede-bestaan inkleur die konsep van ‘donker ekodigkuns’ ontwikkel. Vanuit Morton se donker ekologiese denke sou 'n mens (met uitbundige versigtigheid en vreugdevolle skeptisisme) kon voortgaan om die donker ekodigter te omskryf as 'n digter wat opreg-ekologiese kuns skep deur die agrilogistiek te ondermyn, deur te dink vanuit die ekognosis, en deur die arche-litiese te laat flikker.¹²

Voordat ek aan hierdie eienskappe aandag gee, eers 'n kort verduideliking vir die keuse van die term ‘donker ekodigkuns’ eerder as ‘donker ekopoësie’ en 'n plasing van die donker ekodigkuns binne die breër veld van die ekopoësie. Binne die ekokritiek is daar, soos reeds in Hoofstuk 1 gesê, teoretici wat die term ‘ekopoësie’ (of ‘ekopoëtika’) bo ‘ekokritiek’ verkies. Alhoewel ek dit reeds duidelik gemaak het dat ek ‘ekokritiek’ verkies, is ‘ekodigkuns’ (in plaas van ‘ekopoësie’) steeds nuttig omdat dit moontlike verwarring in hierdie verband vermy. Daar is immers ook binne die ekokritiek 'n spesifieke onderafdeling wat fokus op die digkuns en ‘ekopoësie’ genoem word. Die donker ekodigkuns sou dus as 'n onderafdeling van laasgenoemde verstaan van ekopoësie gesien kon word. Vervolgens gaan die breër veld van die ekopoësie bespreek word, sodat die donker ekodigkuns daarbinne geplaas kan word.

¹² Die “ekognosis” en “arche-litiese” sal later omskryf word.

2.3.1 Ekopoësie en die donker ekodigkuns

Die bestudering van die veld van die ekopoësie is ’n uitvloeisel van die ekokritiek (Smith, 2012a:508) en, net soos in die geval van die ekokritiek, is daar verskeie definisies en idees rakende die fokus en omvang van die ekopoësie. Jonathan Skinner, digter en akademikus, het die term ‘ecopoetics’ spesifiek as ‘ekopoësie’ – en nie bloot as ‘ekopoëtika’ nie – geaktiveer toe hy in 2001 ’n literêre tydskrif genaamd *Ecopoetics* begin het (Greenberg, 2014:27). Sedertdien is die term ‘ekopoësie’ baie gebruik, maar, soos Skinner self opmerk: as ’n term word dit meer gebruik as bespreek (Greenberg, 2014:27). Tien jaar na die stigting van *Ecopoetics* bespreek Skinner (in Greenberg, 2014:27) die term in ’n 2011-uitgawe van die aanlyntydskrif *Jacket 2*:

For some readers, ecopoetics is the making and study of pastoral poetry, or poetry of wilderness and deep ecology. Or poetry that explores the human capacity for becoming animal, as well as humanity’s ethically challenged relation to other animals. For others, it is poetry that confronts disasters and environmental injustices, including the difficulties and opportunities of urban environments. For yet others, ecopoetics is not a matter of theme, but of how certain poetic methods model ecological processes like complexity, non-linearity, feedback loops, and recycling. Or how “slow poetry” can join in the same kind of push for a sustainable, regional economy that “eating locally” does. Or how poetic experimentation complements scientific methods in extending a more reciprocal relation to alterity – ecopoetics as a “poethics.” Or even how translation can diversify the “monocrop” of a hegemonic language like English.

Soos gesien kan word in Skinner se bespreking, is baie van die belangrike kwessies van die breër veld van die ekokritiek ook relevant binne die ekopoësie. Dit word ook duidelik wanneer ’n mens na ander definisies en sub-genres kyk. Ten spyte van wat Skinner oor pastorale poësie sê, word daar in verskeie definisies van ekopoësie byvoorbeeld juis ’n punt daarvan gemaak om dit te onderskei van pastorale poësie en landskap- of natuurpoësie (Smith, 2012a:510), soos byvoorbeeld in Gifford se omskrywing van “post-pastoral poetry” (Gifford in Bryson, 2002:36) en Nolan (2015:87) se oproep tot ’n “un-natural ecopoetics” wat nie noodwendig met die natuur gemoeid is nie. Volgens Smith (2012a:510) is dit deels omdat pastorale poësie en landskap- of natuurpoësie die pole van stedelik teenoor platteland, gekultiveerd teenoor wild en ongerep, en

tegnologies teenoor natuurlik bestendig. Dit kan verder daaraan toegeskryf word dat pastorale poësie en natuurpoësie dikwels met die status quo vereenselwig word.

Hierteenoor is daar 'n sterk fokus op politieke kwessies binne sekere sienings van ekopoësie. Daar was dan ook al talle reaksies op Jonathan Bate se kontrastering van ekopoësie met 'ekopolitiese' poësie (sien o.a. Stables, 2010:796). Bate vra of die digter dalk 'n "keystone sub-species of Homo sapiens" is en beskryf die digter verder as "an apparently useless creature, but potentially the saviour of ecosystems" (Bate, 2000:231). Die rol wat die ekodigter speel, is tot die vlak van bewussyn beperk: "That is why ecopoetics should begin not as a set of assumptions or proposals about particular environmental issues, but as a way of reflecting upon what it might mean to dwell with the earth" (Bate, 2000:266). Baie teoretici verwerp Bate se onderskeid en voel dat ekopoësie en ekopolitiese poësie noodwendig oorvleuel of selfs heeltemal ooreenstem. Arigo (s.j.) wys daarop dat ekopoësie nie gesien moet word as 'n terugkeer na die natuur nie, maar as 'n herinnering dat ons nooit die natuur agtergelaat het nie en dat die stootskrapers en voëls deel is van die ekologie; die gedig word 'n politieke konstruk, omdat die landskap en menslike inmenging binne die gedig in spanning verkeer. Knickerbocker (2012:3) beklemtoon ook ekopoësie se verbintenis tot omgewingskwessies en sê: "Ecological poetry posits a relationship between ethics and aesthetics." Ook Gifford (2002:5) se "green poetry" en Scigaj se "sustainable poetry" fokus op ekopoësie se betrokkenheid by omgewingskwessies (Gilcrest 2002:19; Wallaert, 2005:80). Die pole van 'politiese poësie' en 'nie-politiese poësie' of 'aktivistiese/betrokke poësie' en 'estetiese poësie' is in sigself baie problematies en die diskoers daaroor word verduister deur mense soos Bate se voorskriftelike onderskeid tussen 'ekopolitiese poësie' en 'ekopoësie'. Wat dit egter in sigself problematies maak, is onder andere die feit dat die 'politiese' op soveel verskillende wyses verstaan kan word. Behalwe vir die feit dat aktivisme/betrokkenheid en estetika, of etiek en estetika (soos reeds genoem) mekaar nie hoef uit te sluit is nie, is die kwessie van aktivisme of betrokkenheid 'n tameletjie binne die poëtika, omdat baie teoretici of digters wat betrokkenheid verkondig sou sê dat die betrokke gedig se praktiese inslag in die bewussyn van die leser begin. Indien die aktivisme en betrokkenheid nie gedefinieer word om anders te lyk as 'n verandering in die leser se bewustheid of denke nie, bly hierdie debat grotendeels 'n semantiese een.

Die rol van taal (en spesifiek taalteorie soos dit in die teorie/anti-teorie pole binne die ekokritiek funksioneer) word ook dikwels by besprekings van ekopoësie betrek. Binne hierdie bespreking word die vraag oor die moontlikheid van ’n kreatiewe praktyk en kritiese metodologie wat nie te kort skiet wanneer daar ’n stem gegee word aan die natuurlike wêreld nie, geaktiveer (sien Rigby, 2004:428). (In sommige besprekings word dit bloot geïgnoreer, gesystap of as ’n nuttelose vraag verklaar). Rigby (2004:436) wend haar na Heidegger en, gebaseer op sy oortuiging dat die aarde in taal blootgelê word as dit wat ‘verborge’ bly (*das Verschlossene*), kom sy tot die gevolgtrekking dat die aarde behoue bly juis in sy onsêbaarheid (“unsayability”). Sy praat van ’n ‘negatiewe’ ekopoësie – ’n poësie wat sorg dat die aarde ‘verborge’ bly – en haal Michel Haar aan: “Poetry sings the sayable world, but so as to let it be beyond every name” (Rigby, 2004:437). Wallaert se ‘ecopoetics of perfection’ stem gedeeltelik hiermee ooreen, omdat dit ook fokus op die wyse waarop ekopoësie juis die natuur die sterkste bevestig wanneer dit die representasie daarvan in gedigte teenstaan. Teenoor hierdie selfbewuste gebruik van taal, is daar diegene wat verkies om nie vroeë rakende ‘stemgewing’ aan die natuur sentraal te plaas nie. Scigaj (in Gilcrest, 2002:19), wat met die idee van volhoubare poësie werk, is van mening dat ekodigters nie onverskillig is teenoor taal of poststrukturele kritiek rakende die funksie van taal nie, maar dat die fokus steeds moet bly op taal as instrument om die natuurervaring te verwoord. Vir ander akademici behoort die fokus van ekopoësie weer op die werking van taal – eerder as op die tema van taal (onder andere as uniek-menslike greep op die nie-mens) – te wees (soos Skinner in Greenberg (2014:27) ook genoem het). So byvoorbeeld skep Knickerbocker (2012:2) die term “sensuous poesis”, “the process of rematerializing language specifically as a response to nonhuman nature”. Digters wat volgens hom “sensuous poesis” beoefen, gebruik formele poëtiese tegnieke om gestalte te gee aan die onmiddellike ervaring van die nie-menslike natuur, eerder as om dit bloot te representeer (Knickerbocker, 2012:17).

Dit blyk uit bogenoemde uiteenlopende sienings van ekopoësie dat dit baie moeilik sou wees om ’n definisie te gee wat alle teoretici gelukkig hou én meer spesifiek is as Clark (2011:140) se stelling dat ekopoësie soms bloot verwys na digkuns met ’n vae ‘groen’ boodskap. Dit beteken egter nie dat daar ’n tekort aan definisies is nie (sien o.a. die redakteurs van *The Ecopoetics Anthology* se definisie (in Greenberg, 2014:27) en Bryson (2002:5-6) s’n). Ek wil Smith

(2012a:511-512) se definisie – een van die mees omvattende definisies wat ek teëgekrom het – aanhaal:

Ekopoësie is poësie wat nie uitsluitlik oor die natuur en ekologiese vraagstukke handel nie, maar op soek is na 'n wyse om deur middel van taal die samehang van die mensdom en die natuur te waardeer en te verstaan en as aksie uit te druk. Ekopoësie is meer as poësie: dit is beweging wat spruit uit die spanning waar die verhouding tussen mens en natuur 'n kruispunt bereik en poog om die sistematiese samehang en ordening van die geheel uit te druk, dikwels juis deur die destabilisering van die gedig. Destabilisering het tot gevolg dat die leser bewus gemaak word van die inherente spanning in die teks en krities na die mens-natuur-verhouding kyk en tot aksie oorgehaal word, wat veranderde sosiale gewete en bewussyn en uiteindelik ideologieë tot gevolg het – vandaar die politiese aard van ekopoësie. Deur die daarstelling van 'n nuwe geheel of 'n nuwe konsep van skoonheid word 'n nuwe “huis” of “plek” verwoord en tot stand gebring, 'n plek wat ons met al die ander spesies op hierdie planeet deel.

Ek wil hierdie definisie gebruik om te begin om die donker ekodigkuns van die ekopoësie in die algemeen te onderskei. Die belangrikste verskil is waarskynlik die agterdog waarmee die donker ekodigkuns die term ‘natuur’ bejeën, veral wanneer dit teenoor die mens of mensdom gestel word. Tweedens sal die donker ekodigkuns lugtig wees om in te koop in die stelling dat ekopoësie meer is as poësie, omdat so 'n stelling 'n hiërargie impliseer wat gebaseer is op persepsies van ‘beweging’, ‘aksie’ en selfs ‘nut’ wat problematies sou kon wees. Derdens is daar die kwessie van ‘aksie’ (om as aksie uit te druk, om tot aksie oor te haal): binne die donker ekologie is daar 'n bewustheid van die wyse waarop die mensdom se oorgaan tot aksie dikwels tot verdere skade lei. Alhoewel donker ekologie nie hooploosheid en verlammeende nihilisme voorstaan nie, sou daar dus 'n skeptisisme wees teenoor 'n blindelingse oproep tot aksie. Vierdens sal die donker ekodigkuns ongemaklik wees met terme soos ‘sistematiese samehang’, ‘ordening van die geheel’ en ‘'n nuwe geheel’ omdat dit lyk op die tipe terme wat op grond van wanpersepsies oor die ekologie na die poësie getransponeer is; verder omdat dit die geheel ophemel terwyl die donker ekodigkuns nie die idee dat die geheel groter is as die som van sy dele onderskryf nie (vgl. Morton, 2016:12). Die idee om 'n nuwe geheel of nuwe huis of plek tot stand te bring is verder problematies omdat Morton se konsep van die arche-litiese juis die reeds-

verweefdheid van mens en nie-mens, en interafhanklikheid as altyd-alreeds gegewe impliseer (vgl. Morton, 2016:155). Die donker ekodigkuns is nie voorskriftelik wat betref tema, politieke betrokkenheid of taalgebruik nie, en die eienskappe van die donker ekodigkuns kan sigself op al hierdie vlakke van die gedig manifesteer.

2.3.2 Eienskappe van die donker ekodigkuns

'n Omskrywing of uiteensetting van die donker ekodigkuns of die donker ekodigter loop die gevaar om juis die kenmerkende vreemde vreemdheid en lusagtige denke van die donker ekodigter uit te stryk en reguit te maak. Die bewustheid van hierdie gevaar sou my kon verlam, maar ek troos my daaraan dat die ware donker ekodigter in en om haar gedigte te vinde sal bly. Verder moet ek erken dat so 'n uiteensetting met 'n lys eienskappe geforseerd is, omdat die skeiding van die kernkonsepte in hierdie lys die vervlegtheid van die konsepte in Morton se teorie sou kon onderspeel. (Dit is dieselfde vervlegtheid wat in sommige gevalle deur sy kritici as lompe oorvleueling beskryf sou kon word – kritiek waarmee ek saamstem.) So byvoorbeeld sal denke vanuit die ekognosis of die flikkering van die arche-litiese ook in die meeste gevalle daarop neerkom dat die agrilogistiek ondermyn word. 'n Analise na aanleiding van 'n spesifieke eienskap sal dus in baie gevalle bloot van 'n analise n.a.v. 'n ander eienskap verskil met betrekking tot die klem van die analise. Verder sou die lys ook anders daar uit kon sien: Ek sou van Morton se ander kernkonsepte kon gebruik en byvoorbeeld die houding teenoor en verhouding met die vreemde vreemdeling kon uitlig, eerder as om dit as deel van die huidige lys eienskappe te bespreek. Ten spyte van die problematiese aard van hierdie tipe uiteensetting, is so 'n lys tog nuttig omdat dit 'n ontmoetingsplek skep vir Morton se teorie en die digkuns van Stockenström. Wanneer Stockenström se gedigte as 'insette' tot en 'vormgewing' van die donker ekodigkuns geles word, kan haar digkuns tot 'n herkonsepsualisering van die donker ekodigkuns lei. Vervolgens gaan drie eienskappe van die donker ekodigter – ondermyning van die agrilogistiek, denke vanuit die ekognosis en die flikkering van die arche-litiese – bespreek word.

2.3.2.1 Ondermyning van die agrilogistiek

Wanneer 'n mens op Aard-skaal na die menslike spesie kyk totdat jy voldoende daardeur ontstem is, sien 'n mens volgens Morton (2016:42) iets groter as die Antroposeen wat in die

agtergrond opdoem, nl. die masjien wat landbou is. Morton (2016:42) noem hierdie twaalfduisend-jaar-oue masjien ‘*agrilogistiek*’, omdat hy wil beklemtoon dat dit ’n tegniese, beplande en logiese benadering tot ruimte is; ook omdat hy met ‘logistiek’ wil aandui dat daarmee voortgegaan word sonder om terug te staan en die logika te herbedink. Agrilogistiek is ’n konstante poging om die lusvorm van dinge en denke (later meer hieroor) reguit te maak of te “unloop” (Morton, 2016:109). Alhoewel die agrilogistiek die skepper van die eerste hiperobjek, globale landbou, was, is die omvang daarvan nie beperk tot landbou nie; dit het ook volgens Morton (2016:38,42) tot dinge soos die Antroposeen, aardverwarming en kapitalisme gelei.

Morton vra ’n paar vrae rakende agrilogistiek. Eerstens, indien dit werklik so invloedryk is, hoekom is dit so moeilik om te identifiseer? Hy gee twee redes: 1. Dit is oral; 2. Dit is taboe om te noem en ’n mens kan as ‘primitiwisties’ afgemaak word net deur daarna in hierdie konteks te verwys. (Morton, 2016:38) Tweedens vra hy hoe ons Mesopotamiërs of vektore van die agrilogistiek geraak het. Hy skryf dit toe aan die poging om die vrees oor waar die volgende maaltyd vandaan gaan kom, af te weer. (Morton, 2016:77) Agrilogistiek belowe om vrees, angste en teenstellings – sosiaal, fisies en ontologies – uit die weg te ruim deur dun, rigiede grense tussen menslike en nie-menslike wêreldes daar te stel en bestaan tot blote kwantiteit te vereenvoudig (Morton, 2016:43). Morton verwys na “civilization” as “a long-term collaboration between humans and wheat, humans and rock, humans and soil, not out of grand visions but out of something like desperation” en sê dat ‘beskawing’ as “agrilogistic retreat” gelees moet word – ’n terugval na die agrilogistiek (Morton, 2016:45). Beskawing het dus tot stand gekom, nie as gevolg van die mens se genialiteit nie, maar terwyl hy teruggeskuifel het om die desperaatheid en angste te ontkom. Morton sien Mesopotamië – wat as die ‘begin’ van menslike beskawing gesien word – eerder as ’n antroposentriese illusie wat agrilogisties is: die “smooth functioning of the very concept of smooth functioning”, ’n visie dat dinge glad sou kon verloop, dat ‘malfunctioning’ net ’n ongeluk of versiering kan wees (Morton, 2016:45,79). Derdens vra Morton waarom die agrilogistieke program, ten spyte van al die lyding en rampe waartoe dit gelei het, steeds voortploeg. (Jared Diamond (in Morton, 2016:52) noem “Fertile Crescent agriculture ‘the worst mistake in the history of the human race’”.) Morton se reaksie op die tweede vraag is natuurlik deels geldig vir hierdie vraag, maar hy gee nog ’n interessante verduideliking: Hy sê dat die agrilogistiek ter wille van sigself voortgaan (Morton, 2016:44). Dit

is 'n vreemde idee, omdat die ontwikkeling en propagering van teorieë rondom etiek wat gebaseer is op eiebelang 'n belangrike eienskap van agrilogistiek is. Morton is egter van mening dat dit in praktyk is asof mense gefassineerd is met die behoud van die program, wat ook al die koste daaraan verbonde. Hy verwys na die “loop of agrilogistics for agrilogistics’ sake”, 'n lus wat herinner aan ‘kuns ter wille van kuns’, maar wat 'n “unorthodox aestheticism of utility, an aestheticism of the nonaesthetic” veronderstel. (Morton, 2016:45)

Morton (2016:47) identifiseer 3 filosofiese aksiome wat die logiese struktuur van agrilogistiek verskaf:

1. Die wet van nie-teenstrydigheid is onskendbaar.
2. Om te bestaan beteken om konstant teenwoordig te wees.
3. Om te bestaan is altyd beter as enige eienskap van bestaan.

Die eerste aksiom is 'n voorskriftelike stelling, vermom as 'n beskrywende stelling, en behoort eintlik as “U sal nie die Wet van Nie-teenstrydigheid oortree nie” geformuleer te word. Hierdie aksiom funksioneer byvoorbeeld deur die uitsluiting van (nie-gedomestikeerde) lewensvorme wat nie binne die agrilogistieke projek pas nie. Hierdie lewensvorme bevind hulle in die tussengebied van wat die agrilogistiek graag netjies as (agri)kultuur en natuur wil afbaken en word byvoorbeeld as ‘peste’ of ‘onkruid’ geklassifiseer; kategorieë wat hoogs onstabiel en moeilik bestuurbaar is. Binne aksiom 1 se grense word daar eerder gefokus op wat Morton die “Easy Think Substance” noem. Die “Easy Think Substance” is die eenheid van agrilogistieke ontologie soos geformaliseer deur Aristoteles: Dit veronderstel dat 'n wese uit 'n “bland lump of whatever decorated with accidents” bestaan. (Morton, 2016:47)

Hierdie ‘homp’-ontologie wat opgeroep word deur aksiom 1, impliseer die tweede aksiom: Om te bestaan beteken om konstant teenwoordig te wees. Dié aksiom gee aanleiding tot die metafisika van teenwoordigheid, wat Morton verduidelik met die voorbeeld van 'n stuk grond. Wat jy ook al met die grond doen – ploeg, besaai met dit of dat of niks, vee daarop sit om te wei – die grond bly konstant dieselfde. (Morton, 2016:48,50) Hierdie aksiom impliseer 'n essensialistiese siening: Ongeag die voorkoms van die grond, die essensie daarvan leef voort (Morton, 2016: 48,51). Morton (2016:10-11) wys daarop dat die konsep ‘ruimte’ 'n “constant-presencing machine” was wat dinge konsekwent en solied moes laat voorkom sodat dit maklik

kon wees om te koloniseer, tot slaaf te maak en te plunder: “Constant presence was part of an anthropocentric colonization protocol.” Aksioom 2 wys op die agrilogistiek se stryd teen die aksidentele of die ongeluk – dit wat nie konstant teenwoordig is nie, maar ‘gebeur’, soos katte (“not quite the ‘companion species’”) en bye (agrilogistieke middel, maar glad nie so konstant teenwoordig soos wat die agrilogistiek van sy middele hou nie) (Morton, 2016:48,50). Morton (2016:50) wys daarop dat die strewe na konstante teenwoordigheid in sosiale en fisiese ruimtes tot geweld aanleiding gee omdat hierdie strewe teen die grein van (ekologiese) realiteit, met sy poreuse grense en verweefde lusse, ingaan.

Wanneer agrilogistieke bestaan aanvaar word as voortdurende daar-wees op ’n totaal ongekompliseerde wyse, volg aksioom 3: Om te bestaan is altyd beter as enige eienskap van bestaan. Dit moet eintlik lui: ‘Menslike bestaan is altyd beter as enige eienskap van bestaan’, omdat dit veral gaan om die bestaan van soveel as moontlik mense. Die kwaliteit van hierdie bestaan is ondergeskik aan die getalle en gee aanleiding tot ’n “Easy Think Ethics” wat onderlê word deur ’n utilitarisme wat binne die agrilogistieke ruimte vanselfsprekend is. Morton verduidelik hierdie “Easy Think”-kwaliteit deur te verwys na die filosofie-onderwyser in Stoppard se *Darkside* wat sê die minimale vereiste vir geluk is: “being alive instead of dead”. (Morton, 2016:51) Omdat bestaan substansie is, en geluk net ’n ongeluk is, sal meer mense altyd beter wees as gelukkige mense (Morton, 2016:53).

Een doelstelling van Morton se *Dark Ecology* is om agrilogistieke ruimtes te laat ‘praat’ sodat ons ons kan begin verbeel hoe om programme wat anders ‘praat’ te skep en hoe om die substruktuur van ’n logika van toekomstige mede-bestaan te vorm (Morton, 2016:46). Die identifisering van genoemde aksiome is natuurlik een manier om die agrilogistieke ruimte te laat ‘praat’ en baie van die idees rakende moontlike toekomstige modi van mede-bestaan wat Morton bespreek, is in reaksie op hierdie aksiome. Hierdie modi van mede-bestaan sal dan ook sentraal staan in die wyse waarop die donker ekodigter die agrilogistiek sou kon ondermyn.

Morton se fokus op en omarming van vreemdheid en vaagheid ondermyn beide aksiome 1 en 2. Hy stel onder andere die terme ‘ongewone vreemdheid’ (“weird weirdness” (Morton, 2016:6)), ‘vreemde vreemdeling’ (“strange stranger” (Morton, 2016:18)), ‘ongewone essensialisme’

(“weird essentialism” (Morton, 2016:64)) en ‘newelagtige tydsverbande’ (“fuzzy temporalities” (Morton, 2016:71)) voor. In sy verduideliking van sy verstaan van *hoe* dinge bestaan, sê hy dat hy met die basiese argument van ‘korrelasionisme’ (“correlationism”) saamstem, nl. dat ons nie direkte toegang tot denke of syn het nie, maar slegs tot die korrelasie tussen die twee: Wanneer ek probeer om ’n ding in sigself te vind, vind ek ding-data en nie die ding in sigself nie (Morton, 2016:16). Tog *is* daar dinge, maar wat toegang tot daardie dinge betref is ek vasgevang in die hermeneutiese sirkel of wat wetenskaplikes “confirmation bias” noem (Morton, 2016:29). Die gevaar van ‘korrelasionisme’ spesifiek is dat die ding as ’n leë skerm voorgestel word en dat die “Easy Think Substance” ’n selfs meer toksiese gedaante kan aanneem, nl. ’n ding is enige iets wat ek daaraan kan doen (Morton, 2016:64). In *Dark Ecology* kies hy dus om eerder die ekologiese implikasies van die objekgeöriënteerde ontologie te ondersoek (Morton, 2016:17). Laasgenoemde ontologie postuleer dat dinge op ’n diepgaande onttrokke (“withdrawn”) manier bestaan: ’n ding kan nie oopgevlak en heeltemal verstaan word deur enige iets of iemand nie, nie eers deur die ding self nie (Morton, 2016:16). Binne objekgeöriënteerde ontologie word die “anthropocentric copyright control on correlationism” opgehef: Dit beteken dat objekte altyd ’n surplus van byvoorbeeld syn of betekenis sal hê in vergelyking met vorme van toegang en dat daar geen intrinsieke meerderwaardigheid aan die menslike maniere van toegang tot dinge is nie (Morton, 2016:18). Hierdie onttrokke bestaan strook nie met nie-teenstrydigheid en konstante teenwoordigheid nie. Morton (2016:36) skryf: “To be real is to be contradictory, to be a member of a set that doesn’t include you. To be real is not to be easy to identify, easy to think, metaphysically constantly present.”

Morton beklemtoon die noodsaak vir ’n “Difficult Think Thing”. Dit sal ons in staat stel om die ongewone of “weird” as ontologiese kategorie te verken. Die “Difficult Think Thing” sal aantoon dat, al is dinge wat dit is, hulle nie konstant teenwoordig en nie-teenstrydig is nie en sodoende sal ’n ongewone essensialisme gekonstitueer word. (Morton, 2016:65) (Morton (2016:65) verwys na Luce Irigaray se soortgelyke projek om die Wet van Nie-teenstrydigheid te breek en sodoende wesens van patriargie te red.) Die feit van simbiose maak onder andere dat ons ’n ongewone essensialisme moet dink: Daar is duidelik onderskeibare lewensvorme in soverre ’n padda nie ’n perske is nie, maar Morton peuter aan die gronde vir onderskeibaarheid (Morton, 2016:72). Hy lê klem op die ooreenkomste tussen lewensvorme. Ongewone

essensialisme sal ook gesien word in newelagtige tydsverbande. Net soos 'n mens 'n ekosisteem van nie-mense en daarom 'n newelagtige versameling (“fuzzy set”) is (vgl. ook 'n weiland, die biosfeer, 'n klimaat, en genoemde padda), is die Antroposeen 'n newelagtige tydsverband wat nie deur die Wet van Nie-teenstrydigheid ingeperk kan word nie. (Morton, 2016:71) Indien 'n mens na die debatte oor die begin van die Antroposeen kyk, sou 'n mens van deelnemers verwag om op een datum te besluit as hulle aan die Wet van Nie-teenstrydigheid vasklou. Indien 'n mens egter nie die wet onderskryf nie, kan 'n mens erken dat die Antroposeen tydsgewys ‘newelagtig’ én ‘nie-heeltemal-onbepaalbaar’ is nie. (Morton, 2016:76) Volgens Morton hang ekologiese dinge soos mense, weilande, paddas en die biosfeer se bestaan daarvan af dat hulle die ‘wet’ van nie-teenstrydigheid ‘skend’ (Morton, 2016:92).

Terwyl ongewone essensialisme verwys na die ontologie van dinge, verwys die konsep van vreemde vreemdeling (Morton, 2016:18) ook na die mens se reaksie op sy toegang tot hierdie dinge. Morton (2016:18) se vreemde vreemdeling stem gedeeltelik ooreen met Derrida se gebruik van die term “arrivant” vir 'n lewensvorm: “it is itself yet uncannily not itself at the same time”. Selfs al weet 'n mens egter dat jy slegs beperkte toegang tot 'n ander ding kan kry, kan jy so gewoon raak aan 'n vreemdeling ('n gedagte, 'n lewensvorm, 'n klip) dat die vreemdheid daarvan uitgeskakel word. Of 'n mens kan dit goed genoeg leer ken om dit as pes te elimineer. (Morton, 2016:92) Hierdie ‘gewoon raak’ of ‘goed genoeg leer ken’ word akklimasie (“acclimation”) genoem en Morton wys op die teenstrydigheid daarvan omdat die gewoon raak terselfdertyd kan lei tot ontvreemding of 'n goed-genoeg-leer-ken-om-te-beheer. Oor die teenstrydigheid sê Morton (2016:92): “This ambiguity about acclimation deep in the structure of thought is a possibility condition for agrilogistics.” Om die agrilogistiek te ondermyn, is dit daarom belangrik om nie die vreemdheid van die vreemdeling te negeer nie, maar om deurlopend met hom as vreemde vreemdeling om te gaan.

Nog 'n manier om die agrilogistiek te ondermyn, is om logosentrisme te dekonstrueer. Logosentrisme – die idee dat volledige teenwoordigheid bereikbaar is in taal, bowenal in kommunikasie van aangesig tot aangesig – is 'n agrilogistieke mite. (Morton, 2016:51) 'n Belangrike aspek van die logosentrisme soos uiteengesit deur Derrida, is die funksionering van binêre opposisies in taal en die wyse waarop die prioritisering van een pool van die opposisie

(byvoorbeeld manlik teenoor vroulik) die logosentrisme se teenstrydighede blootlê (Culler, 1983:93,103-110,150) (deels omdat die feit dat die een pool se betekenis afhang van die ander pool s'n daarop dui dat die een nie belangriker as die ander een kan wees nie). Volgens Morton (2016:110) is een moontlike uitgangstroete uit die agrilogistiek en die Antroposeen om tweedeling (“binarization”) in ’n lus in te dwing en te laat nonsens praat.

Om saam te vat: Die donker ekodigter sal die agrilogistieke aksiome uitlig en ondermyn en sodoende op fnuikende wyse met die struktuur van die agrilogistiek omgaan. Sy sal dus teenstrydigheid omarm en die “Easy Think Substance” ondergrawe. Sy sal die siening van bestaan as konstante teenwoordigheid en ’n “Easy Think Ethics”, gebaseer op die idee dat bestaan altyd beter is as enige eienskap van bestaan, verwerp. Dit sal onder andere ’n kritiese omgang met logosentrisme en reguit-makende tweedeling insluit. Sy sal ook die vreemdheid en die ontstigend vreemd-misterieusheid (“uncanniness”) van bestaan en mede-bestaan wat deur die agrilogistiek as ‘ongelukke’ beskou word, omarm en nie wegstroom van die vrees, ang en teenstellings wat die agrilogistiek voed nie.

2.3.2.2 Denke vanuit die ekognosis

Die donker ekodigter sal dink vanuit die ekognosis, want die donker ekologie word gedink deur ekognosis (vgl. Morton, 2016:5). “Gnosis” is ’n Griekse selfstandige naamwoord wat “kennis” beteken (Klein, 1966, s.v. “gnosis”). Morton se gebruik daarvan in ‘ekognosis’ herinner aan die HAT se definisie vir “gnosties”: “Kennis besittende, waardeur kennis bekom word” (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “gnosties”). Hierdie definisie wys daarop dat dit nie ’n stagnante kennis is nie: dit lei ook tot verdere kennis. Morton (2016:5) skryf:

Ecognosis, a riddle. Ecognosis is like knowing, but more like letting be known. It is something like coexisting. It is like becoming accustomed to something strange, yet it is also becoming accustomed to strangeness that doesn't become less strange through acclimation.

Morton beskryf ekognosis as “knowing that knows itself”; ekognosis is ’n “weird knowing”; dit is om te ken en om jouself te kenne te gee (“knowing” en “letting be known”) in ’n vreemde lus (“loop”) (Morton, 2016:5). Die lusvorm van die ekognosis herinner aan die ewigheidsteken of Keltiese knoop wat nie begin of einde of, in drie dimensies, voorkant en agterkant het nie.

Hierdie lusvorm dui op die gedraaide en vervlegte aard van ekologiese bewustheid en bestaan in die algemeen; die lusvorm impliseer dat ons denke oor interafhanklikheid nooit volledig sal wees nie – die lus impliseer dat objekte deurdring en omring is van hermeneutiese wolke van nie-weet (Morton, 2016:6).

Behalwe vir konsepte soos die Antroposeen, hiperobjekte en spesies, onthul ekognosis onder andere die vreemde lus-struktuur van plek, tyd en die objek. Plek tree na vore in sy monsteragtige of ontstigend vreemd-misterieuse (*uncanny*) dimensie (Morton, 2016:11). Waar die idee van ‘ruimte’ dinge as konsekwent en solied uitgebeeld het, los die idee van konstante teenwoordigheid op wanneer plek se vreemde lusvorm onthul word as deels toe te skryf aan die diepe betrokkenheid van plek met tyd (Morton, 2016:11). Ons bevind ons (onder andere) nou op ’n spesifieke planeet met ’n spesifieke biosfeer (Morton, 2016:11). Net soos plek het die objek se lusvorm ook te make met die ineengestremeldheid met tyd (teenwoordigheid en afwesigheid (onttrekking)) en die lus-verstremeldheid van voorkoms en essensie. Die objek word beskou vanuit die objekgeoriënteerde ontologie (Morton, 2016:16) en die ekognosis onderskryf die objekgeoriënteerde ontologie se oortuiging dat daar geen intrinsieke meerderwaardigheid aan die menslike maniere van toegang tot dinge is nie (Morton, 2016:18). Morton (2016:108-109) gebruik die beeld van die Möbius-strook om die lus-skema van die objek te verduidelik:

A thing is a strange loop like a Möbius strip, which in topology is called a *nonorientable surface*. A nonorientable surface lacks an intrinsic back or front, up or down, inside or outside.[...] The twist is *everywhere* along the strip. Likewise beings are intrinsically twisted into appearance, but the twist can’t be located anywhere.

Ekognosis impliseer dat voorkoms en bestaan verweef en verstremel is. Die ekognosis verwerp die “Easy Think Substance”-teorie dat hompe watookal (“whateverness”) voorkoms logies voorafgaan en dat voorkoms voortspruit uit “bland extension lumps” (Morton, 2016:97). Wanneer voorkoms en bestaan vanuit die ekognosis verken word, word die lusvorm daarvan blootgelê.

Morton meen dat dit belangrik is vir hierdie lusvormige beweging om ook in die mens se psige plaas te vind omdat dit ’n belangrike aspek van ’n alternatiewe manier van mede-bestaan sal inlei. Hy noem die lusvormige beweging in die psige ‘narsissisme’ (Morton, 2016:98), maar

verwys ook een maal daarna as “autoaffection” (Morton, 2016:98). Siende dat Morton se ‘positiewe blik’ op ‘narsissisme’ die betekenis van narsissisme ignoreer en daarvan iets maak wat dit per definisie nie is nie,¹³ verkies ek eerder om van ‘selfliefde’ te praat. Morton (2016:98) verduidelik die lusvorm van selfliefde as volg: “autoaffection is never pure and is always a strange kind of heteroaffection, a circulation of energy chasing its tail”. Objekte is in verhouding met hulleself nog voordat hulle in verhouding met ander is (Morton, 2016:99) en dit vorm die basis van die selfliefde waarmee donker ekologie ernstig wil omgaan (sien Morton, 2016:99). Morton (2016:118) verduidelik hoe die besef van die vervlegtheid van selfliefde en mede-bestaan tot ’n ervaring van die ontstigend vreemd-misterieuse en abjekte lei:

Realizing we are on Earth in the full Earth magnitude way, realizing that we are permanently, phenomenologically glued to Earth even if we go to Mars, realizing that we are covered and brimful of skin, pollution, stomach bacteria, DNA from other lifeforms, vestigial organs – realizing all this is an experience of the uncanny. Try to strip it away and you are doing exactly what caused the ecological disaster in the first place, trying to come up with one antibacterial soap to rule them all. One extreme symptom would be Nazism, trying to peel the abject embodiment off of oneself once and for all. Or you can become excited about the uncanny. You can get stuck there. You can revel in pointing it out, over and over. What we require is abjection without cleansing, a melancholia without mourning.

Hy gaan voort en verklaar dat die biosfeer nie ’n abjekte, walglike ding is waarvan ’n mens jouself moet onderskei nie. Onder die walging en die ontstigend vreemd-misterieuse is ’n melankolie in die Freudiaanse sin wat wys op die onuitwisbare fisiese en psigiese herinneringspoor van ander wesens binne jouself. Wanneer jy voel of jy in die maag geskop word deur die nuus van uitsterwing, word jy nie in die maag geskop nie, maar in die biosfeer. Dít is die noodsaaklike selfliefde waarvan hy praat: Die insluiting van meer en meer wesens in die stroombaan van selfliefde, die verbreding van die lusvorm van selfliefde. Die uitbreiding van selfliefde is een van die bestanddele van ’n toekomstige mede-bestaan. (Morton, 2016:118-120)

¹³ Morton verstaan narsissisme nie as ’n ingenomendheid met die beperkte self nie, maar ’n ingenomendheid met die tot-in-die-oneindige-uitgebreide self van verweefdheid met ander (vgl. Morton, 2016:96-107).

Die ekognosis verken ook die lusvorm van die estetika en skoonheid en sien dit as deel van 'n uitbreiding van selfliefde. Oor skoonheid skryf Morton (2016:124):

Since in an ecological age there is no appropriate scale on which to judge things (human? microbe? biosphere? DNA?), there can be no pure unadulterated, totally tasteful beauty. Beauty is always a little bit weird, a little bit disgusting. Beauty always has a slightly nauseous taste of the kitsch about it, kitsch being the slightly (or very) disgusting enjoyment-object of the other [...]

As gevolg van die betekenisvolle teenstrydigheid tussen my en die nie-ek (die ding), ontbloom skoonheid die hartseer van ontoeganklikheid (“Beauty is sad because it is ungraspable (Morton, 2016:149)). Die ervaring van skoonheid is selfliefde wat een of meer entiteite insluit: “A narcissism in me that isn’t me, including me and the thing in its circuit: ecognosis” (Morton, 2016:149). Die estetiese ervaring neem 'n mens dieper die ekognosis in (vgl. Morton se anatomie van ekognosis) en kan 'n mens by die hartseer, verlange en vreugde uitbring indien die ontstigend vreemd-misterieuse en gevoel van abjeksie nie uitgestryk word nie.

Net soos wat Morton ons wil laat regop sit deur te sê dat die lusvorm van narsissisme verbreed en verken moet word, doen hy dit ook wanneer hy voorstel dat die pad na 'n ekognostiese samelewing van ons vereis om 'n selfs minder waarskynlike en vreemde lusvorm te verken: verbruikerswese (“consumerism”). Alhoewel Morton wel daarin slaag om die leser opnuut oor hierdie sondebok te laat dink, wil ek net enkele punte van sy bespreking van hierdie lusvorm uitlig. Morton (2016:120) meen die meem “*First there was need. Then there was want*” behoort op sy kop gedraai te word. Volgens hom bestaan behoefte daar waar ‘genoeg’ of ‘die regte hoeveelheid’ en ‘nie oortollig nie’ gekalibreer word en hy kom tot die gevolgtrekking dat begeerte eintlik onherleibaar is (Morton, 2016:120-121). Om iets te begeer beteken egter nie dat die Mesopotamiese ideaal om my wil op dinge af te druk, vervul word nie (Morton, 2016:123). Intendeel: “The priority of desire suggests we follow directives emanating from thoughts and from Coke bottles rather than deliberately and reasonably ‘needing’ them” (Morton, 2016:123). Dit wat ek begeer, is nie net die Coke nie, maar die fantasie oor waarom ek die Coke wil drink. Die begeerte lei tot die stelling, “Tim is a Coke person, not a Pepsi person.” Wanneer ons dus op hierdie manier oor begeerte dink, word ons gekonfronteer met die lusvorm van selfliefde. Eerder as om hierdie lusvorm te verwerp, moet ons besef dat (1) objekte van begeerte nie blanko skerm

is nie en dat (2) die lus van begeerte ’n komponent is van ’n meer basiese lus tussen voorkoms en bestaan wat sentraal staan tot alle entiteite. (Morton, 2016:122) Ons word dus gekonfronteer met die verstrengeldheid van begeerte en mede-bestaan; in Morton se woorde, “secret passages from consumerism to ecognosis” (Morton, 2016:123).

Hoe, vra Morton, verskyn ekognosis die eerste keer aan sigself? – “As an awareness of things I can’t shake off, a distressing passivity commonly called abjection” (Morton, 2016:123).

Ekognosis is abjeksie, die ommesyde van verbruikerswese: ’n teken dat daar ander wesens is (Morton, 2016:123). Binne die agrilogistiek word verbruikerswese, begeerte en selfliefde veroordeel vir die “for its own sake” (vgl. Morton, 2016:98,120), maar om hierdie veroordeling tot niet te dink en ongedaan te maak, is om die arche-litiese, “the timeless time of coexistence” te dink (Morton, 2016:121). Ons behoort dinge te geniet net vir die smaak daarvan. Ons behoort daarna te ‘luister’ eerder as om dit op sadistiese wyse as “silent plastic” te behandel. Ekognosis beteken: “letting become more susceptible”, meer vatbaar vir die melankolie en vreugde wat met mede-bestaan gepaard gaan. (Morton, 2016:129)

Morton (2016:129-158) sit ’n anatomie van ekognosis uiteen. Hy beskryf hoe ’n mens dieper in die ekognosis sou kon inbeweeg: eerstens deur skuld en skaamte, tot by melankolie. Anderkant die verskillende aspekte van die melankolie (die gruwel (“horror”), die speelterrein (“the realm of toys”), die belaglike (“ridiculous”), die eteriese (“ethereal”)) en die grensgebied wat hy as die Holte (“Hollow”) beskryf, kom ’n mens by die hartseer, die verlange en, in die middel van die konsentriese lae, die vreugde. Ek vind Morton se uiteensetting van ’n anatomie waar ’n mens ‘van’ die een emosie of laag ‘dieper in’ die ekognosis kan beweeg, problematies en onoortuigend – dit klink effe voorskriftelik en ook asof daar tog die assosiasie van ’n morele ‘dieper’ grond is, al wil hy dalk met die konsentriese lae juis die idee van morele progressie of hoëgrond vermy. In *Ecology without nature* word daar, as deel van Morton se aanvanklike verkenning van die konsep van donker ekologie, gefokus op melankolie. Hy identifiseer die melankoliese dualis as die egste (“truest”) ekologiese mens (Morton, 2007:186). Morton (2007:186) val terug op Freud se siening van melankolie as ’n weiering om die objek te verteer. Hy beskryf die donker ekologie as ’n perverse, melankoliese etiek “that refuses to digest the object into an ideal form” (Morton, 2007:195). Hierdie melankoliese houding het ’n estetiese vorm: *noir* stories waarin die verteller

of protagonis so radikaal betrokke is by sy of haar wêreld (en die misdaad) dat hy of sy verantwoordelik gehou word (Morton, 2007:187). Binne die ekognostiese modus van ken of weet staan betrokkenheid dus sentraal, soos ook gesien kan word wanneer Morton (2016:123) ekognosis as abjeksie beskryf, en hierdie abjeksie as “the feeling of being surrounded and penetrated by entities that I can’t peel off”.

Die melankolie en die betrokkenheid wat dit impliseer moet egter nie met erns verwar word nie. Ekognosis word deur doodernstigtheid ingeperk. (Morton, 2016:141) Wat onder andere baie belangrik gaan wees binne toekomstige mede-bestaan is spel en speelgoed. Speelgoed bevind sigself in die spanning tussen bestaan en voorkoms en ‘speelding’ is eintlik ’n sambreelterm vir enige iets wat spel aktiveer (Morton, 2016:143) en die pad na vreugde oopmaak of ooplos. Die vreugde is verbind aan ironie en opregtheid:

Instead of the fatal game of mastering oneself, ecognosis means realizing the irony of being caught in a loop and how that irony does not bestow escape velocity from the loop.

Irony and sincerity intertwine. This irony is joy [...] (Morton, 2016:155).

Morton (2016:155) sien speelgoed as dit wat skakeling “between beings and *between a being*” moontlik maak.

Dit sal ’n groot fout (die fout van doodernstigtheid) wees om te probeer om ontslae te raak van die idee van iets “for its own sake,” wat in werklikheid die intrinsieke lusvorm van bestaan en ekologiese bestaan is. Dit is ook die lusvorm van die onderdrukte (gevolglik gevaarlike) vorm van agrilogistiek. Hierdie lusvorm is ook waarom ons agterdogtig is oor die estetika. Die oproep van “Ons moet iets *doen!*” wat sigself op militante wyse opstel teenoor ’n versteende idee van nie-doen, beteken eintlik, “Ons moet ten alle koste die lus onderbreek.” Morton se oproep is dat ons nie die lusvorm moet onderbreek nie, maar eerder die geweld wat probeer om die lus reguit te maak. (Morton, 2016:156-157) Om hierdie lusvorm te verken, is om ekognosties te dink. Morton (2016:158) sê dat abjeksie getransfigureer is na wat Irigaray “nearness” noem, “a pure givenness in which something is so near that one cannot *have* it – a fact that obviously also applies to one’s ‘self’.” En, as gevolg van simbiose en interafhanklikheid, is daar geen pad uit die abjeksie nie: Om te bestaan is om saam te bestaan. Hierdie mede-bestaan is deurtrek van plesier en vreugde. (Morton, 2016:129) Die vreugde is nie abstrak of uniform nie, maar so intiem

dat jy dit nie kan sien nie en nie weet of dit binne of buite is nie. Wat hier na vore tree, is “[t]he structure of thought as nonhuman” – ekognosis. (Morton, 2016:158)

Die donker ekodigter se mede-bestaan sal gekenmerk word deur ’n omhelsing van die vreemde lusvorm van bestaan, ekologiese bewustheid en kennis, en die hermeneutiek sonder afsluiting wat daarmee gepaard gaan. Ook die lusvorm van selfliefde, estetika en begeerte sal verken word en die ervaring van abjeksie en die ontstigend vreemd-misterieuse sal nie verwerp word nie. Die donker ekodigter sal nie die lusagtige “for its own sake” afkraak nie, maar eerder krities omgaan met byvoorbeeld die agrilogistieke prioritisering van behoefte bo begeerte. Sy sal haar eie diepe betrokkenheid by diegene en dit wat saam met haar bestaan, erken, maar hierdie betrokkenheid nie so (dood)ernstig opneem dat sy ophou om die mede-bestaan as spel te vier nie. Die donker ekodigter sal die ekognosis verken, maar sal nie haar verkenning normatief uitbeeld nie.

2.3.2.3 Die flikkering van die arche-litiese

Die donker ekodigter sal die arche-litiese (“arche-lithic”) laat flikker. Die voorvoegsel “arche” beteken “eerste, hoof-” of “oorspronklik, oer-” (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “arche-”). “Litiese” kom van die Griekse woord vir ‘klip’ – “lithos” – en die latere “lithikos”, ‘wat betrekking het op of bestaande uit klip’ (Klein, 1967, s.v. ‘lithic’ en ‘litho’). As agtervoegsel verwys dit na ’n spesifieke fase in die mens se gebruik van klip. Binne die donker ekologie is die arche-litiese die primordiale verbondenheid van mens en nie-mens wat al dikwels ontken en misken is, maar nog nooit verdwyn het nie (Morton, 2016:63).

Morton (2016:80) lei die arche-litiese af van Jacques Derrida se konsep, ‘arche-skrif’, soos ontwikkel in *Of Grammatology*. Derrida problematiseer die onderskeid tussen spraak en skrif en die prioritisering van spraak binne hierdie digotomie (Culler, 1983:92-94). Een van die redes waarom spraak bo skrif gestel word, is as gevolg van die idee van konstante teenwoordigheid wat veral met spraak geassosieer word (Culler, 1983:94). Derrida dekonstrueer die metafisika van teenwoordigheid en skep die term ‘arche-skrif’ (Culler, 1983:102) om na die “shimmering quality” (Morton, 2016:80) van taal te verwys en die proses van *différance* (’n mengsel van die Franse woorde vir ‘verskil’ en ‘uitstel’ (Culler, 1983:97)) by die proses van talige betekenisgewing te impliseer. ‘Arche-skrif’ gaan die rigiede grens tussen spraak en skrif en mens

en nie-mens vooraf (vgl. Morton, 2016:81). ‘Arche-skrif’ maak staat op die “con-text”, “something that goes with the text we are reading, something from which the text can’t be so easily distinguished, at least not without violence” (Morton, 2016:80-81). Hierdie kon-teks, die wesens wat die teks vergesel, is nie net kultureel of menslik nie, en kultuur en geskiedenis is nie net menslik nie: die kon-teks is fisies en die merk maak staat op ’n oppervlak waarop die merk gemaak kan word, “a readiness and receptivity, an openness that Derrida and Heidegger call *always-already*” (Morton, 2016:81). Iets is altyd-alreeds daar vir betekenis om te gebeur (Morton, 2016:81). Morton sien Derrida se agterdog oor die idee dat betekenis uit niks sy verskyning kan maak as ekologiese agterdog. Skrif maak staat op papier, wat afhanklik is van bome en water, wat afhanklik is van... So sou ’n mens kon aangaan. Hierdie netwerk van interverbondenheid sonder sentrum of rant (Morton noem dit die “mesh”) wat deur ‘arche-skrif’ veronderstel word, neurie ’n “haunting ecological vibration.” Die arche-litese laat hierdie geneurie harder word en maak dit wat reeds die geval is eksplisiet. (Morton, 2016:81)

Die arche-litese is ’n ruimte van moontlikheid (van verbondenheid tussen mens en nie-mens) wat aanhoudend flikker binne, rondom, onder en aan die kante van die periodes wat ons kunsmatig as die Neolitiese en Paleolitiese afgebaken het (Morton, 2016:80). Laasgenoemde tydperke demonstreer die agrilogistieke opvatting van tyd wat op lineariteit steun en volgens eienskappe en afbakenings inperk. Die arche-litese dui nie op iets met behoorlike (“proper”) grense en duidelik definieerbare eienskappe (“properties”) of welvoeglikheid (“propriety”) nie (Morton, 2016:80). Die arche-litese is nie die verlede nie (Morton, 2016:80), en aangesien dit nie onderhewig is aan lineêre tyd nie, is dit net soveel ‘nou’ as wat dit ‘toe’ is (Morton, 2016:83). Die arche-litese het te make met die “weird logical priority of fuzzy loopy sprawling temporality” (Morton, 2016:83) en daarom ook met die herkonsepsualisering van tyd as vreemd (Morton, 2016:69). Dit bring Morton onder andere by die idee van geskiedenis as ’n “nested series of catastrophes” eerder as ’n “sequence of events” (Morton, 2016:69). Morton (2016:70) illustreer die konsep van konsentriese temporaliteite met behulp van sy siening van geologiese eras as “nested catastrophes”:

The Anthropocene is a loop within a much larger loop we could call the Bacteriocene. The Bacteriocene and its oxygen are happening *now*, otherwise I would be writhing on the floor rather than typing this sentence [...] Surrounding the Bacteriocene there is the

Cyanidocene, the moment of the strange dance of death-and-life between nucleic acids, proteins, and hydrogen cyanide polymers [...] *The Cyanidocene is happening now* – otherwise I would be a puddle of chemicals.

The loop of the Cyanidocene exists within an even more encompassing one in which organic molecules began to replicate, a loop we could call the Mimeocene (from the Greek *mimēsis*, copying), acknowledging the emergence of self-replicating molecules. Going even wider, we discover what we could name the Haemocene (from *haimos*, Greek for *iron*) [...] This too is happening now, otherwise I would be a charred corpse [...] These temporality loops all happen in a nowness I cannot reduce to an atomic point of whatever size.

Om te dink in terme van afgebakende tydperke, is om agrilogisties te dink en dit is deel van die agrilogistiek se onderdrukking van die angs wat spruit uit die besef dat dinge nie konstant teenwoordig is nie (vgl. Morton, 2016:70) en dat daar 'n gaping is tussen 'n ding en sy voorkoms (vgl. Morton, 2016:98). Die arche-litiese vereis daarom die “Difficult Think Thing” waarna daar reeds verwys is (Morton, 2016:65). Ons moet dinge ‘vreemd’ dink: al is dinge wat hulle is (essensialisme), is hulle nie konstant teenwoordig nie (Morton, 2016:65). Morton (2016:64,70) se ongewone essensialisme maak ruimte hiervoor: dinge is inkonsekwent eerder as konstant teenwoordig; om 'n ding te wees is om 'n gaping te hê tussen wat jy is en hoe jy daar uitsien. Wat as voorkoms onlosmaaklik van essensie is? – dít is 'n arche-litiese gedagte (Morton, 2016:98). Die flikkering tussen 'n ding en sy voorkoms is die rede waarom mede-bestaan nie holisties kan wees nie – iets sal altyd vermis/weg wees (Morton, 2016:106-107). Om arche-lities te dink en die arche-litiese te laat flikker rondom en in die aanwesig-makende neiging van die agrilogistiek, moet 'n mens sonder (stabiele, gebonde) teenwoordigheid kan dink. (Morton, 2016:82-83)

Die agrilogistiek onderdruk die arche-litiese siddering, die angs gebore uit die feit dat ons nie alles weet nie (dat daar gapings is, dat daar nie geheelheid is nie) en dat ons nie die toekoms ken nie (Morton, 2016:82). Tog is die agrilogistiek dormant in die kontinuum van menslike-niemenslike implikasies (“entailment”) wat Morton die arche-litiese noem. Die agrilogistiek wag as't ware binne hierdie kontinuum vir 'n gasheer om dit af te laai (“for a host to download it”). (Morton, 2016:85) Dit wat ‘afgelaai’ word, kan byvoorbeeld in die vorm van 'n meem wees:

“The arche-lithic is just a dream” (Morton, 2016:86). (Vgl. Morton (2016:68) se vraag of die agrilogistiek nie dalk ’n “thought-virus” is nie, “taken to have been a definitive command”.) So ’n sin – “The arche-lithic is just a dream” – hou die belofte in van die einde aan eindelose hermeneutiek en eindelose angs oor die ontologiese status van dinge. Die proses om hierdie belofte te bereken is wat Morton agrilogistiek noem. (Morton, 2016:86) Hierdie tipe belofte kan deur verskillende stemme aan die mens oorgedra word, maar in vroeë agrilogistieke samelewings is die koning gesien as die enigste bevoorregte ontvanger van die stem(me) van god(e). Agrilogistieke sukses het grootliks tot die ontbinding van die stemme gelei, totdat ons slegs twee tipes mense as geldige stem-hoorders beskou: geestelik versteurdes en die laaste van die jagter-versamelaars. Volgens Morton is “not quite believing the voices” ’n teken van die arche-litiese ruimte, omdat die arche-litiese die ruimte van die “trickster” is. (Morton, 2016:87) Morton verwys onder andere na psigo-aktiewe (“psychedelic”) plante as “arche-lithic beings if ever there were” (Morton, 2016:94) en na blomme as ’n uitstekende geleentheid om die arche-litiese gedagte dat bestaan en voorkoms op diepgaande wyse vervleg is te bestudeer (Morton, 2016:99). Plante konfronteer ons met ons eie onsekerheid oor of ons werklik (bewus en intelligent) is, en of ons net voorgee om (bewus en intelligent) te wees en ’n eie wil te hê. Plante is in ’n sin soos algoritmes, “since algorithms don’t know anything about number: they just execute computations” (Morton, 2016:100). Plante konfronteer ons daarom met ’n graad van intelligensie, of nie, maar ons kan nie vooraf weet nie: “Plants haunt us with what Lacan says ‘constitutes pretense’: ‘in the end, you don’t know whether it’s pretense or not’” (Morton, 2016:100). Wanneer Descartes met die fundamentele onsekerheid oor sy bestaan worstel, worstel hy in ’n sin met die paranoia dat die mens ’n algoritme kan wees. Descartes ondersoek wat Morton “(Axial Age) theology” noem om sy eie vrees dat hy ’n pop in die hande van ’n almagtige demoon is te besweer en kom tot die slotsom dat ’n goeie god hom nie om die bos sal lei nie. Vir Morton is Descartes se pad na “I think, therefore I am” ’n opsomming van die ontwikkeling van ‘beskawing’: “we begin with archelithic paranoia and try to cover it over with agrilogistic monotheism.” (Morton, 2016:101) Schopenhauer se siening dat plante geken wil word “because they can’t quite know themselves” bring Morton (2016:100) by die stelling dat die subjunktiewe gebied van “might” en “can’t quite” die kognitiewe ruimte van die arche-litiese is, ’n wêreld van middelgebiede (“middles”) wat baie gereeld deur opgewerkte patriarge

uitgesluit word. Die arche-litiese weersprek agrilogistiese idees rondom holitiese mede-bestaan en ‘volronde’ selfbewustheid:

The chiasmic, contrary motion of what things are and how they appear makes a mockery of presence. Things emit uniqueness. They *bristle* with specificity. [...] This flickering between a thing and its appearance is the reason why coexistence can't be holistic. Something is always missing. My self-awareness is a sense of incompleteness (Morton, 2016:106-107).

Alhoewel die agrilogistiek die lusvorm van dinge reguit wil maak en die gapings wil vul, kan dit nie ontslae raak van die steurende geruis van die arche-litiese in die kantlyne van die agrilogistiek nie (Morton, 2016:109). Die agrilogistiek was (en is) dus dormant in die arche-litiese, maar die agrilogistiek bevat ook die arche-litiese (op dieselfde wyse waarop skrif die implisiete geflikker van ‘arche-skrif’ bevat) (Morton, 2016:82).

Spel en speelsheid is ’n arche-litiese modus en bevat spore van die arche-litiese, selfs wanneer dit deur die agrilogistiek gebruik word. Tog is daar ’n verskil: “The deliquescent lameness of arche-lithic play counteracts the tensile sporty appearance of play within agrilogistics” (Morton, 2016:116). Arche-litiese spel kan nie bloot ontspanning of ’n naweek beteken nie. Om te speel in die arche-litiese sin van die woord, is om struktureel “un-‘full’” te wees, omdat spel iewers tussen teenwoordigheid en afwesigheid ‘hang’ (“suspended” is) en konstante teenwoordigheid daarom nie moontlik is nie. Morton beskryf hierdie spel met die woord subscendensie (“subscendence”) – dit is die omgekeerde van transendensie en die teenoorgestelde van immanensie. Anders as immanensie, roep subscendensie die ontologiese gaping tussen ’n ding en sy voorkoms, of ’n ding en sy dele op: “Play is subscendence, connecting me with the Lego brick, the lichen, the activist network, the microbiome, the melting glacier. We are less than the sum of our parts; multitudes teem in us.” (Morton, 2016:116)

Hierdie arche-litiese spel en speelsheid het baie te make met die vreugde wat sentraal staan in die anatomie van ekognosis, maar dit het ook te make met die melankolie: “The way Freud calls melancholia *a precipitate of abandoned object cathexes* evokes the chemical, preliving structure of the arche-lithic” (Morton, 2016:129). Die vreugde lê binne die melankolie: dit spruit uit die “already being”, die feit dat ‘daar’ ‘iets’ is: “the elemental givenness of the arche-lithic”

(Morton, 2016:155). Die arche-litiese vorm die basis van ekologiese mede-bestaan (Morton, 2016:157).

Die donker ekodigter omhels die arche-litiese siddering wat spruit uit die nie-weet, die gapings en die wete dat daar nie geheelheid of holisme is nie. Sy verken die lusvorm van mede-bestaan, objekte en tyd en die middelgebiede waarin onder andere voorkoms en bestaan verstrengel is. Wanneer sy dig, is sy ook aan die speel; haar gedigte is 'n spel wat na Morton se subsendensie lyk en die primordiale verbondenheid van mens en nie-mens as gegewe aanvaar.

2.4 Lof vir en kritiek op *Dark ecology*

In resensies van *Dark Ecology* wys kritici verskillende aspekte van die teorie uit as spesifiek betekenisvolle bydraes tot die veld van die ekokritiek en kritiese denke oor die Antroposeen. Bagnadov (2017:153, 155) beskryf die skuif van die Antroposeen na agrilogistiek as 'n verbreding van die ekokritiek¹⁴ en wys daarop dat die struktuur van die boek – die slothoofstuk lui onder meer “Ending Before the Beginning” – die (agrilogistieke) veronderstelling van vooruitgang ondermyn. Martin (2017:464) beskou die opmerkings oor die estetiese sfeer in ons interaksie met die omgewing as die belangrikste aspek van die boek en voel dat dit verdere uitbreiding verdien (Martin, 2017:464). Griffiths (s.j.) vind weer Morton se verkenning van oop en newelagtige (“fuzzy”) sisteme, sowel as die idee dat die geheel minder as die somtotaal van die dele is, interessant. Peterson (2017) waardeur die feit dat *Dark Ecology* nie soos meeste ander boeke en films oor die ekologiese krisis op 'n gerusstellende noot eindig nie, maar by die donkerheid van die tema bly sonder om in negatiwiteit en nihilisme te verval.

Die interdisiplinêre inslag van Morton se werk is een van die eienskappe wat beide waardering en kritiek uitlok. Everhart (2017:609) wys daarop dat *Dark Ecology* se oproep tot interdisiplinêre samewerking toepassingsmoontlikhede het in die veld van die Lettere en universiteite in die algemeen. Wallace (2017:572) is ook opgewonde oor hierdie aspek –

¹⁴ Wallace (2017:571) wys daarop dat Morton nie oorspronklik is in sy aantygings teen landbou en die rol wat dit in die Antroposeen speel nie (sy verwys na diegene wat industriële landbou veroordeel, sowel as diegene wat glo dat landbou in die algemeen (die skaal ten spyte) 'n tipe “original sin” is wat die ekologiese verval voorafgegaan het). Ek dink egter Bagnadov verwys spesifiek na Morton se skuif na die ‘agrilogistiek’ en nie bloot na 'n fokus op landbou nie.

“Morton even imagines that humanists might collaborate with engineers in the toy construction” – maar wys op die gebrek aan detail in hierdie verband. Griffiths (s.j.) het waardering vir die “interplay of scientific and humanist thinking in *Dark Ecology*”, maar voel dat die oorweging van die wetenskap en literatuur in eie reg yl is. Die ylheid met betrekking tot literatuurkritiek as literatuurkritiek en wetenskap as wetenskap wys daarop dat die ‘verkeer’ tussen die wetenskap en die literatuur ’n ‘twee-rigting pad’ met vier lane benodig: die “zippy external study of interplay” (wetenskap na literatuur, literatuur na wetenskap) moet loop langs die stadige en deeglike werk van die interne beskrywing van elke veld (“getting the science right; doing justice to the literature”) (Griffiths, s.j.). Volgens Griffiths is hierdie vereistes die rede waarom interdisiplinêre studies so moeilik is, veral wanneer die velde ter sprake aan verskillende kante van die onderskeid tussen wetenskappe en kunste val. Morton slaag nie altyd daarin om die onderskeie elemente van sy analogieë in die wetenskap en letterkunde helder te artikuleer en verduidelik nie,¹⁵ maar Griffiths (s.j.) voel tog dat Morton daarin slaag om fassinerende patrone uit te wys na aanleiding van die spel (“interplay”) tussen die twee velde.

Griffiths (s.j.) sê egter ook dat Morton soms patrone benoem wat dalk of dalk nie bestaan nie. Dit bring ons by ’n algemene punt van kritiek teenoor Morton se werk: die feit dat dit ryk is aan nuwe konsepte en neologismes, maar dat die diepte, nodige verduidelikings en toepassingsmoontlikhede (sommige kritici gebruik die meer problematiese woord ‘plan’) in hierdie verband dikwels ontbreek.¹⁶ Alhoewel die konsep waaraan die titel ontleen is – ‘donker ekologie’ – reeds in 2004 deur Morton gemunt is (Peterson, 2017), is Griffiths (s.j.) van mening dat hierdie “aesthetics of ecological experience” waarmee Morton reeds vir meer as ’n dekade besig is, steeds nie duidelik genoeg gemaak word in *Dark Ecology* nie. Hy verwys daarna as ’n ‘estetiese Nutella’ wat skynbaar oor enige iets gesmeer kan word, maar wat dan moeilik onderskeibaar word. Peterson (2017) beskuldig Morton daarvan dat sy “habit of coining terms” daartoe lei dat hy ’n geslote sisteem skep, eerder as om betrokke te wees by ’n kritiese gesprek; ook dat sy “fondness for playful locutions” die boek laat voel soos ’n nuwe bordspeletjie eerder as ’n werk van kritiese teorie. Wallace (2017:572) sluit hierby aan wanneer sy die abstraksie van die term ‘speelding’ problematiseer: “[A] category capacious enough to hold agrilogistics,

¹⁵ Griffiths (s.j.) wys o.a. op Morton se misverstaan of wanvoorstelling van antibioties-weerstandige virusse.

¹⁶ Behalwe vir die resensente wat in hierdie paragraaf genoem word, sien ook Everhart (2017:608-609).

neoliberalism, and their alternatives, is perhaps to be expected in an argument that describes itself as primarily philosophical.” Waar die leser in die “Third thread” van *Dark ecology* dalk ’n meer praktiese inslag sou kon verwag, vind sy ’n “cluster of emotions” (nuwe konsepte inklusief) waarvan die funksionering in die teorie nie duidelik blyk nie (Peterson, 2017). Meeste kritici reageer negatief op die gebrek aan ’n plan van aksie (sien byvoorbeeld Martin, 2017:464) en voel dat die ‘lafheid’, spelerigheid en “openendedness” van Morton se teorie – al is dit dan intensioneel – nie oortuig teen die agtergrond van die “high stakes” van die agrilogistieke vernietiging van die planeet nie (vgl. byvoorbeeld Peterson, 2017; Mazur, 2018:602).

Nog ’n punt van kritiek teenoor Morton wat meermale gehoor word, het te make met kwessies rakende gelykheid, verantwoordelikheid en die realiteite van die magteloses en armes (sien Caldwell, s.j. oor lg.). In ’n poging om die aantyging dat die ‘Antroposeen’ kolonialisties en rassisties is verkeerd te bewys, wys Morton daarop dat *alle* mense deel is van die geofisiese mag wat die Antroposeen veroorsaak, maar Everhart (2017:608) vind sy argument problematies omdat dit wit kolonialistiese verantwoordelikheid ‘uitvee’. Martin (2017:464) stem saam dat Morton se huiwering om verantwoordelikheid vir die Antroposeen voor die deur te lê van diegene wat die meeste hulpbronne verbruik – Morton wys daarop dat almal lugverkoeling wil hê – daartoe lei dat sentrale kwessies oor gelykheid en geregtigheid vermy word. Wallace (2017:575) voel ook dat Morton die vraag na die “unevenness of the Anthropocene” ooplaat as gevolg van sy beperkte omgang met neoliberalisme. Morton beskryf politieke sisteme en raamwerke soos neoliberalisme as “playful and half-broken things that connect humans and nonhumans with one another”, maar Martin (2017:464) reageer hierop deur te sê dat nie almal in die bevoorregte posisie is om politieke sisteme as “toylike” te ervaar nie en impliseer hiermee dat Morton nie die gevolge van politieke sisteme op die magteloses ernstig genoeg opneem nie. Morton word gevolglik daarvan beskuldig dat hy nie daarin slaag om die etiese en politiese strategieë wat hy belowe te karteer nie (Peterson, 2017).

Alhoewel dit so is dat Morton se geneigdheid om te veel nuwe terme te skep tot oorvleueling en verwarring lei, het die belangrikste punt van kritiek in dié verband myns insiens nie met die aantal nuwe konsepte te make nie, maar wel met die wyse waarop daar by hierdie terme uitgekóm en weer daarvan aanbeweeg word. Wallace (2017:573) voel dat Morton se “reversal”

van die kondisies wat die agrilogistiek onderlê net so “Easy Think” voorkom as die agrilogistiek wat hy van “Easy Think”-logistiek beskuldig. Wallace haal Morton aan – “Now to think the Joy, we simply invert these parameters” (155) – en wys daarop dat die ‘eenvoudigheid’ van hierdie stap dalk daarin lê dat die vreugde net ‘gedink’ hoef te word, en nie behaal hoef te word nie. Wallace voel dat Morton se bemoeiing met die materiële (soos globale landbou en motorvervoer) maak dat hierdie “move to seemingly dematerialized thought” net te vinnig en maklik lyk. Sy wonder of ’n stelling soos “Forcing binarism to go into a loop and talk nonsense would successfully open up an exit route from agrilogistics and its Anthropocene” (110) nie net ’n ander manier is om te sê dat poësie – of filosofie – die planeet kan red nie. (Wallace, 2017:573) Ek stem saam met Wallace dat van Morton se skuiwe en konsepte net te “Easy Think” is om aan sy eie vereistes vir lusvormige, ekognostiese denke te voldoen, maar nie omdat dit op die vlak van die denke geskied nie; eerder omdat dit nie in genoeg detail uitgewerk en verduidelik word om aan te dui dat dit wel vanaf die vlak van denke na ander vlakke getransponeer sou kon word nie. Wallace se kritiek wys op die skeptisisme teenoor ‘blote’ denke of teorie waarna reeds verwys is en ook na die proporsie-kwessie wat hiermee gepaard gaan: dit wil amper lyk asof dit nie goed genoeg sou wees om te sê dat poësie – of filosofie – ’n verskil sou kon maak nie; die ‘redding’ van die planeet is immers op die spel.

2.5 Die donker ekodigter en die politiek en etiek: Woord, daad en menslike aard

Die kritiek teenoor Morton wat betref die oormaat nuwe konsepte en neologismes, die gebrek aan verduidelikings en praktiese toepassingsmoontlikhede, en die onvermoë om verantwoordelikheid vir die Antroposeen voor die skuldiges se deur te lê, is geldig. Veral die eerste twee punte van kritiek het moontlik iets te make met ’n groeiende skeptisisme teenoor teorie (en ‘blote’ denke). Hierdie skeptisisme speel nie in op die sosiaal-konstruktiewe en realiste se uiteenlopende sienings oor teorie nie, maar het te make met ’n krisis van nuttigheid wat ekokritici skynbaar in die gesig staar. Clark (in Wallace, 2017:574) diagnoseer ’n “Anthropocene disorder” wat neerkom op ’n “feeling of a break-down in the sense of proportion and of propriety when making judgements”, en sê dat hierdie siekte net so algemeen onder ekokritici as die breër kultuur voorkom. Wanneer ekokritici met die Antroposeen gekonfronteer word, is die dagtaak van literêre kritiek so buite verhouding met en skynbaar onbenullig in vergelyking daarmee dat die basis(se) van die veld in twyfel getrek word.

Ekokritici se variant van die Antroposeen-afwyking het sy wortels in die onuitgeklarede kwessie tussen “aan die begin was die woord” en “aan die begin was die daad” – ’n klassieke hoender-eier lus. Kritici wonder al lank of ’n verandering in die wyse waarop studente en geleerdes oor spesifieke kwessies dink werklik ’n effek op die breër samelewing het; om dit anders te stel: hulle wonder of akademiese werk enigsins as ‘aktivisme’ of ’n belangrike aanvulling tot aktivisme gesien sou kon word (Wallace, 2017:570). Soos reeds gesê, het hierdie vraag teen die agtergrond van die Antroposeen ’n nuwe dringendheid gekry. Terwyl baie kritici vir lank met die antwoord dat mense se denke oor omgewingskwessies belangrik is, tevrede was, en geglo het dat omgewingshumaniste ’n rol speel in die beskrywing en vorming van kulturele konstruksies rakende omgewingskwessies, word daar toenemend krities na hierdie aanname gekyk (vgl. Wallace, 2017:567-568). Wanneer hierdie aanname gekritiseer of bevraagteken word, geskied dit dikwels in vergelyking met die ‘aksie’ wat geneem word in ander velde: “If all the ‘action’ takes place in agriculture, engineering, and politics, are we condemned merely to chronicling? Fiddling with literary texts while the planet burns – or, rather, as we participate in its burning?” (Wallace, 2017:568). In die tweede plek word hierdie aanname dikwels in sy ekstreme vorm aangebied wanneer dit bevraagteken word: Nie net die vraag of literatuur of literatuurkritiek ’n *verskil kan maak*, word onder die loep geneem nie; nee, die vraag word gestel of literatuur of literatuuranalise die planeet kan ‘red’, en die antwoord vanuit die vierdegolf-ekokritiek is vanselfsprekend “nee” (sien Wallace, 2017:569 se interpretasie van Clark). Die ekstreme vorm wat die aanname aanneem, het te make met die reeds genoemde ‘skaal’ en ‘proporsie’ van die Antroposeen.

Dit is daarom nie verbasend dat Morton se teorie gekritiseer word vir die gebrek aan ’n plan van aksie nie. Die ekokritiek in sy geheel is gedompel in ’n krisis van nuttigheid (in sommige gevalle, weereens vasgevang in die tendens van ekstreme: ’n krisis van noodsaaklikheid). Wanneer Morton daarom van “Easy Think”-skuiwe beskuldig word, is die ‘maklik’ in ’n mindere mate die fokus; die ‘dink’ is vir Wallace (2017:573) die groter probleem: “Arguably, it is precisely this word ‘think’ that is the problem. We are hardly afraid to ‘think’ it; it is *doing* that we fear.” Morton (2016:156) spreek hom uit teenoor die oproep “We have to *do* something!”

en sê hierdie oproep word op militante wyse gedefinieer teenoor 'n versteende nosie van “not-doing”. Wallace (2017:574) interpreteer Morton se “not-doing” as volg:

But ‘not-doing’ is reified not just because it presumes thinking, writing, and reading are not-doing, but because it allows us to ignore, as Morton’s own ‘key turning’ moment implies, what we are doing simultaneously – driving, eating, drinking, typing, emailing, producing waste.

Dit is egter nie duidelik hoe Wallace by hierdie interpretasie van “not-doing” uitkom nie, want Morton (2017:156) se “not-doing” is per implikasie die weiering om die lusvorm van bestaan, van ekologiese bestaan en van die estetiese ‘reguit’ te maak of te onderbreek. Vir Morton (2017:156) beteken “We have to *do* something!” die volgende: “At all costs we must interrupt the loop.” Die verbreking van die lusvorm is binne Morton se teorie (hoe onspesifiek dan ook al) juis dit wat ons in staat stel om die probleem te ignoreer, omdat dit ons deur verdere ‘aksie’ (dikwels verdere skeeftrek) troos dat ons wel iets ‘doen’.

Na aanleiding van Clark se oproep tot “more direct kinds of activism” (in Wallace, 2017:569), sê Wallace (2017:574): “It is not enough to change minds – our own or anyone else’s. Most people are not, in their minds and hearts, climate-change deniers”. Die primêre rede hiervoor is dat ontkenning, in Clark se formulering, ‘infrastruktureel’ is, “denial in concrete” (Clark in Wallace, 2017:574). Infrastrukturele ontkenning is egter niks nuuts nie. Infrastrukturele mag en gerief máák daarna. Baie mans het lankal opgehou om te dink dat hulle intrinsiek meer waardevol as vrouens is, maar hoeveel van hierdie mans in die private sektor gaan daarop aandring om hulle vroulike kollegas se salarisstrookies te sien om seker te maak die besoldiging weerspieël die beginsel van gelykheid? Hoe belangrik was denke en denkraamwerke egter in die veranderinge van vooropgestelde idees oor geslag en gelykheid? Het dit gepaardgegaan met rigtingverskuiwende wêreldgebeure soos die wêreldoorloë, sowel as brandende bra’s? Ja, maar die verskillende fases binne die feministiese beweging het elk ’n sentrale rol gespeel in die wyse waarop die Westerse samelewing oor geslag dink.

As samelewing is ons ver van uitsluitel oor die waardes en beginsels wat die ekologiese bewustheid en beweging behoort te dryf en daarom kan ’n mens nie die denke en die dissiplines waar waardes en beginsels bevraagteken word, afskryf omdat die einde ons in die gesig staar nie.

In 'n poging om die infrastrukturele ontkenning wat volgens Wallace nie deur 'mind-changing' aangespreek kan word nie, ten minste gedeeltelik te sistap, word daar in die ekokritiek klem gelê op interdisiplinêre samewerking. Volgens Wallace (2017:570,574) fokus Morton eerder op interdisiplinariteit as op aktivisme en hanteer hy die infrastrukturele ontkenning deur byvoorbeeld na oplossings binne die permakultuur en landbou-ekologie te kyk. Morton maak dit egter nie duidelik hoe hierdie interdisiplinêre aspek van sy teorie binne die breër teorie funksioneer nie en Wallace wys daarop dat ernstige dinkwerk en doenwerk voorlê om by betekenisvolle interdisiplinariteit uit te kom (Wallace, 2017:574). Sy sê onder andere dat ekokritici nog meer sal moet uitvind oor die “developers and farmers” wat waarlik geposisioneer is om iets omtrent klimaatsverandering te doen (Wallace, 2017:574). Dit is die tipe uitsprake wat 'n mens laat besef dat hierdie belangse grype na interdisiplinariteit ook een van die noodseine is wat laat blyk dat die ekokritiek sigself in 'n krisis bevind. Wallace (2017:574) skryf oor *Dark Ecology* en Clark se *Ecocriticism on the Edge*:

Each of these books thus offers something useful [...] But each also points us toward a more radically altered future for the field, one that might move past “articulation,” to “more direct activism” or more thorough interdisciplinarity practice (including “farming with ducks”). These studies enable us to glimpse what the Anthropocene university might be.

As 'n mens egter na Clark se volgende vraag kyk – “at what point does continuing in activities that were once merely normal or even admirable turn, despite itself, into intellectual evasion?” – en na die bewondering vir iemand soos Isabelle Fremeaux – 'n kunstenaar en akademikus wat 'n “tenured” posisie by 'n navorsingsinstituut in Londen verlaat het om 'n permakultuur-geïnspireerde landbougemeenskap in Frankryk te begin (in Wallace, 2017:575) – wonder 'n mens of die Antroposeen-universiteit enigsins 'n Fakulteit Lettere gaan hê. Gaan interdisiplinariteit nie op die ou end lyk op 'n koolstofkrediet-uitruilery waar die ekokritikus voel sy moet eers 'n aantal krediete in 'n ander ‘noodsaaklike’ dissipline verdien voordat sy haar met die literatuur mag besig hou nie? Hiermee wil ek nie sê dat die ekokritiek nie mooi en hard moet dink oor kwessies van relevansie, nut én interdisiplinariteit nie, maar die radikaal-veranderde toekoms wat vir die ekokritiek in die vooruitsig gestel word, laat dit klink asof byvoorbeeld die ekokritikus sigself die hele dag met literatuur besig hou. Wallace (2017:576) skryf: “We may speak or write against an ideology like agrilogistics that has produced the

Anthropocene, but as long as we are getting into the car and driving to the grocery store, we are performing it.” Eendeboere, net soos ekokritici, moet ook keuses oor vervoer maak.

Louis Althusser beklemtoon die materiële aard van ideologie wanneer hy sê: “Pascal says, more or less: ‘Kneel down, move your lips in prayer, and you will believe’” (in Wallace, 2017:576).

Morton (2007:88) wys ook op die materiële aard van ideologie:

There are at least two ways of looking at ideology. The first is that it is a set of conditions that rule our subjectivity – a set of beliefs, or more strongly, a series of unconscious, “hardwired” fantasies. The other way is as part of objective social conditions. Ideology resides “out there” rather than “in here,” which is one reason why it is so difficult to get a mental grasp on it – it does not belong to the realm of the mind. Ideology resides in the “mouthfeel” of a McDonald’s hamburger; the way men hold open doors for women; and so on.

Die gewoontes wat ons ideologieë vergestalt gaan egter nie verander as ons denke én ons aksies nie verander nie. Dit gaan ook nie verander net omdat ons ons skielik met landbou, ingenieurswese, die politiek of eendeboerdery besig hou nie. Wanneer daar nie stadig en lusvormig oor ideologie gedink word nie, sal ons iets soos geo-ingenieurswese as volg benader: “It starts from fatalism – *of course* we haven’t done anything to control emissions, and *of course* we wouldn’t, because we are rationally incapable of collective self-restraint – and leaps from fatalism to hubris: we can better handle the problem as one of planetary engineering than of collective self-restraint, anyway” (Purdy, 2015:248). Dit is nodig om die lusvorm tussen woord en daad – die vervlegtheid van die beperktheid van die woord en die risiko en noodsaak van die daad – te aanvaar.

Om hierdie onderliggende punt van kritiek teenoor Morton (en ander ekokritici) aan te spreek, is dit nie net nodig om na die denke/aksie-kwessie te kyk nie, maar ook na die kultuur/aard-kwessie wat hiermee gepaard gaan. Die kultuur/aard-kwessie en kultuur/natuur-teenstelling word dikwels in oorvleueling met mekaar aangebied – iets wat sin maak teen die agtergrond van die verskillende definisies van ‘natuur’ wat in Hoofstuk 1 bespreek is. Binne die donker ekologie word die kultuur/natuur-teenstelling geïnterpreteer vir redes wat reeds bespreek is en, as gevolg van die effek daarvan op die verhouding tussen mens en nie-mens, word die konsep van

‘natuur’ as ‘natuurlike’ wat teenoor die mens opgestel word, verwerp. Wanneer Morton egter die mens se vernietiging van die aarde terugspoor na die ontstaan van (agri)kultuur en agrilogistiek, sou ’n mens kon sê dat hy besig is met die kwessie van kultuur/aard (wat ook as kultuur/natuur benoem word). Hierdie kwessie stem ooreen met die *nurture/nature*-debat, maar op ’n groter skaal: Was en is menslike kulture of die menslike aard die bepalende faktor in ons omgang met die nie-mens? Die skakel tussen hierdie kwessie en die denke/aksie-kwessie kan nie in ’n paar sinne ontknoop word nie, maar in die lig van die vereenvoudiging en ontwyking wat soms in gesprekke hieroor plaasvind, wil ek my verstout om dit baie simplisties te stel. Diegene wat glo dat dit “genoeg” is of ten minste ’n goeie begin is om die mensdom se *denke* te verander om die probleme van die Antroposeen aan te spreek, word dikwels in die kultuur-kamp geplaas: klimaatsverandering sal slegs hanteer kan word indien *kulture* verander. Diegene wat glo dat die menslike *aard* die probleem is, fokus op direkte *aksie* en aktivisme: ’n bose en grypsugtige aard sal immers nie deur ’n groen-gedagtetjie-vir-die-dag of ’n paradigmaskuif verander kan word nie. Dit is natuurlik ’n vieslike vereenvoudiging van die kwessies, maar dit is dikwels die implikasie van meer genuanseerde argumente wat as gevolg van ’n verwerping van die ‘natuur’ (as deel van die kultuur/natuur-teenstelling) die moontlikheid van ’n menslike aard as ’n “non-issue” aanbied, of ontken dat die geneigdheid om te ‘kultiveer’ *deel* kan wees van die menslike aard, eerder as wat die mens as ‘geheel’ slegs in terme van sy kultuurskepping gedefinieer word.

Morton is reeds voor *Dark Ecology* daarvoor gekritiseer dat hy die vraag na die ‘menslike aard’ vermy: “One point of critique against [Morton] is that he – as is common in ecocriticism – avoids the tricky question of human nature and advocates an unrealistic and seemingly implausible shift in ‘human cultures’” (Clark, 2014:85).¹⁷ In sy resensie van *Dark Ecology* skryf Mazur (2018:602): “[It] might not satisfy political economists, but it will appeal to ecocritics and those willing to rethink the concept of the human because, in the words of Morton, to ‘be ‘fully human’ is just such ‘a drag.’” Om die konsep van die ‘mens’ te herbedink, is egter heeltemal anders as om die vraag na ’n menslike aard te verken. Die vraag na wat dit beteken om ‘volledig mens’ te wees, kan natuurlik beïnvloed word deur ’n mens se idees oor of daar iets soos ’n

¹⁷ Vgl. ook Smith (2018) se resensie van *Being Ecological*, Morton se nuutste boek: “He doesn’t offer a plan to make society more environmentally friendly; instead, in what is an inspiringly idealistic book, he calls for a paradigm shift in our relationship to the world.”

menslike aard is, maar indien daar gekyk word na die mens as 'n ekosisteem van wesens, is dit ook maklik om die kwessie van 'n menslike aard agterweë te laat. Clark se aanhalingstekens om “human cultures” en sy skeptisisme teenoor paradigmaskuiwe ontbloom egter ook moontlik sy eie lugtigheid om verstrengel te raak in die lusagtige verband tussen kultuur en aard, *nurture* en *nature*, *routes* en *roots*.

Op hierdie punt wil ek die fokus weer meer spesifiek op die bespreking van die donker ekodigkuns rig. Om dit te doen wil ek ander stemme wie se werk belangrike bydraes in die verkenning van die donker ekodigter se praktyk en modi van mede-bestaan kan lewer, betrek. Terwyl beide Latour en Purdy o.a. fokus op paradigmaskuiwe en skeptisisme teenoor blinde oproepe tot aksie, lewer beide se teorie ook die moontlikheid om meer weë na betrokkenheid vir die donker ekodigter (en ekokritikus) te open, en ook om die donker ekologie se gapings wat betref etiek en politiek te begin vul. Beide Bruno Latour se *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy* (2004) en Jedediah Purdy se *After Nature. A Politics for the Anthropocene* (2015) sou eintlik gebruik kon word om die donker ekologie as breë raamwerk vir denke oor mede-bestaan aan te vul, juis omdat hulle onderskeidelik aan belangrike ekologiese, politiese, etiese en ekonomiese kwessies aandag skenk. Dit val egter nie in die omvang van hierdie studie nie en ek sal my daarom daartoe beperk om die winste van hulle werk vir die donker ekodigkuns te bespreek. Hierdie denkers se werk ondermyn die agrilogistiek deur magsverhoudinge en die kennissisteme waarop dit gebou is, vanuit 'n nuwe perspektief te bekijk. Wanneer hulle nadink oor toekomstige mede-bestaan (Latour praat van “nature-cultures”, Purdy van 'n demokratiese Antroposeen), stel hulle waardes en etiek sentraal. Hulle lewer 'n belangrike bydrae tot ons denke oor onderlinge verbondenheid (die verkenning van die arche-litiese) en help ons om ekognosties oor verteenwoordiging te dink.

Beide Latour en Purdy verskaf 'n kritiese raamwerk waarmee verskeie ‘redders’ wat daarop aanspraak maak om angs te elimineer – hetsy vanuit die wetenskap, ekonomie of godsdiens – ontmagtig kan word. Sodoende ondermyn hulle kennis- en magsisteme wat deur die agrilogistiek in stand gehou word. Latour ontwikkel 'n politieke ekologie waarin die idee van ‘natuur’ ontmagtig word deur die werking daarvan met die grot-allegorie te ontbloom (Latour, 2005:25-26). Die grot-allegorie hou die Wetenskap (teenoor wetenskappe) in stand, verlam die politiek en

perpetueer die Westerse verstaan van die openbare lewe. Die grot-allegorie definieer die verhouding tussen Wetenskap en die samelewing as volg: Die Filosoof-Wetenskaplike, ’n heldfiguur wat as wetgewer en redder optree, kry dit reg om homself van die donker Grot – die tirannie van die sosiale dimensie, die publieke lewe, die politiek, subjektiewe gevoelens, populêre oorwegings – te bevry en buite die Grot toegang tot die ‘waarheid’ en die ‘objektiewe wêreld’ (die ‘natuur’) te verkry. Hy kom dan weer terug om die tirannie van onkunde met die sekerheid van wetenskaplike wette (wat nie in die sosiale sfeer bevraagteken mag word nie) te vervang. Die Wetenskaplike funksioneer dus as redder danksy die absolute skeiding tussen die sosiale wêreld en die wêreld van waarheid. (Latour, 2005:10-11) Hierdie allegorie legitimeer ’n ‘grondwet’ wat die openbare lewe in twee huise verdeel. In die eerste huis is die pratende mense – onkundig en magteloos. In die tweede huis is die ‘natuur’, die ware objekte – hulle definieer wat werklik bestaan, maar hulle het nie die gawe van spraak nie. (Latour, 2005:13-14) Alle mag behoort dus aan diegene wat tussen die twee huise kan beweeg: “They can make the mute world speak, tell the truth without being challenged” (Latour, 2005:14). Binne die raamwerk van sy politieke ekologie verwerp Latour die twee-huis sisteem en stel ’n enkele kollektief voor, ’n “pluriverse” (Latour, 2005:41) of “nature-cultures” (Latour, 2005:45). Terwyl Latour met sy analogie die Wetenskaplike as ‘redder’ onttroon, sou ’n mens n.a.v. Purdy se politiek vir die Antroposeen kon sê dat hy spesifiek die Ekonomiese-Expert-kwantifiseerder as ‘redder’ onttroon. Laasgenoemde ‘heldfiguur’ skiet ’n demokratiese toekoms af en vervang politieke en etiese oordele met tegniese kundigheid (soos koste-voordeel-analise) – hy het byvoorbeeld ‘toegang’ tot die objektiewe waarde van kommoditeite soos skoon lug en water (vgl. Purdy, 2015:268-269). Alhoewel Latour en Purdy nie na godsdiens verwys nie, sou ’n mens die grot-allegorie ook kon gebruik om die mag van die godsdiensleier as ‘redder’ te ondermyn.

Net soos die Antroposeen, is die politiek, ekonomie en ekologie (asook godsdiens – my toevoeging), wat sigselwers gedurende die Antroposeen in krisistye bevind, mensgemaakte skeppings (Purdy, 2015:3). Daarom is die idee dat enige van hierdie sisteme vanself ‘stabiel’ sal wees of sal stabiliseer (en byvoorbeeld ongelykheid sal uitwis) ’n illusie (vgl. Purdy, 2015:18-19, 49). As gevolg van die mensgemaakte aard van die sisteme en die krisis waarin ons ons bevind, kan ons ons nie beroep op ’n eksterne Waarheid nie; ons moet ooreenkom op waardes wat toekomstige mede-bestaan kan informeer. Purdy noem byvoorbeeld die ontwikkeling van die

waarde van die openbare reg om te weet: te weet hoe diere behandel word by byvoorbeeld slagpale – nie omdat dit jou toegang sal gee tot die dier se ervaring nie, maar omdat die ontstigend vreemd-misterieuse ervaring en die erkenning daarvan tot ’n etiek van onsekerheid aanleiding sou kon gee (Purdy, 2015:242-243).

Indien die ervaring van abjeksie en die ontstigend vreemd-misterieuse in ons omgang met die nie-mens tot ’n etiek van onsekerheid lei, bied dit ons die geleentheid om op nuwe maniere erns te maak met onderlinge verbondenheid en die arche-litiese te verken. Volgens Latour bring die mens/nie-mens-paar ons by ’n onsekerheid en ’n betekenisvolle twyfel oor die aard van aksie en die definiëring van ’n ‘akteur’. (Latour, 2005:73) Binne ’n assosiasie van mense en nie-mense beteken om te sê dat die lede ‘optree’ (“act”), “that they modify other actors through a series of trials that can be listed thanks to some experimental protocol” (Latour, 2005:75). Om ontslae te raak van die antropomorfisme van die woord ‘akteur’, stel Latour (2005:75) die woord ‘aktant’ (“actant”) voor. ‘Aktante’ word in die eerste plek as moeilikheidsmakers ervaar en word gedefinieer as struikelblokke, skandale, dit wat in die pad staan van meesterskap en onderdrukking (Latour, 2005:79,81). Wanneer dit wat veelvuldige assosiasies van mense en nie-mense met mekaar verbind, ondersoek word – ’n ondersoek wat Latour beklemtoon (sien byvoorbeeld Latour, 2005:225-226) – is die oogmerk nie ’n hand-op-die-blaas-gemaklikheid nie, maar ’n verkenning van die aktant – mens en nie-mens – as hindernis tot meesterskap en hiërargie, sodat nuwe modi van mede-bestaan hieruit kan voortvloei.

Wanneer daar erns gemaak word met verbondenheid en mede-bestaan, kan die kwessie van verteenwoordiging – wat sentraal staan tot die politiek – nie geïgnoreer word nie. Latour wys daarop dat die ou ‘grondwet’ (van die Grot) ons gedwing het om die dubbele probleem van representasie apart aan te spreek: 1. Die epistemologiese vraag na die voorwaardes en vereistes waaronder ’n presiese representasie van die eksterne werklikheid moontlik is; 2. Die politiek-filosofiese vraag na die voorwaardes en vereistes waaronder ’n verteenwoordiger sy genote getrou kan verteenwoordig. (Latour, 2005:55) Latour wil nie voorgee dat hy die probleem van verteenwoordiging oplos nie, maar wil dit as één probleem aanbied (Latour, 2005:70): Hy vat dit saam as ’n skeptisisme teenoor alle woordvoerders (Latour, 2005:62). Die woordvoerder het die gawe van spraak, maar hierdie gawe is geleë tussen “I am speaking” en “the facts are speaking”

(Latour, 2005:64). Die woordvoerder word as volg omskryf: “with this notion, we are designating not the transparency of the speech in question, but the entire gamut running from complete doubt (I may be a spokesperson, but I am speaking in my own name) to total confidence (when I speak, it is really those I represent who speak through my mouth)” (Latour, 2005:64). Indien ’n aktant ’n woordvoerder nodig het om hulle saak by die kollektief te stel, word hulle na die kollektief gebring as deel van ’n ‘proposisie’. Die kollektief word saamgestel uit proposisies, wat Latour (2005:247) as volg definieer:

In its ordinary sense in philosophy, the term designates a statement that may be true or false: it is used here in a metaphysical sense to designate not a being of the world or a linguistic form but an association of humans and nonhumans before it becomes a full-fledged member of the collective, an instituted essence. Rather than being true or false, a proposition in this sense may be well or badly articulated.

Hy noem dat ’n rivier, ’n trop olifante, El Niño, ’n burgemeester en ’n park almal as proposisies na die kollektief geneem moet word (Latour, 2005:83). Latour se siening van verteenwoordiging help ons om ekognosties daaroor te dink omdat dit die spanning tussen totale twyfel en totale vertroue omarm en die klem verskuif van die magsverhouding tussen verteenwoordiger en verteenwoordigde na die formulering van ’n proposisie wat die reeds-gegewe assosiasie tussen mens en nie-mens verhelder.

Na aanleiding van Latour en Purdy kan die donker ekodigter se politieke betrokkenheid en etiese positionering uitgebrei word. Die donker ekodigter sal die agrilogistiek ondermyn deur die verabsoluteerde waarhede van die wetenskappe (byvoorbeeld die ekologie en die ekonomie) en godsdiens te bevraagteken en ondersoek in te stel na waardes wat tot nuwe modi van medebestaan aanleiding kan gee. Die vraag na wat die mens en nie-mens verbind sal sentraal staan tot die donker ekodigter se praktyk en dit sal uitloop in ’n etiek van onsekerheid. Die donker ekodigter se betrokkenheid by haar mede-wesens sal gekenmerk word deur ’n skeptisisme teenoor alle woordvoerders (ook haarself). Sy sal ander aktante se rol in die teenkanting van meesterskap en onderdrukking verwelkom; sy sal hulle toelaat om as struikelblokke tot haar eie praktyk en aksies te dien. Sodoende sal die donker ekodigter betrokke bly by die konsepsualisering van ’n toekomstige medebestaan wat anders as die agrilogistieke samelewing lyk.

Die donker ekodigter se etiese begronding en politiese betrokkenheid maak haar nie los uit die lusvorm tussen woord en daad nie; intendeel. Daar is nog 'n lusvorm wat sy moet verken: dié tussen kultuur en aard/natuur. Purdy se siening van die die kultuur/aard-kwessie word duidelik in sy keuse vir politiek in plaas van “accidental world-making” (Purdy, 2015:19). Sy keuse vir politiek spruit egter nie uit 'n Hobbesiaanse siening dat die noodsaak vir regering geleë is in die tragiese karakter van die menslike aard nie (vgl. Purdy (2015:93) en Purdy se geskiedenis van die vier weergawes van die Amerikaanse omgewingsverbeelding). Purdy (2015:95) is van mening dat die mens nie “*naturally* much of anything” is nie, “art and culture being the heart of human nature”. Hy brei uit: “Behind every human thing that people call natural, there is artifice: storytelling, imagination, ways of seeing that become a kind of second nature” (Purdy, 2015:95). Purdy glo in die mag van idees en verbeelding en ideologieë. Hy verwys na Max Weber se woorde: “[I]deas are not generally the engines of history, but they are its switchmen” (Purdy, 2015:67). Purdy smoor die vraag na 'n menslike aard as byvoorbeeld oorwegend boos / goed / gierig / altruïsties / dit / dat in die kiem omdat hy kuns, kultuur, idees, verbeelding en ideologieë as konstituerend van die menslike aard sien. Die donker ekodigter soos vergestalt deur Wilma Stockenström problematiseer egter hierdie vernouing van die gesprek oor 'n menslike aard. Alhoewel sy in haar ontluisterende blik op die mens die rol van kuns, kultuur, idees, verbeelding en ideologieë verreken, vra sy priemende vrae oor die mens se aard. Antwoorde op hierdie vrae wat op essensialisme lyk en misbruik kan word, moet natuurlik te alle tye vermy word. Die kategorie ‘mens’ moet terselfdertyd bevraagteken word. Tog kan die vraag na 'n menslike aard nie agterweë gelaat word indien daar speels-ernstig met die lusvormige struktuur van bestaan en mede-bestaan omgegaan word nie.

2.6 Die redding en die rol van die donker ekodigter

Chakrabarty (2012:1-2) meen dat enige poging om tans – ná kolonialisme, globalisasie en aardverwarming – oor die menslike kondisie op politiese en etiese vlak te besin, van ons vereis om die disjunkte en teenstrydige aard van ons sienings oor die mens te konfronteer. Hy identifiseer drie sienings van of perspektiewe op die mens:

[T]he universalist-Enlightenment view of the human as potentially the same everywhere, the subject with capacity to bear and exercise rights; the postcolonial-postmodern view of

the human as the same but endowed everywhere with what some scholars call “anthropological difference” – differences of class, sexuality, gender, history, and so on. [...] And then comes the figure of the human in the age of the Anthropocene, the era when humans act as a geological force on the planet, changing its climate for millenia to come.

Die figuur van die Antroposeen-mens is nie die konsep van ‘mens’ wat deur donker ekologie en ander strominge binne die ekokritiek bevraagteken word nie. Dit is nie die ‘mens’ wat as aktant of deel van ’n proposisie of woordvoerder aan Latour se toekomstige kollektief kan deelneem nie.¹⁸ Dit is ook nie die ‘mens’ wie se ‘aard’ dikwels vir ons huidige krisis geblameer word nie. Dit is ’n geofisiese mag: “It is pure nonontological agency” (Chakrabarty, 2012:13). Dit is die mens op Aard-skaal; die menslike spesie as hiperobjek (Morton, 2016:25,42). Dit is vreesaanjaend en angswekkend.

Met dié figuur wat soos ’n wolk voor die son inskuif, maak dit sin dat die tradisionele regverdigings vir die nut van letterkunde en literatuurkritiek skielik onvoldoende lyk. Die behoefte aan aktivisme en die soeke na ‘redding’, eerder as iets wat bloot ’n verskil kan maak, is verstaanbaar. ’n Gevoel van oorweldiging en fatalisme is ook verstaanbaar. Die behoefte om ten alle koste iets te dóén, is reeds geproblematiseer. Die vraag óf daar ooit redding van die mens as geofisiese mag is, kan gevra word, maar het nie ’n antwoord nie. Wat van die idee van ‘redding’? Weet ons wat ons wil red en hoekom ons dit wil red? Wat is waardevol genoeg om te red? Wat is té waardevol om in die reddingspoging te verloor? Sou ons bereid wees om ons weë te verander as ‘ons’ (ek en my maagbakterieë, ek en my familie, ek en my nasie) weet ‘ons’ gaan nie gered word nie? Wie is die ‘onse’ in al hierdie vrae? Dít is nie die mens as geofisiese mag nie. Myns insiens bring die idee van ‘redding’ ons terug by die kwessies rondom mede-bestaan, verbondenheid, waardes en verteenwoordiging wat denkers soos Morton, Latour en Purdy besig hou. Binne die donker ekologie gaan dit soos reeds gesien nie oor redding nie; dit gaan oor donker ekologiese bewustheid wat die digter ook by ’n sterwende wêreld sal laat bly.

¹⁸ Chakrabarty (2012:13) verwys na Latour se politieke ekologie en sê: “I think what I have said adds a wrinkle to Latour’s problematic. A geophysical force—for that is what in part we are in our collective existence—is neither subject nor an object.”

Soos voorspel kon word, het die donker ekodigter nie illusies oor haar digkuns se potensiaal om tot die redding van die “atmosfeerryke een” (Stockenström, 1988:21) of “ander neusies” (Stockenström, 1984:60) te kom nie. Ek is nie eens seker of sy gemaklik sou wees met die idee van ’n ‘rol’ nie. Tog wil ek die ‘proposisie’ van die donker ekodigter na die literatuurkritiek bring omdat ek glo dat sy ons kan help om opnuut oor mede-bestaan te dink én dan om op nuwe wyses aan ons mede-bestaan gestalte te gee.

2.7 Vooruitblik: Wilma Stockenström se oeuvre as verryking van die donker ekodigkuns

In die volgende vier hoofstukke gaan Stockenström se werk vanuit die raamwerk van die donker ekodigkuns bespreek word sodat sy weer verder aan hierdie konsep beslag kan gee. Haar oeuvre gaan egter nie chronologies bespreek word nie; aan die hand van ’n ruimtelike en tematiese vloeï of beweging in haar oeuvre sal die kenmerke van die donker ekodigter bespreek word. Hierdie aanslag sou geregverdig kon word deur die feit dat Stockenström se poësie besonder plekgebonde is en sy haar digkuns stewig in Afrika anker. Eerstens sal daar gekyk word na *Die Heengaanrefrein* (1988). Stockenström skryf hierdie bundel as opdragwerk vir die driehonderdjarige viering van die Hugenote se koms na die Kaap (Kannemeyer, 2005:472). Die ironiese blik op koloniserings het egter nie ’n eenvoudige herdenkingsbundel tot gevolg nie; in *Die Heengaanrefrein* word die beweging van Europa na Afrika deur die “vernufelige aggressiewe primaat” of “bepaamde klipkop” (Stockenström, 1988:21) uitgebeeld. Aan die hand van hierdie bundel sal al drie kenmerke van die donker ekodigter soos in die vorige afdeling genoem, bespreek word. Daarna sal Stockenström se eerste drie bundels (haar “Afrika-bundels”) – *Vir die bysiende leser* (1970), *Spieël van water* (1973) en *Van vergetelheid en van glans* (1976) – met betrekking tot die flikkering van die arche-litiese bespreek word. Hierdie drie bundels vestig Stockenström as digter van Afrika: een wat die wêreld van Afrika ontgin (Kannemeyer, 2005:464). Haar laaste drie bundels – *Aan die Kaap geskryf* (1994), *Spesmasse* (1999) en *Hierdie mens* (2013) – sou as Kaap-bundels getipeer kon word. Met betrekking tot die Kaap-bundels sal die wyse waarop Stockenström die agrilogistiek ondergrawe ondersoek word. Laastens sal daar gekyk word hoedat denke vanuit die ekognosis in *Monsterverse* (1984) neerslag vind. Alhoewel *Monsterverse* ook plekspesifieke gegewens bevat, is die fokus op ’n meer algemene beeld van die mens as “hulpbehoewende monster” (vgl. Stockenström, 1984:9). In die wyse waarop die bundels aangepak word, word daar dus gekyk na ’n beweging van Europa na Afrika, vanuit

Afrika na Kaapstad spesifiek, en dan dieper die monsteragtige en ontstigend vreemd-misterieuse in.

Hoofstuk 3: Stockenström as donker ekodigter soos gemanifesteer in *Die Heengaanrefrein*

Die Heengaanrefrein dien as afspringplek vir die analise van Stockenström se werk vanuit die perspektief van die donker ekologie. Dit volg die roete van die kolonialis van Europa na Afrika, na die plek waar Stockenström se poësie gewortel lê. Dit werk en speel met die spanning tussen *routes* en *roots* in die uitbeelding van die Hugenote-geskiedenis as die geskiedenis van “’n ewige reisiger en ’n ewige jagter” (Foster, 2000:278). Vir die driehonderdjarige herdenking van die Hugenote se koms na Suid-Afrika het die Nasionale Feeskomitee in 1984 drie skrywers – behalwe vir Stockenström ook Merwe Scholtz en Etienne Leroux – genader om in verskillende genres huldigingstekste oor die Hugenote te skryf (sien Foster, 2000:278 vir ’n meer volledige geskiedenis van die opdraggewing en uitkomste). Stockenström self was nie gemaklik met die woord ‘opdrag’ nie en het gesê dat daar ’n “‘voorstel’ aan haar gemaak [is] dat sy ‘iets’ vir die Hugenote-fees moes skryf” (Foster, 2000:276). Foster, in haar historiografiese lesing van die bundel vanuit die raamwerk van die postmodernisme, wys op die ironie dat hierdie opdrag aan ’n vrydenker (soos Stockenström haarself beskryf) gegee is en op die wyse waarop “hierdie bundel die Hugenote-geskiedenis problematiseer en dekonstrueer en die gegewe projekteer op die konstante soektog van die mens” (Foster, 2000:277-278). In hierdie hoofstuk sal daar heelhartig met hierdie stelling saamgestem word. Die wyse waarop Stockenström die verheerliking van die Hugenote en hul nasate ondermyn, sal egter spesifiek ondersoek word vir spore van ’n donker ekologiese bewustheid sodat daar vanuit die lesing gemotiveer kan word waarom Stockenström se oeuvre gebruik behoort te word om verdere beslag te gee aan die konsep van die donker ekodigter.

Die Heengaanrefrein is wel “[i]ngegee deur die Hugenote se koms” (Stockenström, 1988:Voorwerk), maar – soos Foster (2000:278) reeds duidelik gemaak het – die gedig as “’n [b]esinning” (Stockenström, 1988:Voorwerk) is nie aan een geskiedkundige gebeurtenis of tydvak gekoppel nie. Inteendeel, die titel dui reeds op die verstrengeling van die gedig-gegewe in ’n tussengebied tussen vertrek en aankoms wat ongebonde is aan tyd. Die “heengaan” sou gelees kon word as die gebied tussen vertrek en aankoms en die “refrein” as die herhaling van hierdie gedeelte van die reis. Die vertrek en aankoms word dus geïmpliseer, maar die verbinding van die “heengaan” met “refrein” kan gesien word as ’n ver-lus-tiging in die tussengebied, die reis-

gebied. Hierdie tussengebied is die kognitiewe ruimte van die arche-litiese, 'n gebied waar agrilogistieke sekerheid net-net buite bereik bly en waar die ekognosis gedy. Dit is dan ook die menslike kondisie as tussengebied en ons pogings om hieruit te ontsnap wat in die sewe afdelings van *Die Heengaanrefrein* ter sprake gebring word.

Die sewe afdelings eggo die sewe dae van die Genesis-skeppingsverhaal in meer opsigte as net die ooreenstemmende getal. Die mens se pogings om van die tussengebied te ontsnap, word die duidelikste uitgebeeld in afdelings 1 en 6, “Geloof” en “In 'n taal praat”. Die geloof in 'n opperwese wat die mens as kroon van die skepping gemaak het, sowel as die mens se geloof in homself as opperwese, verteenwoordig die mens se afwysing van die oerverbintenis tussen mens en nie-mens. Die gebruik van taal – en die mag van naamgewing – vergroot die afstand tussen mens en nie-mens. In afdeling 4, “Geneentheid”, word die mens se geneigdheid om sy geneentheid deur selfbelang te laat rig, beklemtoon. Ook in “Die dood is jubeling”, afdeling 5, word die singewende rol van die dood oor die boeg van selfbelang gegooi: die mens se begeerte om voort te leef in sy nageslag word as dryfveer uitgebeeld. Afdeling 7, “Bevestiging”, herinner aan die sewende dag van rus waartydens die goedheid van die skepping bevestig is. Alhoewel die grootste gedeelte van die bundel op die mens se pogings om van die tussengebied te ontsnap fokus, word hierdie pogings in die bundel as geheel ondermyn deur middel van onder andere taalgebruik, beeldgebruik en toon. Die oerverbintenis tussen mens, aarde en nie-mens flikker regdeur die bundel. Dit word onder andere gedoen deur die motief van die nooiensboom of kiepersol en jagluiperd. Verder is daar twee afdelings waarvan die titels en inhoud meer eksplisiet die mens se agrilogistieke pogings ondermyn, naamlik “Twyfel” (Afdeling 2) en “Waarheen heengaan” (Afdeling 3). Hierin word die onsekerheid as tussengebied geëer en kettery as modus van mede-bestaan – 'n paradoksale permanente tussengebied – uitgebeeld. Stockenström gee sodoende beslag aan 'n aspek van die donker ekodigter wat belangrike etiese implikasies het. Sy demonstreer hoe kettery as modus van mede-bestaan neerkom op 'n etiek van onsekerheid: 'n ingesteldheid wat geldende opvattinge oor byvoorbeeld geloof, wetenskap, die mens, aarde en mede-wesens verwerp sonder om dit met nuwe sekerhede te vervang.

3.1 Geloof

Die Heengaanrefrein begin met ’n afdeling getitel “Geloof”, die langste in die bundel, wat spesifiek op die rede vir die Franse Hugenate se koms na Suid-Afrika fokus, maar wat ook na ‘geloof’ in die wydste sin binne die menslike kondisie kyk. Geloof in hierdie sin beteken die vertroue in ’n bepaalde uitleg van die lewe. Hierdie uitleg word gegee deur een of ander kanonieke korpus van gedagtes, afkomstig van godsdienst, ’n ideologie (“isme”), die wetenskap of verskillende mensesels van voorgenoemde. Die digterspreker bevraagteken, ondermyn en dekonstrueer telkens die wyse waarop geloof in die mens se omgang met die aarde en sy medewesens (medemens inklusief) funksioneer. Dit word gedoen sonder om iets plaasvervangends wat as ’n beter ‘geloof’ sou kon dien, daar te stel.

Reeds die eerste strofe van die afdeling “Geloof” dui op die teenstrydighede in en die lusstruktuur van die menslike bestaan. Die afdeling begin met die woord “Eenkeer” (reël 1) (Stockenström, 1988:9).¹⁹ Dit herinner aan die kenmerkende sprokies-begin, “Eendag” en dui op ’n verbeeldingsvlug en ’n verwydering van die realiteit. Tog – in teenstelling met die “Een keer” wat in die derde strofe (reël 9) aangetref word – staan dit ook teenoor eenmaligheid en sou dit kon dui op die arche-litiese gedagte dat alle kere eintlik een is en dat ons ons binne ’n newelagtige temporaliteit bevind. Wanneer ’n mens die eerste reël in sy geheel lees – “Eenkeer wanneer die mens alles begryp” – kan ’n mens sê dat die moontlikheid van die mens wat alles verstaan as sprokies-gegewe aangebied word. Die woord “begryp” kan egter ook as ‘be-gryp’ gelees word. Dit sou kon dui op die mens se strewe om alles te verstaan juis sodat hy dit kan begryp en besit. Die ‘eenkeer’ wanneer ons verstaan en be-gryp kan gesien word as al die kere wat ons verstaan en be-gryp. Die “dan” waarmee die tweede reël begin, beklemtoon die chronologie waarop die agrilogistiek steun: eers moet “hy” verstaan en be-gryp, “dan” sal hy “rustig en volkome in heerlikheid / berus, in die volheid van sy alles wees” (reëls 2-3) (p.9). Die “volkome” gee iets te kenne van die ‘vol kom’ wat deur grypsug bereik word en die ‘heer’ in “heerlikheid” laat dink aan baasskap. Die “volheid” en “alles wees” beklemtoon die grootheidswaan waarmee die “hy” geassosieer word. Net soos hierdie grootheid, word die ‘rus’ in “rustig” en “berus” egter as verwyder van die realiteit aangebied in die lig van die sprokiesagtige “eenkeer”. Die “hy” se agrilogistieke strewe na beheer en baasskap word ook in spanning met ’n arche-litiese

¹⁹ In die res van die hoofstuk sal slegs die bladsynommers van *Die Heengaanrefrein* gegee word.

bewustheid aangebied. Die lusagtige verband tussen ‘begryp’ en ‘be-gryp’, tussen ‘volkome’ en ‘vol-kom’ en tussen ‘heerlikheid’ en ‘heer-likheid’ laat die moontlikheid flikker van ’n tydloosheid waarbinne die mens wel ’n “alles” sal verstaan wat nie uit die agrilogistiek vloei nie, maar wat die produk is van ’n arche-litiese besef dat hy “alles [is]” – nie net mens nie; dat hy ‘vol alles’ is. In hierdie besef flikker die moontlikheid van rus.

Hierdie flikkering word egter reeds in strofe 2 se eerste reël in twyfel getrek wanneer daar gevra word of die mens “rusteloos steeds, voorwaarts steeds” die spore van besetting – “boekstawing” en “’n steggie” (reël 2) – saamdra en agterlaat. Die vraag word in die derde reël op die spits gedryf met die verwysing na die “sku pondhaas, die besondere” wat in Suid-Afrika uitgeroei is as gevolg van grootskaalse jag daarop. Die effek van die agrilogistieke besetting word verder onderstreep wanneer die pondhaas se habitat as die “rivier van die dood” (reël 4) beskryf word (p.9). Die hele strofe is egter ’n vraag: Dit gaan nie bloot oor wat die Franse Hugenote of kolonialiste in die algemeen in Suid-Afrika gedoen het nie; die spreker vra of dít (die saamneem, die “soek” en die “skiet”) is wat die mens sal doen wanneer hy alles ‘begryp’.

In strofe 3 gaan die vrae oor wat die mens sou doen as hy alles begryp, voort. Die agrilogistiek word ontmasker en ondermyn. Die vreemdheid van die nuwe omgewing word met bekende boustyle afgeweer: “En / bou hy met gewels wolke in ’n katedraalhoek van berge” (reëls 1-2). Die nuwe “begin” word opgestel as ’n “voortsetting” (reël 3) en sodoende word die wet van nie-teenstrydigheid ondermyn. Soos wat Morton sê dat ons arche-litiese paranoia toesmeer met agrilogistieke monoteïsme, so word die geloof as agrilogistieke denk-virus blootgelê wat “plant / saai, maai” (reëls 3-4), “altyd eng aan[gaan]” (reëls 5-6), “ver vorentoe [gaan]” (reël 8) “vir die sober / verheerliking van ’n oortuiging” (reëls 4-5). Die einde van strofe 3 lui: “[...] Een keer. / Wanneer die mens begryp” (reëls 9-10). Dit wys terug na die eerste reël van strofe 1, maar die ‘een keer’ dui op ’n eenmaligheid, en die “Wanneer die mens begryp” is geskei van tyds- of plekaanduiding of kwalifiseerder – dit is ’n onvoltooide sin, maar met ’n punt eerder as ’n ellips aan die einde. Die ironiese ondertoon van hierdie einde impliseer dat die spreker ’n moment van begrip hoogs onwaarskynlik vind.

In strofe 4 word die “[v]ertrek en koms” van die Hugenote geplaas binne die “vertrek en koms” as “refrein van die eeue” (reël 1). Twyfel word hier gesien as die metgesel van die geloof. “Verlangend noem / een, wanneer twyfel gedug lê en woel / in die hart, die naam van ’n geliefde gesterf” (reëls 10-12) (p.9). Die “dit” in die volgende reël verstaan ek as terugverwysend na die twyfel. Die twyfel word dan in die res van die strofe aangebied as die “[s]kommelende houtbelofte” (reël 16) en ’n “[k]offer vol skeurbuik” (reël 17) – verwysings na die realiteite van die Hugenote se seereis en die wyse waarop dit die geloof op die proef sou kon stel. Die lusagtige verband tussen geloof en twyfel word aangedui in die volgende reëls: “In die grou van storms los die gemoed / op in afvra en wanhoop, want reis is waag” (reëls 19-20). Die geloof én die twyfel is dus nodig vir die reis. Hierna word die “dit” – die “twyfel” – verder beskryf: “Dit is verbondsgenoot, onwrikbaar, stryder en vlugteling” (reël 21). In hierdie beskrywing van twyfel word die wet van nie-teenstrydigheid by uitstek ondermyn. Eienskappe wat gewoonlik aan geloof toegeskryf word – betroubaarheid, onwrikbaarheid – word hier aan twyfel toegedig. Die twyfel is dit wat ons laat stry en ons laat vlug.

In strofe 5 kring die ervaring weer uit van die Hugenoet na die tydlose mens-reisiger en beide se agendas word bevraagteken. Die “vroom doelgerigte” (reël 8) word dan beskrywing van alle “varendes en vlieëndes in tuie van diverse bedoelings” (reël 9). Die reisiger se doelgerigtheid word dus bevestig, maar die vroomheid word bevraagteken. In teenstelling met die doelgerigtheid word die ‘mikpunt’ as “[...] spesmaas anderkant gruwel en moontlik / anderkant begeerte en oorleg maar immer / anderkant ’n kim na ’n ander verbond” (reëls 10-12) aangedui. Die “spesmaas” dat die geldende bestel nie die waarheid in pag het nie en dat daar ’n ruimte “anderkant gruwel” (byvoorbeeld onreg en vervolging) te vind is, sou gesien kon word as die aanvanklike dryfveer. Die spesmaas bly egter slegs spesmaas as dit “anderkant ’n kim [op pad] na ’n ander verbond” geleë is en nie tot ’n nuwe waarheid en verbond lei nie. Daar is dus die suggestie dat die spesmaas dryfveer én mikpunt sou kon wees.

Die “ketterse moeders en ketterse vaders” (reël 2) word in strofe 6 aangespreek asof hulle nog met een voet in Europa staan: “Diep in valleie waar die son fluwelig streef” (reël 1). Hulle word afgevra: “[...] weet julle hoe / bar die land vir die noorderling sal lyk / wie se oog die eik soek, en dit gaan plant, / wie se oor ’n tongval mis en toe die Khoikhoi / klinkers van basterlatyn in die

mond gaan prop” (reëls 2-6). Beide die Europeër en die organismes wat hy intensioneel of per ongeluk saamgebring het, word gesien as deel van die kolonialis se ‘portmanteau biota’, die ‘reissak’ waarin o.a. die noorderling en die eik na Afrika gebring is.²⁰ Dit gaan ook oor meer as die omvorming van die nuwe fisiese omgewing: die kulturele omgewing se omvorming word betrek deur die “basterlatyn” (waarskynlik verwysend na Frans) wat in die Khoikhoi se monde geprop word. Die ‘kettters’ het “ter wille van ’n obsessie van gelowigheid / gebruike en oortuigings ’n hele oseaan ver saam[ge]skeep” (reëls 8-9). Die ‘ketttersheid’ is egter teenstrydig met die “suiwer vertolking” (reël 10) wat hulle beweegrede was. Die spreker beklemtoon die ironie: hoe hulle kettters was in hulle eie land en gewet het hoe dit voel om as “onregsinnig” (sien Odendal & Gouws, 2005, s.v. “kettters”) uitgestoot en vervolgt te word; hoe hulle nou “protes / beoefen, soos dit ontwikkel het uit verlos en red” (reëls 11-12) in hulle land van oorsprong. Hulle protesteer dus steeds, al is hulle nou “[i]n ’n ander- / soortigheid van mens en bodem” (reëls 10-11) en wil verlos en red soos hulle vervolgers hulle wou verlos en red.

In strofe 7 word die toon van ironie wat reeds plek-plek deurgeslaan het op die spits gedryf. Hoe ironies dat die Sonkoning (Lodewyk XIV – “die son” (reël 1)) sy soldate klee in wolbaadjies gemaak deur die Hugenote, net om die Hugenote deur die soldate te laat verpes “tot terugbeking” (reëls 6-8). Ten spyte van die feit dat Descartes se dictum, “De omnibus dubitandum” (reël 19) – ‘betwyfel alles’ – in hierdie tyd bekend is, het dit geen invloed op die algemene denke nie. Dit lyk ten minste of dit is wat die spreker suggereer. Descartes ondersoek volgens Morton “(Axial Age) theology” om sy eie vrees dat hy ’n pop in die hande van ’n almagtige demoon is te besweer en kom tot die slotsom dat ’n goeie god hom nie om die bos sal lei nie. Vir Morton – soos reeds in Hoofstuk 2 genoem – is Descartes se pad na ‘Ek dink, daarom is ek’ ’n opsomming van die ontwikkeling van ‘beskawing’ (Morton, 2016:100): Ons neem die fundamentele onsekerheid oor bestaan en smeer dit toe met agrilogistieke sekerheid. Danksy Descartes beweeg ons van die ‘waarheid’ (gesetel in ’n godheid) na die ‘sekerheid’ (gesetel in ons eie rede). Descartes se “wyse begeerte” (reël 20) – ’n teenstrydige formulering wat Descartes se rasionaliteit ondermyn – lei tot die wysbegeerte wat die mens vir die volgende eeue sentraal sou plaas. In plaas van die onsekerheid is daar nou die “denke” wat “hoofs soos ’n minuet in die sale van die kaatsing van skyn” (reël 23) beweeg. Die gesag en die rasionaliteit word dus in

²⁰ Sien Crosby in Dominy (2002:31) se definisie van ‘portmanteau biota’.

hierdie strofe uitgebeeld as iets wat verder gespieël of gekaats word en wat vol voorgee en skyn is. (p.11)

Die Sonkoning word in strofe 8 met 'n ander “sondespoot” (reël 1) – die regte son – vervang en hiermee word die Europese ruimte grootliks agtergelaat. Vir die res van die gedig is dit meestal die Afrika-ruimte en meer abstrakte bestemmings wat ter sprake kom. Daar word verwys na die “weelde van hul ruimte” (reël 5) wat verower word. Die agrilogistieke ingesteldheid van die kolonialis maak dus dat hy die ‘plekke’ wat hy verower as ‘ruimtes’ inkleur juis sodat hy dit mag en moet verander volgens sy wil. Presies in die middelste reël van hierdie strofe word die mens se “verhuising” (reël 7) langs 'n herhalende motief in die gedig geplaas: die luiperd. In die volgende reël word een van die ander herhalende motiewe bekendgestel: die nooiensboom. Die reëls, “En die luiperd / krap teen die nooiensboom” (reëls 7-8) en “Die luiperd / rig hom op teen die nooiensboom / en kap gestreng na die flonkering bo” (reëls 12-14) kan op verskillende maniere geïnterpreteer word. Vanuit die perspektief van die donker ekologie wil ek voorstel dat die luiperd en die nooiensboom o.a. gelees kan word as arche-litiese spore of gesante – 'n interpretasie wat veral deur die einde van die afdeling, “Geloof”, ondersteun word. In die lig hiervan sou die luiperd en nooiensboom in hierdie konteks gesien kon word as spore van primordiale verbintenis tussen mens en nie-mens wat rondom die mens se agrilogistieke veroweringswaan flikker en die poreuse grense en verweefde aard van mede-bestaan verteenwoordig.

Die kolonialis se boekstaving van alles bereik in strofe 9 'n klimaks: Ná “Dit is dus aangeteken” (reël 1) volg 'n lys van alles wat die mens aanteken. Dit begin met wat ek as arche-litiese spore wil lees, maar hier word dit tot deel van 'n lys gemaak: “Die luiperd. / Die nooiensboom. Die ster” (reëls 1-2). Dit wat opgeteken word, strek oor die eeue en die leser word gekonfronteer met 'n mengelmoes van beelde wat nie gewoonlik naas mekaar gestel word nie. Tog is daar 'n ooreenkoms: 'n brand, ontploffing of vuur word deurlopend betrek en verder is daar die idee van die pyl en missiel ('n afgevuurde wapen) wat herhaal word. Hierdie falliese wapens word simbool van die mens se oortuiging dat hy op grootse wyse moet ‘voortplant’ en ‘voort-plant’ – regte sade en sade van geloof. Dit kan gesien word wanneer die “miedens langs die grense van durf gestapel / die brandende pyl se gloed van bevrugting ontvang” (reëls 3-4); ook wanneer

“missiele tot in die betekenis in / verwate afgevuur word” (reëls 9-10). Dit is egter asof godsdiens in hierdie beelde in ’n ander lig gestel word: “soveel teen oplaaiing afgeteken asof kruis teen son / kom kantel het, die ster in die sekel kom skuil het” (reëls 7-8). Die implikasie van “kantel” en “skuil” is dat die godsdiens (in hierdie geval Christendom en Islam) oorskadu word deur ’n nuwe son of lig: dié van tegnologie en wetenskap. Behalwe vir die “kernontploffing” wat “die Suid-Atlantiese lug / verlig” (reëls 5-6), is dit veral die missiele wat “tot in die betekenis in” (reël 9) afgevuur word wat impliseer dat die beginsels van die wetenskap en die strewe na sekerheid (eerder as waarheid) hier die boekstawing dryf. (p.12)

Die tegnologies-gevorderde wapens wat in strofe 9 aangeteken is, word in strofe 10 gekontrasteer met ’n jagter-gegewe wat op die oog af ’n meer ‘primitiewe’ konteks oproep. Tog funksioneer hierdie strofe – wat klink soos iets wat ’n Sanstorie sou kon wees – juis as ‘lus’ wat die mensheid in sy oer- en moderne gedaante verstrengel in dieselfde verhaal: die jagter se verhaal. Vuur is een van daardie verskynsels wat ons idees oor noodsaak en begeerte in ’n lus draai. Ons dink ons het dit absoluut nodig, maar daar was ’n tyd voor vuur wat die mensdom oorleef het. Die vuur wat “sluip” impliseer dat hierdie vuur agentskap het, slu is, en sonder die mens voort “sluip”: die vuur ‘verlei’ ons. Ons begeer dit wat die vuur verbeeld: baasskap en die mag om te verwoes. Ons vertel vir onself dat ons sy hitte en sy gaarmaak ‘nodig’ het om te ‘oorleef’, maar eintlik konfronteer die vuur ons met die verstrengeldheid van begeerte en mede-bestaan. Die jagter “mik” (reël 4) en “lê aan” (reël 7) en “skiet” (reël 8). Hy “verlaat die grot van sy herkoms” (reël 5) – moontlik ’n verwysing na sy verlies aan verstrengeldheid met klip en aarde, na ’n tyd toe mede-bestaan en boekstawing anders daaruit gesien het. Hy “huil” (reël 7) ook voordat hy na die maan anlê. Dit kan ’n teken wees van die arche-litiese wat as gewete oorbly of van sy hartseer oor die verlies van sy “noute” (reël 6), sy noue verbondenheid met die aarde. Waar die brand grondlangs gesluip het, mik die jagter nou hemelhoog: “Hemelhoog wil die jagter tref met sy skoot / en die blou vlies van die lug deurboor” (reëls 9-10). Hier vind ons dus ’n eggo van die luggebonde brande van strofe 9. Dit is dus die mens van alle eeue wat as jagter uitgebeeld word. Hy mag dalk nie ’n landbouer wees nie, maar hy het ’n agrilogistieke doel voor oë: hy wil “die onsekerheid kwes en dood” (reël 12). Hy kwes en dood met wat ook al hy tot sy beskikking het: “sy saloontjie [geweer] en sy pyltjie van vuur / en sy waan en sy kruit en sy splitsing en sy geloof” (reëls 13-14). Die implikasie hier is dat die jagter-verhaal die

menslike verhaal is. Selfs godsdiens is die verhaal van die jagter; ook die wetenskap. Strofe 10 sou dus gelees kon word as kommentaar op die menslike aard en die mensdom se geskiedenis as een storie eerder as 'n chronologiese narratief van ontwikkeling: ons was en bly jagters. (p.12)

In strofe 11 word daar uitgebrei op die omvang van die jagter se ambisie: hy wil skiet tot anderkant waar die godsdiens dit sou waag of sou kon reik (“Tot waar nie verder, of gewillig, of selfs diepgelowig / met preke van kansels en seepkissies gewaag word, / waar profesieë veryl, die klankgolwe van gebede / kindergebrabbel word, raaisels van geen belang” (reëls 1-4)); hy wil skiet tot “anderkant die grense van grensloosheid” (reël 9) (p.12), tot “anderkant die afwesigheid waar is / nie meer kan nie” (reël 12-13) (pp.12-13) en waar “betekenis” en “verheldering” en “antwoord op verwagting” “ophou verlei” (reëls 13-15) (p.13). Die jagter met sy “sanna en missiel” (reël 8) (p.12) – sy outydse geweer en sy moderne skietgoed – se ambisie lyk op 'n doodsbegeerte; die eindelose ambisie blyk ingestel te wees op die einde van ambisie.

Die jagter se strewe om tot in die anderkant in te skiet, word in strofe 12 op besonder ironiese wyse gekontrasteer met dit wat die spreker die mens sou aanraai om te doen. Die ironie is gesetel in die feit dat die mens ook dit wat die spreker hom aanraai om te doen, reeds doen, en dat dit ook die afwesigheid in die vooruitsig stel, al bied die spreker dit as ‘alternatief’ aan: “Liewers moet die mens, onderlangs brommend teen die niks, / agterbaksheid soos skimmel in 'n laboratorium kweek, / groot glashouers vol van die gister van onderduimsheid, spore selfsug, en dit patent in die ruim strooi” (reëls 1-4). Die ironie word op die spits gedryf aan die einde van die strofe: “Slim uitgaan en besit moet die mens / *liewers* want verowering is kleiner en gelyk maak aan sublieme onnoselheid” (reëls 9-11) (my skuindruk). (p.13)

Die “slim uitgaan en besit” (die ironiese ‘alternatief’ tot “verowering”), is besonder belangrik in die lig van die boekstaving. Wie wil nou as idioot opgeteken word? Daarom dan dat die mens meester geword het in die boekstaving, soos aangedui in strofe 13 se eerste reëls: “Wat van ligjare en verder / terugkaats, kaats terug as helde-epos en hooglied / en op sy minste 'n ballade” (reëls 1-4). Die spreker spot met die mens se eie terugkaatsing, maar sy distansieer haar nie van hierdie mens nie; die spreker-digter spot met haar eie opdragwerk om die Hugenote se koms te vier. Wat nóg opgeteken word is die “vlytige tem / van verkeerde woeste seisoene / tot wit mure

luisterryk in die groen / met 'n deur wat die dood koel / binnenooi, soos dit hoort in 'n ballade” (reëls 7-11). Die woord “tem” is 'n agrilogistieke woord by uitstek. Dit impliseer dat watookal getem moet word nie net wild is nie, maar te wild is, gevaarlik wild, onbeheersd wild. In Afrika was dit vir die Europeërs o.a. die “verkeerde woeste seisoene” wat in hul ‘omgekeerdheid’, andersheid en vreemdheid hopeloos ‘verkeerd’ was – iets wat getem moes word met klimopbegroeide, dik, wit mure.

Die ruimte of “ruim” (strofe 12) wat die mens wil tref en tem, word in strofe 16 as “leegheid” (reël 1) omskryf. Hierdie “leegheid” word ook as “ongekaarte” (reël 2), “ruimtelike groewe” (reël 2) en “smettelose streke” (reël 4) beskryf – alles ‘ruimtes’ wat maklik gekoloniseer en ‘besmet’ kan word omdat dit nie ‘plekke’ is nie (vgl. Morton, 2016:10-11). Dit is dan ook wat die mens doen: “Met oorskot word die leegheid opgevul. Oorproduksie / gedump in die ongekaarte. Ruimtelike groewe / klinies versigtig met bakterieë opgevul en verkose / smettelose streke met die grypsug van sowel / godsdienste as ideologieë stelselmatig besmet” (reëls 1-5). Die ‘oorstkot’ en ‘oorproduksie’ is nie net die absolute troos binne die agrilogistiek – daardie oorreaksie op die skaarsheid – nie, maar ook een van die redes vir koloniserings: nuwe markte. Die ‘oorstkot’ is 'n oorstkot agterbaksheid, onderduimsheid en dood. Die ‘oorstkot’ en ‘oorproduksie’ is profetiese vooruitwysings na al die afval en rommel wat in neo-kolonies gestort word – tekenend van die gedig se vêrsiendheid in die verwikkeling van koloniserings en ekologiese kwessies.

Strofe 17 bevat weereens 'n vermenging van ruimtes (die buitenste ruim en die Boland van die Hugenote) en tyd (die tyd van ruimteverkenning en tegnologies-gevorderde wapens en die tyd van die Hugenote). Die eerste woord, “aldus”, skakel strofe 17 met strofe 16 se godsdienste, ideologieë, plofkoppe, missiele en surplus vergif wat agrilogistieke agendas dryf: “Aldus word geloofsdaad wat destyds strategie was, / stories vir die vaak van ouer doeltreffender / besoedelings van on aardse oorsprong ten spyt” (reëls 1-3). Die implikasie is moontlik dat die geloofsdaad, wat gesien sou kon word as agrilogistieke ‘strategie’ – strategie om van die onsekerheid van bestaan en mede-bestaan ontslae te raak – sy nut verloor soos wat die wetenskap die kuns van beheer en ontvreemding vervolmaak. Hier is die woordkeuse – “geloofsdaad” teenoor byvoorbeeld net “geloof” – belangrik omdat dit die fokus plaas op die feit dat geloof tot

dade lei. Die uitgediende geloofsdaad bestaan voort as “stories vir die vaak” – stories wat sus of voor slaapyd vir kinders gelees word. Hierdie stories vertel moontlik van die mens as gelowige wat dalk ’n “ouer [...] besoedeling” as die plofkoppe is, maar wat “doeltreffender” was omdat hulle mense se verstande en harte en siele ‘besoedel’ het met godsdiens. Die mens se “onaardse oorsprong” kan hier verwys na die teorie dat lewe op aarde teruggespoor kan word na die stowwe wat deur die sterte van komete op die aarde beland het (*ScienceDaily*, 2007). Die “stories vir die vaak” sluit ook ander stories in: dié van “vullis wat agter sterre aan trek” (reël 4) en “rommel waartussen die eie vinniger en valer / verdwyn as bruinsuiker in die sand aan die soom / van riviere in prille Bolandse herinnering” (reëls 5-7). Die “vullis” en “rommel” sou gesien kon word as die arche-litiese gegewe waaruit die mens ontspring en wat hom steeds omring. Tussen hierdie “rommel” – moontlik ook ’n letterlike verwysing na ruimterommel – verdwyn “die eie” (reël 5) – dit wat die mens in sy eie oë onderskei van sy omgewing en medewesens en dit wat hy as sy besittings beskou – egter baie vinnig. Hierna word daar weer na die uitvloeisels – die daade – van geloof verwys, maar nou wil dit blyk asof die ‘geloof’ na beide die geloof in ’n god en die geloof in die wetenskap sou kon verwys: “Al blyk die missiele in die benouende ruim / bloot helder swenk van mossies in vlug te wees, / word laserstrale geloof uitgespu” (reëls 8-10). Indien die mens dus sien dat sy “benouende ruim” (reël 8) – die gebied wat hy wil beheer en uitbrei – deur selfs iets so onskuldig soos mossies beset word, sal hy die mossies as missiele klassifiseer sodat hy dit kan tref met sy “laserstrale geloof” (reël 10). Die “alles” wat vermag word (reël 12), word weer opgehaal: “Alles vermag dié wat baniere van ydelheid / rimpelend agter hulle aansleep deur die sferre, / geëvolueer uit die merkantilisme in die kapitalisme / en van die historiese materialisme so effens aangetas” (reëls 19-22). Die mens-kolonialis neem dus gebiede oor in die naam van sy “baniere van ydelheid” (reël 19). Hierdie “baniere” kan godsdienste en die wetenskap/tegnologie wees, maar hier word die mens se obsessie met sy ‘-isme’-ideologieë beklemtoon wanneer die ‘-ismes’ as idees wat koloniserings dryf uitgesonder word; idees wat dikwels die werklike dryfkrag is en verskans word in godsdiens of geloof.

Die veroweringsdrang en die vermagting en vermagting wat die mens se weë kenmerk word in strofe 18 onderbreek deur ’n “lakoniese sein” (reël 3) en ’n “grom” (reël 9). Die “lakoniese sein” is “[v]erlore vlieënd te midde van meteore, vasgepen / ver in die uitbollende

melkwegmiddelpunt” (reëls 1-2), maar dit dring deur as ’n “gepiep / van iewers” (reëls 3-4) met die boodskap: “ontruim, sonder versuim, / gee pad van die skynende limiete, keer om, / kom terug, kom. Terug uit die ruim” (reëls 4-6). Die tweede gedeelte van die strofe verwys na ’n “grom / diep in die binne-oor van geheue” (reëls 9-10). Hierdie “grom” word gehoor “[w]aar deur variasies helderheid gedwaal word / en waar geen teenstand ontwaar word” (reëls 7-8) – dus in ’n tyd/gebied waar die mens onder die indruk van sy verliggende sekerheid en baasskap is. Hierdie grom sou gelees kon word as ’n teken van die arche-litiese, die kennis van mede-bestaan wat steeds in die mens se binneste flikker. Hierdie grom is moontlik die grom van die luiheid wat terugkerend in die gedig die mens aan sy verstrengeldheid met sy mede-wesens wil herinner. Dit is betekenisvol dat die grom ‘opklink’, maar dat daar nie gesê word dat dit gehoor word nie.

In strofe 19 word ’n vraag beantwoord wat nooit gevra is nie. ’n Mens sou dus ’n ‘geïmpliseerde’ vraag kon formuleer: ‘Hoekom dring die sein deur, hoekom klink die grom op?’ Die antwoord lui: “Want die sterrejagter met die kinderoë / sal weer in die storie sy pypunt slyp / en mik na die skepping se hart” (reëls 1-3). Die ‘jagter’ het nou ’n “sterrejagter” geword, asof hy nie meer tevrede is met wat op aarde gejag kan word nie. Die “kinderoë” verwys moontlik na die feit dat die jagter – nie net in ons idee van hom as ‘primitiewe wese’ nie, maar ook in al sy ander vergestaltings – soos ’n kind is wat nie die gevolge van sy daade vooruit kan voorsien nie. Die “weer” beklemtoon die spreker se siening dat die mens altyd jagter sal bly. In hierdie strofe word die jagter ook “veroweraar” genoem (reël 4). Hy mik nie net na die “skepping se hart” nie, maar ook na die “ronde maag van geboorte” (reël 5). Die sikliese aard van verowering word ook versterk met die reëls, “En met kof en sloep sal weer ter wille enkel / van vryheidskeuse na ’n ander halfgrond gevaar word” (reëls 6-7). Die spreker se “ter wille enkel van vryheidskeuse” verkry egter ’n spottende toon, veral in die lig van die woorde “en dwingelande ondergrawe en ondersteun word” (reël 9). Deur die gebruik van “dwingelande” in plaas van “onderdrukkers” aktiveer die spreker die ‘dwing’ en ‘land’ wat spesifiek die idee van die koloniserings van grond onderstreep. Die dwingelande word ondergrawe én ondersteun; diegene wat ter wille van die “vryheidskeuse” getrek het (soos die Franse Hugenote), word dus onderdrukkers (deel van die Apartheidsbestel). Die strofe eindig met die vraag, “Want hoekom sou nie geopenbaar en verwerk word nie / wat ’n land op hol kan hê met brandstigting en krete / en hoekom die polisie hond aan die leiriem tjank?” (reëls 10-12). Net soos aan die begin van die strofe gooi die

“want”-konstruksie die leser eeffe van koers af omdat dit nie op die oog af sintakties gemotiveer is nie. Hierdie vraag sou egter gelees kon word as: Indien die gewese ‘vryheidsvegters’ nie nou onderdrukkers geword het nie, hoekom sou dit nodig wees om die vernietigende gebeure in Suid-Afrika te probeer stilhou (met behulp van byvoorbeeld sensuur)?

Strofe 20 bestaan uit ’n lys van ‘Wie’-vrae waarin die geïmpliseerde ‘wies’ beide onderdrukkers en onderdrukte is. Die strofe het gevolglik beide die toon van ’n aanklag en die toon van wanhopige vrae. Die eerste vraag kan as aanklag gelees word: “Wie is dit wat teen die wanhoop paar / en kinders vir die ashoop grootmaak, vir die raas, / armswaaiend, teen die verslaes van dae / teen die deinende sirenes in?” (reëls 1-4). Hierdie strofe eggo die realiteit van Suid-Afrika in die 1980’s: “Wie hoor nog die getamp van die klagstaat? / Wie se lippe is ’n verbrande gil?” (reëls 5-6). In die volgende vraag word daar verwys na diegene wat met hulle “ore toegespyker” loop en vuiste het wat “bolle voosheid en verdriet” is (reëls 7-8). Dit is dus ’n aanklag teen mense wat hulle doof hou vir die ellende om hulle en dit nie kan regkry om hul vuiste in opstand te lig nie. Die laaste vraag is ook ’n aanklag: “Wie kniel voor die lug soos voor ’n vloek / en weer die kastyding van die anderdagsemôres / met ’n grysgewel om genade?” (reëls 9-11). Hierdie vraag sou geïnterpreteer kon word as ’n aanklag teen die wyse waarop godsdiens en spesifiek genade (so sentraal vir die Hugenote) misbruik is om wandade te regverdig. Alternatiewelik kan die vraag bloot daarop dui dat godsdiens die mens gefokus hou op sy eie ‘anderdagsemôres’ (sy bestemming in die hemel of hel) en dat hy so besig is met sy gebed om genade dat hy – nes die een wat met toegespykerde ore loop – doof is vir die getamp van die klagstaat en die een wie se lippe verbrand is toe hy gegil het.

Die lusagtige verstrengeldheid van vooruitstrewendheid en verdrukking en van tyd en plek word in strofe 21 geïllustreer. Dit begin met die vraag, “Wat het geword van die mens met sy traanogies, / sy daaibekkie, sy vlot paalspring oor die toekoms / en landing op poliësterdrome? Die mens / met sy banke geld en sy woema, vingerpuntkontrole / van die oopskuif na vergesigte, wat het geword?” (reëls 1-5). In hierdie vraag word die mens se skynbaar onskuldige vooruitstrewendheid uitgebeeld. Die mens word as ‘oulik’ aangebied met sy “traanogies” en “daaibekkie”. Hy pas sy fisiese en tegnologiese vaardighede “vlot” en met “woema” toe. Die spreker se toon is tegelyk koesterend én neerhalend, soos van ’n ouer wat ’n ontwikkelende kind

dophou – ’n toon wat dikwels in Stockenström se werk aangetref word. Die vraag na wat van die slim, oulike mensie geword het, word hierna beantwoord: “Nouliks kan die huise roggel onder die verdrukking. / Die boorde dra swaar aan die vrugte van waan / en onkruid skiet op soos bargoens” (reëls 6-8). Die mens se vooruitstrewendheid sit dus verstregtel aan sy geneigdheid tot verdrukking. In plaas van die reguit lyn van vooruitgang, is dit onkruid en onverstaanbare mengeltaal wat die mens se bestaan kenmerk.

Waar strofe 21 deur ’n toon van gejaagdheid en dringendheid en chaos gekenmerk is – veral as gevolg van die opstapelings-effek en die herhalende “en” – bring die volgende 3 strofes ’n ommeswaai in toon. Strofes 22-24 se toon is een van ontnugtering en gestrooptheid. Al drie strofes het dieselfde uiterlike struktuur en die eerste twee reëls van al drie bestaan uit die konstruksie, “Buiten die [...] / is daar ook nog / [...]”. Al drie strofes bestaan uit ses reëls wat heelwat korter is as die reëls in strofe 21. In strofes 22-24 word daar onderskeidelik in die eerste reëls na die “bitterheid”, “opstandigheid” en “weemoed” verwys. Buiten hierdie dinge word daar verwys na die “kil herinnering / aan die vernuftige / media-ontleding / van passie en uitbuiting” (strofe 22, reëls 3-6), “die skraal vingerwysing / van ’n verwaarloosde tuin” (strofe 23, reëls 3-4) en “die verlore gedagtes / bymekaargegrabbel / deur die gierige plunderaar / van trou en deernis” (strofe 24, reëls 3-6).

Strofe 25 keer die blik van die mens en sy behandeling van sy medemens na die effek van sy dade op “die metgesel” wat gelees kan word as verwysend na die aarde: “Soos weemoed hang daar maanstof / voor die lieflik gesluerde, die sinlike / een wat geskend wil word, die metgesel” (reëls 1-3). Die “maanstof” sou die gevolg kan wees van die jagter wat die maan geskiet het en dit sou die versluiering kon veroorsaak. Die “lieflik gesluerde” sou egter ook kon verwys na die aarde se atmosfeer (vgl. die verwysing na die aarde as “atmosfeerryke een” in “Waarheen Heengaan” (p.21)). Hier gaan dit moontlik ook oor die aarde as die vrou wat versluierd aan haar man oorgegee word, net om uitgelewer te wees aan hom: die uitspraak dat vroue wat mishandel word ‘daarvoor soek’ is ’n moontlik verduideliking vir die verwysing na die aarde as die “een wat geskend wil word”.

In strofe 26 tree “’n held vir nou” te voorskyn (reël 1), maar die beeld wat geskets word, is een van ’n makabere held, een wat nie eers as anti-held geklassifiseer sou kon word nie. Hy is “geswagtel in die mens se verlangens” (reël 2). Hierdie beskrywing sou kon verwys na die moontlikheid dat hierdie beseerde held so toegedraai is in die mens se verlangens, dat hy niks kan doen nie. Vanuit ’n donker ekologiese perspektief sou ’n mens kon sê dat hierdie held juis bewus is daarvan dat begeertes en verlangens onverminderbaar is (vgl. Morton, 2016:123) en dat dit deel is van die abjeksie wat hom in die lus van betrokkenheid met sy mede-wesens verstrengel. Hy is ook die “daeraadmens met sand in die oë” (reël 3). Hy kan dus die mens wees wat tussen die dag en die nag staan. Die sand in sy oë kan verwys na swak sig of ’n onwilligheid om te sien wat om hom aangaan, maar dit kan ook verwys na die abjeksie waarna Morton (2016:123) verwys: “the feeling of being surrounded and penetrated by entities that I can’t peel off” of wat ek nie uit my oë kan krap nie. Die strofe eindig met die reëls: “Tree te voorskyn uit die gekwete maan / die witgerypte een wat bloed lag” (reëls 4-5). Die held is dus die produk van die mens se vernielsugtigheid; sy voorkoms herinner aan sy herkoms vanuit die gekwete maan (“witgerypte een” – moontlik as gevolg van die maanstof wat hom bedek), maar die beskrywing dat hy “bloed lag” verbind hom aan die mens, al is dit dan in al sy makaberheid en al is die bloed dan nie waar dit ‘hoort’ in die mens nie. Ek sou dit dus wou waag om te sê dat hierdie held ’n ekognostiese held is wat abjeksie vergestalt en omarm; hy is ’n onwaarskynlike protagonis wat so radikaal betrokke is dat sy voorkoms die tussengebied en lusagtige struktuur van mede-bestaan uitbeeld.

Die “nooiensboom” word vir die vierde keer in hierdie afdeling in die laaste strofe (27) genoem: “En die glorie van die warreling daarbo / trek saam tot ster bo ’n nooiensboom / reg onder die trajek van geloof” (reëls 1-3). In die lig van die voorafgaande strofes sou ’n mens kon sê dat die “glorie” ironies bedoel word. Dit herinner aan die ‘glorie’ van God wat met die ster bo die stal waarin Jesus gebore is, aangedui is. Soos vantevore word die ster en die nooiensboom langs mekaar geplaas (sien o.a. “Die luiperd / rig hom op teen die nooiensboom / en kap gestreng na die flonkering bo” (strofe 8)). Beide kan gesien word as arche-litiese spore van mede-bestaan. Selfs al het die ster in hierdie konteks ontstaan uit die ‘warreling’ wat moontlik te make het met die mens wat die maan geskiet het, is dit steeds tekenend van hoe verstrengeld mede-wesens met mekaar is. Die ‘redder’ wat deur die ster aangedui word, is nie ’n god-mens nie, maar ’n boom.

Dit staan reg onder die “trajek van geloof”. “Trajek” kom van die Latynse “trans” wat “oor” beteken en “facere” wat “gooi” beteken (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “trajek”). Hierdie ‘trajek’ skakel met die vooruitstrewendheid van die mens wat in hierdie afdeling uitgebeeld is, en ook sy ewige pogings om sy aardsheid te transendeer en sy geloof en oortuigings oor grense heen te ‘gooi’. Hierteenoor is die boom gewortel in die aarde. Die feit dat dit ’n “nooiensboom” is, kan moontlik na vroulike beginsels en ongebondenheid (vgl. ‘nooiensvan’) verwys. Wat egter meer betekenisvol is, is die woord ‘nooi’ en die gasvryheid en openheid wat hierdeur geïmpliseer word. Die “nooiensboom” word ook ’n kiepersol genoem en hierdie beeld van die sambreelagtige boom skakel met die idee dat dit insluit. Die nooiensboom sou daarom as sambreel van mede-bestaan gelees kan word; dit is die ‘redder’, die teenvoeter van ’n transenderende en ontwortelende geloof.

3.2 “Twyfel”

“Twyfel” bestaan uit agt kwatryne waarvan slegs die agste kwatryn op die tweede bladsy van die afdeling gedruk is. ’n Mens sou kon sê dat die uiterlike struktuur van die gedig suggereer dat die mens se omgang met twyfel slegs as netjies verpakte naskrif tot die geloof figureer. Ten spyte van die twyfel wat die mens op die seereis vergesel (vgl. “Geloof”, strofe 4 op pp. 9-10; “wanneer twyfel gedug lê en woel...”), word die twyfel in kwatryne verpak sodat dit netjies en beheersd daaruit sien. Ek lees dit as ’n spoor van die formeel geordende twyfel wat binne die geloof verdra en selfs ingesluit word om die illusie van sekerheid te behou. Hierdiestrukturele insinuasie staan in kontras met die wyse waarop die spreker in die gedig as geheel die twyfel en onsekerheid omarm en haar ironiese blik gooi op die wyse waarop die mens met twyfel en geloof omgaan. Die inhoud van hierdie afdeling dui daarop dat die twyfel onontkombaar is, ten spyte van of te midde van die mens se vashou aan die geloof.

Die eerste kwatryn van “Twyfel” bestaan uit ’n instruksie: “Begrawe hulle voete na die weste / om die rug op die ander te keer, / die onttrekkende son te volg / na ’n seer nuwe tyd” (reëls 1-4). Die “hulle” is onbepaald en sou gelees kon word as die Hugenote, gelowiges of twyfelaars; of as die mens as mengsel van kolonialis-jagter, gelowige en twyfelaar. Die “wie” van die “hulle” is minder belangrik as die instruksie waarin die tradisie om mense met hulle voete na die ooste te begrawe, omgekeer word. Die gewoonte kom reeds uit die paganistiese tradisie wat die dooies

wou laat kyk in die rigting van die opkomende son en is later vervorm in die Joods-Christelike tradisie waarvolgens die Messias – soos die son – vanuit die ooste sy verskyning sou maak (Decker, 2017). Die spreker wil dit egter hê dat ‘hulle’ andersom begrawe moet word “om die rug op die ander te keer”. Soos die “hulle” is die “ander” onbepaald: moontlik sodat beide die “hulle” en “ander” deur die leser ingevul kan word. In terme van die geskiedenis van kolonialisme en Christelike verowering sou die “ander” as Oosterlinge gelees kon word. Die spreker sou dus ironies kon verwys na die Westerling se oortuigings wat deur vrees en idees oor ’n lewe na die dood gedryf word. Eers moes hulle hulle voete na die ooste begrawe om reg te wees vir die wederkoms, maar nou is daar die vrees vir die ‘ander’ wat dit goed moontlik maak dat hulle op die spreker se instruksie om andersom begrawe te word, sal ag slaan. Die agrilogistieke ordening word verwoord in die tweede kwatryn: die “hulle” “[rus] reguit” (reël 1). Die reguitrustendes sal egter verontrus word met ’n “nes [wat] in ’n boom ontplof” (reël 2).

In die derde kwatryn word die “hulle” – anders as in die eerste reëls van die eerste twee kwatryne – nie genoem nie. In plaas daarvan dat die “hulle” as subjek figureer, is die subjek ’n verbale substantief met ’n bywoordelike frase: “Die oopmaak van oë in tyd / verdwaal in die ruimte [...]” (reëls 1-2). Die implikasie kan dus wees dat die dooies hier ‘opgewek’ word, maar heel waarskynlik is die ‘hulle’ wat hier geïmpliseer word ’n ongedefinieerde ‘hulle’ wat die lusverstrengeling van tyd en ruimte tydens die “oopmaak van oë” ervaar. Dit kan ook wees dat dit die “’n held”, “die daeraadmens met sand in die oë” (bl. 17, tweede laaste strofe van “Geloof”) is wie se oë hier oopgemaak word. Die oë word oopgemaak “in tyd” eerder as op ’n spesifieke plek. Die sinskonstruksie maak dit egter onduidelik of dit die oë of tyd is wat “verdwaal in die ruimte” is. Indien dit tyd is wat in die ruimte verdwaal is, impliseer dit dat die idee van tyd as chronologies en voortsjerkend ondermyn word. Tyd en ruimte is eerder verstrengel en verdwaal in mekaar. In die tweede helfte van die strofe word die buitenste ruim met die lug verbind deur die beeld van uile: “Die oopmaak van oë in tyd / verdwaal in die ruimte, geskied / soos dié van uiltjies, ’n ontvangs / van kleur, skitterend, en onthou” (reëls 1-4). Die beeld van “uiltjies” is egter verwarrend. Indien die oë oopgemaak word in die donker en steeds duidelik kan sien, maak dit sin dat dit met die oopmaak van uiltjie-oë vergelyk word. Uile se goeie sig in donkerte is egter direk verbind aan verminderde sig van kleur (Lewis, 2015). Stockenström sou nie wat haar natuurverwysings betref sommer ’n fout gemaak het nie. Verder

is sy nie 'n rojale gebruiker van die verkleiningsvorm nie. Dit kan dus 'n ironiese verwysing na die uile van Minerva wees. Hegel verwys na die uile van Minerva wat hulle vlerke spreid wanneer die son sak (Smith, 2009). Die mens is dus in hierdie geval 'n bespotting van 'n wyse wese wat – nadat die dag reeds verby is (of die skade reeds gedoen is) – maak asof hy alles in kleur, “skitterend” kan sien. Die “ontvangs / van kleur, skitterend” kan dus gesien word as die mens se onvermoë om sy eie onvermoë te erken. Die “en onthou” waarmee die strofe eindig, verbind dit met die vierde kwatryn en daar word beweeg van die oog na die oor, van die lug na die grond.

Die vierde strofe is 'n opdrag: “[...] en onthou // om op die teer klank, die rooi / vink in droë riet, juis / daarop te midde van verskrikking / deurentyd bedag te wees [...]” (strofe 3, reël 4 – strofe 4, reël 4). Die “teer klank” word in die volgende strofe verder verduidelik, maar hier word dit solank toegeskryf aan “die rooi / vink in droë riet [...]” Die rooi vink kan gelees word as pes. Peste is ongedomestikeerde lewensvorme wat as gevolg van onstabielheid en onbestuurbaarheid nie binne die agrilogistieke projek pas nie (Morton, 2016:47). Tog word die klank van die vinke as “teer” beskryf. Die “teer” skakel struktureel met die “seer” in “seer nuwe tyd” (reël 4) en skep 'n prentjie van gevoeligheid en pynlikheid wat met die “twyfel” geassosieer word. Die klank het moontlik te make met 'n tekort aan water (“droë riet”) wat die vinke laat krioel en wat, behalwe vir hulle gekwetter, ook nog die klank van hol riet wat kraak en teen mekaar kap tot die klank toevoeg. Die klank beklemtoon dus hulle kwesbaarheid en gevoeligheid teenoor die omgewing. Die “teer klank” staan in kontras met die “verskrikking” wat ongedefinieer bly en wat eers later moontlik met die “blinde swart duif” vereenselwig kan word. Die aangesprokene bevind hom/haar te midde van hierdie verskrikking, maar word gemaan om deurentyd op die klank van die vinke bedag te wees. Die vierde strofe eindig met “want” en die rede waarom daar gelet moet word op die klank van die rooi vink in die droë riet word verwag.

Die rede volg dan ook in die vyfde strofe: “[...] want // al die groot niksseggende woorde / breek soos riete wat kraak in die kalmte van die vleie / op die plase wat onthou word” (strofe 4, reël 4 – strofe 5, reël 4). Die klank is dus belangrik omdat dit sal herinner aan “al die groot niksseggende woorde” wat breek. Hierdie “groot niksseggende woorde” skakel met die “heimweevertroeteling” en “voorhuise vol blinkpakke” in die sewende kwatryn en sou onder andere kon verwys na die woorde van godsdienstiges of ideologies-gedrewe geskiedkundiges.

Gesien in die lug van die titel, “Twyfel”, sou dit ook spesifiek verbind kon word met woorde oor uitverkorenheid en lewe na die dood wat groot dinge belowe en ’n groot invloed het (en veral tydens Apartheid gehad het) op mense se denke en daade, maar as niksseggend openbaar word wanneer dit “breek soos riete wat kraak”. Die woorde wat breek – onder andere tekenend van die twyfel – geskied in eie boesem en in rustigheid: “in die kalmte van die vleie / op die plase wat onthou word”. Die “plase wat onthou word” kan onder andere verwys na die Franse Hugenote se erfgrond wat die spreker-digter eintlik veronderstel is om in die gedig te herdenk. Vir diegene wat ingestel is op die infiltrerende aard van die twyfel en dit wil dophou (moontlik om dit te keer of te beheer), is dit dus belangrik om daarop te let dat dit uit eie bodem kom. Dit word dan ook bevestig in die eerste reël van die sesde kwatryn wat skakel met die feit dat die “groot niksseggende woorde” op eie bodem breek.

Die sesde kwatryn beklemtoon dat die aangesprokene nie die aandag moet verslap nie: “juis daarom daarop bedag wees” (reël 1). Hier volg nou ’n tweede rede waarom daar bedag moet wees, maar anders as die vorige “want” wat aan die einde van strofe 4 geplaas is, eindig reël 1 van hierdie strofe met ’n aandagstreep en die “want” word aan die begin van die tweede reël geplaas: “juis daarom daarop bedag wees – / want ’n blinde swart duif ,/ groot soos ’n wolk voor die somer, / ’n gesant spits uit die baaierd” (reëls 1-4). Die vloeiendheid van die gedig wat met behulp van enjambement tussen die reëls van en oorgange tussen strofes 3-5 bewerkstellig is, word hier onderbreek met ’n saaklikheid en ’n konstatering van drie reëls wat met kommas eindig en waarin die éintlike rede vir bedagtheid beskryf word. Die “swart duif” staan in kontras met die wit duif wat as simbool van vrede gebruik word, en ook met die wit duif wat in die Bybel se evangelies as simbool van die Heilige Gees verskyn. Die blindheid van die swart duif staan ook in kontras met die “oopmaak van oë” in strofe 3. En beide die swart kleur en blindheid kan verbind word met die oorsprong van die duif: “’n gesant spits uit die baaierd”. In teenstelling met Christus wat as gesant van God lig na die wêreld gebring het, is hierdie gestuurde afkomstig uit die “ongevormde massa voor die skepping” en uit die “verwarring” en “warboel” (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “baaierd”). Die swart duif kan gesien word as gesant van die arche-litiese en as ondermyner van die agrilogistiek. Hy is afkomstig uit ’n ruimte-tyd voordat skeiding en skepping plaasgevind het. Waar die mens die gereguleerdheid van die seisoene gebruik en omarm en as ‘wet’ van die natuur sien, is die blinde swart duif “groot soos ’n wolk voor die

somer”. Dit ontnem dus die mens van sy aanbidding van patroonmatigheid en herinner aan ruimte-tye waar die aarde nie seisoene beleef het nie. In terme van die voorspoed (“somer”) wat wit Suid-Afrikaners (onder andere danksy ’n kieskeurige interpretasie van die Bybel gehad het), kan die blinde swart duif ook gesien word as ’n gevaar vir gelowiges wat hulle geloof vir eiebelang inspan.

Die oorgang tussen strofes 6 en 7 herinner weer aan die ‘oorvloei’ tussen strofes wat van strofes 3-5 opmerklik was. Nadat die swart duif in strofe 6 beskryf is, word dit wat hy doen eers aan die begin van strofe 7 aangetref: “vaar met ’n gekoer uit sy krop / uit teen heimweevertroeteling / en die voorhuise vol blinkpakke: / swart duif swart duif swart duif” (reëls 1-4). Dit is asof die swart duif diegene wat hulle geskiedenis vertroetel en die skynheiliges (“blinkpakke”) wat sit waar hulle gesien kan word (“voorhuise”) en moontlik vergader oor hulle heimwee en/of hulle geloof, wil herinner aan die twyfel en die nie-weet. Die keuse van (skeibare) werkwoord is egter betekenisvol: “vaar...uit”. Die “vaar” herinner aan die Hugenote wat letterlik moes wegvaar uit Europa nadat hulle in Frankryk uitgevaar het teen gelowiges wat vasgeklou het aan hulle eie tradisies en skynheiligheid. Daar is dus ’n eggo van die geskiedenis, maar nou is dit die afstammeling van die Franse Hugenote wat hulle heimwee vertroetel en blinkpakke geword het. Die spreker-digter ondermyn dus die projek waarmee sy besig is. Die strofe herinner verder daaraan dat die swart duif in verskillende gedaantes kom – die swart duif is dit wat twyfel en nie-weet aktiveer by diegene wat waarheid of sekerheid in pag het.

Dit word dan ook in die laaste en agste kwatryn bevestig: “’n Gekoer wat ’n skadu gooi is dit / op die glinster van ’n pediment, / wat ’n verbond betwyfel is dit / met sy dowwe herhaling” (reëls 1-4). Die gekoer van die swart duif gooi ’n skadu oor die glinstering (moontlik die ophemeling) van die Europese invloed (soos verteenwoordig deur die Klassieke boustyl en die “pediment”). Die swart duif se koer-skadu bring moontlik twyfel oor die meerderwaardigheid van die Europese nalatenskap, maar dalk ook gevaar wat die mag van die nageslag bedreig. Die gekoer betwyfel ook “’n verbond”. Die verbond is baie onspesifiek en kan gesien word as die algemene godsdienstige idee van die ‘verbondsvolk’ of uitverkore volk. Die swart duif se gekoer saai twyfel oor hierdie idees. Dit bring die dowwe herhaling van ’n inhoudlose boodskap wat

bloot die skadu en die twyfel bring. Hierdie herhaling skakel met die “refrein” van die heengaanrefrein en beklemtoon die wyse waarop twyfel altyd deel uitmaak van die heengaan.

3.3 “Waarheen heengaan”

Dit is betekenisvol dat die afdeling “Twyfel” gevolg word deur “Waarheen heengaan”. In die eerste plek kan dit na aanleiding van die Franse Hugenate se situasie gelees word as, ‘Na watter plek moet daar heengegaan word?’ Indien die titel verder as ’n vraag gelees word, beklemtoon dit die agrilogistieke ingesteldheid op ’n bestemming; daar kan nie by die twyfel gebly word nie – daar moet na ’n ander bestemming gesoek word. Een van die bestemmings wat deur baie gelowe daargestel word, is die lewe na die dood in die hemel – iets wat in hierdie afdeling as versinsel uitgebeeld word. Wanneer die inhoud van hierdie afdeling egter in ag geneem word, sou die titel geïnterpreteer kon word as stelling: die ‘vraag’ wat deur die “waarheen” geïmpliseer word, word ’n ironiese stelling wanneer die mens se vernietiging van die aarde in die vooruitsig gestel word en daar geen lewensvatbare alternatief – geen antwoord op die vraag – beskikbaar is nie. Wanneer die aarde heengaan of sterf, is daar geen plek meer vir die mens om na heen te gaan nie. Ons eie afsterwe is verwing met die aarde s’n.

Die afdeling se eerste strofe beslaan die hele eerste bladsy en wat die uitleg betref, herinner dit baie aan van die strofes in “Geloof”: die reëls is besonder lank en word verbind/geskei met ’n mengsel van enjambemente en kort pouses aangedui deur kommas. In die 31 reëls is daar slegs 6 punte en sommige van die lang sinne bevat meer as een sin wat met kommas geskei word. Alhoewel daar dus nie sprake van ’n vinnige tempo is nie, kry die leser die gevoel dat sy meegesleur word in ’n stroom waaruit daar nie ontsnap kan word nie. Dit voel asof die uitleg en struktuur aspris wil seker maak dat die leser nie genoeg tyd kry om betekenis te maak van die teenstrydighede en duistere beelde wat in die loop van die strofe gebruik word nie. Hierdie ‘voortsleping’ van die strofe begin nadat die subjek – “die vernuftige aggressiewe primate, die mens, / befaamde klipkop met orige vingers” – in die eerste twee reëls bekendgestel is. Die afdeling begin egter met die woord “ag” (“Ag, die vernuftige [...]"). In terme van die inhoud van die afdeling sou die “ag” as uitdrukking van moedeloosheid gelees kon word. Indien die inhoud egter ‘verlore’ gaan in die wyse waarop die uitleg die leser meesleur, sou die strofe amper gelees kon word as, “‘Ag, die vernuftige aggressiewe primate, die mens,’ (reël 1) [doen ’n klomp goed]

‘en wikkel hom warmpies toe in sy aardsheid’ (reël 31, die laaste reël van die strofe)”. Dan sou die “ag” gelees kon word as uitdrukking van geïnteresseerdheid of selfs beïndruk-wees, na analogie van, “Ag, hoe oulik/slim”. Hierdie effek van die struktuur van die strofe sou gelees kon word as kommentaar op die wyse waarop die mens binne die agrilogistiek voortgaan sonder om terug te staan (of stil te staan) en die ‘logika’ te herbedink (vgl. Morton, 2016:42). Die spreker-digter laat dus die agrilogistieke ruimte in die struktuur van die gedig ‘praat’ terwyl sy dit terselfdertyd in die inhoud daarvan ontbloot en ondermyn. Selfs wanneer die inhoud bestudeer word, bly dit onmoontlik om alles tot ’n sinvolle geheel saam te bind. Die implikasie hiervan is tweeduidig: eerstens, wat die vlak van betekenis betref, is dit nie altyd moontlik om tot ’n logiese en alles-verklarende (holistiese) slotsom te kom nie; tweedens is dit wat die mens se dae en denke betref net so onmoontlik om dit werklik logies te fundeer of verklaar (al probeer die agrilogistiek ook hoe hard).

Die omvang van die mens se vernietiging van die aarde word reeds in die eerste 8 reëls van die strofe in drastiese (en met die eerste lees, ietwat verwarrende) terme aangedui. Nadat die mens in die eerste drie reëls bekendgestel word, volg die volgende reëls (met slegs ’n komma na die derde reël): “hoe haastiger, hy die ewigheid in voortsnel / op soek na sy heil, hoe jare langer / rek hy die afskeid uit van sy middelslag / planeet, atmosferryke een, eenmalige / tot dusver [...]” (reëls 4-8). Of die mens se “reik na suiwerheid in die toekoms” (reël 3), sy voortsnel in die ewigheid in en sy soeke na sy eie heil dus gesien word as die mens se wetenskaplik-tegnologies gedrewe reise die ruimte in of sy reis na ’n ewige lewe na die dood in die hemel, die implikasie is dat “sy” planeet langer sal oorleef, hoe haastiger die mens homself uit die voete maak of van kant maak (ruimte of hemel toe). Dit is betekenisvol dat die woorde “sy middelslag planeet” in plaas van byvoorbeeld ‘aarde’ gebruik word. Dit impliseer ’n afstandelike en objektiverende besitlikheid teenoor die ‘planeet’. Die spreker-digter kwalifiseer egter dat hierdie planeet nie net een van vele is nie, maar die enigste een waarvan ons weet waarop ons kan oorleef.

Die gedeelte van die strofe waarin die mens se vernietigende dae onder die loep kom, beklemtoon hierdie objektiverende besitlikheid en is die mees verwarrende gedeelte van die strofe. Saam met die gedeeltes waarin die mens beskryf word, motiveer hierdie gedeelte waarom die mens se afwesigheid die einde van die aarde sal uitstel. Dit begin dan ook in reël 8 (reg na

“tot dusver”) met die woord “want”: “[...] Want hy monitor op ’n skerm / ’n vae lokasie met blink glasskerwe / gesuperponeer op beelde van ’n kollektiewe geheue” (reëls 8-10). Hierdie gedeelte sou kon verwys na die mens se geneigdheid om te verken en te bespied (en te vernietig). Dit sou gelees kon word as verwysend na die mens wat in ’n plek soos Suid-Afrika op die televisieskerm kyk hoe gebreek en gebroke “lokasies” is (gebiede waar bruin of swart mense gewoon het, maar wat ‘vaag’ sou wees vir wit mense omdat hulle nooit daar gekom het nie). Die ‘superponering’ op “beelde van ’n kollektiewe geheue” kan beteken dat hierdie beelde van onderdrukking, geweld en verwoesting bloot ‘bo-oor’ die mens se lang geskiedenis van geweld ‘geplaas’ word en sodoende bloot deel word van die normale gang van die mensdom se bestaan. Reël 14, “Stralekrans blerts oor sneeugebleikte denimblou”, lei die gedeelte van die strofe in waarvan die pas die vinnigste is en die vermenging van beelde en algemene gevoel van chaos ’n hoogtepunt bereik. Waar ’n mens dalk nog kon dink dat die “sneeugebleikte denimblou” waarop geblerts word na die oorgang tussen berg en lug of iets dergeliks kon verwys, word die letterlike denim (denim is afgelei van Nimes in Frankryk, ’n stad wat ’n protestantse setel was) betrek wanneer die volgende reëls volg: “die some in kranksinnige navorsing uitgetorring / tot repe en lappe vir die afval van die sameraapsel geboue / genaamd stad van die toekoms, die rokende stad” (reëls 15-17). Die “kranksinnige navorsing” is moontlik die kortsigtige najaag van wetenskaplike en tegnologiese vooruitgang wat gelei het tot o.a. die Industriële Revolusie wat meer as enige vorige omwenteling die omstandighede van mense in stede laat verswak het en die moed en gesondheid van baie gebreek het. Dit het ’n nuwe fase in menslike nedersettings, menslike lewenstandaarde en die verhouding tussen werkgewer en werknemer teweeg gebring (denim, die kledingstof vir die werkersklas, is ’n ‘spoor’ van hierdie verhouding). Dit het gelei tot die “stad van die toekoms, die rokende stad”, een voorbeeld van hoe die geskiedenis die mens vooruitgevoel het. Hierna volg die reaksie of uitvloeisel van uitvindsel, vooruitgang, industrialisasie, verstedeliking: “Optogte fakkels, swewend. Dit tros tot strafkolonies / lucifersterre, wemelend in die hoeke van wanhoop / waar gekners en geweene word onder die embleem / van ’n ou woedende god. O die gramskap en verlies.” Aan die een kant sou die “strafkolonies” bloot ’n ander woord vir stede kon wees; aan die ander kant word ’n nuwe dimensie hier ingebring: die koloniserings van nuwe gebiede vir ongewenste elemente, kettlers, surplus bevolking en surplus produkte. Selfs vir die Franse Hugenote sou Suid-Afrika na ’n “strafkolonie” kon voel. Die “lucifersterre” kan verwys na stadsligte wat baie nader is as sterre of

die sterre in 'n vreemde halfmond wat vreemd en helder lyk weens die omringende donkerte. “Lucifer” is die Latynse naam vir die planeet Venus as oggendster, heel waarskynlik omdat dit geassosieer is met die (ver)val van hemel na aarde (Wikipedia, s.v. “Lucifer”). Dit het ook assosiasies met die duiwel en goddeloosheid. Teenoor Venus staan ook Mars: “die ou woedende god” van oorlog. Tussen Venus en Mars (in die letterlike hemelruim) lê die aarde: “die gekners en geweën”, die “gramskap en verlies”. Die aarde se kans om langer te oorleef s nder die mens is as gevolg van die mens se strewe na vooruitgang en sy uitbuiting, onderdrukking en verwoesting van sy medemens, mede-wesens en omgewing.

Na aanleiding van die bespreking van die inhoud van die strofe is dit die moeite werd om weer na die slotreëls te kyk: “Eiesinnige in 'n toneel van vertwyfeling / speel hy met bespiegeling oor leemtes / en wikkel hom warmpies toe in sy aardsheid” (reëls 29-31). Die mens se eiesinnigheid en megalomanie staan in kontras met die vertwyfeling en leemtes wat die spreker-digter in die omgewing uitlig. Die kamtig-kinderlike onskuld word beklemtoon wanneer hy hom “warmpies in sy aardsheid [toewikkel]”. Die “aardsheid” in hierdie reël staan in kontras met die toon en implikasie van ‘sy planeet’ (reëls 6-7). Wanneer dit hom pas – o.a. wanneer die twyfel en leemtes hom onder kry – verlustig hy hom dus in die veiligheid en moontlikhede wat die aarde hom bied en erken hy sy afhanklikheid en verwickeldheid met die aarde.

In strofe 1 as geheel sien 'n mens die donker ekodigter aan die ondermyn en speel: sy ontbloot die agrilogistieke program en ondermyn o.a. die wet van nie-teenstrydigheid en die idee dat bestaan konstante teenwoordigheid beteken. Laasgenoemde doen sy deur 'n holistiese interpretasie (die teenwoordigheid van een draad wat alles saambind) te ondermyn. Sy speel met die prismaat-mens. Sy vlei hom en sy fnuik hom; sy ontbloot sy eie selfverkulling. Sy wys hoe hy eintlik verstrengel is in die lusagtige struktuur van wees en ken, al waan hy homself as vooruitganger. Sy laat flikker die arche-litiese deur die reeds-gegewe verbondenheid tussen mens en prismaat, en tussen mens en aarde te beklemtoon. Die vraag is of die spreker-digter ook met die “aardsheid” waarvan sy praat verwys na die ‘aard’ van die mens soos sy dit in hierdie strofe beskryf. Is die mens so knus toegewikkel in hierdie aard dat dit onlosmaaklik deel is van hom? Is hy verbind aan hierdie aard soos hy verbind is aan die aarde? 'n Antwoord op hierdie vraag vanuit die digter se oeuvre sal bepalend wees vir die tipe donker ekodigter wat sy is.

Strofe 2 beklemtoon die mens se selfingenomenheid, sy dwaasheid en sy blindheid vir dit wat hy het (en self skep). Verder word die mens se netjiese begrensing en organiserings van tyd, ruimte en redes om goed te voel oor homself ondermyn. Die strofe begin met 'n herhaling van die idee van die mens as “[t]oegewikkel” en “toegerus” (deur sy aardsheid, deur sy aard? – hierdie maal word dit nie gespesifiseer nie): “Toegewikkel, toegerus reis deur dwarsnitte / geskiedenis die mens sonder om dit agter te kom” (reëls 1-2). Hier word die idee van chronologiese tyd dus weer ondermyn. En daarna volg 'n lys van dinge waardeur die mens reis sonder om dit agter te kom: “en deur die melkharthart van ghaap en nietig / deur die fotosintese van 'n verruklike stinkhoutboom, / deur dié wonderbaarlikhede en daarby nog / glans van berillium en opwel van warmbron, / smeerhoedanigheid van ghries en van olie vir die ou / riempiesbank vergeet in die voorman se huis / en deur die grein van kerkdeure ook” (reëls 3-9). Die mens reis dus “deur” hierdie dinge – ontdek dit en beleef dit en leer om dit te gebruik – sonder om die wonderbaarheid daarvan agter te kom. Die volgende reëls beklemtoon egter dat die mens “deur” dinge reis, maar nie die deure (byvoorbeeld die kerkdeur) oopmaak nie. Hy sluit homself juis af en van ‘binnelaat’ is daar nie sprake nie: “In 'n selvergrotting van 'n bergkristal waan hy hom / middelpunt van 'n abstraksie, gevang / in prismatiese glorie, tuig in 'n web, sidderend / onder die oorstek van 'n goddelike gedagte, / wagtend op 'n koms soos 'n vlieg, wagtend / op opwekking uit 'n kis in die maag van 'n moederskip” (reëls 10-15). Beide die feit dat hy in “'n selvergrotting van 'n bergkristal” en in “'n kis in die maag van 'n moederskip” is, beklemtoon hierdie afsluiting en uitsluiting. In hierdie reëls word die mens se behepthed met beide die wetenskap en die godsdiens beklemtoon, spesifiek die wyse waarop dit hom toelaat om homself te verkul oor sy status (die “waan”). Die wetenskap kom in die eerste reëls ter sprake (waar woorde soos “abstraksie en “prismatiese” aan hierdie sfeer herinner) en die “selvergrotting van 'n bergkristal” as “tuig” moontlik na 'n vuurpyl-ruimtetuig kan verwys. Die mens se illusie dat hy in sy bestudering van die aarde en ruimte die middelpunt is, is ook 'n wyse waarop hy homself in die sentrum plaas. Die wetenskap het nou bloot die godsdiens vervang. Die spreker-digter impliseer egter dat die mens eintlik net vasgevang is in 'n web (beide die wetenskap en godsdiens kan metafories met hierdie web verbind word) en dat hy “sidderend” is, moontlik van vrees en ang. Nie eers die “goddelike gedagte” (weereens sou 'n mens dit as die wetenskap of godsdiens kon interpreteer) wat veronderstel is om die mens te oorkoepel, kan dus die siddering (moontlik die

arche-litiese siddering?) afweer nie. Die mens is vasgevang: al reis hy, is hy altyd “wagtend op ’n koms”. Dit kan verwys na die godsdienstige wederkoms (soos spesifiek geïmpliseer deur “opwekking”) of die koms van die ‘opperste’ kennis (soos geïmpliseer deur die voorafgaande wetenskaplike terme, die kleinletter van “godelike”, en die “moederskip” wat weer herinner aan ’n ruimteskip/ander verkenningstuig). Die feit dat die aarde ’n “maag” het, verpersoonlik ‘haar’, ook wanneer die woord “moeder” bygesleep word. Die woord “moederaarde” word egter nie gebruik nie; “moederskip” beklemtoon die feit dat ons die aarde as tuig sien – tuig wat ons iewers anders heen moet neem. Die strofe in sy geheel blyk te impliseer dat die mens in sy waan dat hy iewers anders heen op pad is, onbewus bly van die wonderbaarlikheid van die aarde en daarom ook nie omgee oor die skade wat hy die aarde aandoen nie.

Die mens se reis in sy “moederskip”, sy soeke na tekens en betekenis en sy wanpersepsies en misverstaan van hierdie tekens word verder in strofe 3 uitgespel. Die soeke word beklemtoon in reëls 1, 4, 12 en 15 wanneer daar eksplisiet gesê word, “Hy soek na die teken [...]”, “Hy speur na [...]”, “Hy soek na tekens [...]”, “Hy soek [...]”. Die soeke word vir ’n oomblik ‘teruggebring’ na die Franse Hugenote se reis wanneer “’n watervaldrusing se waas / in ’n diep verspoelde Drakensteinse kloof” (reëls 4-5) nagespeur word, maar wat die res van die strofe betref, gaan dit oor die mens se soeke in die algemeen. Die mens se desperaatheid om iets te vind word ontbloot wanneer die “Hy soek na” en “Hy speur na” as begin van ’n sin afgewissel word met die volgende kort reëls: “Of net ’n spieëling. / In ’n poel” (reëls 8-9). Behalwe vir die desperaatheid wat gesuggereer word deur die “of net”-konstruksie, beklemtoon hierdie reëls verder dat die mens eintlik op soek is na homself en homself in alles sal sien. Dit word ondersteun deur die volgende reëls waarin die “’n Kaatsing van eie gesig / bekend soos die trekke wat in ’n spieëlsaal eens gekaats was” (reëls 9-11) nie net terugverwys na die spieëling van koninklikheid deur Lodewyk XIV nie (“Geloof”, p.11), maar ook vooruitwys na die mens se vonds van ’n goddelikheid in wie se beeld hy geskape is (in die laaste reëls van hierdie strofe). Die laaste gedeelte van strofe 3 fokus juis op hoe die mens met woord-tekens spe(e)l en sodoende sy eie betekenis skep: “Hy soek na tekens van ’n alfabet in die brokstukke / sterre wat sy tuig bombardeer, waarin hy naam / leer spel het en vervormde van en leer / les opsê het oor herkoms en toekoms. Hy soek / en verkeerd om lees hy en dog word god, / ’n grootskaalse verneuk van kim tot kim” (reëls 12-17). Die feit dat die mens se soeke na betekenis en standvastigheid juis

spruit uit sy onvermoë om met die onsekerheid van sy bestaan saam te leef, kom na vore in die uitspraak dat hy selfs na tekens en spesifiek verstaanbare tekens (alfabet) soek in die “brokstukke / sterre wat sy tuig bombardeer”. Die mens voel homself dus onder aanslag van die onsekerheid en die heelal. Die gevolg hiervan is dat hy homself en dit rondom hom benoem (hy ‘vind’ die alfabet en ‘spel’ daarmee – let daarop dat hy nie aanvanklik homself of die omgewing ‘lees’ nie, maar ‘spel’). Die feit dat hy “leer / les opsê oor herkoms en toekoms” kan verwys na sy resitasies en herhaling van die ‘lesse’ oor “herkoms” (o.a. skeppingsverhale, nasie-verhale) en “toekoms” (o.a. ideologieë) wat hy homself leer “opsê”. Dit kan ook verwys na die feit dat hy ‘verloor’ (“les opsê”) wat betref sy soeke na geskiedenis en toekoms, moontlik omdat hy nooit werklik leer ‘lees’ het in sy omgewing nie. Die twyfel (die “dog”) wat hom omring, het in sy desperaatheid vir ’n antwoord en sekerheid “god” geword. Hierdie “god” kan eerstens verwys na die goddelikheid van godsdiens, maar kan ook net verwys na enige raamwerk waarin sekerheid en rotsvaste ideologieë verkondig en omarm word. Wanneer die mens se soeke eindig by vaste sekerheid kom dit neer op “’n grootskaalse verneuk” wat ’n kamtige heelal of ’n nuwe oorkoepelende narratief (“van kim tot kim”) skep.

Strofe 4 bring ’n verandering in toon en inhoud mee: die leser word getraakteer op (eerder as gekonfronteer met) wat klink soos ’n mite/volksverhaal wat subjekloos ’n tipe “oerverhaal” (’n woord wat dan ook gebruik word) vertel. Hier gaan dit ook oor die mens se spel met woorde, maar hierdie ‘spel’ is lusagtig en vol draaie en vreugde. Die weerkaatsing is weer teenwoordig, maar hierdie keer is dit “lugspieëlings”: “lugspieëlings is lawwewater, maar spieël / meer as water en mooier as water in ’n spieël” (reëls 2-3). Hierdie reëls klink soos ’n raaisel (waarop “lugspieëlings” die antwoord wou wees), vol oënskynlike teenstrydighede. Lugspieëlings ondermyn nie net die wet van nie-teenstrydigheid nie, maar ook die idee van bestaan as konstante teenwoordigheid. Verder word hierdie stelling deur “die oumense” as “’n ou waarheid” (reël 1) benoem. Die woord “’n” is hier belangrik omdat dit die waarheid relativeer; ook die feit dat hierdie waarheid vol teenstrydighede is, is belangrik. In reël 4 is die “voormense” aan die woord: “Dis die hê van die mooie, sê die voormense.” Die “dis” kan terugverwys na die “lugspieëlings” en sou dan geles kon word as: om lugspieëlings te sien, is om die mooie te hê (die klem van die sin sou dan op die “dis” val). Hier sou dus sprake kon wees van ’n ekognostiese ingesteldheid waarin die lusagtige bestaan van lugspieëlings erken en omarm word.

Die “dis” kan egter bloot as onpersoonlike voornaamwoord (wat nie terugverwys nie) gelees word, met die klem wat op die “hê” val. Dan sou dit gelees kon word as gelade stelling wat op ’n ellips eindig en per implikasie voltooi sou kon word: Dis omdat hy die mooie wil besit dat die mens agter lugspieëlings aanneuk – ’n agrilogistieke ingesteldheid. Hierdie sin demonstreer hoe die agrilogistiek binne-in die arche-litiese flikkering van mede-bestaan teenwoordig is.

In die res van die strofe word die oerverhaal as (rustige) evolusie uitgebeeld, met die uitsondering van die laaste ‘stap’: “bloed op baadjies” (reël 11). Soos reeds gesê, is strofe 4 subjekloos. Reël 5 sou gelees kon word as ’n byvoegsel tot reël 4 omdat dit met ’n “En” begin: “En die andersom uitkyk en uittree / uit die spieëlwater van die oerverhaal” (reëls 5-6). Hierdie reëls sou kon verwys na die mens se evolusionêre verbondenheid met die waterdier. Die “En” laat ’n mens egter wonder of hierdie reëls steeds saam met die “lugspieëlings” gelees moet word, en dan as: lugspieëlings is die hê van die mooie “[e]n [dis] die andersom uitkyk en uittree”. Die spreker suggereer dat die menslike evolusie bloot deur selfsug en grypsug gedryf word. Sy lewer ook moontlik met “die andersom uitkyk en uittree” kommentaar op die effek van die wyse waarop die mens die oerwater verlaat het: asof ons met die verkeerde voet uit die oerwater geklim het en nou ons slegte bui op land uithaal. Die beeld van evolusie word verder ondersteun met “[...] die sandbegin van die land en herhaling / geskied en vermenigvuldiging [...]” (reëls 9-10). Dit skakel ook met die verhaal van die mens wat die spreker-digter tot dusver voorgehou het: die refrein van meer word en verder gaan en soek en jag. Totdat die “bloed op baadjies” die strofe en die evolusieproses soos in die strofe uitgebeeld, beëindig.

Tussen strofe 4 en 5 is daar ’n oënskynlike sprong, maar dit het die verwysing na “waarheid” in gemeen: “’n waarheid” van strofe 4 word “die waarheid” in strofe 5 en hierteenoor word die verdigsel omarm. “Lasterlik kan verdigsel / nie wees nie; die waarheid / tog wel, die onreine” (reëls 1-3). “Die waarheid” word dus in verband gebring met laster en onreinheid. Vanuit ’n donker ekologiese perspektief sou ’n mens kon sê dat “die waarheid” teen die lusagtige struktuur van bestaan en kennis laster en dat dit onrein is juis omdat dit voorgee om suiwer te wees terwyl suiwerheid nie haalbaar is nie. Hierteenoor staan die “verdigsel”: dit wat opgemaak of uitgedink is, en ook die ding wat ver-dig is. Die verdigsel kan nie laster nie omdat dit nie op waarheid aanspraak maak nie. Die verdigsel is ’n “genade” in die heengaanrefrein: “Die hemelstreke

bewaar / die genade van verdigsel, / soet soet vlugte en kronkelende togte op meneer muis se paadjies / na die spieël se speletjies” (reëls 4-8). Ten spyte van die mens se poging om die ruimte en die hemel te ‘verower’, bewaar die hemelstreke steeds die verdigsel. Hiermee kan die spreker-digter verwys na die produkte van die verbeelding en dinge wat dig / kompleks / lusagtig is en daarom nie tot “die waarheid” gemaak kan word nie. As deel van die verdigsel of op pad na die verdigsel word die vlugte en togte as “soet” (gevol met plesier) en “kronkelend” beskryf. Dit oorvleuel met “meneer muis se paadjies / na die spieël se speletjies”. Die “spieël se speletjies” sou kon verwys na ’n uitstel van betekenis en onbereikbaarheid van ’n einde wat die metafisika van teenwoordigheid ondermyn.

Strofe 6 sou geles kon word as epistemologiese ‘kommentaar’ waarin “die waarheid” per implikasie afgewys word. Dit bestaan uit twee sinne. Die eerste lui as volg: “Die vrae val, wit refrein / op wit refrein, in die swart / niks in, peilings / in die sprokie in.” Die “vrae” sou seker kon verwys na die mens wat gedurig vra: “Waarheen heengaan?” In hierdie geval sou die “wit refrein” kon verwys na ’n ‘suiwer gelowige’ of die Europese kolonialis se altyd verdere heengaan. Die vrae “val” egter in die niks in – daar is geen bestemming nie; die “peilings” (“deur ondersoek probeer deurgrond, beter leer ken” (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “peilings”)) kan nie vrugte afwerp nie omdat dit “in die sprokie” of die verdigsel, eerder as in die waarheid in val. Maar die vrae sou ook gewoon in verband gebring kon word met die twyfel, die ‘dog’, die verdigsel en die spieël se speletjies. Dit is refreinagtig omdat dit nie ophou nie. Die tweede sin is sonder subjek: “En gesien word / snoere gedagtes / swaaiend in die niet / soos pêrelskadu’s.” Dit wil blyk dat die snoere gedagtes – die vrae, die peilings, ensovoorts – nie vir hul ‘bestaan’ van die mens afhanklik is nie. Die feit dat hul gesien word klink toevallig, want daar is geen subjek nie. Hier sou ’n mens dus kon sê dat die mens se alleenreg op kennis en die gewaande meerderwaardigheid van sy manier van toegang tot dinge ondermyn word. Dit blyk dat die niet die gedagtes gesnoer het en toelaat om te swaai. Die idee van die “snoer” kom in “Die dood is jubeling” weer na vore, o.a. in die “pêrelende vermoedens soos eiers / aaneengestrengel in die slik van wording” (p. 30). Dit is moontlik dat hierdie “pêrelskadu’s” reeds vooruitwys na die “pêrelende vermoedens”, maar, ongelukkig, ook na die mens se “probeerslag om die planeete te snoer” (ook p.30).

Waar strofe 6 dus gelees kan word as epistemologiese kommentaar, word daar – steeds teen die agtergrond van die hemelstreke en die niet – in strofe 7 terugkeer na die mens wat in sy tuig op reis is. In die eerste 4 reëls is daar ’n vreemde verbinding tussen die tuig en die “sloep / donkerte”; laasgenoemde “ontvang soos ’n skede ontvang / en die baarmoeder haal asem” (reëls 3-4). Wat afgelei sou kon word uit hierdie duistere beeld is dat die donkerte as beide vagina en baarmoeder funksioneer. Dit is egter onduidelik of die implikasie is dat die donkerte vrugbaar is en of dit bloot hier daarvoor gaan dat die “tuig” (die mens) sal probeer verower en voortplant, al weet hy nie watter wesens hy sal voortbring nie. Want die produk van hierdie ‘koppeling’ is inderdaad ’n misskepsel: “[...] En gebore, / vreemd stil, word die blinde sonder huig” (reëls 4-5). Hy is dus blind en stom, maar – anders as die “wie” wat met “sy ore toegespyker” loop (in “Geloof”, p. 15) – het hy “[b]aie ore”, “om te vergoed en fyn / luister en delikaat onderskei kan hy, / uitlê die segging van klanke, snaarfyn, / grom van luiperdfluweel, een orrelnoot, / en ’n gebreek soos van riete wat kraak, / langs die loop van die rivier van die lewe” (reëls 6-11). Die wyse waarop die blinde beskryf word laat hom byna soos ’n boodskapper of redder klink. Hy het onderskeidingsvermoë en hy kan die klanke van sy omgewing uitlê. Vanuit ’n donker ekologiese perspektief kan ’n mens sê dat hy die arche-litiese – die grom van luiperdfluweel – kan hoor. Hy kan ook die “gebreek soos van riete wat kraak” hoor – dit sou kon terugverwys na die gebreek van “groot niksseggende woorde” (“Twyfel”, p.19) en die ondermyning van die agrilogistieke regverdiging d.m.v. ideologieë soos godsdiens of die wetenskap. Waar die sku pondhaas langs die “loop van die rivier van die dood” gejag is (“Geloof, p.9), breek die riete (of moontlik groot, niksseggende woorde) “langs die loop van die rivier van die lewe”. Dit sou kon beteken dat die blinde die geluid van lewe erken en moontlik ’n plek kan identifiseer waarheen daar gegaan kan word waar die arche-litiese steeds flikker en die lusagtige vervlegtheid van tyd en plek, mens en mede-wese steeds geld. Hy is moontlik die antwoord op die vraag “waarheen heengaan”, as dit ooit ’n vraag was. Hier is ’n wese wat op ’n ander manier as die jagter funksioneer, iemand wat opgeskerp is vir sy verbondenheid met luiperd en riet.

3.4 Geneentheid

Die titel van hierdie afdeling, “Geneentheid”, druk reeds die lusagtige verband tussen “welwillendheid, liefde” en “geneigdheid, neiging, lus, sin” (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “geneentheid”) uit. Die verstrengeldheid van welwillendheid en liefde met ‘lus’ ondermyn die

idee van ‘suiwere’ intensies. In hierdie afdeling word die geneigdheid om liefde vir die bekende te reserveer o.a. ontbloot. Kettery word as modus van mede-bestaan teenoor ’n agrilogistieke geneentheid gestel. Die eerste strofe is ’n oproep dat “[h]ulle wat heengaan” (reël 1), of dit nou “van die Loire na die Bergrivier” (reël 3) of die “aardplaneet na die uiteinde” (reël 4) is, “kettters moet [...] bly” (reël 1). Daar is egter ’n teenstelling in die middel van die strofe: “[...] Maar helaas” (reël 6). Die kettery word dus nie behou nie: “[O]ok hier” (reël 9) – en in die strofe is “hier” onderskeidelik die Bergrivier, die uiteinde, die besef en die oorgawe (reëls 3-6) – “ontaard aanvanklike vlyt” in medepligtigheid in ander se ellende (vgl. reëls 7-8) en ’n soeke na rykdom afkomstig uit die grond (vgl. reëls 10-12). Die woord “ontaard” (gelees as “ont-aard”) dra die suggestie dat die ellende en die soeke na rykdom die aarde minder ‘aarde’ maak. Dit sou ook gelees kon word as ’n hoopvolle woord waar dit die aard van die mens aangaan: die ellende en gierigheid neem die mens weg van sy ‘aard’ en sy aarde. ’n Mens sou dus kon vra of die spreker-digter hier met die idee speel dat ellende en gierigheid moontlik nié onlosmaaklik deel van die menslike ‘aard’ is nie. Dit bly egter ’n vraag; wat sonder twyfel in die strofe uitgebeeld word, is die agrilogistieke manier van dinge doen – die ‘ontaarding’. In die laaste reël van die strofe flikker die arche-litiese wel wanneer daar na die “waar” van die rykdomsoekery verwys word: “waar vrugteboombloeisels net maar mooi wou wees” (reël 12). Waar die mens rykdom in die vrugte soek, word die bloeisels se eie begeerte om mooi te wees, uitgelig. Morton (2016:102) verwys na Kant se argument dat die versierings en kleure van blomme en diere suggereer dat die enigste doel van die versierings en kleure is om van buite af aanskou te word. Kant verwerp egter hierdie argument omdat dit die wet van die vermenigvuldiging van beginsels oortree. Verder glo Kant dat skoonheid in die natuur meganies plaasvind, terwyl hierdie argument sou kon impliseer dat die natuur *probeer* om mooi te lyk. Volgens Morton (2016:102) het Kant dit mis gehad: Al wat nodig is om die idee dat plante *wil* hê daar moet na hulle gekyk word te bereik, is om ’n beginsel of twee te *verwyder* (Morton se skuinsdruk). Die eerste beginsel wat verwyder moet word, is antroposentrisme; die tweede is noodsaak (Morton, 2016:102). Blomme versinnebeeld vir Morton (2016:104) die volgende idee: om te bestaan beteken om ’n gaping te hê tussen wat jy is en hoe jy lyk; tog is blomme ook ’n vergestaltung van die arche-litiese gedagte dat bestaan en voorkoms lusagtig vervleg is (vgl. Morton, 2016:99). Wanneer die mens dus die vrugteboombloeisels sien as “goue sap”, kyk hy deur ’n agrilogistieke lens. Die mooiheid van die

bloeisels *ter wille van mooiheid* word misgekyk; die mens sien reeds die produk – die sap – waaruit hy geld kan maak.

Strofe 2 sit die pad van ‘ontaarding’ uiteen. Dit sou gelees kon word as ’n uiteensetting van die mens se geneigdheid om te ontaard, of dit sou gelees kon word as ’n beskrywing van die weg na ’n geneentheid wat eksklusief en beginselloos is. In hierdie strofe word kuisheid, toegewydheid, doelgerigheid, trou en hardwerkendheid verloor, en geloof – “daardie verslete dryfveer” – “breek” (reël 14). Ten spyte van die feit dat die spreker-digter nooit vreeslik positief oor die “geloof” was nie, stel sy tog nou die “geloof” op teen ’n groter euwel. Dié euwel is die verstening of vergestoelting in ideologieë soos kapitalisme en nasionalisme: “Konsistories word kluike, sê hulle, / voorste gestoeltes direksiestoele / van voor-Tulbaghse praal / en die pad na die politiek / ’n nasionale kronkelende pad” (reëls 16-20).

In strofe 3 word daar teruggekeer na die oproep tot kettery en dit is juis hier waar die idee van kettery as modus van mede-bestaan beslag begin kry. Die hele strofe bestaan eintlik uit een lang sin, al bevat dit ’n punt:

Hulle wat heengaan, o laat hulle kettters
ontevrede bly en bly soek en steeds
vertrek na die moontlikheid anderkant bloutes,
oorkant rondinge, en kringend en ellipties
ligjare aflê na die uiteindelijke
wat die slotsom is en die slot.
Waar die luiperd teen die nooiensboom
skuur dat ’n ster daaruit val,
blinkskieter van ’n ster.

Kettery word dus gestel as alternatief tot ideologieë en ander gevestigde belange; dit is ’n ingesteldheid wat gekenmerk word deur ’n bevraagtekening van ideologieë wat juis keer dat die “kettters” die nuwe onderdrukkers word. Hulle moet ontevrede bly en bly soek, maar op ’n ander manier as die “hy” wie se soeke reeds beskryf is: in plaas van die doelgerigte soeke van die “hy” word hierdie reis as “kringend” en “ellipties” beskryf. Die “uiteindelijke” en die “slot” is nie die einde of die slot nie, want na die punt gaan die sin net aan. Dit beskryf die slot wat nie die einde

is nie: die arche-litiese teenwoordigheid van die luiperd, die nooiensboom en die ster. Die wyse waarop hulle genoem word, verskil egter baie van die eerste verwysings in “Geloof” (p.11) waar die luiperd “gekrap” het teen die nooiensboom en hom “[op]gerig” het daarteen en “[ge]kap” het na die “flonkering bo”. Hier “skuur” die luiperd teen die nooiensboom en die ster verskiet vanuit die boom. Dit gee die gevoel van ’n reeds-gegewe verbondenheid wat net op die mens wag om raakgesien te word.

My interpretasie van Strofe 4 geskied teen die agtergrond van my interpretasie van die simboliek van die luiperd en die nooiensboom en ook my donker ekologiese bril. Die strofe beslaan slegs drie reëls: “Dit is nie so dat nood grense / uitwis om die nooiensboom nie. / Nood trek ander.” Op die oog af sou ’n mens dit as volg kon lees: Omdat nood ander trek (en stoot), maak dit juis dat die grense om die nooiensboom (die ‘maagdelike’ én beskermende boom?) juis duideliker getrek moet word; of: Nood maak dat dit nodig is om ander nader te trek, maar dit beteken nie die grense kan uitgewis word nie – dit moet dalk net verskuif word. Indien ’n mens die strofe só sou lees, sou dit skakel met die inhoud van Strofe 5. Juis omdat dit egter apart van Strofe 5 staan, wil ek dit lees in teenstelling met Strofe 5. Ek meen dat nood nie grense *om* die nooiensboom uitwis nie, maar dat dit die grense *in* die nooiensboom uitwis. Dit trek ander en die sambreel van die nooiensboom omsluit meer en meer wesens. Dit sluit aan by Morton (2016:118-120) se lusagtige verstrengeling van selfliefde en mede-bestaan; sy oproep daartoe dat meer en meer wesens in die stroombaan van selfliefde ingesluit word. Die ekognosis omsluit selfliefde wanneer die ‘ek’ mede-wesens en die omgewing begin insluit.

In strofe 5 is dit nie meer die “hy” of “hulle” oor wie daar gepraat word nie. Die leser of die self as verteenwoordiger van mense in die algemeen – ’n “jy” – word direk aangespreek. Hierdie strofe beskryf die “jy” se reaksie op nood: “Met erbarming omhein jy familie en vriende” (reël 1). Die paradoks tussen “erbarming” en “omhein” bepaal die toon van die strofe, wat gekenmerk word deur ’n onderliggende ironie. Die lys van ander “wesens” wat omhein word in die daaropvolgende reëls, versterk die ironiese toon: “en familie van familie en hulle vriende, / bediendes en familie en dié se familie en vriende, / so ook jou diere, jou plante en die insekte / met wie jy in simbiose bestaan [...]” (reëls 2-5). Die lang lys van wesens wat ingesluit is, beklemtoon nie net hoe lukraak die lys is nie, maar ook hoeveel wesens uitgesluit word. Die eie

belang dryf die meegevoel en ontferming. Die spreker se keuse van die woorde “met wie” in plaas van die meer taalkundig ‘korrekte’ ‘waarmee’, verhef die insekte tot wesens met agentskap. Verder sou dit daarop kon wys dat die “met wie jy in simbiose bestaan” nie net op die insekte van toepassing is nie, maar ook op die hele lys van wesens wat dit voorafgaan. Die eiebelang word verder beklemtoon deur die besittlike voornaamwoorde in die daaropvolgende reëls: “al dié wesens, joune deur erkenning, / bevind hulle in die domeine van jou gevoel, / [...] deur jou so bepaal of ervaar” (reëls 7-8,11). Die wesens as besitting en die mag van die “jy” staan dus in kontras met, maar kom sterker na vore, as die erbarming. Intendeel: die erbarming en ‘gevoel’ word uitgewys as selfgesentreerd. Waar die eerste 11 reëls van die strofe as een sin aangebied word, beslaan die volgende drie sinne onderskeidelik drie, drie en een reël(s). Die bondigheid van hierdie sinne dui ook ’n verandering in toon aan: die ironie intensiveer, maar word tegelykertyd oorskadu deur sinisme. Die wyse waarop die “jy” uitsluit en oorneem word duidelik uitgespel: “In die niemandsland van onverskilligheid / bestaan jou tuislande van voorkeur, / nie so voorbestem nie en ook nie na willekeur nie” (reëls 12-14). Hierdie reëls suggereer dat die aangesprokene se roekeloosheid van sy omgewing ’n niemandsland maak én dat sy siening van sy omgewing as “niemandsland” (deels omdat net hy ‘mens’ is) tot roekeloosheid lei. Omdat hy sy omgewing as niemandsland sien, kan hy sy eie tuislande na eie wil skep. Die assosiasie van “tuislande” met die Apartheidswetgewing bring ook ’n ander laag van betekenis: In die dele van die land wat die kolonialis as niemandsland gesien het, het hy vir die groepe wat buite sy domeine van gevoel val “tuislande” geskep. Nie die mens se eie ‘tuislande’ of die Apartheids-‘tuislande’ was “voorbestem” nie – dit is nie deur die geskiedenis of ’n god so bepaal nie. Tog is dit ook nie na “willekeur” – volgens eie besluit of in stryd met wat reg is (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “willekeur”) – nie. Die aangesprokene maak seker dat hy die “tuislande” tot so ’n mate kan regverdig dat hy homself kan verontskuldig. Sy uitsluiting is bestand teen beskuldigings van uitsluiting. Die aangesprokene se vermyding van kritiek en aanspreeklikheid in die wyse waarop hy omhein en uitsluit word in die laaste 4 reëls op die spits gedryf: “Jou ryk is ’n ryk van ongetekende verdrae / bestand teen klassifikasie en vermolming / en verstrakking in die leggers van wetgewing. Van ’n onverkwanselbaarheid jou ryk.” (reëls 15-18). Die wyse waarop die mens sy eie tuislande maak en sodoende ander mense uitsluit, kan nie gekritiseer word soos die geskiedkundige gebeure van koloniserings of soos die Apartheidsbeleid nie want dit funksioneer nie op die vlak van klassifikasie en wetgewing nie – dit is abstrak. Die

aangesprokene kan daarom ook nie aanspreeklik gehou word nie. Die paradoksale beskrywing van “jou ryk” as “onverkwanselbaar” beklemtoon dat hierdie ryk nie alleen niks werd is nie, maar ook alles werd is. Dit sou niks werd wees vir die volgende persoon nie, omdat dit nie gekoop of verkoop kan word nie, maar vir die aangesprokene beteken dit alles: mag, sekuriteit en rykdom. Die aangesprokene se matelose selfvertroue en gebrek aan selfbevraagtekening bereik hier ’n klimaks.

Strofe 6 is in die vorm van ’n toespraak of preek wat heel waarskynlik deur die aangesprokene in strofe 5 gelewer word. Die oordrewe formele styl en die bespotlikheid van die toespraak dui daarop dat die ironiese ondertoon van die spreker-digter nou weer die botoon vier. Die toespraak word aangedui deur aanhalingstekens en spreek “my manjifieke geliefdes” aan. Die spreker vra die “manjifieke geliefdes” om hulle om hom te skaar (reël 2), asof hulle ’n keuse in die saak het (en nie reeds omhein is nie). Die spreker tree as redder na vore wat die geliefdes verenig: “My aanraking stempel julle / as een vlees, een liggaam” (reëls 3-4). Soos wat die idee van die spreker as redder versterk word in die res van die strofe, word die idee dat die aanraking op lukrake wyse geskied, ook beklemtoon. Dit gebeur o.a. in reëls 10-12: “so is my aanraking gevolg / van die onverstaande, aanvaarde / onbetwyfelde feit dat ons saam is”. In die res van die strofe word die ‘gebondenheid’ en “verbintenis” (reël 16) en “samehorigheid” (reël 20) in so ’n mate oordryf dat dit in twyfel getrek word. Die spreker eindig deur te sê dat absoluut niks (hy gee ’n lys van voorbeelde) die “glansende aanwesigheid genaamd geneentheid” sal kan vernietig nie. Die selfbelang word dus toegesmeer met die ontferming oor mede-wesens. So word daar gepoog om die lusvorm van selfbelang en geneentheid, en van bestaan en mede-bestaan reguit te maak. Iets soos nasionalisme kan byvoorbeeld aangebied word as liefde vir die nasie, maar eintlik is liefde vir die self onderliggend daaraan. As ’n mens weer kyk na die wyse waarop die spreker-digter die “hulle”, “jy” en ‘ek’ in hierdie gedig saamvoeg, herinner dit aan Morton se verwysing na die melankoliese houding van die verteller in *noir* stories wat so radikaal betrokke is by sy wêreld (en die misdaad) dat hy verantwoordelik gehou word (Morton, 2007:187). Die mens se betrokkenheid by die misdaad waarvan hy homself wil verontskuldig (die uitsluiting en onderdrukking) word duidelik juis as gevolg van sy toewyding tot die samehorigheid in sy eie kring. Die spreker impliseer haar eie betrokkenheid en aandadigheid deur die wyse waarop die ‘hulle’, ‘jy’ en ‘ek’ vervleg word.

Waar die samehorigheid en verbintenis in strofe 6 in so 'n mate oordryf word dat dit in twyfel getrek word, word die reeds-gegewe verbondenheid van die nooiensboom, die luiperd en die maan en ster in die laaste strofe in neutrale stellings weergegee: “Die luiperd lê rustig onder die nooiensboom. / In die sekelmaan slaap die ster.”

3.5 Die dood is jubeling

In die vyfde afdeling van *Die Heengaanrefrein* word die omarming van teenstrydigheid en die reeds-gegewe vervlegtheid van skynbare teenstellings baie duidelik, en tog in duistere taal, bevestig. 'n Groot gedeelte van die eerste drie strofes sou geles kon word as een dralende sin vol onderbrekings en afdraaipadjes. Strofe 1 fokus veral op die verstrengeling van die dood en die lig en as verkorte ‘sin’, sou strofe 1 as volg kon lees:

As hierdie buitengewone skittering [...] (reël 1)

as al hierdie skitteringe der skitteringe (reël 10)

as waarlik waar (reël 21)

al hierdie dinge van skyn (reël 22)

geles word saam met die stywe dood,

kan 'n mens sê die dood is die stil

branding

wat skoon aangaan

ter wille van die ongebore lig. (reël 27)

Tussen reël 1 en 10, en reël 10 en 21 word 'n lang lys van ‘skitterende dinge’ genoem, dinge wat op die oog af niks met mekaar te doen het nie. Dit blyk dat die skynbaar lukrake lys van “skitteringe”, asook die samestelling wat logika ondermyn, moontlik iets wil sê oor die wyse waarop die mens besluit wat “skittering” en “lig” mag wees. Wanneer “al hierdie dinge van skyn” saam met “die stywe dood” geles word, word daar tot die insig gekom dat die dood en die lig (en die geboorte) ook onlosmaaklik verstrengel is.

Strofe 2 is 'n onderbreking van die ‘hoofsin’ waarmee strofe 1 eindig en strofe 3 begin. Dit bestaan uit drie bysinne wat geles kan word as verwysend na die “ongebore lig” waarmee strofe 1 eindig, al dui die leestekens glad nie hierop nie. Soos wat dikwels in *Die Heengaanrefrein*

gebeur, is dit ook hier die geval dat die gebruik van leestekens die leesproses eerder bemoeilik as vergemaklik. Strofe 1 eindig immers met 'n punt en al drie 'bysinne' in strofe 2 wat hierop volg, begin met hoofletters:

Wat uitskiet uit die lag van 'n kind.

Wat skyn van die keel van 'n suikerbekkie.

Wat deurgloei deur die vensters van nuuskierigheid.

Die betreklike voornaamwoord (“wat”) aan die begin van die drie reëls verbind die “ongebore lig” en die bysinne in hierdie reëls. Strofe 2 sou gelees kon word as 'n verlenging van die lys van “skitteringe” in strofe 1. Die wyse waarop hierdie lys saamgestel en grammatikaal verbind (en eintlik verbreek) is, ondermyn die agrilogistieke prioritisering van lewe (bestaan) en ewige lewe (in sommige godsdienste). Strofe 2 wys by uitstek daarop dat die ongebore lig sigself oral bevind. Dit mag dalk ‘danksy die dood wees’, maar die wyse waarop die bysinne met hoofletters begin en punte beëindig word, verleen aan hierdie voorbeelde van “ongebore lig” 'n selfstandigheid wat grammatika en die logika van altyd-ter-wille-van-iets-anders ondermyn. Die nuuskierigheid sêlf is die lig (om reël 3 as voorbeeld te gebruik); dit is nie bloot die pad na die lig nie.

Strofe 3 is minder duister en ‘esoteries’; dit fokus weereens op die mens en die wyse waarop ‘sy’ nuuskierigheid en ‘haar’ ondersteuning van sy ontdekkingsreise gesien kan word as (belaglike?) reaksies op die “stywe dood”. In strofe 3 word die sin wat in strofe 1 begin is, met 'n tweede alternatief voltooi:

as waarlik waar (strofe 1, reël 21)

al hierdie dinge van skyn (reël 22)

gelees word saam met die stywe dood, (reël 23)

[...]

Kan 'n mens konstateer dat die soveelste (strofe 3, reël 1)

probeerslag om die planete te snoer (reël 2)

getuig van die vreugde om kennis op te doen (reël 3)

Die “vreugde om kennis op te doen” skakel met die “nuuskierigheid” in strofe 2. Die “probeerslag” en die benamings vir die ‘probeerders’ later in die strofe impliseer dat daar krities gekyk word na die wyse waarop kennis gebruik word. Die “vreugde om kennis op te doen” word

egter redelik neutraal ge-“konstateer”, asof om te beklemtoon dat die uitvloeiels van die soeke na kennis nie die vreugde se skuld is nie. Die lusagtige struktuur van kennisverwerwing, wat later in die afdeling uitgebou word, word deur hierdie interpretasie geïmpliseer. ’n Mens sou egter ook kon sê dat die oordrewe formele (wetenskaplike) taal en toon, en die strofe as geheel se inhoud, suggereer dat die “vreugde” hier as moontlike verskoning vir selfgesentreerde dade en dus deels as ironies aangebied word. In die volgende reëls word die subjekte van die probeerslag om die planeete te snoer as “simpel klein rammelaars” en “bont blymoedige goggas” benoem. Al word die ‘beskuldigde’ mens meestal in die loop van die gedig as ‘hy’ aangedui, word diegene wat dalk nie in die direkte “vreugde” kon of kan deel nie, maar “daar” is – in hierdie geval die vrouens – geïmpliseer in die ‘probeerslae’. Hulle is nie net “daar” wanneer die tuie land nie, maar ook “daar” “op bodems van vreemde allure” (reël 10). Hulle is dus deel van die projek om die aarde te ‘ont-plek’, want hulle staan op “bodems”, ’n neutrale verwysing na die grondoppervlak, maar ook die figuurlike “onderste” (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “bodem”). Die vrouens is “daar” om “die welkom seuns lief te versorg / ter wille van die snoer van oorerwing” (reëls 11-12). Die term “welkom seuns” dra in sigself terselfdertyd die waarde van mans binne die patriargaal-agrilogistieke samelewings wat steeds die wêreld domineer, asook die rol van ma’s in die voortsetting van hierdie siening van mans. Waar die “probeerslag om die planeete te snoer” dalk nie tradisioneel vir vrouens beskore was nie, het hulle hieraan deelgeneem deur die “snoer van oorerwing” hulle taak te maak. Só kon die dood in ’n sekere mate ‘uitoorlê’ word. Die strofe eindig met die twee reëls: “Altyd aan die voet van die trajek / daar sal wees.” Die vrou wat altyd “daar sal wees” – let op die beklemtoning van hierdie woorde deur die plasing in ’n afsonderlike reël aan die einde – se aandadigheid word dus in die tweede gedeelte van hierdie strofe belig en beklemtoon.

In strofe 4 word die oordrewe formele taalgebruik, lang sinne en duistere, verwarrende taalgebruik van strofes 1 en 2 hervat. Die lydende vorm in die eerste reëls lyk soos ’n poging om die spreker en / of die subjek te elimineer. Die fokus van strofe 4 skakel met strofe 3, en die wyse waarop die mens se strewe na en ‘spel’ met kennis as nuwe geloof funksioneer, word belig. Kennis en kennisverwerwing word op veelkantige wyse uitgebeeld en die vreugde van kennisverwerwing wat in die vorige strofe genoem is, word van nader bekyk. Die vreugde wat

hier ter sprake kom, herinner aan Morton (2016:158) se verstaan van vreugde, maar die beeld wat gebruik word verskil:

Met veiligheid kan aangeneem word dat met uitdying
die vreugde van ontdekking in die binneste der binneste
nooit kan ophou, ook van die groot oë van verrassing nie
oor die manifestasie in iet en niet van goed en kwaad
en die organiese aangevang in 'n roei, die asembegin. (strofe 4, reëls 1-5)

Die beginpunt in reël 1 is die “uitdying”, asof die proses van uitdying en die vreugde van ontdekking altyd alreeds verweef is. Teenoor die beeld van uitdying (wat dikwels met die heelal geassosieer word), word die vreugde van ontdekking in “die binneste der binneste” geplaas. Dit skep die gevoel dat die mens hom binne-in die vreugde bevind, maar ook dat die vreugde binne die mens is – dit is nou indien 'n mens aanneem dat die weggelate subjek die mens is. Dit stem ooreen met Morton (2016:158) se beskrywing van die vreugde wat nie onderskei kan word as binne of buite nie. Morton se ‘pad’ na vreugde word egter ook in hierdie strofe geïnterproblematiseer. Wallace (2017:573) kritiseer Morton vir sy vereenvoudigende inversie van wat hy die “fatal game of mastering oneself” noem: “Now to think the Joy, we simply invert these parameters” (Morton, 2016:155). Die problematiek van die idee om die vreugde “te dink” en eenvoudig die parameters om te keer word indirek in hierdie strofe belig. Die onskiedbaarheid van die ekognosis en die vreugde van ontdekking wat ook binne die mens gesetel is (kom ons noem dit die ‘egognosis’), kom na vore. Die mens bevind haarself nie net binne hierdie vreugde nie (alhoewel dit ook die geval is, met spesifieke verwysing na die “uitdying”). Beide die vreugde van ontdekking wat die mens voorafgaan én die vreugde van ontdekking wat as kern in die mens se samestelling (“die binneste der binneste”) aangedui word, “kán” volgens hierdie strofe nie ophou nie. Nie eens die “groot oë van verrassing” – wat moontlik op 'n positiewe of geskokte morele reaksie mag dui – sal dit laat ophou nie. Die “groot oë van verrassing” is – in my lees van die strofe – die reaksie op “die manifestasie in iet en niet van goed en kwaad”. Die goed én die kwaad kom dus voor in die iets én die niks; goed en kwaad is dus altyd alreeds verstrengel en nie net die gevolg van die “ietse” wat die mens maak nie. Die groot oë het nog iets raakgesien: “die organiese aangevang in 'n roei, die asembegin.” Ek lees hierdie reël as verwysend na die evolusie van die mens, weer as gevolg van die teorie dat lewe op aarde na die stowwe van komeetsterte teruggespoor kan word. Anders as op p.14 se “besoedelings van onaardse

oorsprong ten spyt”, word die “roei” hier eksplisiet genoem. Die mens se “asembegin” is dus gevolg van én voortsetting van die vreugde van ontdekking. Die vreugde is nie iets wat bloot gedink kan word nie en die parameters van kennisverwerwing – as ek dit so mag noem – is nie iets wat op eenvoudige wyse omgekeer kan word nie. Dit word uitgebeeld as spruitend uit ’n oorsprongsvreugde (‘primal joy’) en hierdie vreugde dryf beide die ekognosis en – as deel van die ekognosis – die egognosis.

In die res van die strofe word die fokus verskuif van die verstrengeling van die ekognosis en die egognosis na die parallelle paaie van die egognosis en die soeke na waarheid en sekerheid wat buite die mens geleë is. Die ‘hulle’ wat vir die eerste keer in reël 8 genoem word, “waag [...] dit uit” (reël 8) “[g]eharnas in geloof gegrond op die kleine van ’n kleine / Saumur wat groei tot vasteland tot wêreld tot heelal van kennis” (reëls 6-7). Daar word dus terugverwys na die Franse Hugenote se geloof en Saumur, ’n Hugenote-stad langs die Loire, betrek ook die Hugenote direk. Saumur was boonop ’n universiteitstad, ’n betekenisvolle feit in die konteks van hierdie reëls. Soos met meeste verwysings na die Hugenote, laat die spreker-digter in *Die Heengaanrefrein* dit uitkring om oor die mens in die algemeen te praat. Myns insiens is die nuwe geloof hier die geloof in kennis wat onder die groeiende ‘geloofsekerheid’ uitgekring het tot ’n heelal van kennis. In die laaste vier reëls gaan dit weer oor die uitvloeisel van die mens se soeke en verkryging van kennis en sy reaksie op sy eie ‘prestasies’. Die mens wil sy “niksheid” “laat vol loop” (reël 8). En, indien dit nie reeds die teenstrydigheid van sy aksies genoeg beklemtoon nie, wil hy dit nog “oorvloediglik” ook doen (reël 9). Binne hierdie megalomanie, sit die spel steeds verskuil, soos die laaste 2 reëls aandui: “en prettig soos ’n kind deur ’n luik te loer / na opstaanprentjies van die reus van die monstermoeder.” Dit dring dus nie deur tot die mens dat sy dade reële gevolge het nie. Hy wil dit “deur ’n luik” bekyk, met die nodige afstand om die gevolge vry te spring. Die mens – die “reus”, die held – is net teenwoordig as “opstaanprentjie”; daar vir die erkenning maar nie vir die fisiese gevolge nie. Hoe het hy reus geword? Hy is die (welkom) seun van ’n monstermoeder, moontlik die vrou wat in haar ‘altyd-daar-wees’ deel word van die prettige spel van reus-reus en monster-monster.

Strofe 5 herinner aan strofe 2: dit bestaan ook uit drie reëls wat lyk op ’n onderbreking; dit is eintlik ook ’n uitbreiding op die laaste gedeelte van die vorige strofe, maar die bysinne waaruit

dit bestaan, word as onafhanklike sinne aangebied. Die drie reëls vorm ’n lys van die dinge waarna die “hulle” “soos ’n kind deur ’n luik [...] loer”, maar dit word as volg aangebied:

Na die wonderbaarlikheid van verwoesting wat skep.

Na die boog van jubeling van end na end.

Na die klein wit sterretjies in die hoek van die prent.

Die implikasie is myns insiens dat die mens na hierdie dinge kyk asof dit onafhanklik van sy ‘vreugdetjies’ geskied. Hy beskou dit op ’n afstand asof dit niks met hom te doen het nie, maar dit is die gevolg van sy eie waagmoed en waan.

In strofe 6 word die ‘hulle’ wat “soos ’n kind deur ’n luik [...] loer” (strofe 4) nie weer eksplisiet genoem nie, maar dit wat gesien word “in die lens” (strofe 6, reël 2), dit wat “diegene wat aanskou” “omswagtel” (strofe 6, reël 12) en dit wat “daar sal wees” (heel waarskynlik steeds in die lens) bly die fokus. Die eerste gedeelte van die strofe vervleg dit wat gesien word met ’n tydsbeskouing wat lineêre tyd ondermyn. Die eerste ‘aanskoulikheid’ wat die kyker in “verwondering” (reël 1) laat en sigself “heerlik” (reël 2) in die lens aanmeld, is die “uiteinde onderstebo” (reël 2). Die verwondering “vergroot” (reël 1) dit wat gesien word en weens een of ander rede – moontlik die lens – verskyn die “uiteinde onderstebo”. Die kyker se ervaring van ‘heerlikheid’ (en sy selfverheerliking) mag moontlik die beeld beïnvloed; terselfdertyd kan dit net sowel ook sy verwronge blik wees wat die ervaring van ‘heerlikheid’ tot gevolg het. “In die geheue” verskyn “heerlik” “die aanvang se verloop” (reël 3). Die aanvang se verloop is “hier en nou gepuur tot gedagte” (reël 4); dit is dus op agrilogistieke wyse ge-‘suiwer’ om net as idee – en nie as realiteit nie – opgehemel te word. Ten spyte van hierdie ‘suiwerheid’ verskyn die uiteinde en die aanvang tegelyk, ’n gegewe wat begin ‘krap’ aan die lineêre tydsverloop. Lineêre tyd word verder ondermyn wanneer die “aanvang” in die “hier en nou” as ’n “voorbode” (reël 5) beskryf word. Die “hier en nou” vervat dus die uiteinde, die aanvang en die voorbode. Die aanvang word verder beskryf as “[...] dalk die tasbare simplistiese bewys / of niks anders as pêrelende vermoedens soos eiers / aaneengestremgel in die slik van wording” (reëls 5-7). Die verwysing na die “tasbare simplistiese bewys” spot met die mens se wetenskaplike en agrilogistieke beskouing van en vereenvoudigende omgang met die wêreld; dit sinspeel egter ook daarop dat die mens se ‘aanvang’ dalk die bewys kan wees van wie ons werklik is (die produk/proses van ‘’n evolusie’ – nie *die* evolusie nie – wat uiters aardgebonde is). Hierdie

gedagte word versterk wanneer die projek “om die planete te snoer” en die “snoer van oorerwing” (strofe 3) in perspektief gestel word met die verwysing na die mens se aanvang as ’n ‘snoer’ (sien “aaneengestrengel”) van “pêrelende vermoedens soos eiers”. Hierdie ‘snoer’ is nie die halssnoer van ’n god nie, nie die toppunt van ’n vooruitbestemde proses nie; dit is “aaneengestrengel in die slik van wording”. Die uiteinde, die aanvang en die voorbode is alles vervleg in hierdie “slik van wording”. Waar die eerste gedeelte van strofe 6 moontlik vanuit ’n agrilogistieke perspektief gesien sou kon word as ’n vernederende ‘op die plek sit’ van die mensdom, sou dit net sowel gesien kon word as ’n bevrydende bevestiging dat die mens se begin en einde altyd alreeds verstrengel is met die ekognosis en dat die arche-litiese van begin tot einde in ons flikker. In reëls 8-12 word die vreugde van nuuskierigheid en die vreugde om kennis op te doen dan ook juis op ’n ekognostiese wyse met die mens verbind:

Alle wondere van onontsyferbaarheid opgestapel,
 Uitgesprei, omhelsend en vervloeiend van geheimsinnigheid,
 ’n seepsop van glinsterende oënskynlikhede, ’n mistigheid
 verglaas tot ellelange slepende rinkelende gewaad
 omswagtel diegene wat aanskou. [...]

“[D]iegene wat aanskou” bevind sigself in ’n baie meer ‘lusagtige’ situasie as die kind in strofe 4. Die onontsyferbaarheid en geheimsinnigheid en oënskynlikhede word met woorde soos “wondere” en “glinsterende” verbind. Die onsekerheid en nie-weet word dus besing. Verder is al hierdie dinge “opgestapel” en “uitgesprei” en “omhelsend” en “vervloeiend” – aksies wat mekaar uitsluit en in hul teenstrydigheid die agrilogistieke projek van kennisverwerwing ondermyn. Verder is dit die “seepsop” en “mistigheid” wat glas word, maar glas wat ‘rinkel’ en ’n “gewaad” vorm. Asof al hierdie teenstrydighede nie verwarrend genoeg is nie, word die “rinkelende gewaad” gelyk gestel aan stroke linne wat ’n wond kan verbind, kan “omswagtel”. Dit suggereer dat dit juis die nie-weet is wat soos ’n verband gedraai kan word om die mens as wond op die aarde, of om die mens se gapende agrilogistieke wond. Aan die einde van reël 12 en ook aan die begin van reëls 14 en 17 word die laaste reël van strofe 3 – “daar sal wees” – ge-eggo, maar nou as die begin van sinne. Die eerste ding wat daar sal wees, is “erkenenis. Ketttersrein. Aalmoes van die voorsienigheid” (reël 13). Alhoewel ‘erkenenis’ gewoonlik met kettters geassosieer word in soverre hulle erken dat hulle verkeerd was / afgewyk het, sou hierdie “erkenenis” wat in die toekoms geplaas word (“sal wees”) juis kon verwys na die modus van wees en weet wat as

kettery beskryf kan word. Die erkenenis sal altyd weer ‘wees’ indien ons nie rein van ketters nie, maar rein sóós ketters aanskou en bestaan. Wat die Hugenate betref sou die “erkenenis” kon verwys na die geloof dat vergifnis gevra en nie gekoop kan word nie. In hierdie opsig is “erkenenis” ’n geskenk wat die Voorsienigheid aan die behoefte en sondige Hugenate gegee het. Maar hulle het nie ketters gebly nie; hulle het die Voorsienigheid eksklusief gemaak en dit wat nog “[d]aar sal wees” is die “sluimering van geluksaligheid” (reël 14) en die “rustige gekrul van wolke soos gewels aan die vier kante van sterfhuise” (reël 17). In reëls 14-23 word die leser (en die aanskouer) duidelik saam met die Hugenate in die Kaap geplaas. Dit wil blyk dat ’n lewe wat rein ván kettery is, beskryf word: Die geluk wat slaap en die dood wat nie meer sy lig- en lewegewende rol vervul nie. Daar is ’n passiwiteit wat intree “in die kontrei waar Europa Kaaps stoel, gebobbeld en viltig, / waar die dood met stene Franse name mag blom / in die plase waar nie geboer word nie” (reëls 21-23). Daar het dus ’n luiheid ingekruip; die “verwondering” (reël 1) en “wondere” (reël 8) het plek gemaak vir ’n rustigheid (vgl. reël 17) wat die kettery verontagsaam. Dit kan die idee van die ‘lewe na die dood’ wees wat maak dat die voormalige ketters ‘stoel’ en tevrede is met sluimerende geluksaligheid en met plase waar nie geboer word nie.

In strofes 7-9 word die aandag weer gerig op die dood as verstrengel met die lewe en die lig. Die dood word in strofe 7 as “beste speelmaat” (reël 1) en “alterego van die agie” (reël 6) beskryf. Die dood en die nuuskierigheid, die dood en die vreugde van kennis en spel word dus verstrengel. Die dood is ook “[b]este vertroueling” (strofe 8, reël 1) en “beste vennoot teen depressie” (reël 4). Dit is die dood, onder andere as “[b]este eggenoot” (strofe 9, reël 1) wat dit vir ons moontlik maak om nie net te leef nie, maar om die “drifte” “van die algehele oorgawe” uit te leef (reëls 5-6). Die dood is net soveel ‘snoer’ as wat die lewe snoer is. En binne die modus van mede-bestaan wat as ‘kettery’ beskryf sou kon word, hoef die lewe nie afgesweer te word om die flikkering van die arche-litiese in die dood te erken nie. Die lewe is danksy die dood; die dood is danksy die lewe.

Die dood word aan “iemand” en ook indirek aan “glinstering” en “skittering” gelykgestel in strofes 10-12 van hierdie afdeling. Dit skakel met die eerste strofe waarin die “skittering” en die “dinge van skyn” saam met die dood gelees word as “stil branding” “ter wille van die ongebore

lig”. Waar die “klein rammelaars” in hul “tuie” tussen die planete rondkruip, sal die dood die “iemand” wees wat “[...] waak by die geduldige aarde swanger / aan graftes, sal wag soos die vroedvrou met die voorskoot / daeraadrooi vir die koms van die veles wag” (strofe 10, reëls 7-9). Die paradoksale beelde van die aarde swanger aan graftes en die dood as vroedvrou laat flikker weer die idee dat dit dalk juis die dood van die mens is wat sou kon lei tot nuwe lewe op die aarde. Die “dinge van skyn” van die eerste strofe word in strofe 12 ge-eggo in “die skyn van ewigheid” (reël 3) wat moontlik kan verwys na die godsdienstige mens se idee van die dood: ’n ewigheid van hemelse lig, of die dood wat voorgee om ’n ewige lewe te wees.

Die “iemand” van strofes 10-12 wie se naam “dood”, “glinstering” en “skittering” is, word verder beskryf in die laaste en 13de strofe van hierdie afdeling wat met die titel, “Dood is jubeling”, skakel: “Skittering is die jubeling van die oplaaiing / oplaas. En die oorgang en die vereenselwiging. / En die behoud en die oorgawe” (reëls 1-3). Die dood word van alle vreesaanjaendheid gestroop wanneer dit as “oorgang”, “vereenselwiging”, “behoud” en “oorgawe” beskryf word. Die sin wat hierop volg, laat dit klink asof die beskrywing net verder gaan: “En die nooiensboom ’n deurmekaargewoelde kroon van lig / lugtig bo die wakende luiperd wat die bewende / ster met die wysheid van sy gaap in ewewig hou.” Net soos wat die dood “waak” by die aarde (strofe 10, reël 7), waak die luiperd om die bewende ster in ewewig te hou. Sy gaap is tekenend van sy behoefte aan slaap, die klein dood, en hierin lê sy wysheid en die ewewig van die lig.

Die dood wat jubeling is het te make met die verstrengeling van die dood en die lig; dit het te make met die verstrengeling van die doodsbesef en die vreugde – sonder die besef van eindigheid wat die doodsbesef bring, sou vreugde nie moontlik gewees het nie.

3.6 In ’n taal praat

Die sesde afdeling van *Die Heengaanrefrein* handel oor taal en hierdie gegewe is betekenisvol as ’n mens dit in verband bring met die sesde dag van die Joods-Christelike skeppingsverhaal. Die gedig se sewe afdelings sou gesien kon word as die mens se voortdurende en voorspelbare pogings om homself te (her)skep. Op die sesde dag is die mens – wat juis danksy sy talige vermoëns mag oor die ander diere verkry het – geskape. Dit is dus ook die dag waarop God sy

vermoë om deur die woord te skep met die mens gedeel het. Die tema van taal en mag word reeds op subtiële wyse in die titel aangesny: die “’n taal” kan gelees word as in kontras met “dié taal”, waar die “die” spesifiek sou kon verwys na die funksionering van taal binne ’n nasionalistiese program waar taaleksklusiwiteit en taalpurisme deel vorm van ’n politieke agenda om talige mag en magtige taal te vervleg.

Regdeur hierdie afdeling is die spreker nie net besig om taal as onderwerp te belig nie, maar die spreker-digter is ook besig om in en met die taal te speel. In die eerste strofe word taal as wip en as eier – as einde en begin – uitgebeeld. Die teenstrydige aard van taal word dus van die begin af onderstreep. Dit is intendeel “’n spreekwip” (reël 1) wat “’n eiertjie” (reël 3) lê – ’n beskrywing wat die teenstrydige en selfs onmoontlike aard van taal as taal wat gee en taal wat neem in subtiële dog duidelike terme uitbeeld. In “Die dood is jubeling”, as deel van die beskrywing van hoe die mens planete en oorerwing wil “snoer”, word daar ook verwys na die “pêrelende vermoedens soos eiers / aaneengestrengel in die slik van wording” (p.30, strofe 6, reëls 6-7). In die lig hiervan sou taal – met sy eier-oorsprong – dus ook gesien kon word as die mens se pogings om te “snoer”, om kennis op te doen en betekenis te skep.

Die talige spel waarmee die spreker-digter in strofe 1 begin, word voortgesit in strofes 2 tot 6 wat almal tersines is en aan die toon en ritme van kinderrympies laat dink. In strofe 1 is daar wel alliterasie (“knik van ’n kaaimansblom” (reël 2)) en die speelsheid van “og og petieterig”, maar in die daaropvolgende strofes is daar iets wat ’n mens nie sommer in Stockenström se werk sien nie: rym – beide binne- en eindrym. Dit is ook juis in hierdie strofes waar die eier as metafoor vir taal na vore tree. In strofe 2 is dit ’n “ek” wat die “eiertjie klein” in “my mond” dra (reël 1). Die spreker-digter erken dus eksplisiet haar betrokkenheid by taal en die talige projek.

In strofe 3 word die verweefdheid van taal en aarde (grond) en die aardsheid van taal beklemtoon. Daar is ’n sprong vanaf die “eiertjie” na die “aarde” en van die “ek”, as moontlik die spreker in die gedig, na die “ek” as vader wat met moeder praat. Skielik word die ‘objek’ in die mond as die “aarde wat smaak na grond” (reël 1) beskryf. Die aarde bevind sigself “in my klam gewillige mond”. Die ‘objek’ word dus minder weerloos (van “eiertjie” na “aarde”) en die mond blyk minder versigtig (van “mondbroeier” na “gewillig”). Die eerste twee reëls word deur

“die vaar” vir “die moer” gesê (reël 3). Die “aarde wat smaak na grond” sou dus gelees kon word as die vader wat sy vaderland met en deur taal koester. In strofe 4 spreek die moeder die vader aan: “Spoeg hom uit dat hy val / ver in die helderte in, die bal” (reëls 1-2). Die moeder se deelname in en aandadigheid aan die oordrag en verspreiding van taal en die koloniseringsdeur taal word dus duidelik gemaak. Veral wanneer ons in strofe 5 sien dat die vader instem (“Nou maar goed sê die vaar” – reël 1) en die bal uitspoeg (reël 2).

In strofe 6 word die reeks beelde wat as metafore vir taal gebruik word, uitgebrei: die bal word weer die aarde en ook ’n emmer: “Kyk kyk kyk die aarde bengel / lieflik aan sy reënbooghensel; / ’n emmervol klanke.” Taal word nie net met die aarde vergelyk nie, maar die aarde word ook beskryf as ’n emmer waarin klanke (en taal) lui. Die woord “bengel”, wat ook “niksnuts” beteken (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “bengel”), plaas weer die klem op taal as spel: taal ter wille van sigself; taal wat nie noodwendig nut dra nie.

Hierdie sentiment word meer eksplisiet in strofe 7 verwoord, maar in dieselfde strofe word daar nou ook begin om meer spesifiek na die Franse Hugenote en die wyse waarop die mens taal *benut* te verwys. Die eerste twee reëls verwys na die spel en maak dit duidelik dat die petieterigheid van strofe 1 in teenstelling staan met die plooibaarheid van modder: “Kinders trap op taal / dat dit peul deur hul tone”. Hierteenoor (“noggans”) “pryk hierlangs / heel beskeie, die trots van Franschoek” (reëls 3-4). Dit is moontlik dat die gesofistikeerdheid wat dikwels met Frans geassosieer word (indien Frans wel die “trots van Franschoek” is) teenoor die baldadigheid van die “moddertaal” gestel word. Voordat die “moddertaal” egter genoem word, word die arbitrêre (en speelse) aard van taal in reëls 5-7 beklemtoon: “is die botterblom nie smerig nie / en gaan die kreupelbos glad nie, / glad nie mank nie.” Die “moddertaal” kom in reël 8 voor en word beskryf as “vol dinge”. Dan, in reël 9, word daar gesê dat daar “waarheid in [steek]”, maar in dieselfde reël begin die ontkenning: “O nee, / dis ’n dougetintel van leuens / goddelik lekker om mee te mors / en regop te kom, versilwer in die vroelig” (reëls 9-12). Een ‘nut’ van taal – om waarheid af te kleim en te verkondig – word dus deur die modder gesleep. Die spesifieke verwysing na Franschoek maak wel dat die nasionalistiese ‘nut’ van taal ook opgeroep word. Die Franse Hugenote het aanvanklik probeer om Frans te vestig en binne hulle gemeenskap te behou, maar die poging was onsuksesvol. Dit kan dus wees dat hierdie

“moddertaal” onder andere na Afrikaans verwys, ’n taal wat nog ongedefinieerd en sonder naam was toe die Franse Hugenote in die Kaap geland het.

Waar die kind in strofe 7 met sy voet op taal getrap het, is dit in strofe 8 “die mens” wat “’n eerste spoor” “stralend dag toe” trap (reëls 1-2). As hierdie “eerste spoor” na taal verwys, sou taal gesien kon word as ligwerper, dit wat die mens uit die donker na die lig van die dag neem. Die res van die strofe fokus ook op die betekenis en lig wat hierdie “voetspoor” bring: “en dit syfer / vol betekenissies tussen klippers en halms. / Daar kom ’n ster in lê [...]” (reëls 2-4). Reeds in die eerste spoor is die goddelike / hemelse en die aardse, die klein betekenis en die grootheidswaan en die dubbelsinnige genot alles vervat. Dit sou kon verwys na die genot van naamgewing en beheersing, maar dit sou ook kon suggereer dat die klankvorming ter wille van sigself ons bewus maak van die genot wat in die arche-litiese verstrengeling van mede-wesens gesetel is.

Strofe 9 bevat myn insiens weereens die suggestie dat taal arche-litiese én agrilogistieke spel kan wees. Die “motief spiralend van chromosoon tot stelsel” (reël 6) lei “tot ’n ontploffing van so ’n onnutsige skoonheid” (reël 8). Dit sou gelees kon word as die vernietiging van die on-nuttige en ondeunde of stoute skoonheid, maar in ag genome die spreker se siening van taal, sou die hele strofe eerder gelees kon word as ’n beskrywing van die wyse waarop die begeerte na verbondenheid in taal en deur taal kan lei tot die “ontploffing” of ontsluiting en viering van die lusagtige “onnutsige skoonheid” wat deel vorm van arche-litiese spel. Die beklemtoning van “So onnutsig” in reël 9 kan dus as bewondering (maar ook as veroordeling) van die on-nut en ondeundheid gesien word.

Strofe 10 beklemtoon weereens die teenstrydige aard van taal. Die mens se spoor lok “’n mierleeulok vir korreltjies / uitsê en die wrywing van gedagtes” (reëls 2-3). Dit is in taal wat die uitsê én die wrywing uiting vind. En dit is danksy die spoor, die talige spoor dat die duin vir die see kan fluister: “ek is waai *en* vastigheid” (reëls 4-6) (my skuinsdruk).

In strofe 11 word die reis of trek in taal belig en daar is ’n suggestie dat die reis in taal ’n klein trek eerder as ’n Groot Trek is; dat taal kan inperk, net soos wat dit kan bevry – dit is immers

vastigheid én waai. Die reis of trek is beperk tot ’n enkele spoor, “die spoor” van strofe 10. Die verwysing na die “lang trek” (reël 3) sou kon verwys na die Groot Trek weg van Engelse oorheersing. Laasgenoemde soeke na ‘vryheid’ word herhaal in die laaste gedeelte van die strofe: “en die hak / loop vol see om in te swem / en te baljaar en om na vryheid / te bevaar” (reëls 6-9). Die “bevaar” van die laaste reël dui daarop dat dit hier gaan om meer as een trek oor land: dit gaan oor die trek in taal waar taal grense stel en sodoende illusies van vryheid voed. Die klein trek in die enkele spoor is die storie van mens en taal.

’n Storie van mens en taal waar taal ’n agrilogistieke doel dien word in strofe 12 vertel. Net soos wat die mens se ‘heengaan’, sy verdere ‘ontdekking’ en ‘reis’ ’n refrein in sy geskiedenis vorm, vorm sy hantering van taal ook ’n refrein: “’n Refrein het weerklink toe die spoor / stol in slib en later sement, / toe dit getrap word eers / op keisteen en later op teer” (reëls 1-4). Die modderspel is verby; taal moet nou vaslê en versteen, net soos wat Afrikaans gebruik is om behoudende en nasionalistiese waardes te bevorder en in die kulturele en politieke landskap te ‘stol’. In die res van die strofe word daar verwys na “dit”, wat heel waarskynlik terug verwys na “die spoor” in reël 1. Reëls 5-8 sou gelees kon word as kommentaar op die verhouding tussen taal (“die spoor”) en godsdiens: “Dit skitter en kaats op na ’n kruis / gesweis tot verblinding / in die stralekrans van ’n heerserson / in ’n katedraal van berge.” Die taal en beelde herinner aan die eerste afdeling, “Geloof”, en dui op die ondersteunende en kardinale rol wat taal in godsdiens speel. In “Geloof” was dit die letterlike son in Suider-Afrika wat as sondespoor teenoor die Franse Sonkoning gestaan het; nou is die “heerserson” deel van ’n godsdiens wat met kruis en in katedraal danksy die skittering en kaatsing van taal heers. Die spoor stol ook in die wyse waarop dit die snoer van oorerwing bekragtig en die welkom-seuns se erforsie beskerm: “Dit merk portrette gesigte in die houtvensterrame van landgoedhuise [...]” (reëls 9-11). Die taal ‘merk nie net op nie’, dit ‘merk’, dit ‘stempel’ en bekragtig die rye portrette wat eienaarskap en erforsie aandui. Dit “[...] steek met die gelate vuur van herfs / wingerdplappe aan en wis / die weemoed uit al met die moete langs” (reëls 11-13). Die kettters wat nie kettters gebly het nie, wie se “vlyt” “ontaard” het (“Geneentheid, strofe 1), ontvang dit wat natuur en taal kan bied. Hulle ontvang die taal wat soos wyn help om te vergeet en op agrilogistieke wyse die weemoed uitwis. Die “moete”, waarlangs die uitwissing plaasvind, is volgens die HAT dit “wat tot ’n merk ingedruk is in iets – veral, oorblyfsel van ’n vlek, spoor of keep” (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “moet”). Die merke van

taal – hetsy in kruis of portrette – word dus gebruik om die weemoed uit te wis. Die melankolie, ’n voorvereiste vir ’n ekognostiese bestaan en vir die kettery wat daarmee gepaard gaan, word uitgewis. Aan die einde van die strofe word die luiperd, die nooiensboom en die ster vir die negende en laaste keer in *Die Heengaanrefrein* genoem. Die uitwissing van die weemoed (en moontlik ook die “gelate vuur”?) strek “tot waar ’n luiperd hom lek / in die skadu van ’n nooiensboom.” Die luiperd en nooiensboom, as tekens van die arche-litiese verbondenheid tussen mede-wesens en as heenwysend na die ekognosis, is onteenseglik en lusagtig verweef met die weemoed en die melankolie. Dit lyk dus onwaarskynlik dat hulle die uitwissing van die weemoed sal oorleef, veral inaggenome die feit dat dit die laaste verwysing na hulle is. Die laaste reël verwys weer na die spoor (“dit”) en ook na die refrein van mens en taal: “En soos ’n ster sing dit” (reël 17). Die ster wat voorheen deur die “wakende luiperd” met sy “gaap in ewewig [ge]hou [is]” (“Die dood is jubeling”, strofe 13), is nie meer teenwoordig nie. Dit word bloot gebruik in ’n vergelyking om die sang van die spoor te beskryf. Hoe sing ’n ster? Dalk sing die spoor soos ’n popster wat die nuttige refrein vir die opswEEP agtergekom het.

Strofe 13 is ’n alleenstaande reël wat die spoor (die “dit”) verder beskryf: “Dit breek van woorde. Breek van heerlikheid.” Hierdie reël sou gelees kon word as die taal-spoor se verheffing tot glorie: dit is so vol van woorde en heerlikheid dat dit oopbreek om die glorie te vertoon. Die “heerlikheid” sou natuurlik ook as heer-likheid of baasskap gelees kon word. Deur die taal word nie net die Heer nie, maar ook die here van die landgoedhuise vereer.

In die laaste strofe van “In ’n taal praat” verloop daar tyd (“Trek nou sereen die aarde / statig in sy lange baan / ’n ouderwetse jaart of so / om om die son [...]” (reëls 1-4), maar sonder dat die funksie van die gestolde spoor verander. Daar is steeds lig vir die “klein skarrelendes” (reël 8), wat herinner aan die “klein rammelaars” van “Die dood is jubeling” (p.30, strofe 3). Woorde breek steeds oop om die mens toe te vou in die “heling van sluimer” (reëls 9-10), in die nie-weet, “duister en wagtend op die weer-ontluit / tot bejubeling van pyn en blydskap” (reëls 11-12). Die “weer-ontluit” sou kon verwys na die lewe na die dood waar dit weer ‘veilig’ sou wees om ‘wakker’ te word. Die aksies van die mens is ook steeds dieselfde, steeds deel van die refrein van heengaan en spore-maak:

Nog word akkoord gegaan en gerebelleer

in 'n nuwe moedertaal waarin daar nog
omhelsings en geheime verdelings plaasvind
en nog word die vreemde ingetrek (reëls 13-16).

Net soos wat die Franse Hugenote tog op die ou end hul taal verruil het vir 'n nuwe taal, so is dit nie noodwendig die taal wat dieselfde bly nie, maar die mens se gebruik van die taal om hom in sy spoor te vestig. In die geval van die nasate van die Hugenote was dit Afrikaans, die “groot eier” in die klein trek van menswees:

en die groot eier lê op die oop
wonderlik triestige venynige bont veld
onder die lug van hoop in die ruim land.

Heerliker as heerlik. (reëls 17-20)

Die slotreëls van “In 'n taal praat” bring ons terug na die beeld van die breekbare eier wat nie net as lusagtig en teenstrydig uitgebeeld is nie, maar wat sigself ook in 'n teenstrydige ruimte bevind: die ruim land is tegelyk wonderlik, triestig, venynig en bont. Die eier wat in die mond lê is heerliker as heerlik, lekkerder as lekker – dalk ook lekkerder as baaswees as ons sonder ironie onder die “lug van hoop” mag lê, eier in die mond.

3.7 Bevestiging

Die laaste afdeling van *Die Heengaanrefrein* is ook die kortste afdeling. Dit bestaan uit drie strofes wat elk uit sewe reëls bestaan. Hierdie sewende afdeling eggo die sewende en laaste dag van die Joods-Christelike skeppingsverhaal. God se gewilligheid om te rus het geïmpliseer dat hy tevrede was met dit wat hy geskep het; die rusdag was 'n bevestiging van sy daaglikse erkenning dat dit wat hy geskep het, goed was. Terselfdertyd is dit 'n amen. (Die woord “amen” beteken “dit staan vas”). *Die Heengaanrefrein* is ook 'n ‘skeppingsverhaal’ in sewe bedrywe; die verhaal van die mens as (om)skepper. En die sewende afdeling is deels bevestiging van die mens se reis van heengaan en verdraaiing/omskepping. Hierdie bevestiging word onderstreep in die wyse waarop elk van die drie strofes van die afdeling begin word: met “So ook” (strofes 1 en 2) en “Ook so” (strofe 3). Dit is die ‘en’-ne wat die eerste 6 afdelings met die laaste afdeling verbind op die reguitste en mees chronologiese wyse moontlik; ook die wyse wat die agrilogistiek die suiwerste dien. Daar is nie 'n “maar” wat kan ondermyn of 'n “sodat” wat kan suggereer dat die eerste 6 ‘bewegings’ nie genoeg ‘doel’ bevat het nie: 'n “So ook” en “Ook so” wat die mens se

vestiging op watter plek hy ook al ‘ruimte’ kon maak, bevestig; ’n ‘en’ wat sy vesting seën met ’n sewende ‘beweging’ van ‘rus’.

Die spreker-digter is egter ook, soos sy reeds in die res van die gedig bewys het, ’n verdraaier en ’n omskepper en ook in hierdie afdeling ver-lus-tig sy haar in die lusagtige struktuur van bestaan en mede-bestaan. Wat sy eintlik bevestig, soms in reguit en soms in dubbelsinnige terme, is dat die storie van die jagter-mens en die voortneuker-mens ook die storie van die lus tussen bestaan en voorkoms, en mede-bestaan en begeerte is. Dit is ook die storie van musiek, kuns en wiskunde, soos sy in die drie strofes bevestig. In die gedig as geheel bevestig sy dit ook in haar eie woordkuns.

In die eerste strofe kom die mens se gebruik van musiek om homself te laat geld en homself te bevestig ter sprake. Hierdie strofe verwys spesifiek na die Hugenoot of Westerling wat “die liedere vreemd aan hierdie wêreld / [...] bewaar in ’n fyn geskryf / uitgelate aan die vyf balke opgehang” (reëls 2-4). Waar die mens egter met sy fyn skrif, sy netjiese notasie op die musiekbalke en sy tweeledighede van “lewe en dood” (reël 5) en “juig en rou” (reël 7) kom, ondermyn musiek hierdie ‘netjiese’ tipe denke. Musiek bevestig die lusagtige struktuur van bestaan: “waar dit *bolmakiesie* sing van lewe en dood / en *oormekaar klink en weerklink* / in die *verstrengeling* van juig en rou” (reëls 5-7) (my skuinsdruk).

Strofe 2 is in terme van toon en ‘volume’ die ‘klimaks’ van die afdeling. Dit herinner aan die effek van ’n kaleidoskoop op die kyker. In breë trekke sou dit gelees kon word as kommentaar op die wyse waarop die mens as kunstenaar en mini-Skepper skep. Die ‘hoofsin’ van die strofe lees: “So ook / die vorme van buite anderkant en die vele / kleure van die binneste buite [...] / kragtig te vat en te vervorm / in ’n te buite gaan van koerasie” (reëls 1-3, 6-7). Dit sou gesien kon word as verwysend na die skepping van ’n kunswerk. Die “in ’n te buite gaan van koerasie” suggereer dat dit ook oor meer as net ’n kunswerk gaan. Alhoewel kuns soms moed vat, suggereer die ekstreme moed dat dit ook gaan oor dit wat geskep en vervorm word in die kolonie of nuwe tuiste. Hierdie lees van die strofe word ondersteun deur die bysin wat die “vorme van buite anderkant en die vele kleure van die binneste buite” beskryf: “in gedurige / oorlogvoering met al die skynpermanensie / van landskappe wisseling en landskappe uitwissing” (reëls 3-5).

Die lus van die “vorme van buite anderkant” en die “kleure van die binneste buite” is in stryd met die tweede aksioom van die agrilogistiek: Om te bestaan beteken om konstant teenwoordig te wees (Morton, 2016:47). Dit is danksy hierdie aksioom wat die metafisika van teenwoordigheid tot stand kom en wat die essensialistiese siening van land(skap) onderskryf kan word (vgl. Morton, 2016:48-51). Danksy hierdie essensialistiese siening van ruimte kan die mens koloniseer en vervorm sonder om skuldig te voel: hy kan immers niks aan die essensie van die land(skap) verander nie (vgl. Morton, 2016:10-11). Die spreker-digter gebruik egter haar woorde om te wys dat omskep ook om-skep is: dat daar geen reguit lyn van vooruitgang is nie; die om-skep neem die mens in die lus van bestaan in waar die “buite anderkant” en die “binneste buite” jou “buite” jou eie koerasie uit neem en met jou skynpermanensie konfronteer. Die om-skep bevestig die lus tussen voorkoms en bestaan.

Die laaste strofe van die afdeling en die gedig neem die leser na die lus van heengaan en begin. Dit verwys na die wiskundige vreugde en geweld van stellings en die (onnodige?) bevestiging van dit wat vanselfsprekend is: “Ook so / by wyse van spreke die stelling vas / te lê, soos die minnaar die beminde / op die hemelbed met sy verruklike sterreval / bevestig dat is is is” (reëls 1-5). Hier sien ons die lus tussen bestaan, begeerte en geweld, veral as ’n mens in ag neem dat die sinskonstruksie in hierdie laaste strofe nie netjies uitmekaarval soos die geval wel by strofe 2 was nie. Dit wil voorkom asof reël 5 moontlik die 2de gedeelte van die strofe inlei: “Ook so / [...] / bevestig dat is is is / en dat ’n kreet ’n woord van wonder is / soos begin wonderlik is.” (reëls 1, 5-7). Die “kreet” sou kon verwys na die liefdeskreet of lus-kreet op die “hemelbed” en, alhoewel dit ’n “kreet” is, is dit ook ’n “woord”, dit dra betekenis. Dit dra die ‘wond’ en die “wonder”, net soos wat “begin” die ‘wond’, die “wonder” en die heerlijkheid dra. Die begin is die heengaan net soos die heengaan die begin is. Bestaan is lus en siklus en hierin is die mens vasgevang én vry.

3.8 Gevolgtrekking

In *Die Heengaanrefrein*, soos in die res van haar oeuvre, laat Stockenström die altyd-alreeds gegewe verbondenheid tussen die mens en die aarde en nie-mens geld. Sy doen dit deur haar onder andere te beroep op die kiepersol – ’n boom wat innooi en skadu gooi – en die luiperd, die vinnigste jagter op Afrikabodem. Sy verken die wyse waarop die mens hierdie verbondenheid ontken, sonder om daaraan te kan ontsnap. Die wyse waarop geloof en taal hierdie

verbondenheid kan onderbreek, word in die meeste besonderhede gekarteer. Wanneer ons ons in die geloof en die taal uitleef en ons daardeur as ‘mens’ onderskei, ketter ons teen die oerverbondenheid met die nie-mens. Stockenström skep egter ’n refrein met hierdie kettery sodat dit regdeur die bundel as modus van mede-bestaan flikker.

Die woord ‘ketter’ vervat in sigself ’n bevrydende lus tussen dit wat suiwer en dit wat onregsinnig of afvallig is. Volgens die HAT verwys ‘ketter’ in die breedste sin van die woord na iemand wat afwyk van algemeen geldende opvattinge; as werkwoord beteken dit om te vloek, raas of tier (vgl. Odendal & Gouws, 2005, s.v. “ketter”, “kettters”, “kettery”). Kettery dien as sinoniem vir “dwaalleer” of “heresie” (’n erkende Nederlandse woord). “Heresie” verwys na “een groep mensen die zich van anderen afscheiden en hun eigen leringen volgen” en is afkomstig van die Griekse woord “heiresis” wat “keuze” of “het gekozene” beteken (Wikipedia, “Ketterij”). Die woord ‘ketter’ is eers in die middeleeue as sinoniem vir ‘dwaalleraar’ gebruik en dit is ook waar die negatiewe konnotasie ontspring het (Wikipedia). ‘Ketter’ is afkomstig van die Griekse woord, “katharos” wat ‘rein’ beteken en “Katharoi”, die ‘suiweres’, was die naam van ’n groep Christene wat hulle in die derde eeu van die pous gedistansieer het (Wikipedia, “Katheren”). Die aanklag teen die Franse Hugenote in *Die Heengaanrefrein* is nie dat hulle kettters geword het nie, maar dat hulle nie kettters gebly het nie. Om ketter te *bly*, in die donker ekologiese sin van die woord soos wat Stockenström dit inkleur, is om tegelyktydig bewus te wees van jou suiwerheid én jou afvalligheid. Die etiek van die ketter is ’n etiek van onsekerheid. Dit verlam nie, maar dit weerhou van woord en daad wat aanspraak maak op absolute waarheid of sekerheid. Kettery as modus van mede-bestaan is ’n ingesteldheid wat geldende opvattinge oor byvoorbeeld geloof, wetenskap, die mens, aarde en mede-wesens kan verwerp sonder om dit met nuwe sekerhede te vervang. Die opperste ketter *bly* in die heengaan en maak vrede met die retoriese vraag, “Waarheen heengaan”, waarop daar nie ’n antwoord anderkant die aarde lê nie.

In *Die Heengaanrefrein* word die gegewe van die Franse Hugenote bo-oor die geskiedenis van die mens as jagter, ontdekker, wetenskaplike en politikus geplaas. Hierdie superponering impliseer dat die digter-spreker haar besig hou met die vraag na ’n menslike aard. Sy sien dit nie as ’n eenvoudige vraag nie en sy gee nie ’n eenvoudige antwoord nie, maar tot die volgende gevolgtrekking sou ek wel wou kom: die mens wat Stockenström uitbeeld, hou nou eenmaal nie

daarvan om ketter te wees nie. Stockenström skets die mens in die sewe afdelings in die beeld van die Joods-Christelike skeppergod: In die sewende afdeling, net soos op die sewende dag, is daar bevestiging, 'n eggo van die rus en tevredenheid wat op die 'en-dit-was-baie-goed' gevolg het. Dit staan in kontras met die oproep tot kettery:²¹

Hulle wat heengaan, o laat hulle kettters
 ontevrede bly en bly soek en steeds
 vertrek na die moontlikheid anderkant bloutes,
 oorkant rondinge, en kringend en ellipties
 ligjare aflê na die uiteindelijke
 wat die slotsom is en die slot.
 Waar die luiperd teen die nooiensboom
 skuur dat 'n ster daaruit val,
 blinkskierter van 'n ster. (p. 26, "Geneentheid", strofe 5)

Die mens in *Die Heengaanrefrein* wil nie ontevrede en soekend bly nie en wil nie sy oerverbondenheid met medewesens en die aarde as sy uiteinde aanvaar nie. Stockenström gee dus beslag aan die idee van kettery as modus van mede-bestaan, maar die gedig in sy geheel suggereer dat die mens altyd weer die illusie dat ons ons kettery kan agterlaat, sal aangryp.

²¹ Sien pp. 110-111 vir my analise van hierdie strofe.

Hoofstuk 4: Die flikkering van die arche-litiese in Stockenström se Afrika-bundels

Stockenström se eerste drie bundels het haar oorspronklik as digter van Afrika gevestig: een wat die wêreld van Afrika ontgin (Kannemeyer, 2005:464) en “die woeste voorgeskiedenis, folklore, primitiewe mites en dikwels bar wêreld van Afrika” verbeeld (Kannemeyer, 2005:466). In hierdie hoofstuk word *Vir die bysiende leser* (1970), *Spieël van water* (1973) en *Van vergetelheid en van glans* (1976) as ‘Afrika-bundels’ bespreek. Dit is egter belangrik om dit duidelik te maak dat die identifisering van spesifiek hierdie drie bundels as ‘Afrika-bundels’ nie wil sê dat Stockenström se latere bundels nie in Afrika gewortel is nie. Ons het reeds in die vorige hoofstuk, waarin daar gefokus is op die beweging van Europa na Afrika deur die “vernufelige aggressiewe primate” of “bepaamde klipkop” (Stockenström, 1988:21), gesien in watter mate Stockenström ’n postkoloniale blik vanuit Afrika gee. Dit is dan ook waarom daar begin is met *Die Heengaanrefrein*, eerder as die Afrika-bundels wat dit chronologies voorafgaan. Die bespreking van die Afrika-bundels sal ’n verdere verkenning van Stockenström as donker ekodigter behels. Haar belang by Afrika as *unheimliche* huis, word deur Kannemeyer (1998:236) verwoord: “Die afsydigheid van Afrika, die gebrek aan kommunikasie tussen die ek en sy vasteland en die aanslae wat die mens ten spyte hiervan op sy omringende wêreld geloods het, is een van die deurlopende temas in *Van vergetelheid en glans*.” In hierdie hoofstuk sal daar gefokus word op die wyse waarop die arche-litiese – die primordiale verbondenheid van mens en nie-mens wat nog nooit verdwyn het nie (Morton, 2016:63)²² – in en om die gedigte in Stockenström se eerste bundels flikker.

4.1 Inleidend: Die (Suid-Afrikaanse) postkoloniale ekokritiek en die Europese setlaars en hulle afstammeling se blik óp en vanuit Afrika

In Hoofstuk 1 is die mate waarin die praktyk van ekokritiek in Suid-Afrika oorvleuel met of verbind word aan ’n postkoloniale ekokritiek reeds duidelik gemaak. Binne hierdie raamwerk is die representasie van Afrika en Suid-Afrika binne die literêre diskoers ’n belangrike fokus. Huggan en Tiffin (2010:19) verduidelik die belang van die vraag na representasie binne die postkoloniale ekokritiek as volg: “[I]t is representation in all its forms which produces ‘that

²² Sien Hoofstuk 2.3.2.3, p. 59 vir ’n volledige bespreking van die arche-litiese wat ook weer later in hierdie hoofstuk bespreek sal word.

mental type of encounter in which perceptions, ideologies, ethics, laws and myths' have become part of our 'dialogue with nature'" (aangehaalde gedeeltes deur Worster in Huggan & Tiffin, 2010:19). Alhoewel 'n in-diepte bespreking van Stockenström se Afrika-bundels vanuit die raamwerk van die postkoloniale kritiek nie in die omvang van hierdie studie pas nie, wil ek wel kortliks die representasie van Afrika in die letterkunde van die Europese setlaars en hul afstammelingen, sowel as die postkoloniale ekokritiek, betrek om konteks te verleen aan die bespreking van Stockenström se Afrika-bundels met betrekking tot die flikkering van die archeologiese. Die rede waarom die flikkering van die archeologiese as kenmerk van die donker ekodigter juis met betrekking tot die Afrika-bundels bespreek word, sal ook in die loop van hierdie inleiding duidelik word.

In die akademiese gesprek oor die uitbeelding van die koloniale landskap in die literêre tradisie, asook die verhouding tussen skrywers van Europese herkoms en Afrika, is daar verskeie maniere van kyk ("gazes") en momente geïdentifiseer om ooreen te stem met fases in die ontwikkeling van die literêre tradisie. So byvoorbeeld sou 'n mens kon sê dat die koloniale blik ("colonial gaze"), wat deur Linda van der Vijver (in Thurman, 2007:401) as beide 'n diskoers en 'n manier om die mense en plek van die kolonie te objektiveer beskryf word, beide die 'blik van die boer' ("farmer's gaze" - Van Wyk Smith in Thurman, 2007:401; "gaze of the pastoral" - Coetzee, 1988:4) én die 'botaniese blik' van die Europeër (Coetzee 1988:167) insluit. Beide vorme maak die aarde stil en het dus sy oorsprong in die 'imperiale oog' (Labuscagne, 2007:438). Hierdie aanvanklike reaksie op die kolonie kan die 'wildernis'-moment genoem word, gekenmerk deur die kunstenaar as vreemdeling wat die omgewing moet maak maak (Labuscagne, 2007: 438) deur dit te benoem, minder vreemd te maak en binne die Europese tradisie van representasie te laat tuiskom (vergelyk Labuscagne, 2007:438; Thurman, 2007: 401-402). Van Heerden (1987:44) vergelyk in "Die konsep 'Afrika' in die jonger Afrikaanse letterkunde" die uitbeelding van Afrika in die 'ouer' en 'jonger' Afrikaanse letterkunde. Sy tipeer die 'wildernis'-moment as die blik op Afrika van buite Afrika en skryf hierdie beskouing toe aan vroeëre Afrikaanse skrywers soos Leipoldt en Totius. Sy noem dat die uitbeelding van Afrika deur gedistansieerdheid en dikwels ook enkelvoudigheid gekenmerk word: dit is 'n "plek van 'onheilsmagte', 'woestheid', 'dood en doem en vloek', waar die lig sal daag as die Boere-

evangeliedraers die ‘skrik en onherbergsaamheid’ met hulle pioniersdurf tem” (Van Heerden, 1987:44).

Die ‘wildernis’-moment word opgevolg deur die koloniale moment (wat nie verwar moet word met die koloniale blik – wat later bespreek word – nie) (Labuscagne, 2007:438). J.M. Coetzee (1988:11) gebruik in die boek, *White Writing: On the Culture of Letters in South Africa*, die term ‘white’ om te verwys na skryfwerk oor die land en die landskap “generated by die concerns of people no longer European, not yet African”. Alhoewel Coetzee nie die term ‘koloniale moment’ gebruik nie, gebruik Labuscagne (2007:438) sy term, ‘geologiese blik,’ om hierdie moment verder te omskryf. Sy noem dit ’n inheemse blik en kontrasteer dit met die botaniese blik (ook Coetzee se term) wat Labuscagne beskryf as ’n blik wat die aarde verdoesel en stilmaak. Volgens Labuscagne (2007:438) sukkel digters in die koloniale tydperk om vanuit die geologiese blik te skryf. (Sy verwys na Coetzee om hierdie stelling te staaf, maar ek interpreteer hom anders op hierdie punt.) Coetzee (1988: 167) skryf die ‘geologiese blik’ toe aan skrywers soos Olive Schreiner wat dit opneem om aan die tema dat die ware Suid-Afrikaanse landskap uit klip, en nie uit veld (“foliage”) bestaan nie, beslag te gee: “the stones of Schreiner’s Karoo speak to those trained to read them, though what they mainly speak of is the insignificance of man”. Coetzee (1988:9) is meer afwysend wanneer hy reageer op skrywers wat volgens hom sonder verbeelding na die landskap luister: “What response do rocks and stones make to the poet who urges them to utter their true names? As we might expect, it is silence.” Hy skryf dit toe aan ’n ander mislukking: “a failure to imagine a peopled landscape, an inability to conceive a society in South Africa in which there is a place for the self” (Coetzee, 1988:9).

In die Afrikaanse letterkunde spesifiek identifiseer Van Heerden (1987:44) ’n verandering in die beleving van Afrika wat dalk ’n ander aspek van die koloniale moment belig. Sy wys daarop dat daar veel meer nuanses in die beleving van Afrika as nie-Westerse gegewe is en dat daar in toenemende mate vanuit ’n Afrika-bewussyn geskryf word: “’n identifisering in beeld, metafoor en selfs in eksistensiële sfeer met die vasteland as bodem, tuiste, verlengstuk van die self” (Van Heerden, 1987:44). Haar ondersoek wys egter ook daarop dat “die geografiese nie noodwendig ’n bepalende rol in die hantering van die konsepte Afrika, Suid-Afrika of Suider-Afrika speel nie”; dit dien dikwels bloot as “afspringplek vir die ontplooiing van universele vraagstukke

rondom konflik, onreg, angs, die dood en groei” (Van Heerden, 1987:49-50). Van Heerden (1987:49) noem Stockenström spesifiek as een van die skrywers wat die geografiese gegewe tot ’n metafoor verinnerlik. Sy sê verder oor die “jonger stemme” (van die Afrikaanse literatuur van 1987) – en weereens word Stockenström se naam genoem – dat Afrika méér as motief en metafoor word “wanneer die vasteland ontgin word as verlenging van die soeke na identiteit en sin, m.a.w. wanneer Afrika vergestaltung word van die metafisiese (die bosinnelike of psigiese) en eksistensiële stryd en selfverwesenliking van die mens” (Van Heerden, 1987:46). Dit wil dus klink asof Van Heerden juis fokus op die tendens om nie Coetzee se ‘geologiese blik’ te gebruik nie, maar Afrika eerder tot metafoor en simbool te maak wat dan metafisies – eerder as gewortel in Afrika – funksioneer.

Die momente wat hier geïdentifiseer is, moet nie noodwendig gesien word as wederkerig uitsluitend of chronologies opeenvolgend nie. So sou Stockenström byvoorbeeld binne die koloniale moment geplaas kon word, maar sy hoort ook tuis binne wat Labuscagne (2007:439) die postkoloniale moment noem. Laasgenoemde is Labuscagne (2007:439) se benaming vir die derde moment in landskapuitbeelding en word onderlê deur ’n sin vir verantwoordelikheid. Hierdie definisie skakel met aspekte van Slaymaker (2001) se skrywe oor die oproep tot ’n Afrikaspesifieke reaksie op ekokritiek. Hy verwys na Derek Attridge se poging om die oorgebruikte ‘ander’ nuwe geloofwaardigheid te gee deur Derrida en Levinas se konsepte van die ‘skepping van die ander’ te gebruik om juis agentskap te gee aan “existants” wat min of geen stem het nie (Slaymaker, 2001:131). Wat ons egter terugbring by die postkoloniale moment se begroting van verantwoordelikheid wat Labuscagne identifiseer, is Attridge se oproep dat estetiese skeppings van die ander aanvaar sal word as die uitvloeisel van ’n toepassing van die etiek van verantwoordelikheid (in Slaymaker, 2001:140). Labuscagne se postkoloniale moment skakel ook met Smith (2014b) se siening van ekokritiek waarin die post-koloniale perspektief ’n groot rol speel. Smith (2014b) identifiseer die konsep van betrokkenheid en interaktiewe samehang as inherent tot die ekokritiek en wys daarop dat dit nie ’n elitistiese tydverdrijf is nie, maar ’n “vorm van kulturele kritiek wat stem gee aan ’n stilgemaakte Ander”.

Soos reeds gesien in Hoofstuk 1 in die bespreking van postkoloniale ekokritiek, ook binne die konteks van ’n Suid-Afrikaanse ekokritiek,²³ is die stroming – veral soos wat dit in die derde en vierde ‘golf’ van die ekokritiek beoefen word – besonder ingestel op selfkritiek en die bevraagtekening van kernkonsepte in die veld. Daarom sal ook die idee van agentskapgewing of stemgewing, net soos die idee van voorspraak, regte, representasie en ander konsepte (Huggan & Tiffin, 2010:18-19), geproblematiseer word. Hierdie tendens skakel met die donker ekodigter se selfkritiese en -ondermynde praktyk. Die donker ekodigter sal nie die ander se estetiese skepping as noodwendige uitvloeisel van ’n etiek van verantwoordelikheid lees nie – nie omdat intensie en die binnevet van die boud nie belangrik is nie, ook nie omdat die donker ekodigter die polities-kultureel-korrekte polisie is nie, maar omdat die donker ekodigter haar eie sowel as ander se estetiese skeppings sien as ’n uitvloeisel van ons ineengestremde omgang met intensie, verantwoordelikheid, persepsies, ideologieë, etiek, reg en mites (o.a. wanneer ons onself en die ander representeer) (vgl. Worster in Huggan en Tiffin, 2010:19). Vir die donker ekodigter is ’n etiek van verantwoordelikheid dus eerstens geleë in ’n praktyk van selfondermyning en -kritiek – ’n praktyk wat nie tot die stilmaking van die self lei nie, maar tot stiltes waarin teenstemme gehoor kan word.

Soos reeds genoem, verwys Van Heerden (1987:89-93) in haar, “Die konsep ‘Afrika’ in die jonger Afrikaanse letterkunde”, spesifiek na Stockenström se werk. Sy ontleed *Van vergetelheid en van glans* as een van die sentrale tekste. Hierdie studie is voltooi voor postkoloniale studies die diskoers oor die representasie van Afrika in Afrikaanse letterkunde hervorm het. Vanuit ’n ekokritiese perspektief – noodwendig deur die postkolonialisme beïnvloed – is dit wenslik om Stockenström se Afrika-bundels anders te posisioneer, sonder om noodwendig Van Heerden se analise van *Van vergetelheid en van glans* te negeer. Daar is reeds verwys na Van Heerden se algemene kommentaar op die ‘jonger Afrikaanse letterkunde’ waarby sy Stockenström dan ook spesifiek betrek. In haar analise van *Van vergetelheid en van glans* wys sy tog uit dat die kontinent self in hierdie bundel in besonderhede beskryf word, anders as in talle ander werke wat Afrika as agtergrond of tema gebruik. Sy fokus op die twee temas wat in die titel ge-eggo word: eerstens beklemtoon “die aarde se geweldige lang voorgeskiedenis sonder die mens, onafhanklik van die mens, vreemd aan die mens, [die mens se] andersheid en verganklikheid en isoleer hom

²³ Sien onderskeidelik pp. 10-11, 30-33.

van sy wêreld”; tweedens “laat die andersheid van die aarde juis die mens se sinsoeke en behoefte aan die bomenslike na vore kom, sy inherente uitreik na die onbereikbare” (Van Heerden, 1987:89). Sy sê verder dat Afrika simbool word “van dit waarna die mens ewig uitreik, naamlik dit wat die konkrete en verganklike transendeer” (Van Heerden, 1987:89). In haar bespreking lig sy “By L’Agulhas ’n wandeling”, “Paleontologie”, “Die stomme aarde”, “Die kruis van Aviz”, “Steendruif”, “Gewis Africana”, “Loefiti-Ogho” en “Moselantje” uit.

’n Bespreking van Stockenström se Afrika-bundels vanuit die perspektief van die donker ekodigkuns sal beklemtoon in hoe ’n mate Stockenström die mens se bestaan in perspektief plaas deur dit teenoor die aarde, en spesifiek Afrika, se lang voorgeskiedenis te plaas, maar dit sal juis ook suggereer dat Stockenström ironies en ondermynend omgaan met die mens se ewige uitreik na die metafisiese en haar voete stewig op Afrikabodem plant. Alhoewel ek nie gaan fokus op die mate waarin hierdie bundels haar reeds stewig binne-in die postkoloniale diskoers plaas nie, sal ’n oriënterende bespreking van Stockenström se uitbeelding van Afrika, sowel as ’n bespreking van die flikkering van die arche-litiese in drie klip-gedigte, wys dat sy nie van die klippe verwag om hul ware name aan haar te gee nie en dat sy wel ’n plek vir die self in Suid-Afrika sien (vgl. Coetzee, 1988:9). Haar digkuns en ook haar metadigkuns vra dus plekspesifieke vrae (vgl. Smith, 2014b se uitspraak oor ’n Afrikagerigte postkoloniale ekokritiek) wat op die Suid-Afrikaanse kliplandskap fokus (vgl. Coetzee, 1988:167). Die term ‘arche-litiese’ – wat verwys na die primordiale verbondenheid van mens en nie-mens (Morton, 2016:63) – kleur die nie-mens danksy die etimologie daarvan op ’n spesifieke wyse in. “Arche” beteken o.a. “oer-” (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “arche-”) en “litiese” kom van die Griekse woord “lithos” wat klip beteken (Klein, 1967, s.v. ‘lithic’ en ‘litho’). Letterlik verstaan sou die arche-litiese dus beskryf kon word as die oerverbondenheid tussen mens en klip. Siende dat Suid-Afrika beskryf word as “a geological phenomenon” (Nick Normal in Snyman, 2015:16) en dat Afrika, geologies gesproke, sonder gelyke is – “a treasure house of valuable minerals with a geological history dating back some 3 600 million years” (McCarthy & Rubidge in Snyman, 2015:20) – maak dit dus sin om die arche-litiese flikkering in Stockenström se werk juis in haar Afrika-bundels, en later met spesifieke verwysing na van haar klip-gedigte, te ondersoek. In Suid-Afrika se koloniale geskiedenis was dit dikwels die ontdekking van waardevolle klippe en rotsformasies wat skeidslyne tussen mens en mens gedefinieer het; dalk kan hierdie selfde rotsformasies –

“covering the full span of Earth’s history” (Norman in Snyman, 2015:20) – ook die plek wees waar die oerverbondenheid tussen mens en nie-mens gevind kan word deur ’n tolk (let wel: nie woordvoerder nie) van die aarde.

4.2 Wilma Stockenström en Afrika, spesifiek in *Vir die bysiende leser* (1970), *Spieël van water* (1973) en *Van vergetelheid en van glans* (1976)

Stockenström se noue verbondenheid met Afrika kom in al drie haar eerste bundels sterk na vore. Daar is talle plekname en ruimtelike merkers soos plante, diere en woorde wat die spreker en die leser stewig in Afrika plant. (Vergelyk o.a. die aalwyn, Cato Manor, die mamba, Slagtersnek, Sharpeville, die Kaapse Stasie, die kremetart, Pretoria (in *Vir die bysiende leser*); die Weskus, die Kaap, Vermont, Johannesburg, Kaap Vidal, Inhambane, Chongoene, die Ooskus, Koichab (in *Spieël van water*); L’Agulhas, Durban, die Groot 5, Mapoenghoebwe, Ferreirasdorp, die Karoo, woorde soos “toela” en “tsjaila”, en Gondwana (in *Van vergetelheid en van glans*).) Verder word die geskiedenis van Suider-Afrika, veral die oergeskiedenis en die meer onlangse koloniale geskiedenis, in talle gedigte belig. (Vergelyk o.a. “Die verskrikking”, “Ou Kaapse Stasie”, “Pretoria” (in *Vir die bysiende leser*); “Die Kaap die stad”, “Ooskus” (in *Spieël van water*); “Die Kruis van Aviz”, “Gewis Africana”, “Boerebeeldjie”, “Die eland” (in *Van vergetelheid en van glans*).) Stockenström ontgin ook die inheemse folklore en mites en gebruik die natuurlike hulpbronne van Afrika om die mens se verhouding met die aarde te tematiseer. (Vergelyk o.a. “Weskus”, “Koichab se water” (in *Spieël van water*); “Loefiti-Ogho”, “Moselantje”, “Waterslang” (in *Van vergetelheid en van glans*).)

Stockenström beskryf Afrika as plek, sy mites, mense en geskiedenis in spesifieke terme. Verder benut sy die Afrika-gegewe om aan van die deurlopende temas in haar oeuvre beslag te gee. Afrika, met sy ryke diversiteit van landskappe, diere en plante, is die ideale plek om die kosbaarheid van die aarde en mede-wesens te ondersoek en Stockenström se gedigte toon ’n fynbesnaardheid in haar uitbeelding van hierdie gegewens. Dit is verder die ideale plek om die mens se omgang hiermee te belig. Afrika se geskiedenis leen hom daartoe om die mens se kortsigtige omgang met sy omgewing, die uitbuiting van sy medemens en die aarde, en sy obsessie met mag, vooruitgang en ontwikkeling te ondersoek. Dit is ook die geskikte agtergrond om vrae te vra oor die aard van die mens: is die jagter en die kolonialis uit dieselfde stof geskep

of is daar in Afrika se oergeskiedenis leidrade na 'n ander manier van wees en omgang met die nie-mens wat die idee van 'n 'menslike aard' ondermyn? Stockenström gee geen eenvoudige antwoorde nie.

Sonder om voor te gee om 'n in-diepte analise van Stockenström se uitbeelding en hantering van Afrika te doen, wil ek dit tog in 'n bietjie meer detail belig deur na vier betekenisvolle gedigte in haar eerste drie bundels te verwys. In haar eerste bundel, *Vir die bysiende leser* (1970), het die tweede afdeling 'n duidelike Afrika-fokus, met die eerste gedig getiteld, "Afrikaliefde" (p. 35). In *Spieël van water* (1973) is dit weereens die tweede afdeling wat die sterkste in Afrika gewortel is, met "Weskus" (p. 29) as die eerste en "Ooskus" (p. 40) as die laaste gedig. Behalwe vir die alleenstaande "Winterslaap" (p. 5) waarmee *Van vergetelheid en van glans* (1976) begin, is "By L'Agulhas 'n wandeling" (p. 7) die eerste gedig van 'n reeks van 27 gedigte wat in 'n groot mate op Afrika fokus.

"Afrikaliefde" (Stockenström, 1970:35) sou gelees kon word as liefdesgedig waarin Afrika as metafoor vir die geliefde dien. Vir die doel van hierdie hoofstuk gaan ek egter op 'n tweede interpretasiemoontlikheid fokus, nl. dat die gedig die spreker se diepe behoefte om met Afrika verenig te word, weerspieël.

Afrikaliefde

1 Soos Inhaca kyk na die kus, is ek gekeer
 2 na jou, met my sagte mond, my borste.
 3 Soos sy nestel ek in 'n baai van vriendelikheid,
 4 groei ek, koraalsgewys maar seker
 5 nader aan jou, my vasteland. Wat
 6 skeel my die koopvaardy agter op die beukende
 7 see? My druipende wortelbome staan
 8 in soel waters slu treetjie vir treetjie nader.
 9 Hoe lank nog eer ek my met jou breë
 10 kasjoeneutbosse verenig, eer ons inmeekaarpas,
 11 jou rietbegroeide arm om my,
 12 jou bruin liggaam my liggaam?

Die spreker vergelyk haarself met Inhaca, 'n klein subtropiese eiland wat deel vorm van Mosambiek en Maputo-baai van die res van die Indiese Oseaan skei (Wikipedia, s.v. "Inhaca"):

“Soos Inhaca kyk na die kus, is ek gekeer / na jou, met my sagte mond, my borste” (reëls 1-2). Die spreker groei “koraalsgewys maar seker” (reël 4) nader aan Afrika wat sy as “my vasteland” (reël 5) beskryf. Haar toenadering word ook vergelyk met “druipende wortelbome” (reël 7) wat “treetjie vir treetjie nader[staan]” (reël 8). (Wortelbome, ‘mangrove trees’ in Engels, word ook o.g.v. hulle voorkoms ‘walking trees’ genoem.) Hierdie beweging word egter as “slu” beskryf (reël 8) en hierdie enkele woord maak dat die vraag waarmee die gedig eindig in meer as een lig beskou kan word. Indien die “slu” bloot die uiters stadige beweging van die wortelbome as geslepe beskryf omdat dit so ongemerk gedoen word, sou die vraag gelees kon word as die relatief onskuldige vraag van ’n voornemende minnaar wat ongesiens wil flirteer: “Hoe lank nog eer ek my met jou breë / kasjoeneutbosse verenig, eer ons inmeekaarpas, / jou rietbegroeide arm om my, / jou bruin liggaam my liggaam?” (reëls 9-12). Indien die “slu” egter op ’n werklik gemene agenda dui, sou die vraag gelees kon word as die intensie om besit te neem van die liggaam. Op soortgelyke wyse sou die vroeëre vraag – “Wat / skeel my die koopvaardy agter op die beukende / see?” (reëls 5-7) – dan nie bloot die spreker se intense fokus op die voornemende minnaar weerspieël nie, maar ook die intensie om die minnaar se aandag af te trek van die naderende gevaar van handel dryf en kommodifisering – met die moontlikheid van eie gewin of wins as agenda. Myns insiens is “Afrikaliefde” ’n opregte liefdesgedig waarin die spreker haar begeerte om bemin te word deur en verenig te word met Afrika uitdruk. Die suggestie van ’n ander agenda dui egter op die kompleksiteit van liefde, en dan spesifiek die liefde vir Afrika; dit wys op die lusvormige band tussen gee en neem en tussen eienaar en besitting. Die verwysing na Afrika as “my vasteland” (reël 5) en die vooruitsig dat die eiland en vasteland inmeekaar gaan pas (reël 10) bevat die spore na ’n oerverbondenheid tussen vasteland en eiland. Dit roep ’n geologiese tyd op waarin die primordiale verbondenheid van mens en nie-mens opgesluit is – sodoende flikker die arche-litiese in en om die gedig.

Die gedigte “Weskus” (Stockenström,1973:29) en “Ooskus” (Stockenström,1973:40) sal net kortliks ter sprake kom, omdat dit – as ‘verteenwoordigend’ van *Spieël van water* en van die uiteenlopende kuste van Suid-Afrika – ’n soort skakel tussen “Afrikaliefde” en “By L’Agulhas ’n wandeling” vorm.

Weskus

1 Legendes kruip oral ondergronds
2 en oral peul dit spikkelrig uit,
3 knop die bruin stories van dade,
4 vou die groen oop van herinnering.

1 Gewaterde gousblomme skiet op
2 tot stelsels lig en opgevange kleur
3 op triljoene harige bibbersteeltjies
4 in onteenseggelike bevestiging van wil.

1 Daar is 'n saamloop van tinte
2 in leegtes en putte, oog
3 van valk van tor van springbok.

1 Die kleure lê en lag hardop vir die son.

1 In patriargale eiening splyt
2 'n plant met bollemakiesieblare
3 die plato tot op 'n pyp
4 grinterige kosbaarheid en stoot
5 die glinstering see se bodem toe.
6 Neerslag vir verspoelde legendes.

1 Terwyl die duine van die nag
2 onderstebo hang, Sperrgebiet
3 van 'n maatskappy opgerig
4 voordat die swael en die lawa was
5 en die lawa lawa was
6 en ontstaan en begin soos gesmolte glas
7 in 'n seldsame nag van as en suiker
8 dalk aanleiding tot legendes gegee het
9 vir ander planete in ander
10 stelsels se hemelkykers.

1 Dalk, vir hulle, wandel ons soos gode
2 op voete van agaas oor tieroogstrande.

In “Weskus” word daar gefokus op die ongelooflike omgewing en skoonheid en rykdom van die Weskus. Die oergeskiedenis van die vasteland en die sameloop van die menslike (o.a. legendes en stories) en die nie-menslike (o.a. gousblomme en diamante) word belig – alles as “ontenseggelike bevestiging van wil” (strofe 2, reël 4). Teenoor die mens se relatief onlangse geskiedenis, beklemtoon die spreker egter hoe die omgewing se “bevestiging van wil” nie in

terme van menslike tyd verstaan kan word nie, al probeer ons ook. Die spreker verwys na die naghemel as “Sperrgebiet / van ’n maatskappy opgerig / voordat die swael en lawa was” (strofe 6, reëls 2-4). Sy ondermyn die mens se idees rondom rykdom en eiendom en ons obsessie met blinkgoed en afkamping wat langs die Weskus manifesteer in konsessie-areas waar die ‘eienaarskap’ van diamante bepaal wie mag myn en die strand mag besoek. Sy spekuleer in die laaste reëls van strofe 6 en in strofe 7 (die laaste strofe) dat wesens op ander planete dalk sien hoe die mens omring is met ’n kosbare omgewing (die Weskus) – al kan die mens self dit nie altyd raaksien nie omdat ons op diamante en sterre, en die besit daarvan, fokus.

Hierteenoor is “Ooskus” ’n baie meer eksplisiete aanklag teen die kolonialis-mens se hantering van Afrika. Die gedig het ook duidelike politieke ondertone.

Ooskus

- 1 Opgekrul lê die ooskus en slaap,
- 2 vrou met die kankerende stede
- 3 soos oopgebreekte krappe in haar borste
- 4 wat haar melk in die grond laat sypel
- 5 om soet tot wit wortels te skif.
- 6 Uit haar skaamte vloei ’n vog van miere
- 7 weg in die holtes van vermolming.
- 8 Sy is die pragtige vrugbare lyk
- 9 met spikkelblare vir ooglede,
- 10 gedurig verwordend tot boom of gebou,
- 11 tot rokende neusgate van nywerhede.
- 12 Uit semen kwistig vir haar gemors
- 13 ontstaan tussen die ysterriete van hyskrane
- 14 die nuwe jongelinge, ’n voetstampende duisend
- 15 wat op die skilde van hul borskaste
- 16 slaan en uitroep: Afrika.
- 17 Afrika uit die nawel van ’n swamvrou.

Die “ooskus” (in reël 1 met ’n kleinletter geskryf) word uitgebeeld as vrou wat besig is om te vergaan as gevolg van “die kankerende stede / soos oopgebreekte krappe in haar borste” (reëls 2-3) en “’n vog van miere” wat “[u]it haar skaamte vloei” (reël 6). Alhoewel daar in reël 1 gesê word dat sy (die ooskus) “opgekrul lê [...] en slaap”, word sy in reël 8 as “die pragtige vrugbare lyk” beskryf. Die woord “lyk” lewer kommentaar op die wyse waarop die mens Afrika as leë en

lewelose (agrilogistiese) ruimte behandel, maar die teenstrydigheid tussen “vrugbaar” en “lyk” betrek ook die betekenis van “lyk” wat na voorkoms verwys. Dit word ondersteun in die daaropvolgende reëls waarin die skynbaar dooie ooskus “[u]it semen kwistig vir haar gemors” (reël 12) “die nuwe jongelinge, ’n voetstampende duisend” (reël 14) voortbring. Sy ‘lyk’ dus dood, maar is dit nie. Hierdie jongelinge slaan op hul borskaste en roep uit: “Afrika” (reëls 15-16). In die laaste reël word die ooskus as “swamvrou” beskryf: “Afrika uit die nawel van ’n swamvrou.” Ten spyte van die feit dat die ooskus vermolm het as gevolg van die mens se uitbuiting en vernielsug, het sy nie vergaan nie. Soos wat sy beskryf is as “verwordend tot boom of gebou” het sy ook swam geword wat op (dalk haar eie) verrotting kan teer. Afrika is en word in die Westerse verbeelding as ’n enkelvoudigheid daargestel wat bestaan uit afwesigheid – die afwesigheid van tyd, beskawing en mensdom. Hierdie beeld van Afrika legitimeer die uitbuiting van plekke en mense in Afrika (Caminero-Santangelo & Myers, 2011:8). Uit die ooskus kom protes en trots na vore, want die Afrika wat uitgeroep word en totstand kom in die laaste reël verwys nie na die vasteland nie, maar na ’n politieke reaksie op die imperialistiese fantasma van Afrika as kategorie (vgl. Caminero-Santangelo & Myers, 2011:8).

Terwyl “Weskus” en “Ooskus” grootliks kommentaar lewer op die mens se hantering van Afrika, word die leser in “By L’Agulhas ’n wandeling” (Stockenström, 1976:7) na die suidelikste punt van Afrika geneem om saam met die spreker gekonfronteer te word met Afrika/afrika se reaksie. Waar “Afrikaliefde” as ’n oproep tot eenwording gelees sou kon word, vorm “By L’Agulhas ’n wandeling” ’n kontrapunt wat net so belangrik is vir die bespreking van die flikkering van die arche-litiese in hierdie bundels.

By L’Agulhas ’n wandeling

1 Teen son en skuim loop ek my vas, ’n ruwe
 2 ontmoeting my loop met wind en see. Stryk
 3 ek aan oor skulpiesand, ek hoor dit guds,
 4 sluk en klein borrel. Die glinstervloed
 5 is swaar van plankton, dig van mineraal
 6 en vertellings en vermoedens van wrakke
 7 aan rotse onnaspeurbaar vasgehaak.

1 Langes my die swartvlerkmeeu, sy drag
 2 dié van vaarder, visser, kenner, sy oog

3 op my op hierdie sifsagte grens tussen
 4 sand en plant waar ek gespleetoon, hy geweb
 5 gaan, en ek strandrosies bestryk, en hy
 6 hup die moedswil van 'n golf ontwyk,
 7 steeds die oog op my, my kameraad.

1 Hy styg op aand toe. Hy laat my agter
 2 met geen verweer teen sy afsydigheid
 3 so skielik betoon. Ek wou nog uitvra,
 4 het gemeen ons was maats darem een
 5 vakansie lank. Ek wou nog hoor en opteken
 6 'n geskiedenis wat verbyvaar. Wou peuter,
 7 blootlê, 'n laagwater van monsters.

1 Ek voel die veeg van die lig van die toring
 2 wat lekkende skulpe en die krap wat salueer,
 3 wat in- en uitspoeling en oervereniging,
 4 wat my en die huise en die versamelde waters
 5 in een kort stelling betrek: dit hier,
 6 kaap van naalde, is die aanvang van 'n afrika
 7 wat nog so vriendelik niks prysgee.

Van Heerden (1987:90) sê oor hierdie gedig dat dit “die afsydigheid van die aarde” uitbeeld: “Die mens se nuuskierigheid oor wat die aarde van hom weerhou, word met 'n totaal ontegenwoordige stilte begroet.” Die wandeling word reeds in die eerste strofe as 'n konfrontasie uitgebeeld (Van Heerden, 1987:90): “Teen son en skuim loop ek my vas, 'n ruwe / ontmoeting my loop met wind en see” (reëls 1-2). In die tweede en derde strofe het die spreker 'n gewaande “maat” (sien strofe 3, reël 4), 'n swartvlerkmeeu, wat sy as “my kameraad” beskryf (strofe 2, reël 7). Sy kom egter agter dat sy haar kameraderie geprojekteer het: “[...] Hy laat my agter / met geen verweer teen sy afsydigheid / so skielik betoon [...]” (reëls 1-3). Die nuuskierigheid waarvan Van Heerden (1987:90) praat, kom tot uiting in die werkwoorde wat in die res van strofe 3 gebruik word: die spreker wou nog “uitvra” (reël 3), “hoor” (reël 5), “opteken / 'n geskiedenis wat verbyvaar” (reëls 5-6), “[w]ou peuter, / blootlê, 'n laagwater van monsters” (reëls 6-7). Die “peuter” en “blootlê” dui op 'n nuuskierigheid wat oorvloei na die mens se innengerige hande wat op soek is na voorbeelde en eksotiese wesens. In die laaste strofe kom die spreker tot die besef dat sy deel is van 'n “oervereniging” (reël 3) van mens en omgewing wat bevestig: “dit hier, / kaap van naalde, is die aanvang van 'n afrika / wat nog so

vriendelik niks prysgee” (reëls 5-7). Hier is “afrika” met sy kleinletter verteenwoordigend van die aarde en aardse wat sonder offensief of defensief onkenbaar en ontoeganklik is.

In Stockenström se omgang met en uitbeelding van Afrika is dit juis die nuuskierigheid en verwondering oor Afrika wat iewers tussen die hand en die woord, tussen vraatsug en versigtigheid in ’n lus gedraai is en wat die arche-litiese laat flikker. Stockenström se gedigte verken die potensiaal van hande en woorde om die afstand tussen mens en nie-mens, en mens en mens te vergroot – soos byvoorbeeld wanneer die spreker in “By L’Agulhas ’n wandeling” in haar omgang met die nie-mens wil uitvra, opteken, peuter en blootlê. Hierdie tema kom deurlopend in Stockenström se oeuvre voor, maar in *Vir die bysiende leser* word dit veral in twee gedigte uitgespel. In “Vraetyd” (Stockenström, 1970:44) word die potensiaal van hande om afstand tussen mens en mens te bring, beklemtoon. ’n Lys van verlengings van ons hande – “vegvliegtuie, pantsermotors, tenks en projektele” – word gevolg deur ’n kragtige stelling: “Alles word herlei na die trefwoord: verdediging” (reël 6). Die spreker, wat binne ’n toekomstige oorlogssituasie as verpleër werk, impliseer met haar vrae aan “[haar] eerste gewonde” (reël 9) en ’n “ooglose rekrut” (reël 13) dat verdediging en aanval in ’n lusvorm verdraai is en dat dieselfde hande en gereedskap wat verdedig, ook aanval. Sy vra dan haarself af: “Vir wie troos jou hande? / As daar geen brood meer is om te bak, geen kinders om te bad, / geen bome om te snoei, waarvoor spalk en verbind / julle dan nog, hande, wat te veel leer doen het?” (reëls 15-18). Deur ons hande vir verdediging en aanval te gebruik, ontken ons juis die arche-litiese omdat ons hande die grense (tussen mens en mede-wese) probeer bevestig en beskerm. In “Ek wantrou woorde” (Stockenström, 1970:51) is dit weer wóorde wat die afstand skep en bewaar tussen mens en mede-wese: “Noem my ’n woord wat ek nie onmiddellik kaatsend / sal nasê in die afstande tussen my en die ander, / bollend toegerank met die doringdraad van woorde. / In die begin was die ontsnapping, en bly dit steeds” (reëls 15-18). Die laaste reël kan gelees word as ’n gelykstelling van die woord/Woord aan ontsnapping. Die woord kan gesien word as dit wat my help om te ontsnap aan die primordiale verbondenheid met mede-wesens, asook die gevoel van abjeksie wat spruit uit die gevoel dat ek omring en geïnfiltreer is deur wesens waarvan ek nie ontslae kan raak nie. Die woord help my om myself van mede-wesens te onderskei en so ondermyn dit die arche-litiese.

Die woord en hand as ondermyners van die arche-litiese verbondenheid vind ’n parallel in die laaste gedig in *Vir die bysiende leser*, “Nuwe gode” (Stockenström, 1970:62). Die nuwe gode is die “god van versigtigheid” en die “godin van vraatsug”. Die god van versigtigheid “groet my nie soggens by my uitgaan / of saans by my tuiskoms nie. / Want jy weet nooit” (strofe 2, reëls 7-9). Die godin van vraatsug het “die aardbol omklem met haar bene / en mense en maaksels, alles / ingesuig in haar buik” (reëls 12-14). Net soos die woord en die hand, wil die uiterstes van versigtigheid en vraatsug die lus van arche-litiese verbondenheid verbreek en reguit maak.

Stockenström gee beslag aan ’n teenvoetende nuuskierigheid wat die arche-litiese laat flikker. Hierdie nuuskierigheid staan nie terug in die naam van versigtigheid nie, maar dit peuter en plunder ook nie in die naam van vraatsug nie. Hierdie nuuskierigheid toon ooreenstemming met Morton (2016:149) se beskrywing van fassinasië – die erkenning dat iets anders (dit waarmee ek gefassineerd is) in beheer is.²⁴ Dit is ’n arche-litiese nuuskierigheid wat die donker ekodigter se wees en saamwees met mede-wesens kenmerk. Die arche-litiese nuuskierigheid word gekenmerk deur ’n gelyktydige bewussyn van die lusagtige verbondenheid van mens en nie-mens, en die erkenning en aanvaarding dat hierdie verbondenheid nie tot agrilogistiese toegang tot of kennis oor die nie-mens of A/afrika sal lei nie. Wanneer Stockenström na die boodskap én stilte van rotse en klippe luister, is dit nie die gevolg van ’n verbeeldinglose geluister of ’n onvermoë om vir haarself ’n plek binne die Suid-Afrikaanse mens-landskap te verbeel nie (vgl. Coetzee, 1988:9). Die betrokkenheid as modi van mede-bestaan binne die donker ekodigkuns word gekenmerk deur die ervaring van abjeksie, “the feeling of being surrounded and penetrated by entities that I can’t peel off” (Morton, 2016:123). Morton (2016:158) vergelyk abjeksie met wat Irigaray “nearness” noem, “a pure givenness in which something is so near that one cannot have it”. Stockenström eerbiedig die lus tussen versigtigheid en vraatsug, en tussen gee, neem en hê in haar interverbondenheid met rots en klip. Soos in die volgende afdeling gesien sal word, laat Stockenström die arche-litiese by uitstek flikker wanneer sy haar in die verkliptheid van mens en Afrika ver-lustig.

²⁴ Morton (2016:149) stel dit teenoor geïnteresseerdheid – ’n ingesteldheid waarbinne die beheer steeds by my (die geïnteresseerde) lê.

4.3 Die flikkering van die arche-litiese in Wilma Stockenström se Afrika-bundels aan die hand van “Paleontologie”, “Die klip” en “Vrug van klip”

Die arche-litiese is ’n ruimte van moontlikheid (van verbondenheid tussen mens en nie-mens) wat aanhoudend flikker binne, rondom, onder en aan die kante van die periodes wat ons kunsmatig as die Paleolitiese en Neolitiese afgebaken het (Morton, 2016:80).²⁵ Die mens se verhouding tot klip was belangrik en selfs bepalend in talle aspekte van die menslike evolusie. Een manifestasie van hierdie belang is die feit dat die eerste van die drie tydperke waarin die mens se pre-historiese geskiedenis tradisioneel opgedeel word as die Steentydperk bekend staan. Die idee van ’n drie-tydperk sisteem het ’n baie lang geskiedenis in geskryfte van regoor die wêreld, maar is geformaliseer en effektief gevestig deur ’n Deense kurator, Christian Thomsen, wat dit in 1836 uiteengesit het om implemente uit klip, brons en yster chronologies te orden, en dit te laat saamval met ontwikkelingsfases binne die mens se gebruik van tegnologie (Heizer, 1962:259,262-264; Bowler, 2009:211). John Lubbock het in 1865 die Steentydperk verdeel in die Paleolitiese en Neolitiese tydperk, of Ou Steen- en Nuwe Steentydperk (Chazan, 1995:457). Interessant genoeg was die twee tydperke nie volgens Lubbock se definisies wederkerig uitsluitend nie: die Paleolitiese is gedefinieer as die tydperk toe die mens ’n tydgenoot van uitgestorwe fauna was; die Neolitiese as die periode waarin klipimplemente meer vaardigheid, verskeidenheid en afwerking getoon het (Chazan, 1995:457).²⁶ Die kunsmatigheid in hierdie onderskeid waarna Morton (2016:80) verwys, is dus reeds deur die skepper van die terme in sy verstaan daarvan ingebou.

Klip het nie net op materiële vlak ’n groot invloed op die mens se geskiedenis gehad nie, maar het ook sterk gefigureer in ons ontwikkeling as spirituele wesens, soos blyk uit verskeie spirituele en godsdienstige tradisies. Klippe was dikwels huisvesters van gode, die siele van voorvaders of belangrike eienskappe binne ’n samelewing, byvoorbeeld vrugbaarheid (sien o.a. Gell, 1997: 98, 107-109; Chevalier & Gheerbrant, 1996: 932, 935). Teenoor idees rondom beweeglikheid is die klip dikwels as simbool van statiese lewe gesien (Chevalier & Gheerbrant,

²⁵ Sien weer Hfst. 2.3.2.3 vir ’n volledige uiteensetting.

²⁶ Volgens Stutz (2019, s.v. “Near East: Including Anatolia: Geographic Description and General Chronology of the Paleolithic and Neolithic”) het die Paleolitiese tydperk van ongeveer 3.3 miljoen jaar gelede, tot met die einde van die Pleistoseen, ongeveer 11 700 jaar gelede gestrek. Die Neolitiese val saam met die begin van die Holoseen en landbou (ongeveer 11 700 jaar gelede).

1996:935). Dit skakel met die rots as simbool van onveranderlike bewegingloosheid (Chevalier & Gheerbrant, 1996:810). Binne die Bybelse tradisie word klip weens sy onveranderlike aard as simbool van wysheid gesien (Chevalier & Gheerbrant, 1996:939). Vir dieselfde rede is die rots in die Ou Testament die simbool van Jehovah se mag en getrouheid (Chevalier & Gheerbrant, 1996:811). In die Griekse mitologie sou Sisyphus se rots gesien kon word as simbool van die moedbrekende las van die aarde en aardse begeertes wat die mens sonder ophou moet probeer oorkom (Chevalier & Gheerbrant, 1996:811).

Die mens se verhouding tot klip het 'n groot invloed gehad op sy verhouding met mede-wesens en ook sy siening van homself binne sy omgewing. Dit is daarom betekenisvol dat die term 'arche-litiese' die klip uitsonder as verteenwoordigend van alle nie-mense of mede-wesens. Dit is meer nog die geval wanneer 'n mens beseft hoe eurosentries die drie-tydperk sisteem is en in hoe 'n mate dit die koloniale agenda gedien het. Aangesien groot dele van Afrika – en ander wêrelddele – se ontwikkeling nie binne hierdie sisteem pas nie, kon daar aangevoer word dat sekere gemeenskappe binne die Steentydperk 'vasgevang' was. Die drie-tydperk sisteem as deel van die gesprek oor evolusie het bygedra tot 'n groeiende persepsie van rassesuperioriteit onder Europeërs, met ander rasse wat as oorblyfsels van vroeëre stadia in die menslike evolusie gesien is (Bowler, 2009:211) (vgl. ook McIntosh, 2017:15). Indien die mens nog nooit 'neolities' was nie, soos Morton (2016:63) beweer, kan daar weg beweeg word van die klip as gereedskapstuk binne 'die mens' se evolusionêre geskiedenis en gefokus word op die klip as mede-wese. Die verbondenheid tussen mens en klip is immers 'n oerverbondenheid wat nog nooit vervaag het nie. Die arche-litiese is inderdaad altyd-alreeds gegewe.

Waar die klip aanvanklik die enigste skilderdoek en bladsy vir die oermens was, het dit nie net in die vroegste geskrewe tradisies as onderwerp en tema gefigureer nie, maar ook in die moderne mens se letterkundige omgang met sy omgewing. 'n Hele paar van Stockenström se gedigte vorm deel van wat 'n tradisie van klip-gedigte in Afrikaans genoem sou kon word. Maria Snyman, in haar M.A.-verhandeling getiteld "'n Smaak vir die geheim van klip. Klip in die gedigte van Ina Rousseau, Wilma Stockenström en Antjie Krog gelees vanuit die perspektief van Jacques Derrida se oeuvre", kontekstualiseer haar analise van onder andere Stockenström se "Die klip" binne 'n bespreking van die integrale rol van die klipmotief in die Afrikaanse (en

Suid-Afrikaanse) letterkunde en kultuur (Snyman, 2015:16-31). In Stockenström se oeuvre figureer die klip op verskillende maniere (sien ook Taljard, 2013 en Snyman, 2015:218-225). Kannemeyer (1998:235) verwys na die “klipperige landskap van haar verse” en skakel die fokus op die “barheid en verklipte wêreld van Afrika” met hierdie stilistiese eienskap, sowel as met die tema van die “ontdekking van Afrika as vasteland”. De Lange (2010) skryf oor *Vir die bysiende leser*: “Dit is verse wat voortkom uit die ‘klipperige bed van geboorte en dood’ wat Afrika is, van meet af aan aktueel sonder om plakkaterig te raak, verweef met die politiek, voorgeskiedenis, mites en folklore van Afrika.” Haar verbondenheid aan Afrika en aan klip is dus vervleg. Behalwe vir “Die klip” – waarin klip as ’t ware as hoofkarakter optree – is daar o.a. in *Vir die bysiende leser* ook “Vrug van klip”, ’n metavers. Verder is daar o.a. “Grot” (in *Spieël van water*), “Paleontologie” en “Die stomme aarde” (in *Van vergetelheid en van glans*), “Hoekom ek nie asketies klip is” (in *Monsterverse*), en “Ghoratsjoekwa klink en klap nie meer nie” (in *Aan die Kaap geskryf*).

Om die flikkering van die arche-litiese in Stockenström se Afrika-bundels van nader te belig, gaan ek fokus op drie van die klip-gedigte: “Paleontologie” (Stockenström, 1976:34), “Die klip” (Stockenström, 1970:28-29) en “Vrug van klip” (Stockenström, 1970:13). In hierdie gedigte word daar in gesprek getree met die vraag waarmee die kognitiewe argeologie sigself besig hou: “Is it possible to make the mute stones speak, and will they tell us how (if not what) our predecessors were thinking?” (Renfrew & Zubrow in Rosenfeld, 2018:154). Ek gaan begin met “Paleontologie”, al verskyn dit ná die ander, omdat ’n mens sou kon sê dit gaan oor die mens se oortuiging dat hy stom(me) klippe kán laat praat in die stemme van oerlewensvorme. Daarna gaan ek “Die klip” bespreek – ’n gedig waarin die spreker haar eie poging om ’n spesifieke klip te laat praat, ondermyn. Daar is ’n beweging van die stom klip as onbereidwillige woordvoerder van oerlewe en die antieke mens, na die mens as aanvanklik onbeholpe tolk en later mede-wese van die stomme aarde. Die afsluiting met “Vrug van klip” sal dui op die wyse waarop Stockenström se mede-bestaan met klippers ook haar metadigkuns – en haar mede-bestaan met woorde – informeer.

4.3.1 “Paleontologie”

Die gedig “Paleontologie” (Stockenström,1976:34) verskyn in die eerste afdeling van *Van vergetelheid en van glans* en gee ’n blik op die werksaamhede van iemand wat as paleontoloog uitgebeeld word en wat hom- of haarself (eintlik ‘jouself’) heel waarskynlik in die Karookom bevind. Kannemeyer (1998:236) skryf oor hierdie gedig: “In die groot gedig ‘Paleontologie’ verskyn die ontdekkende mens in ’n winddroë landskap om met ’n ‘bukkende gegrou na sy verklipteid’ en met ’n rekonstruksie van geraamtes met sy ‘spoordraende’ verlede te kommunikeer. Hierdie hele proses word egter voorgestel as ’n geboorte, as ’n ‘droë keisersnee’, as iets wat uit die aarde en die vergetelheid ontruk is, al is ‘niks so onuniekeks soos die geboorte van ’n mens’”.

Paleontologie

1 Per motor oor die ribbetjiemaer veld is jy naby.
 2 Nader nog te voet, skoensole links regs op skalie,
 3 aan ’n verlede waarmee jy meen jy het niks gemeen,
 4 was dit nie dat jy lewe is en dit lewe was:
 5 geskubde kloue hot haar op turf, deur stoom,
 6 en hier en plek-plek die groen van gewasse,
 7 waaierend krullend spoordraend wasagtig.
 8 Dié plek, nou winddroog, nou brandend groot,
 9 suisend van stilte sodat jou stem klip word,
 10 ontvang jou skrede van skoeisel, jou
 11 beslaande afdruk, tweevoetig, jou kykstaan
 12 net soos ’n meerkat oor wat op sy uiteinde
 13 verklaar tot lug, ontvang jou omvattende kennis,
 14 jou bukkende gegrou na sy verklipteid
 15 onder die dor en die ghaap, jou kundige sif,
 16 jou rekonstruksie en monteer met draad en klamp
 17 van been by been van nog en van nog
 18 geskubdes, gepantserdes, ontvang die operasie,
 19 duld die droë keisersnee asof dit donga is.
 20 Duld jou verrukking. Want diep en verdraagsaam
 21 die sterfbedding en lydsaam aardse ontvangenis
 22 en niks so onuniekeks soos die geboorte van ’n mens.

Alhoewel die plek nooit benoem word nie, is die “ribbetjiemaer veld” (reël 1), die dorheid (sien o.a. reëls 8 en 15) en veral die “ghaap” (reël 15) – ’n plant wat slegs in die droë westelike dele van Suider-Afrika, soos die Karoo voorkom – leidrade tot die ruimte. Verder is die Karookom

bekend as 'n area wat ryk is aan bewyse van antieke lewe wat verder as 200 miljoen jaar terug strek na die tyd toe Suid-Afrika deel van die superkontinent, Pangaea, was (sien Rubidge & Day, 2015). Die Karookom word as 'n 'paleontologiese wonderland' beskryf (Rubidge & Day, 2015) en verskaf dus die gewenste agtergrond vir die paleontoloog wat in die gedig op 'n ekskursie gaan. Die naamloosheid van die ruimte is nodig om die aangesprokene – wat ook nooit as 'paleontoloog' benoem word nie – digter by die 'opgrawings'-mentaliteit wat in die gedig ontbloot word, te betrek. Die "jy" of tweedepersoons-subjek in die gedig is die mens wat die geskiedenis wil blootlê en homself van antieke lewensvorme wil onderskei.

Die titel van die gedig is 'n belangrike sleutel tot verskillende aspekte daarvan. Paleontologie is volgens die HAT die "[w]etenskap omtrent fossiele plante en diere" (Odendal & Gouws, 2005, s.v. "paleontologie"). Die doel daarvan word 'n bietjie duideliker in die volgende definisie: die studie van fossiele as 'n gids tot die geskiedenis van lewe op aarde (Hornby, 1974, s.v. "paleontology"). Die etimologie van die term gaan terug na die Grieks waarin die 'paleo', 'onto' en 'logie' onderskeidelik na 'antieke of oer', 'wese' en 'studie' verwys – dit is dus die studie van antieke lewe (Wikipedia, s.v. "Paleontology"). Die veld van paleontologie fokus op die periode voor die begin van die Holoseen-epog (ongeveer 12 000 jaar gelede) en sluit soms die begin hiervan in. Paleontologie sluit deesdae verskeie ander kennisvelde in, maar is spesifiek geposisioneer op die grens tussen geologie en biologie. Dit verskil van argeologie in die sin dat dit die bestudering van die anatomies moderne mens uitsluit. Wanneer dit (ander) antieke organismes bestudeer, word die Linnaeaanse taksonomie gebruik om organismes te kategoriseer. Volgens hierdie taksonomie is daar verskillende 'vlakke' van spesifiekheid waarvolgens 'n organisme geklassifiseer behoort te word. Die eerste vlak is "lewe"; daarna volg domein, koninkryk, stam, klas, orde, familie, genus en spesie. (Wikipedia)

In die gedig, "Paleontologie" word die moderne mens se tipiese idees oor sy verbondenheid met (en meerderwaardigheid teenoor) ander lewensvorme ontbloot en ondermyn. Die "jy" in die gedig is op pad na "'n verlede waarmee jy meen jy het niks gemeen, / was dit nie dat jy lewe is en dit lewe was" (reëls 3-4). Die "lewe" in hierdie reël verwys na die klassifikasie in Linnaeus se taksonomie en impliseer dat die mens oorvereenvoudigend met die konsep, 'lewe' omgaan. Die mens wil homself graag onderskei van 'eenvoudiger' en antieke lewensvorme. Die mens se waan

rakende sy ordening van lewe word egter duidelik uitgewys: die feit dat die “jy” “meen” hy het niks in gemeen met die verlede of fossiele wat hy ontbloot nie, is ’n duidelike indikasie dat hy verkeerd is. Die mens se verbondenheid met en nabyheid aan die aarde en die verlede wat in die aarde bewaar gebly het, is ook duidelik in reëls 1-2: “Per motor oor die ribbetjiemaer veld is jy *naby*. / *Nader* nog te voet, skoensole links regs op skalie, / aan ’n verlede [...]” (my skuinsdruk). Die mens se “skoensole links regs op skalie” word ge-eggo in die antieke wese se “geskubde kloue hot haar op turf” (reël 5). Die mens se talige poging om homself van sy mede-wesens te onderskei, word beklemtoon deur die gebruik van “links regs” teenoor “hot haar” – woorde wat eintlik presies dieselfde beteken maar meestal met mens teenoor dier geassosieer word. Die wyse waarop die mens en dier se treë gelykvormig beskryf word, ondermyn die inhoudelike onderskeid. ’n Verdere fokus op die mens se voete bevestig hierdie ondermyning wanneer “jou skrede van skoeisel, jou / beslaande afdruk, tweevoetig, jou kykstaan / net soos ’n meerkat” (reëls 10-12) beskryf word. Die mens se tweevoetigheid en die feit dat hy regop kan loop, word nie as tekens van onderskeid of meerderwaardigheid aangebied nie. Sy ‘beskaafde’, geskoeide voete laat gewone spore agter; die woord “beslaande” laat dit bloot soos hoewe klink. Hy word gelykgestel aan ’n meerkat wat in die verte staar. Die nabyheid, verbondenheid en ooreenkoms tussen mens en nie-mens word dus beklemtoon en sodoende word die mens se wanpersepsie ondermyn.

Ook die mens se tydsbeskouing en die wyse waarop hy homself n.a.v. tydsverloop van ander wesens wil onderskei, word ondermyn. In reël 4 is daar ’n duidelike aanduiding van hede en verlede: “jy [*is*] lewe en dit [*was*] lewe” (my skuinsdruk). Alhoewel ’n veld soos paleontologie op papier met geologiese tyd werk en in terme van miljoene jare dink en indeel, is dit steeds onderhewig aan mens-tyd of moderne-mens-tyd (agrilogistiese tyd, n.a.v. Morton). Hiervolgens is en was daar ’n lineêre verloop wat gelei het tot hierdie spesie en hierdie “jy”, wat die lewe wat was, kan openbaar. Die netjiese onderskeid tussen “toe” en “nou” (die “nou” word twee maal in reël 8 herhaal) vervaag egter geleidelik in die gedig. Net soos die verbondenheid tussen mens en nie-mens, word die verbondenheid tussen mens en verlede ook in reëls 1-3 bevestig: die mens is nader aan die verlede as wat hy dink, ten spyte van al die verskille tussen “toe” en “nou” wat hy kan identifiseer (vergelyk reëls 5-8). Hierdie nabyheid word op subtiele wyse in ’n visuele beeld vervat deur die jy-subjek in die geologiese lae wat hy dink hy gaan ontbloot, vas te lê. Eerstens

word die subjek se stem klip (reël 8). Daarna “ontvang” “dié plek” sy treë, sy kennis, sy gegrou, sy sif en alles wat met sy ‘op’-grawing te make het. Terwyl hy dus besig is met sy opgraving, word hy tegelykertyd ‘begrawe’, word hy deel van die geologiese lae en die geologiese tyd wat hy wil ontbloot en verduidelik. Die “was” en “is” word dus in ’n lusvorm opgeneem om die lineêre tydsbeskouing van die moderne mens te ondermyn. Sy verbondenheid met sy medewesens is nie net op die vlak van bestaan en voorkoms nie, maar ook op ’n temporele vlak.

In “Paleontologie” word die mens se hande wat te veel leer doen het (Stockenström, 1970:44) onderspeel; dit is sy voete – wat hom direk met die aarde verbind – wat in hierdie gedig beklemtoon word. Hierteenoor is dit die aarde se ‘hande’ of agentskap wat beklemtoon word met die herhaling van die woord “ontvang”. Terwyl die veld van paleontologie dus met opgraving en ontbloting geassosieer word en by uitstek ’n aktiwiteit is wat deur menslike hande uitgevoer word, word die fokus verskuif na die agentskap van die aarde. Nie net “ontvang” die aarde die mens se “beslaande afdruk” nie, maar dit “ontvang” ook “jou omvattende kennis, / jou bukkende gegrou na sy verkliptheid / onder die dor en die ghaap, jou kundige sif, / jou rekonstruksie en monteer met draad en klamp / van been by been van nog en van nog / geskubdes, gepantsertes” (reëls 13-18). Die aarde is dus nie ’n slagoffer van die mens se kennis wat hom in staat stel om alles te vat (sien die keuse van die woord, “omvattende”), of van sy hande wat hom in staat stel om te grou, of selfs van sy gierigheid wat nie van genoeg ken nie (“van nog en van nog”) – die aarde “ontvang” dit. Net so ‘ondergaan’ die aarde nie die “operasie” waarmee die subjek besig is nie; die operasie word ook ontvang (reël 18). Die “aardse ontvangenis” (reël 21) verbind die “skoensole links regs” en die “geskubde kloue hot haar”. Dit is nie die paleontoloog wat néém nie; dis die aarde wat ontváng.

In die laaste vier reëls van die gedig word die verhouding van die aarde tot die subjek-mens verder in perspektief gestel. Die aarde is nie net ’n ontvanger nie, die aarde is ’n geduldige, verdraagsame en lydsame ontvanger, terwyl die mens in die lusvorm van tyd en plek (aarde) verstrengel is: “Dié plek” (reël 8) “duld die droë keisersnee asof dit donga is. / Duld jou verrukking. Want diep en verdraagsaam / die sterfbedding en lydsaam aardse ontvangenis / en niks so onuniëks soos die geboorte van ’n mens” (reëls 19-22). Weereens word die onverstaanbare tyd van die aarde beklemtoon en terwyl hierdie tyd ‘uitgereek’ word met woorde

soos “duld”, “verdraagsaam” en “lydsaam” word die lusvorm van die mens se tydelikheid gedemonstreer deur die “keisersnee”, “sterfbedding” en “geboorte” te laat saamval. Die paleontoloog dink hy is besig om die sterfbedding van wesens wat selfs ouer as 200 miljoen jaar is, te ontbloot, maar die “droë keisersnee” kan in die lig van die res van die gedig gelees word as meer as die ontbloting van ’n paleontologiese vonds deur die subjek. In die laaste sin van die gedig figureer die “jy” nie meer nie; net die rede vir die aarde se geduld: “Want diep en verdraagsaam / die sterfbedding en lydsaam aardse ontvangenis / en niks so onunieke soos die geboorte van ’n mens” (reëls 20-22). Die “droë keisersnee”, saamgelees met die “geboorte van ’n mens”, kan geïnterpreteer word as die opgraving van menslike oorskot wat – in ’n oorfleueling van nou en ’n toekomstige ‘toe’ – as antieke lewe en daarom as paleontologiese vonds ontbloot word. Aangesien ons so ’n oorvloedige lewensvorm is, sal die opgraving van ’n mens – net soos ons vleeslike geboorte – onuniek wees.

Die gedig as geheel ontmagtig dus die paleontoloog en plaas die mens se tydelikheid en handewerk in perspektief deur dit te stel teenoor die geologiese tyd waarvolgens die aarde gee en ontvang. Verder beklemtoon die gedig die verbondenheid tussen die mens en sy mede-wesens en die mens en sy omgewing. Die studie van antieke lewe wys op die evolusie van alle lewe uit die aarde en sy verbondenheid met die heelal. Die gedig ondermyn die mens se pogings om homself van ander lewensvorme te onderskei deur juis daarop te wys dat die mens terugkeer na die aarde. Weens die klimaatsveranderinge wat sedert die fossilering van ons oervaders en -moeders plaasgevind het, is die kans goed dat ons – wanneer ons sterf in “[d]ie plek, nou winddroog, nou brandend groot” (reël 8) – geen fossiele sal agterlaat nie. Wanneer ons ontbloot word, sal ons waarskynlik stof of verklepte stof wees – inderdaad ’n onunieke ‘geboorte’. Nie net die subjek se stem word klip nie (reël 9); net soos alles anders word die mens deel van die “verkliptheid” waarna hy eens/nou/weer sal grou. In die uitbeelding van hierdie verkliptheid laat die donker ekodigter die arche-litiese al om die kante van die gedig flikker.

4.3.2 “Die klip”

In die gedig, “Die klip” uit *Vir die bysiende leser* (Stockenström, 1970:28), bevind die ek-spreker haar langs ’n klip wat haar inspireer tot materiële en filosofiese mymeringe oor dié klip, ’n klip, klippe oor die algemeen, en aspekte van menswees. Die spreker lê ook aspekte van die mens se

tipiese houding teenoor mede-wesens soos klippe bloot en ondermyn hierdie houding in haar gesprek met en afskeid van die klip. Maria Snyman (2015:225-270) gee 'n baie interessante Derridaanse analise van “Die klip” waarin sy ook kommentaar lewer op die spreker en klip as mede-wesens. Terwyl die klip met sy “splinterheerlikheid” op die aankoms van disseminasie en daarom die bedreiging van betekenisgewing wys (Snyman, 2015:256), openbaar die spreker 'n “smaak vir 'n sekere ekstreme avontuur” omdat sy die klip as herberg beskryf ten spyte van die ervaring van die *unheimliche* (Snyman, 2015:259). Haar voorneme om die klip weer te besoek, dui op haar begrip vir 'n skynbaar teenstrydige manier van tuiswees: 'n manier om tuis te wees met en by die self wat daaruit bestaan om nié tuis te wees met en by die self nie (Snyman, 2015:269). Die spreker se gemak met die *unheimliche* of ontstigend vreemd-misterieuse is ook 'n belangrike aspek van 'n interpretasie van die gedig vanuit die donker ekologie.

Die klip

1 Teenaan 'n oupa van 'n ou klip
 2 het ek gaan platsit, toevallig, en die muf
 3 ingeadem van swamme en spore.
 4 Waaraan, wonder ek, meet 'n mens
 5 'n klip? Waar omtrent begin
 6 'n klip, en waar eindig
 7 'n klip, soos die klip waarteen ek leun?
 8 Klippe is vir almal. Slakspore
 9 en pluïsië spinnerak in holtetjies
 10 dui aan dat my klip as herberg
 11 dien, en dat ek, sou ek die krag
 12 hê om hom met 'n stewige paal
 13 om te rol, 'n plat nes vir 'n slang
 14 sou vind, of die ryskorrels van miereiers.

1 Die klip wys sy gesig vir die wêreld.
 2 Hy het nie hande om voor sy gesig
 3 te hou nie, en is aangewese op my goedheid.
 4 Wawyd wakker, maar weerloos, lê
 5 die klip en luister of ek hom gaan kwaad doen.
 6 Hy het nie 'n mond om my te verwilder nie.
 7 'n Mens sou dink hy is gedwee.

1 Klippe is soms hoeders van fossiele,
 2 van ammoniete, soos iets ontluikend
 3 in 'n klipliggaam; van blare

4 tot blote blyke van sigself gepers;
 5 van profetiese vistekens; van
 6 skedels en kootjies van vleisvretendes.
 7 Klippe is skatkamers van kristalle.
 8 Klippe is vol splinterheerlikheid,
 9 driftig gloeiend asof seewier versteen het,
 10 asof 'n krisant binne-in hulle
 11 verstar het en hul gelaai het met die kleur
 12 van woestyne en vygies, die gruwelkleure
 13 van die grillige nagkuns van drome,
 14 en die rooi van trukaatsers.

1 My klip, my klip, sê my in jou stomheid
 2 wat jy bewaar. Sê my
 3 of jy jeug geken het, en of jou middeljare
 4 broos en puur was, gepoleer was
 5 en geskuur tot suiwerste karaat.
 6 Of is om klip te wees om oud te wees,
 7 te gewees het, en te weet jy sal dit altyd
 8 wees? Is oud wees klip wees, hard,
 9 maar blootgestel aan skoppe en verwering?

1 Klip, my klip, die bloukopkoggelmander
 2 waak oor jou! Die bossies verwarm jou!
 3 Die sand stuif 'n laken oor jou!
 4 Die slak versier jou met silwer kettings
 5 en die spinnekop verpleeg jou!
 6 Ek sal weer kom.

In die eerste 2 strofes van die gedig wissel die spreker tussen nuuskierigheid en 'n verlekking in haar gewaande magposisie. In die laaste reël van strofe 2 is daar egter 'n wending in die spreker se taalgebruik wat ook op die begin van 'n verandering in haar houding teenoor die klip dui. Nadat sy in die eerste 2 reëls van strofe 1 langs die klip gaan plaasneem het, gee sy uiting aan haar nuuskierigheid met vrae soos: “Waarom, wonder ek, meet 'n mens / 'n klip? Waar omtrent begin / 'n klip en waar eindig / 'n klip, soos die klip waarteen ek leun?” (strofe 1, reëls 4-7). Hierna eien sy haar die reg toe om die klip tot allemansbesit te verklaar: “Klippe is vir almal [...]” (reël 8). Ten spyte hiervan eien sy die klip twee reëls later vir haarself toe, al besef sy dat ander wesens hom bewoon en as skuiling gebruik: sy verwys na “my klip” as 'n “herberg” (reël 10). Sy begin ook om die klip en sy bewoners uit te beeld as uitgelewer aan haar wil: “sou [sy] die krag / hê om [die klip] met 'n stewige paal / om te rol” (reëls 11-13), sou sy kon kyk

watter ander wesens, behalwe die slakke en spinnekoppe waarvan sy klaar tekens gewaar het, hom as herberg gebruik. In strofe 2 word die klip se uitgelewerdheid aan die spreker verder beklemtoon: “[Die klip] het nie hande om voor sy gesig / te hou nie, en is aangewese op my goedheid” (strofe 2, reëls 2-3). Verder word die klip as “weerloos” beskryf (reël 4) en lê hy skynbaar en luister of die spreker hom kwaad gaan doen (reëls 4-5). Terwyl die klip as magteloos uitgebeeld word – hy het nie eers ’n mond om haar te verwilder nie (reël 6) – is die spreker skynbaar in die posisie om enige iets met die klip te doen. Die spreker se taalgebruik verander egter in die laaste reël van strofe 2 met die sin, “’n Mens sou dink hy is gedwee” (reël 7). Die implikasie van die “sou dink” is dan juis dat die klip nie onderworpe of gehoorsaam is nie. Dit is asof die spreker die agentskap wat sy reeds vroeër in die strofe aan die klip toegeskryf het, nou kan begin erken sonder om haarself as meerderwaardig uit te beeld.

Ten spyte van haar meerderwaardige houding het die spreker inderdaad reeds in strofe 2 die klip as agent uitgebeeld en sy hou aan om dit in strofe 3 te doen. Die mede-wese, wat volgens Linnaeus se taksonomie as “nie-lewend” geklassifiseer sou word, verkry dus agentskap. Dit gebeur reeds in strofe 2, reël 1 wanneer die klip “sy gesig vir die wêreld [wys]” (my skuinsdruk). Alhoewel die klip nie hande of (aanvanklik) ’n mond het nie, het hy ’n bewussyn en waarskynlik oë (soos die “[w]awydwakker” (reël 4) impliseer) en ore (hy “luister” (reël 5)). In strofe 3 praat die spreker nie meer net van dié klip nie, maar van “klippe” oor die algemeen. Nie net word klippe se agentskap telkemale beklemtoon nie, maar daar word ook spesifiek gefokus op ’n element van beweeglikheid en beweging wat die passiwiteit wat dikwels met klippe geassosieer word, ondermyn. Klippe word as “hoeders” (strofe 3, reël 1) van allerhande dinge uitgebeeld, o.a. fossiele, kristalle en splinters kleur wat aan seewier, blomme en trukaatsers herinner. Hulle is hoeders “van fossiele, / van ammoniete, soos iets ontluikend / in ’n klipliggaam” (reëls 1-3). Beide die woorde “ontluikend” en “klipliggaam” skep die idee van transformasie, ontwikkeling en beweging. Ook die beskrywing van klippe as “vol splinterheerlikheid” (reël 8) ondermyn die idee van onveranderlikheid en vastigheid.

Terwyl die spreker in strofes 2 en 3 eienskappe aan (die) klip(pe) toeskryf en haar eie observasies maak oor wat klippe is, bereik die toenemend teenstrydige wyse waarop sy dit doen ’n klimaks aan die begin van strofe 4. Dit is dan ook hier waar ’n mens sou kon sê dat die klip

waarlik as die “Difficult Think Thing” (Morton, 2016:65) of vreemde vreemdeling (Morton, 2016:18)²⁷ van die donker ekologie na vore tree. Terwyl die spreker in strofe 2 eksplisiet sê dat die klip nie ’n mond het nie en in strofe 3 ’n lys maak van alles waarvan die klip hoeder is, sê-vra sy in reëls 1-2 van strofe 4: “sê my in jou stomheid / wat jy bewaar”. Alhoewel sy steeds na die klip se “stomheid” verwys, dui die woord “sê” daarop dat sy nie regtig weet of die klip ’n mond het nie. Verder dui die vraag daarop dat sy weet dat haar algemene stellings van die vorige strofe gapings het en dat sy nie alles oor die klip / klippe weet nie. Hierdie gegewe impliseer dat die klip – soos wat die objekgeöriënteerde ontologie postuleer – op ’n diepgaande onttrokke manier saam met die spreker bestaan (Morton, 2016:16). Verder is die klip as objek ‘oortollig’ in vergelyking met vorme van toegang wat tot die mens se beskikking is (Morton, 2016:18). Die klip soos uitgebeeld in hierdie gedig is ’n “Difficult Think Thing” omdat dit teenstrydighede bevat en nie konstant teenwoordig is nie. Dit is tegelyk herberg en skatkamer (strofe 3, reël 7), én hoeder en bewaarder; dit is tegelyk vastigheid én veranderlikheid. Die klip is verder ook ’n vreemde vreemdeling. Terwyl die spreker die vreemdheid van die klip sou kon uitkanselleer deur gewoon te raak daaraan of deur dit ‘goed-genoeg-te-leer-ken-om-te-beheer’, is hier eerder ’n demonstrasie van arche-litiese nuuskierigheid waardeur die klip as vreemde vreemdeling hanteer word. Dit kan o.a. gesien word in die feit dat al die sinne in strofe 4 vraagsinne is. Ook in die feit dat die vrae oor die klip se ‘lewensverloop’ ook weer teenstrydighede en nie-konstante teenwoordigheid beklemtoon. Die spreker vra of die klip jeug geken het en of “jou middeljare / broos en puur was, gepoleer was / en geskuur tot suiwerste karaat” (strofe 4, reëls 3-5). Dieselfde klip word dus gevra of hy broos én van die suiwerste karaat in dieselfde ‘lewensfase’ was. Die spreker ondermyn egter net hierna haar eie lineêre tydsbeskouing en idees oor lewensverloop: “Of is om klip te wees om oud te wees, / te gewees het, en te weet jy sal dit altyd / wees?” (reëls 6-8). Sy erken dat haar woordeskat oor ouderdom nie inpas by die geologiese tyd waarbinne die klip funksioneer nie, en dat die verlede, hede en toekoms in ’n vreemde lusvorm in die klip gewikkel is. Die spreker gesels met die werklike klip voor haar, maar sy behandel dit soos ’n vreemde vreemdeling waartoe sy slegs baie beperkte toegang het.

Die beperkte toegang en die feit dat die spreker en die klip vreemde vreemdelinge vir mekaar is, beteken egter nie dat daar ’n afstandelikheid tussen hulle ontstaan nie. Intendeel. Die

²⁷ Sien ook pp. 51-52 van die proefskrif vir ’n meer gedetailleerde omskrywing van beide terme.

primordiale verbondenheid tussen mens en klip flikker voortdurend in die gedig. Nadat die spreker sonder sukses probeer om die klip se bestaan in terme van haar eie tydsbeskouing te plaas, vra sy 'n 'menvraag' wat gesien sou kon word as 'n manifestasie van haar oortuiging dat die klip ook 'n mate van toegang tot haar bestaan het: "Is oud wees klip wees, hard, / maar blootgestel aan skoppe en verwerking?" (reëls 8-9). Dit sou natuurlik ook net as retoriese vraag gelees kon word, maar – na die duidelik projekteerende voorafgaande vrae – klink dit tog soos 'n vraag aan die klip oor die proses van haar eie oudword. Hierdie vraag sou gesien kon word as teken van die spreker se openbaring van haar eie weerloosheid teenoor die klip en daarom as versterking van hul verbondenheid. 'n Ander aspek van die gedig wat op 'n duidelike houdingsverandering by die spreker dui en ook die verbondenheid tussen spreker en klip versterk, is die gebruik van "my" in strofes 4 en 5. In strofe 1 word die "my" in "my klip" duidelik as besitlike voornaamwoord gebruik. In strofe 4 (reël 1) en strofe 5 (reël 1) is die "my" voor klip egter nie aanduiding van besitting of besitlikheid nie, maar eerder van kameraderie of toegeneentheid, soos in die geval van "my kind" of "my ou maat". In die res van strofe 5 word dieselfde tipe verandering aangetref: In plaas daarvan dat die spreker daarop aandring dat die klip aangewese is op haar goedheid (soos in strofe 2 die geval was), verlekker sy haarself daarin dat die klip ander se goedheid kan geniet. Die uitroeptekens – nie 'n leesteken wat volop in Stockenström se werk voorkom nie – sou op die spreker se vreugde kon dui, maar ook dalk op 'n vrees dat die klip haar nie hoor nie. Sy beseft immers dat sy hom nie ken nie. Die feit dat dit vir haar belangrik is om deur die klip gehoor te word, is egter betekenisvol en wys op 'n behoefte aan verbondenheid wat op sigself die arche-litiese laat flikker. In retrospek is die eerste woord van die gedig, "teenaan", vooruitwysend: alhoewel die spreker toevallig teen die klip gaan platsit het (reël 2), dui die fisiese nabyheid reeds op die altyd-alreeds gegewe verbondenheid wat later duideliker word.

Die laaste reël van strofe 5 (en van die gedig) is waarskynlik die belangrikste wanneer dit kom by die flikkering van die arche-litiese, omdat dit nie net op die toekomstige wedersydse verbondenheid tussen spreker en klip dui nie, maar ook op die spreker as ontvanklike, as draer van die arche-litiese nuuskierigheid. Haar afskeidswoorde aan die klip is, "Ek sal weer kom" (reël 6). Die spreker het geen antwoorde by die klip gekry nie en tog bly sy nuuskierig en is sy van plan om weer te kom. Sy is dus gemaklik met die nie-weet en die gapings wat haar en die

klip se wedersydse verbondenheid kenmerk. Anders as die paleontoloog wat na die aarde se verkliptheid grou, is dit vir die spreker genoeg om by die klip te wees.

Rigby (2004:436) se ‘negatiewe ekopoësie’ wil dit hê dat die aarde juis behoue bly in sy onsêbaarheid.²⁸ Sy haal Michel Haar aan: “Poetry sings the sayable world, but so as to let it be beyond every name” (in Rigby, 2004:437). Die klip bly juis behoue in sy oortolligheid, in sy vreemde vreemdheid, en in die wete dat hy sal aanhou bestaan wanneer die spreker weg is. “Die stomme aarde” (Stockenström, 1976:35), die gedig wat in *Van vergetelheid en van glans* op “Paleontologie” volg, eindig met die woorde, “nêrens / praat die stomme aarde meer sy kode / vir die onontvanklikes” (reëls 29-31). In “Die klip” is die aarde dalk ook stemloos, maar in die loop van die gedig ontwikkel die spreker tot ontvanklike mede-wese wat ingestel is op die flikkering van die arche-litiese.

4.3.3 “Vrug van klip”

Alhoewel “Die klip” reeds baie sê oor Wilma Stockenström se digkuns as modus van medebestaan, is dit in ’n bespreking van die arche-litiese in haar werk die moeite werd om te kyk na ’n meer eksplisiet metapoëtiese vers, ook uit *Vir die bysiende leser*, die gedig “Vrug van klip” (Stockenström, 1970:13). Laasgenoemde sou gesien kon word as een van twee klipverwante verse waarin Stockenström direk in gesprek tree met twee van die vaders van die Afrikaanse digkuns, D.J. Opperman en N.P. van Wyk Louw. In albei verse bring sy die digkuns aarde toe; speel sy op arche-litiese wyse met die transendentale penne van haar vaders. Die gedig “Kraak die aardbol langs ’n naat” (Stockenström, 1988:56) kom uit *Monsterverse* en val dus nie binne die omvang van hierdie hoofstuk nie. (Dit sal wel in Hoofstuk 6 bespreek word.) Tog is dit betekenisvol omdat dit by uitstek wys hoe Stockenström met hinke-pinke speelsheid die agrilogistiese Beitel van die Afrikaanse Digkuns pootjie. Sy reageer met hierdie gedig op Van Wyk Louw se “Die beiteljtjie” uit *Nuwe Verse* (1954) (2002:186), ’n metapoëtiese vers waarin die beiteljtjie eers ’n klippie, toe ’n rots, toe die aarde en toe die heelal in twee laat breek.²⁹ Die heelwat vroeëre “Vrug van klip” sou gelees kon word as ’n meer subtile reaksie op D.J.

²⁸ Sien weer pp. 44-45.

²⁹ Stander (1992) het aanvanklik hierdie interpretasie voorgestel en daar sal in Hoofstuk 6 in meer detail na haar metapoëtiese lesing van “Kraak die aardbol langs ’n naat” verwys word.

Opperman se *Engel uit die klip* (1950). Die bundeltitel word ge-eggo in die gedig “Toorklip” (Opperman, 1987:172). In hierdie gedig plaas die digter-spreker in die derde strofe vir God aan die woord:

“En ook het Ek my gees omsluit met stof
dat ieder: kwik, piriet of dowwe
erts op wie my Seun as Godsteen straal,
verander word in edele metaal”. (reëls 5-8)

Hierna antwoord hy dat hy “die mens en hierdie land / volgens ’n ander alchemistiese verband / tussen ons duister gees en U, o God, [verlos]”; hy verander die heelal “deur die toorklip van die woord”. Met sy woorde verlos hy dus die spreekwoordelike engel uit die klip. Hierteenoor maak Stockenström dit in “Vrug van klip” duidelik dat sy geen edele intensies het nie en dat haar spel met woorde nie transendensie of immanensie ten doel het nie, maar eerder aan Morton se subsendensie herinner. Daar is die gevoel dat haar digkuns iewers tussen die spanning tussen teenwoordigheid en afwesigheid ‘hang’ en dat dit struktureel on-vol is (vgl. Morton, 2016:116). Stockenström se gedig lui as volg:

Vrug van klip

1 Vrug van klip in my dra ek wanhoop,
2 vrug wat groei tot haat. Hard en wit
3 soos gips en doods in my die vertwyfeling
4 en die verkalking van verbittering na ontsetting.
5 Botsels van weerstand bring die lente my
6 waar ek boom in verspoelde grond staan.
7 Gehard sou wees: die pers krale van stamvrugte
8 dra en blinkblaar in die kloof se son
9 te dans tussen my vriende die rotse, heerlik
10 heidens sku en wrangsoet. Erbarmloos
11 staan my takwerk teen die kaal van verlatenheid,
12 oortrek met klipvrugte, drag van my haat wat my
13 buig af na die klippe, my gevalde vrugte.

“Vrug van klip” as metapoëtiese vers laat die leser nie na aanleiding daarvan toe om ’n netjiese letterkundige credo vir Stockenström te formuleer nie. Ek was in die versoeking om te sê dat die digter nie met haar woorde engele uit die klippe wil bevry nie – haar woorde ís klippe; haar gedigte blý klippe. Dit sou egter ’n oorvereenvoudiging van die gedig en Stockenström se oeuvre

wees. ’n Nader waarheid lê moontlik iewers in die spanning tussen die ‘vrug’ en die ‘klip’ wat deurlopend vervleg is. Die spreker identifiseer haarself as “boom” (reël 6) en praat van “botsels” (reël 5), haar “takwerk” (reël 11) en die moontlikheid daarvan om “blinkblaar” te wees (reël 8). Dit skakel moontlik met die vorige gedig waarin sy “die bome, my vaders en moeders” genoem het (“Die bome my vaders en moeders, p.12). In “Vrug van klip” noem sy ook haar “vriende die rotse” (reël 9). Die eerste twee reëls lui as volg: “Vrug van klip in my dra ek wanhoop, / vrug wat groei tot haat. [...]” In die laaste twee reëls praat sy van haar takwerk wanneer sy sê, “oortrek met klipvrugte, drag van my haat wat my / buig af na die klippe, my gevalde vrugte” (reëls 12-13). Die ‘vrug’ en ‘klip’ word so nou verbind dat die leser op die ou end kan wonder of die spreker en haar vriende nie dalk almal boomrotse of rotsbome is nie.

Ek wil ’n narratiewe interpretasie waag om verder te wys hoe hierdie gedig weerstand bied teen die aflei van ’n netjiese credo. Cloete (1999:608) noem Stockenström se “nasionaal-kritiese” ingesteldheid; daarby is sy ook bekend vir haar ondermyning van die patriargie. Die digterspreker in “Vrug van klip” bevind haar moontlik in ’n wêreld waar die subjunktiewe gebied van “might” en “can’t quite”, die tussengebiede waar die arche-litiese flikker, uitgesluit word (vgl. Morton, 2016:100; ook Hfst. 2, p. 62). Die lente bring “botsels van weerstand” (reël 5) en die spreker wys op een moontlike uitkoms van hierdie botsels:

Gehard sou wees: die pers krale van stamvrugte
dra en blinkblaar in die kloof se son
te dans tussen my vriende die rotse, heerlik
heidens sku en wrangsoet. [...] (reëls 7-10)

Hiermee stel sy die moontlikheid om ’n stamvrug(boom) te wees wat veral op rotserige dagsome en kwartsagtige riwwe voorkom (Behr, 2004): dan sal sy (regte) vrugte dra en uitbundig, onbeskaafd en uitlokkend tussen haar vriende die rotse dans. Dit sou egter net moontlik wees indien sy “gehard” “sou wees”. Ironies genoeg is dit omdat sy nie ‘gehard’ is nie dat die bloeisels “klipvrugte” word:

[...] Erbarmloos
staan my takwerk teen die kaal van verlatenheid,
oortrek met klipvrugte, drag van my haat wat my
buig af na die klippe, my gevalde vrugte. (reëls 10-13)

Haar klipvrugte – waarvan hierdie gedig as ’n voorbeeld gesien sou kon word – is ’n uitvloeisel van haar haat en haar weerstand, maar dit is ook wat haar dwing om af te buig na die klipperige, vrugbare aarde. In haar klipvrugte gee sy gestalte aan die tussengebiede. Die lusagtige struktuur van “klipvrugte” – die feit dat dit is wat dit is, maar ook nie – strook met die speelsheid as arche-litiese modus. Morton (2016: 116) praat van spel as subsendensie – die inversie van transendensie en die teenoorgestelde van immanensie. Die klipvrug kan sigself nooit ‘transendeer’ deur boom te word nie; terselfdertyd is daar ’n ontologiese gaping tussen die som van sy dele en dit wat hy is. Die klipvrug is ’n spel tussen dit wat is en dit wat word en fnuik enige poging om ’n eenvoudige credo te formuleer.

Stockenström onderskei haarself verder van die beitelkje wat slyp en die engel wat verlos word deur die wyse waarop sy taal en struktuur in “Vrug van klip” gebruik. Soos in baie van haar gedigte die geval is, maak sy ’n allesverklarende analise onmoontlik deur o.a. dubbelsinnighede (soos reeds bespreek), sinskonstruksies wat nie finale ‘sin maak’ nie, en die struktuur van die gedig. Reeds die eerste sin se konstruksie maak die lees daarvan moeilik en ’n finale interpretasie onmoontlik: “Vrug van klip in my dra ek wanhoop, / vrug wat groei tot haat.” Dit sou gelees kon word as ‘Vrug van klip in my en in my dra ek wanhoop’, of as ‘Vrug van klip, in my dra ek wanhoop.’ Die feit van die saak is egter dat die digter nie een van hierdie opsies aanmoedig nie en dat ek my leestekens daarop sou moes afdwing. Ook die wyse waarop reëls 7-10 met die res van die gedig skakel, is onduidelik. Ek het een moontlike interpretasie van daardie gedeelte wat met, “Gehard sou wees” begin, gegee, maar die wyse waarop dit aan mekaar gesit is, ondermyn die idee van ’n finale interpretasie. Wat die struktuur betref, het ons ’n vryevers (teenoor die meer tradisionele rymskema van Van Wyk Louw en Opperman se verse) en ’n gedig wat uit 13 reëls bestaan (teenoor die reëlmatige lengtes van Van Wyk Louw en Opperman se strofes). Die getal ‘13’ word oor die algemeen as simbool van die eksentrieke en marginale gesien en as geskei van die normale orde en ritme van die heelal (Chevalier & Gheerbrant, 1996:988). Siende dat die idee van ’n normale orde en ritme van die heelal ’n agrilogistiese idee is, sou ’n mens kon sê dat die arche-litiese hierin, net soos in die aweregse sinskonstruksies en dubbelsinnighede, flikker.

Die donker speelsheid waarmee Stockenström haar gedigte, en spesifiek “Vrug van klip” aanmekaar sit, is ’n belangrike deel van die metapoëtika in die vers. Ek dink nie die gedig sê vir ons wat Stockenström se digkuns is nie, ek dink dit sê vir ons wat haar gedigte en woorde nie is of sal doen nie. Haar woorde en gedigte is nie vrugte wat iewers sal saadskiet nie. En haar woorde en gedigte sal nie van klippe iets anders probeer maak as wat hulle is nie.

4.4 Gevolgtrekking: Wilma Stockenström, Afrika en die flikkering van die arche-litiese

In sy opstel, “Op soek na Afrika”, onderskei André P. Brink (1973:8) tussen ’n “blik-op-Afrika” en ’n “*blik-vanuit-Afrika*” in die ooploop na sy vraag: “*Waar is ons tuis? – in Europa, of in Afrika?*” (Brink se skuinsdruk). Brink se opstel fokus spesifiek op die prosa van Sestig, maar sy insigte is van toepassing op die letterkunde in die algemeen. Hy stel “die ekwivalent van ’n toeristieke versameling van kommersieel gefabriseerde maskers en totems” teenoor “die lewende Afrika wat ons ken, wat ons elke dag om en in ons ervaar” (Brink, 1973:8). Vir Brink is die tuiste egter steeds in die eerste plek agtergrond tot menswees. Hy sien die doel van die (roman)kuns as die ontginning van wat “menslik is van die mens”. “Maar,” voeg hy by, “mens kan alleen êrens uitkom as jy begin beweeg vanaf die punt waar jy nou staan. Die man wat hom vergaap aan die ‘ewig menslike’ doer ver, val maklik oor die klippe vlak voor hom. Om eerlik en nederig genoeg te wees om by die klip te begin, dit is op stuk van sake al wat mens sou wou bepleit” (Brink, 1973:9).

Stockenström se bemoeienis met die klip vlak voor haar kan nie ontken word nie. Haar mede-bestaan met die klip openbaar ’n nuuskierigheid en ’n donker speelsheid wat die arche-litiese laat flikker. Dit is ’n nuuskierigheid wat nie tot die tipe kennis lei wat die klip of Afrika van sy vreemde vreemdheid ontnem nie. Dit is ’n spel wat iewers tussen die hand en die mond hang; ’n spel gesuspendeer tussen die afwesige versigtigheid en die teenwoordige vraatsug. Haar digkuns is ’n selfondermynende spel: sy weet sy skep leegheid en sy weet haar stem word klip, maar sy hou aan speel omdat die leegheid en die klippe haar vriende is. Stockenström se verkenning van die verhouding tussen mens en klip, en mens en landskap bring belangrike insigte oor onderlinge verbondenheid en die lusagtige struktuur van bestaan en mede-bestaan. Sy is eerlik en nederig genoeg om by die klip te begin en saam met die klip te eindig. Klip, sy sal weer kom. Afrika, jy kan haar nie afskud nie – sy wil jou nie afskud nie.

Hoofstuk 5: Die ondermyning van die agrilogistiek in Wilma Stockenström se Kaapse bundels

Soos reeds in Hoofstuk 4 genoem is, behoort die tipering van sekere van Stockenström se bundels as byvoorbeeld ‘Afrika-bundels’ nie gesien te word as ’n uitsluitende kategorie wat haar ander bundels ‘buite’ Afrika plaas nie. In ’n sekere sin is ál haar bundels ‘Afrika-bundels’. Dieselfde kwalifisering is in ’n veel mindere mate waar vir die kategorie van ‘Kaapse bundels’. Alhoewel die Kaap in die meeste van haar bundels figureer, is dit slegs haar laaste drie bundels – *Aan die Kaap geskryf* (1994), *Spesmasse* (1999) en *Hierdie mens* (2013) – wat as Kaap-bundels getipeer sou kon word. Volgens Kannemeyer (2005:478) is *Aan die Kaap geskryf* vir Stockenström die “bevestiging, die tot-bestaan-bring van die Kaap as woonplek”. Hy noem *Spesmasse* ook eksplisiet ’n “Kaapse bundel” (Kannemeyer, 2005:479) en *Hierdie mens* ontvou ook teen die agtergrond van die Kaapse ruimte. Met betrekking tot die Kaap-bundels sal die wyse waarop Stockenström die agrilogistiek ondergrawe, ondersoek word.

5.1 Inleidend: Die agrilogistiek en die Kaap

Morton (2016:45) sê dat ‘beskawing’ as ‘agrilogistiese terugval’ gelees moet word. Hierdie beskrywing van beskawing is gesetel in die oorvleueling van die Westerse siening van die ‘oorsprong’ van beskawing in Mesopotamië, en die oorsprong van die agrilogistiek in dieselfde tydvak en area. Die agrilogistiek is ’n tegniese, beplande en logiese benadering tot beboude en be-landboude ruimte (sien Morton, 2016:42). Dit was veronderstel om die vrees oor waar die volgende maaltyd vandaan sou kom af te weer (Morton, 2016:77) – ’n vrees wat aan die einde van die ystydperke wat die Holoseen en die ontwikkeling van landbou voorafgegaan het, uiters intens moes wees. Die agrilogistiek was die belofte om vrees, angs en teenstellings – sosiaal, fisies en ontologies – uit die weg te ruim deur dun, rigiede grense tussen menslike en nie-menslike wêreld daar te stel (Morton, 2016:43). ‘Beskawing’ as ’n langtermyn samewerking tussen die mens en graan, die mens en klip en die mens en grond, is volgens Morton (2016:45) nie die gevolg van grandiose visioene nie, maar van desperaatheid. Daarom dan die siening van ‘beskawing’ as ‘agrilogistiese terugval’ of retirering na die sekerheid van die agrilogistiek. Morton (2016:45, 79) sien Mesopotamië – die ‘begin’ van menslike beskawing – eerder as ’n

antroposentriese illusie wat agrilogisties is: 'n visie dat dinge glad sou kon verloop en dat wanfunksionering net 'n ongeluk of versiering is.³⁰

Die uitbreiding of verlenging van beskawing, die kolonie, sou ook gesien kon word as 'n produk van agrilogistiese terugval, maar dit is ook 'n konsep waarvan die lusvormigheid baie meer voor die hand liggend is en wat die idee van beskawing uitdaag. Kolonisering is deel van die projek om vrees, angs en teenstellings te besweer en rigiede grense tussen mens en nie-mens in stand te hou. Terwyl die agrilogistiek 'n konstante proses is waartydens gepoog word om die lusvorm van dinge en denke reguit te maak (Morton, 2016:109) en die 'oorspronklike beskawing' hom heel gemaklik hiertoe leen, is die kolonie 'n klein *bogger* wat tegelykertyd in diens van die agrilogistiek staan én dit ondermyn. Die kolonie vervat in sigself die lus van agrilogistiese terugval én aanval. Waar die 'terugval' gedryf word deur onsekerheid, word die 'aanval' gedryf deur onsekerheid én sekerheid. In die eerste plek is daar die soeke na hulpbronne om die afstand tussen die self en die onsekerheid te vergroot, maar 'n mens sou kon sê dit is beide die sekerheid en onsekerheid oor eie mag wat die aanval dryf. Die kolonie as uitvloeisel van nasionalisme vervleg ook die sekerheid oor die waarde van eie voorsate, gene en nageslagte met die verdrywing van die onsekerheid oor of daar reeds genoeg is om die nasie te laat vóórtleef. Die kolonie as afsetpunt of bestemming vir kriminele, godsdienstige 'afvalliges', oortollige bevolking en avonturiers dui ook op sy funksie om die dun lyn tussen mens en nie-mens en/of sekerheid en onsekerheid in stand te hou. As 'n mens verder na die verspreiding van eie ideologieë kyk, sou 'n mens kon sê dat dit ook die sekerheid én onsekerheid oor eie oortuigings is wat die aanval noop. As jy ander van jou eie oortuigings kan 'oortuig', word dit immers meer geldig en so word die geloof versterk en die onsekerheid verdryf. Die ander, die andersheid en die ander idees daag egter ook die sekerheid uit en versterk die behoefte/begeerte na sekerheid. Die kolonie as voorsiener van hulpbronne en versterker van geloof vervat dus by uitstek in sigself die lusvormige verstrengeling van behoefte en begeerte waaroor Morton (2016:120-123) in detail skryf.³¹

³⁰ Sien weer Hfst. 2.3.2.1 (p. 47) vir 'n volledige bespreking van die agrilogistiek.

³¹ Sien weer pp. 56-57.

Die Kaapkolonie is geen uitsondering nie. As deel van die behoud van die Europese beskawing was dit 'n 'retirering' om die onsekerheid oor hoe 'n konstante toevloei van die 'merkers van beskawing' (eksotiese of 'wêreldse' produkte soos speserye en tee) bekom kon word, wat die Europeërs op 'n meer permanente basis na die Kaap gebring het. Aanvanklik was dit immers 'n verversingspos wat die roete na die Ooste meer volhoubaar moes maak. Later het die Kaap toegang tot die binneland van Suid-Afrika verseker waar belangrike minerale en grondstowwe die onsekerheid van skaarste op 'n afstand moes hou. Die kolonie het dit egter moeilik gemaak om die illusie van gladde funksionering voort te sit. Die 'wanfunksionering' wat deur die inheemse bevolking (aanvanklik die Khoi en San, later ook ander groepe) en kompeterende Europese belange (soos die VOC en Britse besetters) veroorsaak is, het die koloniste 'genoodsaak' om tot 'aanval' oor te gaan. Die illusie van die gladde funksionering van 'beskawing' wat deels aan dieselfde taal, godsdiens en ideologie te danke is, is aan die Kaap uitgewys. Die terugval en aanval is lusvormig verstrengel in die wyse waarop sekere groepe verder van die sentrum van beheer (aanvanklik die Kasteel en later die Kaapkolonie as geheel) af beweeg het. Die Kaap vervat in sigself spore van Mesopotamië en Europa. Stockenström (2013:26) skryf in "Nostalgie" oor 'n rots wat besluit het om weg te rol van die berg af: "[...] O, / hy berou sy avontuurlus, sy dom durf, / so ver van moeder berg 'n berg te wil begin" (reëls 12-14). Die graanlande en wingerde van die Boland en die vrugteboorde van die Ceres-area is nie net 'n kopknik in die rigting van Ceres, die Romeinse godin van landbou nie, maar ook agrilogistieke pogings om die grens tussen beskawing en onsekerheid dikker te trek en terselfdertyd die nostalgie oor die vaderland en die moederberg te besweer. Is dit toevallig dat nasate van die koloniste aan die voet van Tafelberg megaboere geraak het?

5.2 Wilma Stockenström en die Kaap, spesifiek in *Aan die Kaap geskryf* (1994), *Spesmase* (1999) en *Hierdie mens* (2013)

Wilma Stockenström se uitbeelding en karakterisering van die Kaap bereik in *Aan die Kaap geskryf* 'n hoogtepunt. In die latere *Spesmase* en *Hierdie mens* is die Kaap duidelik teenwoordig as agtergrondruimte, maar in *Aan die Kaap geskryf* is daar die definitiewe gevoel dat die bundel nie net "aan", in die sin van "in" die Kaap geskryf is nie, maar ook "vir" die Kaap. Die bundel is egter nie 'n ondubbelsinnige verering van die Kaap nie; dis eerder asof die skrywer-spreker in hierdie eerste Kaap-bundel met haar nuwe tuiste stoei. Sy beskryf die Kaap as agrilogistieke

ruimte en laat dus, in Morton (2016:46) se woorde, die agrilogistieke ruimte ‘praat’, maar sy ondermyn die stad as nie-teenstrydige, konstant teenwoordige “Easy Think Thing”.³² Haar denke en skrywe in, oor en vir die Kaap is ook nie netjies verpakte verse wat agrilogistieke beboude ruimtes na-aap nie. Die gedigte is sonder titels en word in die inhoudsopgawe volgens die eerste reël of sin aangedui. Soos in die meeste van Stockenström se bundels is die vrye versbou, die gebrek aan rym, en die enjambement as ‘reël’ eerder as uitsondering regdeur die bundel ’n herinnering aan die régte Kaap: een van lae en lusse, eerder as logistieke ordening.

Die eerste gedig, “So bedees die vonkelende stad” (Stockenström, 1994:7), is ’n metavers waarin die spreker fokus op die teenstrydighede van die Kaap en die leser herinner aan haar broertjiedood aan digter-aanmatiging (vergelyk die eerste gedig in *Vir die bysiende leser*, “Dwaas met bril” (Stockenström, 1970: 9)). Die teenstrydighede van die stad word reeds in die eerste strofe uitgewys: die bedeesdheid én die vonkel, die ellende en die luister, die vernielde en die sieraad: “So bedees die vonkelende stad, / samevoegsel van ellende en luister, / half vernielde, half verkoopte sieraad”. In strofe 3 word innigheid en molm ook teenoor mekaar geplaas en tegelykertyd toegeskryf aan die stad: “Laat dit wees. Die innigheid. Die molm” (reël 1). Die spreker ervaar die stad as smekend om die besinning oor haar ‘mooier’ seisoene – somer, herfs en lente (strofe 2) – maar dit is juis in die winter wat die spreker die stad aanskou (strofe 4). Aan die een kant is dit asof sy die stad probeer spaar deur haar nie in haar kaalheid te ontbloot nie. Sy sê, “Dwing my oog weg” (strofe 4, reël 1) en “Hou my hand vas dat ek nie skryf / oor die gebiedende heerlikheid van die jaargety / wat skraal staan van ontbloting nie” (strofe 5). Maar die spreker-digter ontbloot haar eie teenstrydige emosies: Die sentiment om die stad te ‘spaar’ en haarself in te hou (vgl. strofe 3, reël 2) word, terwyl sy dit verwoord, ondermyn: Sy het reeds haar hand op papier geplaas. Sy skryf: “Hou my hand vas dat ek nie skryf (strofe 5, reël 1) /... // dat dit gered word van digter-aanmatiging / en dwingende neerpen teen wil en dank, / die skrynende blootstel van aard en aarde” (strofe 6, reëls 1-3 (slotreëls)). Ons lees egter méér: Sy is bewus van haar digter-aanmatiging, sy pen teen wil en dank neer en sy stel aard en aarde bloot. Die spreker-digter en die Kaap het kennis gemaak en beide is in die lus van hulle teenstrydighede vasgevang.

³² Die “Easy Think Thing” is deels die gevolg van die ‘wet’ van nie-teenstrydigheid (Morton, 2016:47).

In die tweede gedig, “Die stad se bors trek toe” (Stockenström, 1994:8) word die Kaapse ruimte in meer besonderhede beskryf en dit is ook hier waar die gelaagdheid en die lusvormige aard van die stad op die spits gedryf word. Die kasteel – verteenwoordigend van die Nederlands-koloniale element – word as “’n [g]epoetste vyfpuntige / antieke borsspeld” (reëls 3-4) beskryf wat sy beskeie “onder by haar lieste waar dit so bietjie / stink” (reëls 5-6) dra. Die Waterfront verteenwoordig die Brits-koloniale element en is “’n pienk panty” wat sy deesdae “by appointment to Victoria & Alfred” aanhet (reëls 6-7). In die tweede strofe van die gedig kondig die ek-spreker haarself aan – “Ek kry haar so jammer” (reël 1) – en brei dan uit oor hoekom sy jammer voel vir die stad. Hier kom die gelaagdheid en lusvormigheid van die stad na vore:

[...] Daar is groeisels
 geskiedenis, te veel, en goeters, ’n aanplaksel
 aan haar veelkleurige mure wat haar verstop.
 Sy voel sy gons van binne. Sy’s ’n getoet.
 Sy’s ’n getaal. Sy’s ’n geneuk. Sy het klam koors.
 Sy gee haar oor en sê kom broei maar, kom
 vreet ’n nes in my bamboesbruin lyf.[...] (reëls 1-7)

Die teenstrydighede wat aan die Kaap toegeskryf word, ondermyn die agrilogistiek. Sy is nie een ding nie, maar baie groeisels, goeters en aanplaksel. Sy is nie een tyd of het nie een geskiedenis nie, maar vervat in haar verskeie tydvakke en “groeisels geskiedenis”. Sy kan nie sommer onder woorde gebring word nie: “Sy’s ’n getaal” – sy is nie een taal nie, maar ’n “getaal” van tale; sy skep tale. In haar is skep en wegmaak één: die broei en die vreet sit saam in haar lyf. Die ondermyning van die stad as konstante teenwoordigheid, maar ook die ondermyning van die spreker as konstante teenwoordigheid bereik ’n hoogtepunt in die laaste twee reëls. Wanneer die ek-spreker haarself aankondig, voel sy jammer vir die stad, maar teen die einde van die strofe het die ek-spreker en die stad één geword: “Ek is baie / meer as net geskiedenis. Ek is die vrou. En ek blink” (reëls 7-8). Die spreker en die stad is ’n lus van toe, nou, en dit wat kom. In die eerste strofe het die stad “soos ’n dame” gekug (reëls 1-2) en onder gestink, maar in die slotreëls is die spreker-stad “die vrou” en sy blink. Die wet van nie-teenstrydigheid en bestaan as konstante teenwoordigheid word dus met ’n getoet en ’n getaal beneuk.

In die res van *Aan die Kaap geskryf* word die Kaap en sy kenmerkende bakens, merkers en besienswaardighede gereeld genoem. So byvoorbeeld word die kanon wat “’n etmaal elke etmaal [halveer]” (Stockenström, 1994:12), die “leeuerug” en “’n nek na die duiwel” (Stockenström, 1994:15), die kompanjiesuine en die laan, sowel as die museums aan weerskante (Stockenström, 1994:21,23,25) eksplisiet genoem of geïmpliseer. Die ‘merkers’ van die ruimte wat egter die meeste genoem word, is die berg en die see. Meestal sou die verwysing na berg as Tafelberg geles kon word (veral wanneer daar na “die berg”) verwys word, maar die Kaap word ook as die “baai van drie berge” beskryf (Stockenström, 1994:27). In hierdie bundel word die Kaap binne Stockenström se oeuvre gevestig as ruimte wat gekenmerk word deur die samekoms van berg en see.

In die latere bundels word die Kaap minder eksplisiet genoem, maar die berg en see is steeds duidelike merkers van die ruimte, en die maan verkry ook geleidelik ’n belangrike rol as genoot van die see. Dit is gepas as ’n mens in ag neem dat Tafelberg deur die Khoisan “Hoerikwaggo” of “berg-in-die-see” genoem is (<https://www.news24.com/news24/mynews24/who-gave-table-mountain-its-name-20120806>). In *Spesmase* word Duiwelspiek, Leeukop en Valsbaai wel eksplisiet in “Vanuit ’n venster bekyk” (Stockenström, 1999:21) genoem, maar dit is ook teenwoordig in “Bergkyk en seekyk” (Stockenström, 1999:25). In die ooploop na die einde van *Aan die Kaap geskryf* word die see ’n al hoe belangriker baken of verskynsel en die belangrikheid daarvan word versterk in *Spesmase* en *Hierdie mens*. In *Hierdie mens* is ’n verwysing na Tafelberg (Stockenström, 2013:17) en die “Atlantiese stad” (Stockenström, 2013:35) die enigste eksplisiete verwysings na die Kaapse ruimte. Die see en waters bly egter ’n deurlopende motief en, soos in *Spesmase* reeds enkele kere die geval was, kom daar ’n nuwe motief na vore wat nou met die see as simbool geassosieer word. Die maan as hemelliggaam wat ’n groot invloed op die see het, word saam met die see, sowel as op haar eie, ’n belangrike motief. ’n Mens sou dus kon sê dat die digter-spreker soos sy ouer word en meer beperk is tot haar blik deur die venster, die stad minder as koloniale (agrilogistieke) ruimte ervaar en meer bewus word van die bakens en verskynsels wat die meeste uitstaan. In *Hierdie mens* word die see en maan, wat sekere ‘vroulike’ beginsels vergestalt, die belangrikste motiewe. Van hierdie gedigte sal later ter illustrasie van hoe hierdie tendens in haar werk die agrilogistiek ondermyn, kortliks betrek word.

Die twee gedigte waarop ek in die volgende afdeling wil fokus as tekenend van hoe Stockenström die agrilogistiek ‘laat praat’ en dit terselfdertyd ondermyn, is egter steeds gedigte waarin die Kaap eksplisiet genoem word. Die eerste een, “Hoe moeg is die tuin van die voetstaple van mense” (Stockenström, 1994:27) is die 21ste van 33 gedigte in *Aan die Kaap geskryf*. Die tweede een is “Die komeet besoek die Kaap van verkragting” (Stockenström, 1999:46), die laaste gedig in *Spesmase*.

5.3 Die ondermyning van die agrilogistiek in Wilma Stockenström se Kaapse bundels aan die hand van spesifieke gedigte

5.3.1. “Hoe moeg is die tuin van die voetstaple van mense”

Soos in talle ander gedigte in *Aan die Kaap geskryf* bevat “Hoe moeg is die tuin van die voetstaple van mense” eksplisiete verwysings na die Kaapse ruimte en geskiedenis, spesifiek die van die Kompanjiestuine, die oudste behoude gekultiveerde of be(land)boude landmerk of ruimte in die Kaap. Die instruksies aan Jan van Riebeeck het onder meer gelui: “Zoek...een plek voor fort...Zoek daarna goede grond voor de tuinen” (Oberholster, 1972:12-17). Die baastuinier, Hendrik Boom, het reeds in 1652 die eerste tuin aangelê (Oberholster, 1972:12-17). Die fort is vervang met die Kasteel, maar die tuin het bly voortbestaan, al was dit dan in verskillende gedaantes en met verskillende grense in die verskillende eras aan die Kaap. Die hoofdoel van die tuin het saamgeval met die oorspronklike doel van die Kaapse verversingspos: die voorsiening van vars groente en vrugte aan skepe wat op pad was na die Ooste. Teen 1660 is die tuin deur ’n digte heining van essebome en braambosse omsluit (Oberholster, 1972:12-17). Dit het ooreengestem met Van Riebeeck se pogings om die Khoikhoi uit gronde wat aan die Kompanjie ‘behoort’ het te hou deur die aanplanting van bitter amandelbome, braambosse en doringbome. Hierdie strategie het tot onmin tussen die Hollanders en die Khoikhoi gelei omdat die Khoikhoi se weivelde op hierdie wyse verklein is. (<https://www.sahistory.org.za/article/establishment-cape-and-its-impact-khoikhoi-and-dutch>) Die aanvanklike hoofdoel van die tuin het tot en met 1679 gegeld, maar met die koms van Simon van der Stel het dit geleidelik verander. Vars produkte is ook deur die vryburgers en die Kompanjiestuin by Nuweland geproduseer en daarom was die vrugte en groente van die Kompanjiestuin in die Kaap nie meer so onmisbaar nie. Simon van der Stel het dit geleidelik tot ’n botaniese en siertuin omskep, ’n tendens wat deur die latere

goewerneys voortgesit is. Reise na die binneland het bygedra tot die versameling van inheemse gewasse en uitheemse gewasse is uit alle dele van die wêreld ingevoer. Danksy die verskeidenheid van bome, struik en blomme het die tuin beroemdheid onder besoekers verwerf en die trots van Kapenaars geword. Alhoewel dit gedurende die eerste Britse besetting in verval geraak het en gedurende die 19de en 20ste eeu minder versorging geniet het, is dit in 1962 tot historiese monument verklaar, 'n stap wat beskerming vir die ou tuin verseker het. (Oberholster, 1972:12-17) Wanneer hierdie gedig in 1994 gepubliseer word, bestaan die tuin dus al vir 342 jaar. Dit is in die eerste plek die Kompanjies tuin wat uitgebeeld word as moeg vir die voetstap van mense.

Hoe moeg is die tuin van die voetstap van mense

1 Hoe moeg is die tuin van die voetstap van mense,
 2 en die tot in alle ewigheidse gesluip van rot en kat,
 3 boonop die kamma-oulikheid van die ou eekhorinkies.
 4 Die bome mors hulle produkte op sy perke,
 5 boor hulle wortels hartdiep in sy grond in,
 6 'n oormekaar en deurmekaar mineralegrypery.
 7 Wensdenkery kom soos mis daar lê, soms,
 8 wysig die begrippe tyd en bestaan sodat hy weer
 9 niks en skoon word, 'n asem ophou van mooiheid,
 10 voor die omdolwe en die afbaken en die benutting

1 deur die dokter wat moes kom groente plant
 2 teen die skeurbuik en teen die heimwee seker,
 3 vertroude gewasse uit patria, beproefde proviand,
 4 om deftigheid aan die Herengracht te verseker.

Die “tuin” is die agrilogistiese ruimte waarvan Stockenström in hierdie gedig die bestaan as konstante teenwoordigheid ondermyn en die lusagtige vorm uitwys. In die eerste drie reëls van die eerste strofe word 'n vraagsin as stelling aangebied. Die vraag is nie presies “hoe” moeg die tuin is nie; die gebrek aan 'n vraagteken en die gevolglike stelling impliseer dat die tuin baie moeg is. Die woord “tuin” kom van die Middel-Nederlandse “tun” wat “omheining, afscheiding” beteken (Philippa, Debrabandere, Quak, Schoonheim & Van der Sijs, 2009, s.v. “tuin”). Dit deel 'n herkoms met die Engelse woord, “town” en is ook verwant aan “tuien” (Van Veen & Van der Sijs, 1997, s.v. “tuin”). “Tuien” is 'n werkwoord wat beteken om met een of meer “tuien” of toue vas te maak (Koenen & Endepols, 1971, s.v. “tui”). Die gebruik van die woord “tuin” as

verwysend na ‘’n stukkie natuur’ midde-in ’n beboude gebied (my eie interpretasie van hoe die woord soms gebruik word) is dus eintlik ironies as ’n mens in ag neem dat dit juis verwys het na ’n area wat omhein word om dit sodoende van die ‘natuurlike’ plantegroei en indringers te skei. Die woord vervat eintlik reeds die lusagtige bestaan van die tuin. Die tuin het onder die mens se hande en voete tot stand gekom, maar hy word uitgebeeld as moeg van die mens se teenwoordigheid.

Die tuin in sy lusagtige bestaan waarin geskiedenis, etimologie en sogenaamde essensie verdraai is, herinner aan Morton se voorbeeld van die stuk grond om die konsep van die metafisika van teenwoordigheid te verduidelik. Die agrilogistieke ‘stuk grond’ kan geploeg word, besaai word met dit of dat, vee kan daarop laat wei word – maak nie saak hoe die voorkoms van die stuk grond verander nie, die essensie daarvan leef voort (Morton, 2016:48,51). Die ‘stuk grond’ is dus ’n goeie voorbeeld van hoe die konsep ‘ruimte’ as “constant-presencing machine” gebruik word om dinge konsekwent en solied te laat voorkom sodat dit maklik kan wees om te koloniseer, tot slaaf te maak en te plunder (Morton, 2016:10-11). Morton (2016:10-11,50) praat van konstante teenwoordigheid as deel van ’n antroposentriese koloniseringsprotokol en die strewe hierna as aanleiding tot geweld in sosiale en fisiese ruimte omdat dit ingaan teen die grein van (ekologiese) realiteit met sy poreuse grense en verweefde lusse. Die Kompanjiestuin in Kaapstad het al deur verskeie stadia van ontwikkeling gegaan en die doel daarvan het al ’n paar keer verander, om nie eers van die grense te praat nie. Verder is grond onder andere afgestaan aan die Parlementshuis, die Openbare Biblioteek, die Museum en die Kunstgalerie (Oberholster, 1972:12-17). Dit bly egter steeds die Kompanjiestuin, ’n ‘konstante ruimte’ wat Jan van Riebeeck en sy kollegas met behulp van geweld en die agrilogistiek gekoloniseer het.

Die “tuin” soos dit in Strofe 1 beskryf word, is meer as die Kompanjiestuin. Die naamlose tuin betrek ook die ‘oertuin’ van die tweede Genesis-skeppingsverhaal: die paradys waarin Adam en Eva in sonde verval het. In Genesis 2, onder die hofie “Die mens in die tuin”, word vertel: “Die Here God het toe ’n tuin in Eden in die ooste aangelê en die mens wat Hy gevorm het, daar laat woon” (Genesis 2:8). Die “tot in alle ewigheidse gesluit” (reël 2) het binne die Joods-Christelike tradisie in die Tuin van Eden begin, waar die mens deur die slang verlei is en toe uit die tuin verban is. Die kat-en-muis-speletjie tussen Eva en die slang en Adam en God sou gesien kon

word as die begin van die gesluit van prooi en rower. Hierdie gesluit is voortgesit in koloniale tuine waar inheemse gewoontes en tradisies uitgedaag is deur die poreusheid van grense en godhede te ontken en rigiede afbakenings en geloofstelsels af te dwing.

Saam met latere ruimtemerkers is dit veral die “kamma-oulikheid van die ou eekhorinkies” (reël 3) wat in die eerste strofe spesifiek die Kompanjies tuin oproep. Die eekhorinkies is vandag as’t ware een van die ‘besienswaardighede’ in die tuin en straatverkopers verkoop spesiaal grondboontjies sodat besoekers die eekhorings daarmee kan voer. Hierdie Grys Eekhorings (*sciurus calolinensis*) is inheems aan Noord-Amerika en is in die 19de – 20ste eeu deur Cecil John Rhodes na die Kaap gebring. Hulle kom algemeen in die Wes-Kaap voor waar daar dennebome en eikebome is en het nooit regtig na natuurlike plantegroei versprei nie. Tog vul hulle hul grootliks vegetariese dieet met eiers en kuikens uit voëls se neste aan. (https://www.biodiversityexplorer.info/mammals/rodentia/sciurus_carolinensis.htm) Hulle is dus verteenwoordigend van die ‘ingevoerde fauna’ wat nie is wat dit voorgee om te wees nie (“kamma-oulikheid”), en waarvan die tuin moeg is.

Die tweede sin in strofe 1 (reëls 4-6) fokus op die uitbuiting van ‘die tuin’ as konstante ruimte, asof dit nog altyd ‘tuin’ was en altyd ‘tuin’ sal wees. Die agrilogistieke ruimte word dus aan’t praat gesit (vgl. Morton, 2016:46), maar die agent van die agrilogistiek is nie die kolonialis, tuinier of ‘boer’ nie: dis “[d]ie bome” (reël 4). Soos reeds genoem, het die heinings van die ‘oorspronklike’ tuin meestal uit inheemse bome en bosse bestaan en later is daarop gefokus om ook inheemse bome as deel van die tuin se versameling in te sluit. Wanneer ’n mens egter na Goewermentslaan, wat regdeur die tuin loop, kyk, was dit oorspronklik grootliks met uitheemse sitrusbome geplant, en later met die eikebome waarin Simon van der Stel soveel sin gehad het (Oberholster, 1972:12-17). Eikebome is gevolglik die mees prominente bome in die tuin. Hulle is bekend vir hulle dorstigheid en hulle stewige penwortels en wortelstelsels wat maak dat hulle ook alleenstaande sterk storms kan trotseer. Dit sou dus o.a. die eikebome kon wees wat “hulle produkte” (akkers en blare) op “[die tuin se] perke” mors. Die tuin se perke sou kon verwys na die ‘grasperke’ waarop besoekers vandag piekniek kan hou of kan uitspan. In daardie samestelling verwys “perk” na “afgebakende ruimte” (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “perk”). Die “perke” kan egter ook verwys na sy “grense”, “gebied[e] waarbinne iets of iemand behoort te

bly” (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “perk”). Dit herinner aan die etimologie van die woord “tuin” en beklemtoon in hoe ’n mate die tuin inperkend is, maar ook ingeperk word. Die bome bemors egter nie net sy oppervlak nie, maar “boor” ook “hulle wortels hartdiep in sy grond in” (reël 5). Wat onder die grond gebeur, word as “’n oormekaar en deurmekaar mineralegrypery” (reël 6) beskryf. Die bome – wat gelees kan word as waarskynlik uitheems en waarskynlik eikebome – buit die tuin uit en neem nie net voeding uit die grond op nie, maar “gryp” dit asof hulle agente is. Die bome herinner aan die kolonialiste wat gekom het en in Suid-Afrika die grond deurboor en gegryp het as gevolg van die mineraalrykdom onder die grond. Die grond wat nou as ‘tuin’ geïdentifiseer word, word as passiewe slagoffer uitgebeeld, maar die woord “hartdiep” impliseer ’n lewende wese met die kapasiteit vir lyding.

Die laaste sin in strofe 1 (reëls 7-10) is die gedeelte van die gedig waarin die agrilogistiek nie net aan’t praat gesit word nie, maar ook eksplisiet ondermyn word. Die spreker versin ’n situasie waarin die begrippe “tyd en bestaan” gewysig word (reël 8). Binne die agrilogistieke denkraamwerk verloop tyd chronologies en beteken bestaan om konstant teenwoordig te wees. Die keuse van die woord “wysig” sou as betekenisvol gelees kon word: nie net word die begrippe tyd en bestaan verander nie, maar dit word in die rigting van wysheid verander sodat die ekognosis die lusstruktuur van tyd en plek, en bestaan en voorkoms kan onthul (sien Morton, 2016:11,16). Die “wensdenkery” het nie ’n subjek nie en, alhoewel dit dalk die spreker of die tuin se wensdenkery sou kon wees, word dit doelbewus nie vermeld nie. Danksy die “wensdenkery” wat met “mis” vergelyk word (reël 7), word die begrippe “tyd” en “bestaan” verander sodat die tuin weer “niks en skoon” word, “’n asem ophou van mooiheid / voor die omdolwe en die afbaken en die benutting” (reëls 9-10). Die idee van chronologiese tyd en bestaan as konstante teenwoordigheid word dus opgehef wanneer die metaforiese mis oor die tuin kom lê. Terwyl die tuin binne die kolonialistiese en agrilogistieke denkraamwerk nou reeds vir 300 jaar as ’n soliede en konsekwente ruimte beskou en as “die tuine” benoem is, word dit weer “niks en skoon”. Die woord “niks” sou as ironies gelees kon word: dit is die “niks” of agrilogistieke ruimte wat die kolonialis gesien het. Tog was daar reeds plantegroei en lewe waar die tuin afgebaken is. Dit was “skoon” van die mens wat sy goddelike opdrag om die aarde te bewerk nadat hy uit die oorspronklike tuin geskop is, so vreeslik ernstig opgeneem het. Dit was asemrowend mooi voor die agrilogistieke agente met hul idees rondom beskawing begin het om

om te dolwe, af te baken en te benut. Waar die tuin in sy kolonialistiese jeug die bewondering van talle besoekers aan die Kaap verkry het, wys die spreker op die skoonheid van die voor-tuin, die woesteny, wat nie die nut van groentetuin of siertuin gehad het nie. Die tuin as ruimte versinnebeeld egter die agrilogistieke sienings oor tyd en bestaan; daarom dan dat hierdie versinning as wensdenkery voorgehou word.

Die wit spasie tussen die twee strofes speel 'n belangrike rol, ten spyte van die enjambement wat die twee strofes verbind. Strofe 2 is deel van die sin wat in die laaste vier reëls van strofe 1 begin word. Dit is veral in strofe 2 dat die tuin onomwonde as die Kompanjies tuin na vore tree: die ontstaansgeskiedenis van die tuin word vertel. Die wit spasie tussen die strofes sou gesien kon word as die “asem ophou van mooiheid” wat daar was voor die omdolwe, afbaken en benutting die Kompanjies tuin tot gevolg gehad het. Die “asem ophou” wat deur die wit spasie verteenwoordig word, strek egter ook breër as een tuin, veral omdat dit geplaas is voor die ontstaansgeskiedenis van die Kompanjies tuin. Dit sou gesien kon word as die mooiheid voor enige omheining, selfs die omheining wat tot die tuin van Eden gelei het, ook die omheinings wat tot dorpe en ander tekens van beskawing gelei het.

Strofe 2 vertel die verhaal van agrilogistieke terugval en agrilogistieke inval: dit wys die lusagtige struktuur van die koloniale tuin uit, al vertel dit die sukses storie van die Kompanjies tuin. Die enjambement wys “die dokter” (Jan van Riebeeck het onder andere as skeepsdokter gewerk) uit as die een wat kom omdolwe, afbaken en benut het. Strofe 2 se reël 1 en die eerste gedeelte van reël 2 wys egter op die ‘onskuldige’ begin of edele opdrag wat tot die Kompanjies tuin gelei het: die dokter “moes kom groente plant / teen die skeurbuik”. Die keuse van “moes” in plaas van “het” impliseer dat die dokter dalk nie gedoen het wat hy “moes” nie, of dat wat hy “moes” doen dalk nie so eenvoudig was nie. Hierdie interpretasie word ondersteun deur die res van die strofe waarin die eenvoudige ontstaansopdrag van die Kompanjies tuin as 'n naïewe oorvertelling van die geskiedenis uitgebeeld word. Nadat die fisiese doel van die groentetuin – die voorkoming en genesing van skeurbuik – genoem is, word 'n tweede rede as tentatief aangebied: “en teen die heimwee seker” (reël 2). Die “seker” se posisie in die sin dui op spekulasie en sou met iets soos “waarskynlik” vervang kon word, maar die woord vervat in sigself die implikasie dat dit hier nie net gegaan het oor die skeurbuik nie, maar definitief ook

oor die pynlike verlanse na die huis. Die dokter moes ’n stuk huis saam met die groente plant om die heimwee teen te werk. Die “seker maar”-gevoel wat in reël 2 saam met die sekerte in “seker” vervat is, word finaal in reël 3 verdryf deur die “vertroude gewasse uit patria, beproefde proviand”. Die “vertroude” en “beproefde” dui daarop dat dit hier oor sekerheid gaan; oor die wegdoen met onsekerheid. Deur middel van die “vertroude gewasse” word die vaderland hier uitgeplant; dit gaan nie net oor voedsame gewasse nie, maar gewasse wat die vreemdheid sal verdryf. Die “beproefde proviand” moet die onsekerheid oor waar die volgende maaltyd vandaan gaan kom, verdryf. “Proviand” kom van die Latynse woorde “providere” wat ‘om te sorg voor’ en “praebenda” wat ‘wat verskaf/voorsien moet word’ beteken (De Vries, Hogenhout-Muler & De Tollenaere, 1971, s.v. “proviand”). Dit gaan dus hier oor die tipe voorsiening wat niks aan die toeval oorlaat nie: die voorraad van lewensmiddele (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “proviand”) moet voeding verskaf en die vreemdheid afweer. Die laaste reël beklemtoon dat dit nie net ‘noodsaaklike’ lewensmiddele is wat ter sprake is nie. Die bekamping van skeurbuik as oorspronklike rede word nou vervang met die eintlike doel van die koloniale tuin: “om deftigheid aan die Herengracht te verseker” (reël 4). Die Herengracht verwys na ’n bekende grag in Amsterdam én sy naamgenoot in die Kaap. Die eintlike doel van die koloniale tuin is wins, want die koloniale tuin dien die winsmotief wat onderliggend is aan die koloniale projek as geheel. Die tuin moet nie net seker maak dat die luukshede uit die Ooste veilig na Europa geneem kan word nie, maar ook dat die VOC danksy hulle winste deftige wonings langs die oorspronklike Herengracht kan bou. Die Kompanjiestuin se aanvanklike doel om groente aan die Kaapse Herengracht te verskaf, word ook verplaas: daar word op die tuin staatgemaak om deftigheid aan die oorgeplante huis en ‘grag’ te verleen. Die woord “deftigheid” word hier baie nou verbind aan ‘noodsaaklike’ lewensmiddele en betrek die lusagtige verband tussen begeerte en behoefte. Die deftigheid is die afstand wat die mens tussen hom en die onsekerheid oor waar die volgende maaltyd vandaan gaan kom, probeer sit. Dit is sy manier om te probeer vergeet van die onsekerheid, om die grens tussen die menslike en nie-menslike wêreld ’n bietjie duideliker en ‘dikker’ te maak. Dit is die agrilogistieke terugval wat ook inval ‘nodig’ maak. Die doel word baie duidelik in hierdie laaste strofe beklemtoon: behalwe vir “vertroude” en “beproefde” is daar die prominente plasing van beide “seker” aan die einde van reël 2 en “verseker” aan die einde van reël 4 wat op die strewe na sekerheid dui.

5.3.2. “Die komeet besoek die Kaap van verkragting”

In “Die komeet besoek die Kaap van verkragting” (Stockenström, 1999:46-47) is dit die vroueliggaam wat implisiet as tuin uitgebeeld word. Hierdie beeld aktiveer dan ’n lang geskiedenis waarin die vrou as agrilogistieke ruimte gesien is (word) wat gekoloniseer en tot slaaf gemaak kon (kan) word. In hierdie gedig word die verkragte kind as “[b]lompie vir plattrap” (strofe 5, reël 3) beskryf en die verwysing na die kind as “vroegvrot” (strofe 3, reël 2) betrek die idee van ‘vroë bestuiwing’ of seksuele aktiwiteit wat van ‘vroeg ryp’ na ‘vroeg vrot’ lei. Die vrou se lyf as tuin en haar maagdelikheid as blom is nou verweef met verskillende tradisies wat as deel van die agrilogistiek gesien sou kon word. Die idee van maagdelikheid as ‘blom’ is ’n Romantiese verdoeseling van ’n baie ouer idee van die maagdevlies as waardevolle besitting wat van die vader aan die man oorgedra word deur ’n transaksie. Dit is dus verbind aan die idee van die vrou as deel van die stemlose ‘natuur’ wat nie toegang tot die politieke wêreld het nie. Hierdie metavers wat die slotvers in *Spesmase* is, bied nie net die geleentheid om Stockenström se ondermyning van die agrilogistiek te ondersoek nie, maar ook te kyk na die wyse waarop Latour en Purdy se teorieë ’n bydrae sou kon maak tot ’n omskrywing van die donker ekodigter se praktyk.

Die komeet besoek die Kaap van verkragting

1 Wens ’n wens. Soos ’n paddavis van lig
 2 hang die komeet. Gebenedyde koms,
 3 wanneer laas, wanneer weer?

1 Want ek weet nie hoe om die stemme van verkragte
 2 kinders te verwerk hierso in hierdie vers nie,
 3 dat hulle gehoor word, die bloedjies met die lippe,
 4 die handjies wat met vingertaal pleit,
 5 die blasoen van ’n verbryselde, haarlose poes.

1 Hoe sal die vernielde kind na die hemel kyk,
 2 die vroegvrot een met ’n wete waarin
 3 nou al die hele wêreld pas?

1 En is die lig ook geseënd en die water
 2 gaaf soos vergeet se genade, word die kind
 3 ook rank en skrande en opreg,
 4 die wond is groter as die see.

1 Klaarkom met jou geworpenheid, liewe kind,
 2 soek nie op aarde die goedertierenheid.
 3 Blompie vir plattrap, jy, en jou lentelikheid,
 4 dié't verslaan. O, nie oor jou die passie
 5 in die kerk en die dreunsang op straat.
 6 Word groot, word slet, wraak is futloos,
 7 word wys, word sy wat lag en skel.

1 Wens dit was 'n plofkop daar
 2 skuins bo Vlaeberg se middagkanon
 3 en dat ek nie tob en rou en wonder
 4 moet ek 'n vers oor 'n komeet skryf?

(Stockenström, 1999:46-47)

Wanneer 'n mens kyk na die wyse waarop die agrilogistiek probeer om die dun, rigiede grens tussen mens en nie-mens (en 'kultuur' en 'natuur') in stand te hou, moet 'n mens ook kyk na hoe hierdie grens verskuif is en word na aanleiding van die definisie van 'mens' wat op 'n sekere plek en tyd geld. Die vrou is vir die grootste gedeelte van die opgeskrewe geskiedenis wat aan ons bekend is – en tot vandag toe in sekere samelewings – nie binne die politiek as 'n 'mens' geklassifiseer nie. Dit is en was deel van die antroposentriese koloniseringsprotokol (Morton, 2016:10-11) waardeur die 'mens-as-blote-deel-van-die-natuur' dit ironies genoeg reggekry het en regkry om rassisme, imperialisme en fascisme te regverdig (vgl. Purdy, 2015:279,282). Seksisme en chauvinisme word in 2015 deur Purdy uit sy argument gelaat. Miskien omdat vrouens in teorie in die grootste deel van die verwesterse wêreld al vir 'n geruime tyd gelykheid met mans geniet? Al het vroue (lees 'wit vroue') in groot dele van die 'free world' voor byvoorbeeld swart mans erkenning as 'mense' binne die demokrasie gekry, is die wyse waarop die agrilogistieke denke die vrou gekategoriseer het en steeds kategoriseer van belang vir hierdie bespreking. Die vrou, nes die kind, is in Bybelse tye gesien as "chattel", 'beweeglike' persoonlike eiendom wat van die vader na die man oorgedra word (Tarico, 2015). Dit is nie toevallig dat die etimologie van "chattel", "cattle" en "capital" saamloop nie (sien Morton, 2016:27). Binne die agrilogistiek is die funksie van al drie om die onsekerheid van waar die volgende maaltyd vandaan gaan kom op 'n afstand te hou. Deel van die vrou se funksie in hierdie opsig was om waardevolle (manlike) kinders te produseer wie se vaderskap met sekerheid na haar besitter gespoor kon word. Die vrou se maagdelikheid was dus 'n essensiële deel van haar ekonomiese waarde. Dit is waarom verkragters deur die Torah gedwing is om te

trou met die ‘gebreekte goedere’ (die verkragte vrou) (Tarico, 2015). Idees rondom maagdelikheid as ekonomies waardevolle entiteit het ook verweef geraak met idees rondom seksuele reinheid. Dit was nie net so binne die Joods-Christelike opset nie, maar selfs in antieke Rome is die suiwerheid van die Vestaalse maagde sterk aan die sekuriteit van die staat verbind – tot so ’n mate dat een van hierdie maagde ter dood veroordeel kon word as sy haar maagdelikheid verloor (Dunn & Vik, 2014:491). Die vrou, met haar vermoë om swanger te raak en die gevolglike sterk assosiasie met Moeder Natuur, is dus binne die menslike sfeer beheer om sodoende weer die illusie van mag oor die Natuur (wat nie-mens, ook in die sin van gode insluit) te skep.

Waar Morton die agrilogistiek verken en analiseer, hou Latour hom op ’n ander manier met die skeiding tussen mens en nie-mens besig. Hy ondersoek die moontlikheid van ’n politieke ekologie as alternatief tot die twee-huis-politiek van die samelewing wat onwetend deur die ‘logika’ van die Grot-allegorie beheer word.³³ Latour se verkenning van ’n politieke ekologie, sowel as sy verduideliking van die Grot-greep waarin die huidige politieke bestel sigself bevind, plaas sy analise sowel as sy denkeksperiment stewig binne-in ’n sekulêre samelewing. Hy fokus dus op die ondermyning van die Wetenskaplike-Filosoof as ‘alwetende tussenganger’ wat die sosiale dimensie en die ‘objektiewe wêreld’ van die Wetenskap en ‘natuur’ met mekaar verbind. Na aanleiding van huidige tendense in die wêreld dink ek dit is voortydig om die godsdienstige leier as tussenganger tussen die sosiale dimensie en Goddelike Waarheid uit te laat. In sekere segmente van die breër samelewing het die Wetenskaplike-Filosoof die ‘natuur’ herinterpreteer om die vrou in die demokrasie en die Wetenskap in te sluit, maar die Wetenskaplike-Filosoof-Pastoor wat die vrou se baarmoeder as bron van haar ‘histeria’ uitwys (of haar maandstonde as bron van haar ‘buie’) en haar maagdelikheid as heiligdom verklaar, is steeds deel van die globale realiteit. Purdy se Ekonomiese-Expert-Kwantifiseerder wat onder die illusie leef dat hy weet hoe om ’n bepaalde waarde aan ‘skoon lug’ of ‘skoon water’ toe te ken (vgl. Purdy, 2015:263),³⁴ is ook aan die werk wanneer ’n maagdevlies betrokke raak by die uitwerk van ’n koopprys vir bruide. Om alternatiewe tot ons huidige situasie te verbeeld, is dit nodig om uit te wys dat die Wetenskaplike-Filosoof-Pastoor wat die vrou buite die demokrasie laat en haar maagdelikheid as

³³ Sien Hfst. 2.5, pp. 73-74 in hierdie teks.

³⁴ Sien Hfst. 2.5, p.74 in hierdie teks.

heiligdom verklaar, sowel as die Ekoonom-Ekspert-kwantifiseerder wat 'n spesifieke waarde aan die maagdevlies toeken, ondermyn behoort te word. In “Die komeet besoek die Kaap van verkragting” gee Stockenström egter 'n realistiese uitbeelding van hoe ons denke oor verkragting wys in watter mate ons steeds die Wetenskaplike-Filosoof-Pastoor gehoorsaam en die agrilogistiek dien.

Hierdie gedig wys vir ons hoe die proposisie (Latour, 2005:247)³⁵ van ‘verkrating’ op reguitmakende wyse voorgehou word ten spyte van die lusagtige struktuur daarvan in die samelewing se psige. Latour gebruik eintlik sy konsep van die proposisie om die werkinge binne die politieke ekologie te help verduidelik. Deur die konsep hier te gebruik, wil ek glad nie impliseer dat ons enigsins naby is aan die ‘kollektief’ wat Latour in die vooruitsig stel nie. Tog dink ek dat ons onself soms daarvan oortuig dat ons dinge soos klimaatsverandering en verkragting as ‘proposisies’ in ons ‘kollektief’ hanteer. Volgens Latour se definisie van 'n proposisie is dit nie waar of vals nie, maar 'n goed of sleg geformuleerde assosiasie van mens en nie-mens voordat die proposisie 'n volwaardige lid van die kollektief word. Die proposisie van ‘verkrating’ is nie goed of sleg geformuleer in die sin waarna Latour verwys nie; dit is 'n lusvormige konsep wat deur die agrilogistiek as “Easy Think Thing” geformuleer word sodat dit die patriargale strukture kan dien.

Om die proposisie van ‘verkrating’ te ontrafel, is dus onmoontlik – selfs 'n definisie daarvan is onstabiel – maar ek wil dit waag om te sê dat die agrilogistiek ons soms kul en laat dink dat ons as kollektief die lusvorm daarvan reguit gemaak het en weet wat om daarmee te ‘doen’. Verkrating is immers al van antieke tye af as ‘verkeerd’ gesien: die oortreder moes vir sy oortreding betaal. Die verkeerdheid was egter geleë in die ondermyning van die waarde van die maagdevlies en nie in die daad self nie. Siende dat die maagdevlies en die onskuld of reinheid wat daarmee geassosieer word steeds in baie samelewings hoog aangeskryf word, maak dit sin dat verkragting steeds deur hierdie lens bekyk word. Hoe word daar gereageer wanneer 'n vrou wat 'n kort rokkie aangehad het of wat dronk was verkrag is? Hoe word die blaam tussen haar en die oortreder ‘verdeel’? In watter mate word daar steeds na die ‘natuur’ geluister wat verkondig dat die man eintlik nie ten volle aanspreeklik is nie, omdat hy ‘ingegee’ het en sy ‘natuur’

³⁵ Sien Hfst. 2.5, p. 76 vir Latour se definisie van “proposisie”.

oorgeneem het? Hoe word daar gedink oor verkragting binne die huwelik? Of die sogenaamde ‘korrektiewe’ verkragting wat ’n gay vrou van haar verkeerde weë moet genees? As samelewing kan ons nie seker sê op watter waardes ons veroordeling van verkragting geskoei is nie, al wil die ‘kwantifisering’ van die misdaad in terme van jare in die tronk ons soms hiervan oortuig.

In “Die komeet besoek die Kaap van verkragting” ontbloom die spreker ons teenstrydige denke en aksies oor verkragting deur juis op kinderverkragting te fokus – die een ‘tipe’ verkragting waarvoor daar dikwels eenstemmigheid blyk te wees. In die gedig maak sy haar eie en die samelewing se verskriklike skok en afkeer in kinderverkragting duidelik. Sy fokus op die “vernielde” kinders se magteloosheid en stemloosheid wanneer sy praat van “die bloedjies met die lippe, / die handjies wat met vingertaal pleit” (strofe 2, reëls 3-4), sowel as die geweld waarmee die skending gepaard gaan wanneer sy verwys na die “verbryselde, haarlose poes” (strofe 2, reël 5). Binne die Kaap van verkragting het die “haarlose poes” saam met die MIV-Vigs-uitbraak van die 90’s nuwe betekenis gekry: die mitologie van die bendes het gepredik dat seks met ’n kind MIV-Vigs sou genees – die maagdevlies as kuur vir die ongeneeslike. Dit is in dieselfde Kaap waar ‘poes’ ’n spesiale trefkrag as vloekwoord het: ‘jou ma se poes’ is ’n vervloeking wat die vloek terugvat na jou oorsprong en die blaam vir jou as “opgefokte saad” (vgl. Stockenström, 1994:14) na jou ma verskuif. Saam met haar skok en afsku roep sy dus implisiet die paradoksale vergoddeliking en demonisering van die vroulike geslagsorgaan op. Alhoewel die verkragting van kinders op die oppervlak deur die samelewing veroordeel word, is dit eintlik ook deel van die lusvormige struktuur van verkragting in sy meer algemene gedaante.

Die verkragte kind dwing die samelewing om bewus te raak van die dun, rigiede lyn tussen mens en nie-mens wat deur die agrilogistiek daar gestel is, maar wat nie binne die ekologiese realiteit in stand gehou kan word nie. Kinderverkragting bring ons te staan voor die ervaring van die abjekte: dit veroorsaak ’n walging wat maak dat ons onself onmiddellik van die fenomeen wil losmaak en onderskei. In Morton (2016:118) se skrywe oor die abjekte, ontstigtend vreemd-misterieuse en melankolie skryf hy meestal oor dinge soos besoedeling en maagbakterieë en “abjection without cleansing, a melancholia without mourning”. Hy verwys ook na die Freudiaanse verstaan van melankolie as die onverteerbare fisiese en psigiese herinnering-spoor van ander wesens binne jouself. Kinderverkragting konfronteer ons met ons idees oor menswees

en kulture en nature. Ons wil dit onmiddellik uit ons midde uitwerp, sodat dit nie ons idees oor onself kontamineer nie. Ons gebruik agrilogistieke seep (vgl. Morton, 2016:118; p. 55 in hierdie teks) om ons skoon te was van ‘kinderverkragting’ wat o.a. tegelyktydig as ‘onnatuurlik’ en die gevolg van ons walglike ‘natuur’ afgemaak word. Ons ondermyn dus die agrilogistieke beginsel van nie-teenstrydigheid terwyl ons ons algehele vertroue in die agrilogistiek se hantering van kinderverkragting as “Easy Think Thing” bevestig.

Die gedig wys egter hoe die slagoffer van kinderverkragting ook die slagoffer van agrilogistieke reiniging word. In strofe 5 waarsku die spreker die “liewe kind” (reël 1) dat haar lentelikheid verslaan het (reëls 3-4) en dat die passie in die kerk en die dreunsang op straat nie oor haar is nie (reëls 4-5). Myns insiens is die passie en die dreunsang deel van die uitdryf van die ervaring van die abjeksie wat met kinderverkragting gepaard gaan. Die passie en die dreunsang weet nie wat om met die kind te maak nie. Sy oorskry grense en sy ondermyn die “Easy Think Thing” waarmee die agrilogistiek gemaklik is. Daarom dan die raad wat ook as voorspelling maar eintlik as opdrag dien: “Word groot, word slet, wraak is futloos, / word wys, word sy wat lag en skel” (reëls 6-7). Die agrilogistieke reiniging van die beskawing dikteer dat die slagoffer in die korrekte boksie klim wanneer sy nie meer as verkragte kind kan kwalifiseer nie. As jy volwasse is en nie jou lentelikheid in takt kon hou nie, is jy slet – die ‘deflowered’ vrou is immers nie maagd of getroude vrou nie en die “Easy Think Thing” van die agrilogistiek sou ondermyn word indien sy nie in ’n kategorie geplaas word nie.

Die donker ekodigter gee in hierdie gedig ’n blik op haar digterskap. Dit skakel in by die metapoëtika wat Stockenström reeds sedert haar eerste bundel se eerste gedig begin uitlê het. Sy begin met ’n vers oor ’n komeet, maar dit is eintlik omdat sy nie weet “hoe om die stemme van verkragte / kinders te verwerk hierso in hierdie vers nie” (strofe 2, reëls 1-2). Sy wil egter nie net hulle stemme verwerk nie, sy wil dit so doen “dat hulle gehoor word” (strofe 2, reël 3). Sy druk egter haar eie skeptisisme oor haar vermoë as woordvoerder³⁶ namens die verkragte kinders uit wanneer sy ’n vraag in strofe 3 vra wat onbeantwoord bly: “Hoe sal die vernielde kind na die hemel kyk, / die vroegvrot een met ’n wete waarin / nou al die hele wêreld pas?” Sy erken dus dat sy nie weet wat die kind sien nie: ’n komeet, ’n wenswaarmakende verskietende ster, ’n

³⁶ Sien Latour (2005:62) oor skeptisisme teenoor alle woordvoerders.

ewige lewe sonder die wete? Wat sy wel duidelik maak, is die rede waarom nie sy of die res van die samelewing die kind sal kan hoor nie: hulle is te verstrengel in die lusagtige struktuur van geweld in die samelewing, en te betrokke by (en soms aangewese op) die reguitmaking deur die godsdiens *en* geweld. Sy lê dit bloot in haar eie taalgebruik. Die godsdienstige diskoers is reeds in strofe 1 teenwoordig wanneer die komeet se “gebenedyde koms” (reël 2) herinner aan die koms van Jesus Christus wat met ’n ster aangekondig is. Ook in strofe 4 word daar verwys na die lig wat moontlik “geseënd” en die water wat “gaaf soos vergeet se genade” sou kon wees (reëls 1-2). Die godsdienstige slagspreuke bereik ’n hoogtepunt in strofe 5 waar die spreker die kind aansê om nie “op aarde die goedertierenheid” te soek nie (reël 1) en uitwys dat “wraak futloos [is]” (reël 6). Die kind moet dus eerder die genade in die lewe hierna soek en sy moet juis haar dapperheid wys deur nie wraak in hierdie lewe te soek nie.

Saam met die godsdienstige taal word die taal van oorlog en geweld ingespan. Daar word gepraat van die “blasoen van ’n verbryselde, haarlose poes” (strofe 2, reël 5) asof hierdie toestand beide ’n banier en ’n wapenskild is. Die vraag is wat dit aankondig en beskerm? Die status quo? Die agrilogistiek se vermoë om met geweld reguit te maak? Die spreker maak self in die laaste strofe ’n beroep op geweld wanneer die eerste strofe se “paddavis van lig” se wens gebruik word om te wens dat die komeet eerder ’n “plofkop” was “skuins bo Vlaeberg se middagkanon” (strofe 6, reëls 1-2). As dit immers ’n plofkop was, sou sy nie getob, gerou en gewonder het of sy ’n vers oor ’n komeet moet skryf nie (strofe 6, reëls 3-4). Sy wens dus vir die reguitmakende geweld wat haar sou bevry van die lusvorm van kinderverkragting en die lusvormige bestaan van die digter wat skep ten spyte van die verwoesting rondom haar. Alhoewel die digter-spreker se ironiese blik op die samelewing se hantering van kinderverkragting dit mag laat lyk asof sy haarself op ’n afstand wil plaas, wys die slotstrofe dat sy bewus is van haar eie betrokkenheid. Sy ondermyn egter die agrilogistiek juis deur dit harder as die verkragte kinders te laat praat, eerder as om te maak asof dit die verkragte kinders is wat gehoor kan word. Reeds in “Dwaas met bril” en “Vrug van klip” wat die eerste en vierde gedig in *Vir die bysiende leser* is (Stockenström, 1970:9,13), het Stockenström dit duidelik gemaak dat sy haar en die leser se siening oor estetika sou uitdaag. In “Die komeet besoek die Kaap van verkragting” bevestig sy dit. Sy keer die verromantiseerde Kaap van Goeie Hoop en Kaap van Storms op sy kop en fokus op die geskiedenis van inname en skending.

5.4 Gevolgtrekking

Spesmase eindig met die komeet wat oor die Kaap hang. Binne verskeie antieke kulture is die komeet as 'n teken van onheil gesien; iets wat tragiese gebeure soos 'n grootskaalse ramp of die val van 'n ryk voorspel (Chevalier & Gheerbrant, 1996: 226). Soos reeds genoem, is daar 'n ander hemelliggaam wat reeds in *Spesmase*, maar veral in *Hierdie mens*, 'n baie belangrike motief in Stockenström se werk raak. Die maan is ook 'n simbool van verandering, maar, anders as die komeet, simboliseer dit nie 'n eenmalige verandering nie, maar die teenstrydige konstantheid van verandering. Weens die gereelde fases en die veranderende vorm word dit geassosieer met die sogenaamde vroulike beginsel en aangesien dit afhanklik is van die son vir lig, word dit ook met afhanklikheid verbind. Dit is bowenal simbool van verandering en groei. (Chevalier & Gheerbrant, 1996:669). In die voorlaaste gedig in *Spesmase*, “Gebed teen die rede” (Stockenström, 1999:45), doen Stockenström eksplisiet 'n beroep op die vroulike beginsels wat met die maan geassosieer word om ons “teen die afbaken, en die inhok, deur die rede” te beskerm. Behalwe vir die heel laaste gedig in *Hierdie mens* wat in 'n aparte afdeling aangebied word, is die vyf laaste gedigte in die voorlaaste afdeling ook gemoeid met die maan. In “Maankeuse” uit *Hierdie mens* (Stockenström, 2013:44) draai die spreker haar rug weereens op die rede en die afbakening wat daarmee gepaard gaan:

Maankeuse

As ek die maan was, soek ek vir my 'n ander
 aarde, 'n woese- en leegheid sonder lewensbeloftes,
 ontsnap ek van die mens en sy dinge en mites en myte,
 en dryf ek heerlijk ligsinnig deur al na al, heel
 planloos met rondom my rigtings en keuses.
 Dié vermy ek, besluit en uitvoering, en een
 ligjaar, lank, lank in die toekoms in, heg ek my,
 (groot miskien) aan 'n liewe kluitjieronde planeet,
 beskyn hom wanneer dit my beurt is, sag en gaaf,
 baai hom in my geleende lig, my patent van egtheid.

Die spreker se verwerping van die aarde het niks met die aarde self te doen nie, maar met die lewensbeloftes en mens met sy obsessie met besluite en uitvoerings wat daaruit gevloei het. In teenstelling hiermee word woese- en leegheid hoog aangeskryf. Verder word die feit dat die maan

van “geleende lig” gebruik maak nie uitgebeeld as teken van swakheid nie, maar as “patent van egtheid”. Die afhanklikheid van die aarde en son en die veranderlikheid wat daarmee gepaardgaan – die dinge wat die mens en sy agrilogistiek probeer wegbeheer en weg-rede-neer – juis dít is wat die maan se egtheid verseker. Net twee gedigte later, in “Maankind” (Stockenström, 2013:46), word dit egter duidelik dat die maan nie die aarde kan verlaat nie, omdat dit “moeder aarde se enigste kind” is. Die spreker maak dit duidelik dat die mens nie die reg het om na die aarde as ‘moederaarde’ te verwys nie omdat die mens hom nie as kind gedra nie. Die maan “[wentel alleen] met haar al / wentelende ma en soms van woede / gloei sy onaards”. Die rede vir haar woede word nie uitgespel nie, maar dit sou gelees kon word as woede teenoor die mens wat homself as kind voordoen, maar nie werklik as kind van ‘moederaarde’ optree nie. Die maan as simbool van verandering en afhanklikheid staan vir alles wat die agrilogistiek probeer wegdink en probeer om mee weg te doen. Stockenström as donker ekodigter laat nie net die agrilogistiek ‘praat’ om dit sodoende aan die kaak te stel nie; sy ondermyn ook die agrilogistiek deur die onsekerheid, die leegheid, die verandering en afhanklikheid – beginsels wat binne die agrilogistiek ingehok of uitgebleik word – te omarm.

Hoofstuk 6: *Monsterverse* (1984) en denke vanuit die ekognosis

Die bewering dat monsters in die laat-prehistoriese tye die gode oorheers het, dat gode tussen die Oudheid en die Romaanse tyd die oorhand gekry het, en dat engele in die Gotiese tye oor monsters getriomfeer het (Foster, 1987:176), is gegrond op die definisie van “monster” as mitiese of fabelagtige wese of gedrog wat afgryflik, weersinwekkend en vreesaanjaend is (Viljoen, 2011:89; Odendal & Gouws, 2005, s.v. “monster”). Die moderne monster is egter veel meer as ’n enkele draak of klas van afgryfslike wesens wat in kompetisie met gode of engele verkeer:

Monsters, ultimately, are supreme paradoxes, dreamlike constructions that attempt to reconcile the irreconcilable. Monsters always end up having it both ways, which is part of their enduring appeal. They’re both living and dead, human and animal, or (in the case of cyborgs) organic and mechanical. These combinations don’t happen in the real world, but monsterland is a place that helps us process and examine the nagging contradictions of modernity (Skal, 2012: p.xiii).

Aangesien netjiese definisies van ‘monster’ of ‘monstrositeit’ nie meer voldoende is in die hedendaagse teratologie³⁷ – die studie van die monsteragtige – wat sigself besig hou met die teenstrydighede van moderniteit nie, het teoretici soos Cohen (1996, 2012) en Weiss (2004) gekies om eerder ’n lys stellings oor monsters saam te stel. Die doel van Cohen se lys stellings spesifiek is om by te dra tot die verstaan van kulture n.a.v. die monsters wat hulle baar (Cohen, 2012:15). In navolging van sy *modus legendi* – “a method of reading cultures from the monsters they engender” (Cohen, 2012:15) – wil ek in hierdie hoofstuk die monsters wat Stockenström in *Monsterverse* (1984) skep, analiseer om tot beter begrip van haar as donker ekodigter te kom.

Monsterverse verskyn ná die Afrika-bundels en vóór *Die Heengaanrefrein* en die Kaap-bundels. Dit is hoegenaamd nie die eerste maal wat die monster in al sy betekenis en betekenisshakerings in Stockenström se oeuvre voorkom nie, en dit sou ook nie die laaste maal wees nie. Monster(s) sou dus ook die beginpunt van hierdie bespreking van Stockenström se

³⁷ Viljoen (2011:89) wys daarop dat Aristoteles en ander ná hom die woord *teras* (waarskuwing, voorbode) gebruik om na monsters te verwys.

oeuvre kon vorm. Die bespreking van *Monsterverse* in die laaste inhoudshoofstuk sal hopelik daarin slaag om die blywende indruk te laat van die teenwoordigheid van monster(s) by die heengaan en by elke refrein van reis, aankoms en vertrek in Stockenström se digkuns. Boonop fokus Morton (2016) in die derde en laaste hoofstuk van *Dark Ecology* op die omskrywing van sy konsep van ‘ekognosis’ en, siende dat *Monsterverse* sigself by uitstek leen tot ’n bestudering van die wyse waarop denke vanuit die ekognosis in Stockenström se oeuvre neerslag vind, is dit ’n verdere rede om met hierdie bundel af te sluit. In hierdie hoofstuk sal die wyse waarop Stockenström die leser dieper binne die monsteragtige en ontstigend vreemd-misterieuse inneem – en sodoende denke vanuit die ekognosis demonstreer, ondersoek word.

6.1 Die ekognosis en die lusvormige struktuur van monsters

Die donker ekodigter sal dink vanuit die ekognosis, want die donker ekologie word gedink deur ekognosis (vgl. Morton, 2016:5). “Gnosis” is ’n Griekse selfstandige naamwoord wat “kennis” beteken (Klein, 1966, s.v. “gnosis”). Morton beskryf ekognosis as “knowing that knows itself”; ekognosis is ’n “weird knowing”; dit is om te ken en om jouself te kenne te gee in ’n vreemde lus (Morton, 2016:5). Hierdie lusvorm dui op die gedraaide en vervlegte aard van ekologiese bewustheid en bestaan in die algemeen; die lusvorm impliseer dat ons denke oor interafhanklikheid nooit volledig sal wees nie – die lus impliseer dat objekte deurdring en omring is deur hermeneutiese wolke van nie-weet (Morton, 2016:6).³⁸

Die woord “monster” het verskeie denotasies, konnotasies en simboliese, metaforiese en kulturele waardes wat dit ’n gepaste voorbeeld maak van die lusvorm wat die ekognosis kenmerk. “Monster” kan teruggespoor word na die Latynse *monstrum* wat etimologies skakel met *monere* (om te herinner of waarsku (teen)) en *monstrare* (om te wys of te demonstreer) (Skal, 2012:xii; Picart & Browning, 2012:2; Cohen, 2012:16; Long, 2012:201; Viljoen, 2011:89; Foster, 1987:162). Aangesien die monster dit is wat onthul en waarsku, beteken die monster altyd iets anders as sigself: “[I]t is always a displacement, always inhabits the gap between the time of upheaval that created it and the moment into which it is received, to be born again” (Cohen, 2012:16). In die eerste lemma van “monster” in die HAT word die volgende betekenis aangegee: “Proef, staaltjie van koopware; deel wat aantoon hoe die geheel lyk” (Odendal &

³⁸ Soos reeds uiteengesit in Hfst. 2.3.2.2, p. 53.

Gouws, 2005, s.v. “monster”). Die monster gee dus nie ’n geheelbeeld nie en gee ook nie voor om die volle saak uit te beeld nie. Die deel verskaf kennis van die geheel, maar dit is ’n onvolledige kennis. Die tweede lemma in die HAT bevat die betekenis waarna reeds verwys is: “1. Afgryslieke wese; gedrog. Vgl. MONSTRUM. 2. Iemand wat soos ’n monster optree” (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “monster”). Die volgende sinonieme word o.a. vir hierdie betekenis van “monster” gegee: “gedrog, wangedrog, gedierte, ongedierte, dierasie” (Buro van die WAT, 2006, s.v. “monster”). Die onsekerheid en vreemdheid wat gepaardgaan met die inhoud wat aan ’n monster toegeskryf word, word duidelik uit die feit dat dit beide “gedrog” én “wangedrog”, “gedierte” én “ongedierte” is. Die toeskrywing van die woord ‘monster’ aan ’n dier het dikwels te make gehad met die feit dat die geheel nie gesien of geken word nie; ’n wese was ’n monster voordat dit in die mens se klassifikasiesistiem tuisgekom het. ’n Onbekende gebied op kaarte is ook dikwels met ’n draak aangedui voordat die “Here be dragons” bekende terrein geword het. Tegelykertyd was monstrositeit aanvanklik “an act of taxonomical and ontological naming of certain subjects as aberrant – both fetishized and maligned” (MacCormack, 2012:255). Daarom maak dit sin dat ‘monster’ na ’n klomp dinge verwys of beskryf sonder dat daar ’n konsekwente definisie in die geskiedenis daaraan toegeskryf kan word; die monster oorstyg spesies en grense en dit is nie iets wat werklik *iets is* nie, maar iets wat nie daarin slaag om *iets anders* – naamlik die tradisionele dominante menslike subjek – te wees nie (MacCormack, 2012:257). As sulks konfronteer dit ons nie net met die Ander of andersheid nie, maar met die arbitrêre aard van die tradisionele dominante menslike subjek. Die monster is “alterity, [...] as the limit of humanity and proof that the human always exceeds the parameters of what we think it is capable of” (MacCormack, 2012:257). Wanneer die monster se lusagtige struktuur onthul en ondersoek word, kan ons dus nie anders as om tegelykertyd die mens vanuit die ekognosis gade te slaan nie. Dit bring ons by Cohen se sewende stelling oor monsters: ‘Die monster staan op die drumpel ... van wording’:

Monsters are our children. They can be pushed to the farthest margins of geography and discourse, hidden away at the edges of the world and in the forbidden recesses of our mind, but they always return. And when they come back, they bring not just a fuller knowledge of our place in history and the history of knowing our place, but they bear self-knowledge, *human* knowledge – and a discourse all the more sacred as it arises from the Outside. These monsters ask us how we perceive the world, and how we have

misrepresented what we have attempted to place. They ask us to reevaluate our cultural assumptions about race, gender, sexuality, our perception of difference, our tolerance toward its expression. They ask us why we have created them (Cohen, 2012: 18).

Die monster dwing ons om vanuit die ekognosis te dink, omdat ons terselfdertyd *ken* en *te kenne gee* in 'n vreemde lusvorm. Die lusstruktuur van die monster weerhou ons daarvan om te dink dat ons ons mede-bestaan met die monster óf sy vreemdheid kan deurgrond, deels omdat dit ons met die ervaring van abjeksie konfronteer.

Die monster vereis denke vanuit die ekognosis en vergestalt die abjeksie wat sentraal staan tot die ekognosis. Morton (2016:108-109) gebruik die beeld van die Möbius-strook om die lusstruktuur van die objek te verduidelik. Hierdie lusstruktuur van dinge is een van die redes waarom daar binne die objekgeoriënteerde ontologie van die oortuiging uitgegaan word dat die menslike toegang tot dinge nie meerderwaardig is nie. Deel van die ondermyning van die idee van '(meerderwaardige) toegang tot' binne die donker ekologie is verder geleë in die melankolie en betrokkenheid wat sentraal staan binne die ekognostiese modus van ken/weet (vgl. Morton, 2016: 123,186-187). Die monster konfronteer die mens met die tipe melankolie waarna Morton verwys en bring ons te lande binne-in die abjeksie: ons kan die monster nie iewers op die lusagtige struktuur vaspen nie; ons kan onself nie suiwer van die monster nie. Morton (2016:118) beliggaam die 'monster' op implisiete, dog treffende wyse in die volgende passasie en wys op die noodsaak van abjeksie:

[R]ealizing that we are covered and brimful of skin, pollution, stomach bacteria, DNA from other lifeforms, vestigial organs – realizing all this is an experience of the uncanny. Try to strip it away and you are doing exactly what caused the ecological disaster in the first place, trying to come up with one antibacterial soap to rule them all. One extreme symptom would be Nazism, trying to peel the abject embodiment off of oneself once and for all. [...] What we require is abjection without cleansing, a melancholia without mourning.

Dit skakel ook met Kristeva se idee van die abjekte as beide die afstand en die verbondenheid tussen die self en die ander, 'n plek of moment waar individuele identiteit gebaseer op die ander as objek, in twyfel getrek word (Long, 2012:199). Die monster se lyf – wat letterlik vrees, begeerte, ang en fantasie (verlammend of met vurigheid gevul) vervat (Cohen, 2012:16) –

beliggaam die lus tussen afstand en verbondenheid, uitnodiging en verbod. Die monsters in *Monsterverse* konfronteer ons met die abjekte, ontglip ons suiwerende logika en lei ons die ekognosis binne.

6.2 Die monsters in *Monsterverse*

Die woord ‘monster’ kom slegs in drie gedigte in *Monsterverse* voor. Stockenström se monsters hoef egter nie as sulks benoem te word nie en kom in verskillende gedaantes voor, alhoewel daar te veel voorbeelde is om almal hier op te noem. Verskeie insekte word byvoorbeeld monsteragtig uitgebeeld (sien o.a. die “termietlyf” in gedig 2 wat monsteragtige aardes baar en die “fabelagtige insekte” in gedig 36). Die hotnotsgot (gedig 24) wat nou verbind word met god, word in gedig 50 ge-eggo as hotnotsgot én gothotnots en “got op wankelpote” wat geleses sou kon word as dat die god van byvoorbeeld Apartheid ’n monsteragtige god is. Foster (1987:180) wys daarop dat dit ironies is “dat die diere wat in hierdie bundel as monsters voorgehou word, dikwels teken van die ontaarde mens self is”. Kannemeyer (2005:458) voel ook dat die titel van die bundel o.a. slaan op die mens as “hulpbehoewende” monster. Dit is inderdaad veral die mens wat in *Monsterverse* in sy monsteragtigheid na vore tree. In gedig 3, nadat “droewe saad” in die spreker gestort is, luister sy na die gebrabbel in haar “stilletjies van die gedrog”, wat dan later as “ons parasiet met erflike aanspraak” beskryf word. Die mens word as “dié behaarde buis van glorie en smet, ’n sotterny van mismoedigheid” beskryf (gedig 8). En in een van die langer en duistere gedigte in die bundel, gedig 44, word daar verwys na die mede-wesens in die monstermens se liggaam. Eerstens word daar na die endokriene kliertjies onderaan die harsings verwys wat talle belangrike hormone afskei. Dit word aangespreek as apart van die mens, maar ’n bekende:

[...] Ou hipofise
verrig versteek sy werk, bemoeisieke
maaier onder die harsings se tweelinglobbe
tweeling-glibberig-apart; en talryke
roerlose slakke in die holtetjies van wees
skei hulle inmenging af, slu,
slymerig, na binne gekeer en bot.

Hieropvolgend, maar in ’n nuwe strofe, wil dit lyk asof die mens as kind aangespreek word:

So, ou patroon, wat kan jy daarvoor,
 jy met varkmasels van drifte in die vlees,
 dat jy wil opsnork eendag se eendag,
 en wil hoog opgee met stories lank

Die mens word dus nie as individu uitgebeeld nie, maar as samestelling van 'n klomp monsteragtige wesens, o.a. 'n maaier, slakke en varkmasels. Die mens as versameling van medewesens maak van hom 'n voorbeeld van die lusagtige struktuur van objekte en ook vergestaltung van die abjekte.

Alhoewel monsterwesens reeds in die eerste vier gedigte van *Monsterverse* aanwesig is, is gedig 5, met die eerste reël, “Arme hulpbehoewende monsters!”, die eerste gedig waarin die woord ‘monster’ gebruik word. Die ander gedig waarin die trefwoord ‘monster’ as verwysend na monsteragtige wesens gebruik word, is gedig 29, “Die kluisenaarskrap op my krielrige palm”. Die derde gedig waarin die woord ‘monster’ voorkom, is gedig 31, “Ons in hotel verlorenheid”. In laasgenoemde gedig is daar ook die teenwoordigheid van monsteragtige wesens (die “ons” met hulle sprinkaankoppe), maar “monster” word hier as werkwoord gebruik, “sal ons metaalblink en vreeslik vergader, / in arig voel se pantsers ons getalle / monster om te swerm [...]”.

6.3 Denke vanuit die ekognosis in *Monsterverse* aan die hand van spesifieke gedigte

In 'n poging om tot groter begrip van Stockenström as donker ekodigter te kom deur 'n analise van die monsters wat sy skep, is dit nodig om die twee gedigte in *Monsterverse* te ontleed waarin die woord ‘monster’ in die sin waarin die teratologie daarin geïnteresseerd is, te ontleed. Beide gedig 5 en 29 is reeds in detail deur Foster ontleed (Foster, 1987:162-174; 62-78). Alhoewel ek van haar insigte gebruik gaan maak, sal my fokus op die denke vanuit die ekognosis, sowel as die literêre veld van die teratologie, die analise rig. Foster (1987:162) bespreek “Arme hulpbehoewende monsters” onder die hofie, “Die monster as teken van die irrasionele”. Foster (1987:171) interpreteer die spreker se uitnodiging aan die monsters om in haar hart te kom woon as 'n “behoefte aan irrasionele, basiese emosies om haar sinisme mee te besweer” en skryf aan die spreker “'n inherente outydse soort geloof in die irrasionele” toe. Wanneer daar vanuit die ekognosis na die gedig gekyk word, is hierdie eksplisiete onderskrywing van die digotomie

tussen die rasionele en irrasionele egter nie van toepassing nie. “Die kluisenaarskrap op my kriewelrige palm” word deur Foster (1987:36) onder die hofie, “Die dier as totemistiese broer van die mens” bespreek. Volgens Hawkes (in Foster, 1987:39) – wat ’n breër siening van totemisme as byvoorbeeld Claude Lévi-Strauss huldig – is ons eie logika een waar die konsepsuele gereedskap ontbreek waardeur ons die wêreld kan ontmoet, nie *as* ’n ander wese nie, maar “‘by means of’ that creature”. Gedig 29 sou met die lens van die totemisme ook as voorbeeld van radikale betrokkenheid en abjeksie geles kon word, maar ek kies om eerder te fokus op denke vanuit die ekognosis en nie af te wyk van die reeds konsepryke sfeer van die donker ekologie nie.

Die bespreking van *Monsterverse* sal afgesluit word met ’n interpretasie van ’n metapoëtiese gedig, dieselfde patroon wat ek in Hoofstuk 4 en 5 gevolg het. Gedig 45 of “Kraak die aardbol langs ’n naat” is ook ’n gedig wat reeds in die Afrikaanse literatuurteorie verskeie reaksies ontlok het. Die eerste reaksie waarvan ek bewus is – ’n metapoëtiese en intertekstuele ondersoek deur Christel Stander (“Tussen Boeremetafisika en Afrikamonsters: ’n Gesprek ontsluit tussen ‘Die beiteljtjie’ en ‘Kraak die aardbol langs ’n naat’”) – kon ek nie in die hande kry nie; dus word daar slegs tweedehands na verwys. Beide Foster (2000) en Viljoen (2008) verwys na Stander se referaat in hulle interpretasies van die gesprek tussen Van Wyk Louw se “Die beiteljtjie” en “Kraak die aardbol langs ’n naat”. Van der Westhuizen (2002) se interpretasie van laasgenoemde gedig na aanleiding van insigte uit die taalkunde was ook ’n waardevolle bron. Van der Westhuizen (2002:197) doen ’n sintaktiese analise van die gedig waarin sy fokus op die wyse waarop Stockenström se gebruik én ondermyning van grammatika daartoe lei dat die mens se destruksie van die aarde beklemtoon word:

Die gedig val in die kader van ‘groen poësie’, omdat die spreker in die gedig die aangesprokene in ’n satiriese toon en sterk ironiserend daarop wys dat die mens ’n geweldige kragtige rol speel in die destruktiewe prosesse waardeur die aarde en alle lewe daarop vernietig word. Met sy breinkrag en vernuf gaan die mens voort om af te breek, en het selfs uiteindelik die vermetelheid om te vra vir nog meer om te vernietig.

Ek sal haar analise gebruik om toe te voeg tot my eie metapoëtiese interpretasie van die gedig. Sodoende wil ek die donker ekodigter se kunsteoretiese praktyk verder verken.

Al drie hierdie gedigte onthul verskillende aspekte van Stockenström as donker ekodigter. Sy skroom nie om huisvesting aan monsters te bied nie; sy omarm die eenwording met die monster en haar gedigte word monsters van die lus tussen leegheid en skepping. Die monsters in haar gedigte en haar gedigte as monsters demonstreer dat sy vanuit die ekognosis dink.

6.3.1 Mede-bestaan as die woning van die nie-weet

6.3.1.1 “Arme hulpbehoewende monsters” (Gedig 5)

Arme hulpbehoewende monsters

1 Arme hulpbehoewende monsters!
 2 Naglopers drake de lot, uitgediendes
 3 in die armsaligheid genaamd lewe
 4 met oë op die voete in ’n wêreld van stof
 5 tot stoflikheid in ewigheid gedoem,
 6 groot word my vermurfde hart,

1 groot en weids soos ’n bosveldnag
 2 met ’n droomrondawel vir elk
 3 en skemerkelkies van skerpioengif.
 4 My goggabies, kom woon gerus
 5 in my en hou die mees geslepe
 6 monstervergaderings oit.

1 Ontroerend julle met julle permanente
 2 skubbe en julle sluwe embryo’s
 3 versteek in die donker modder
 4 van ander eeue se onderbewussyn.
 5 Hoe maklik het ons julle vervang.
 6 Hoe maklik bemonster ons die wêreld

1 en sy beloop en saaklik delg ons uit,
 2 sorg ons vir die lekkerste katastrofes,
 3 o, en die verstrooiing wat ons bied!
 4 Vaartbelynde verskrikking. Maar kom,
 5 lomppotiges, sak toe op my. Mý
 6 smaak is sussend ouderwets katoliek.

(Stockenström, 1984:9)

In “Arme hulpbehoewende monsters” ontferm die spreker haar oor uitgediende monsters wat van hulle funksie ontnem is deur die mens-monster wat met groter effektiwiteit die ‘rol’ van die monster oorgeneem het. ’n Mens sou vanuit Stockenström se oeuvre, sowel as die laaste strofe

van hierdie gedig, kon spekulêr oor die rede vir die monsters se huidige uitgediendheid, nl. die greep wat die rede en rasionaliteit en die uitvloeisels hiervan op die wêreld het. Morton identifiseer opregte ironie as 'n modus van mede-bestaan wat uit die ekognosis vloei. Die spreker se houding teenoor rasionaliteit en monsters in gedig 5 onthul 'n spanning tussen afstandelikheid en intimiteit. Gedig 5 sou gelees kon word as 'n demonstrasie van opregte ironie: die spreker se ironiese blik op die uitgediendheid van monsters vervleg met haar uitbeelding van die durendheid van monsters in die rede én in die hart; sy ondermyn verder die rede sonder om haar betrokkenheid daarby te ontken.

Die monsters in Gedig 5 – “die “[n]aglopers drake de lot” (strofe 1, reël 2) – word nie ongekwalifiseerd as ‘uitgedien’ beskryf nie, maar verkry eerder 'n tydloosheid wat teenoor die mens se stoflikheid gestel word. Hulle ‘uitgediendheid’ is geleë “in die armsaligheid genaamd lewe” (strofe 1, reël 3). Dit sou gelees kan word as 'n uitgediendheid wat beperk is tot dit wat die mens as ‘lewe’ benoem, en die mens se begrip hiervan word as “armsaligheid” beskryf. Hierteenoor sou daar moontlik 'n ander bestaan, ryk aan saligheid, gestel kon word waarin monsters nié uitgedien is nie. Die monsters wat hier aangespreek word, bevind hulle egter in hierdie armsaligheid, “met oë op die voete in 'n wêreld van stof / tot stoflikheid in ewigheid gedoem” (strofe 1, reëls 4-5). Hulle bevind hulle in die mens se tydelikheid (“stof tot stoflikheid”), maar hulle is in “ewigheid” hier “gedoem”. Die keuse vir “gedoem” in plaas van “verdoem” – laasgenoemde met assosiasies van verdoeming na 'n na-doodse hel – open die volgende interpretasie: die monsters sal vir ewig in die mens se stoflike wêreld bestaan, al word hulle as uitgedien in hierdie leeftyd beskou. Hierdie interpretasie word bevestig met die verwysing na die monsters se “permanente / skubbe” (strofe 3, reël 1) (al kan hierdie permanensie ook daarop gemik wees om as kontras te dien met die tydelikheid van die mens se wapentuig en ander tuie wat as skubbe dien). Ook die verwysing na “julle sluwe embryo's / versteek in die donker modder / van ander eeue se onderbewussyn” bevestig dit (strofe 3, reëls 2-4). Hierdie embryo's word immers nie uitgebeeld as onlewensvatbaar nie: die geslepenheid wat aan hulle toegeskryf word, dui juis daarop dat hulle steeds agentskap het. Hulle is verder “versteek” maar nie noodwendig verlore nie. In die lig hiervan kan die eerste reël van die gedig – “Arme hulpbehoewende monsters!” – dan as opregte ironie gelees word. Myns insiens is die ironie egter nie daarin geleë dat sy hulle nie werklik jammer kry nie, maar dat sy nie regtig dink

hulle is hulpbehoewend nie. Die “ons” het “julle” dalk maklik vervang (strofe 3, reël 5), maar die “julle” is nie uitgewis nie; hulle bestaan iewers tussen wis en onwis. Hoekom is dit dan vir die spreker so belangrik om vir hulle woning aan te bied? Hierdie vraag sal vervolgens verken word.

Die spreker in Gedig 5 gee ’n opreg-ironiese blik op die mens – haarself inkluis – se vasklou aan die mite van die redelike mens, en sluit sodoende aan by ’n tendens in Stockenström se werk. Die ‘saaklikheid’ (vgl. strofe 4, reël 1) waarmee “ons” die wêreld “bemonster” (strofe 3, reël 6) dui op die rasonele denke wat die “lekkerste katastrofes” en “[v]aartbelynde verskrikking” dryf (strofe 4, reëls 2 & 4). Foster (1987:170) wys daarop dat die “vroeëre irrasionele geloof in monsters” en “eertydse primitiewe opgaan in die mitologie” vervang is deur “’n banale monsteragtige mitologie: dié van die sg. beskaafde mens”. Ek sou verkies om eerder van die sg. redelike mens te praat. Wanneer die spreker sê, “Hoe maklik het ons julle vervang” (strofe 3, reël 5) sluit sy haarself in by diegene wat onder die indruk van hulle eie redelikheid verkeer. Sy gee dus ’n ironiese blik op die redelike mens, maar ontken nie haar eie betrokkenheid by die projek van die redelike mens nie.

Stockenström se oeuvre word gekenmerk deur ’n skynbaar dubbelkantige verhouding met die rede. Aan die een kant kan ’n mens nie anders as om haar as serebrale digter te beskryf nie. Haar ironiese blik op rasionaliteit lei haar ook nooit tot op ’n punt waar sy haarself los daarvan verklaar nie. Tog wys sy gedurig op die negatiewe en inperkende effek van die rede. Soos reeds genoem, gee die spreker in Gedig 44 van *Monsterverse* nie net ’n onromantiese nie, maar ook ’n monsteragtige uitbeelding van die setel van die rede, die brein, wanneer sy die invloed van hormone (die “ou hipofise” as “bemoeisieke / maaier”) op die “harsings se tweelinglobbe / tweeling-glibberig-apart” beklemtoon (Stockenström, 1984:53). In laasgenoemde beskrywing word die rede se geneigdheid om te dissekteer en te skei beklemtoon. Die mees eksplisiete voorbeeld van Stockenström se ondermyning van die rede is seker “Gebed teen die rede” (uit *Spesmasse*) waarin die spreker die “[v]rou van die misbanke” en “[v]rou van stergeknipper” vra, “beskerm ons nou en tot in alle ewigheid // teen die afbaken, en die inhok, deur die rede” (Stockenström, 1999:45). Die rede wat inhok en kategoriseer (en sodoende monsters verslaan), word o.a. teenoor die verbeelding gestel in “Lae onooglike nut geflens, gekook, versend” uit *Aan die Kaap geskryf*. In hierdie gedig bekyk en beny die spreker die walvisgeraamte in ’n museum

wat, saam met ander geraamtes en “opgestoptes”, “die afstand bewillig deur die wetenskap bewaar”. Die tweede strofe lui as volg:

Heimlik sou ek my geraamte deur die droom
 van die oseaan stuur en die geruis gaan haal
 van verlore verbeelding, en die deurmekaarwoel,
 ondersees, van denke en ordening,
 die kuising van keuring, soos dit my smaak.
 Jou krom ruggraat, gestroop en opgetakel, lyk
 al of dit wil spartel en loskom uit die diereryk. (Stockenström, 1994:31)

Die eertydse opperste monster van die see, die walvis, lyk vir die spreker ook asof hy hom wil verset teen die inhok en die afbakening van die rede, in hierdie geval soos uitgedruk in die wetenskap se klassifikasiesisteme. Die spreker wil nie net die denke en ordening deurmekaarwoel nie, maar ook die “kuising van keuring”: sy ironiseer dus die formaliteit (vgl. die onnodige herhaling van die “-ing”-konstruksie) van keuring wat gemik is daarop om eerbaarheid aan die proses en die uitslag te verleen. Die woord “kuis” se betekenis van “reinheid” impliseer ook dat sy die keuring gemik op suiwerheid – ’n omstrede term binne die pseudo-wetenskap – wil deurmekaarwoel. Sy wil “die deurmekaarwoel” gaan haal “soos dit [haar] smaak”. Die gebruik van die woord “smaak” hier herinner aan die gebruik daarvan in Gedig 5 se slotsin: “Mý smaak is sussend ouderwets katoliek”. Die idee van ‘smaak’ betrek die sintuie, die luste (vgl. die betekenis daarvan as “lus, neiging tot iets”), sowel as die “skoonheidsgevoel, kunssin” (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “smaak”). ‘Smaak’ as sintuig en lus en kunssin is deur die redelike mens geskei van sy rede, net soos sy gees en liggaam, en hart en verstand geskei is. Alhoewel die dissiplinêre funksie van die monsteragtige dikwels die polisiëring van grense is – die grens tussen normaal / abnormaal, rasioneel / irrasioneel, burger / krimineel (Picart & Browning, 2012:1) – is die monster ook dikwels dit wat dreig om onderskeide te vernietig (Cohen, 2012:16): “In the face of the monster, scientific inquiry and its ordered rationality crumble. The monstrous is a genus too large to be encapsulated in any conceptual system; the monster’s very existence is a rebuke to boundary and enclosure” (Cohen, 2012:16-17). Wanneer die spreker dus die “verlore verbeelding” en “deurmekaarwoel” wil gaan haal, wil sy eintlik die walvis se monsteragtigheid aan hom terugbesorg.

Die seemonster is uit die ondersees geneem om as vergestaltung van die wetenskaplike toegang tot mede-wesens, en die ontmontering en ontvreemding van mede-wesens, in die museum te hang. Hierteenoor sou gedig 5 o.a. gelees kon word as (voor)teken van die spreker se verstrengeldheid met of betrokkenheid by die rede én die emosionele, die rasionele én die irrasionele, die orde én die chaos. Die spreker bied vir die “[n]aglopers drake de lot” (strofe 1, reël 2) ’n “droomrondawel vir elk” (strofe 2, reël 2) in haar “vermurfde hart” (strofe 1, reël 6) aan. Sy nooi hulle, wat sy aanspreek as “[m]y goggabies” om gerus *in* haar te kom woon (strofe 2, reëls 4-5) (my skuinsdruk). In die slotstrofe raak sy meer aandringiger: “Maar kom, / lomppotiges, sak toe op my” (strofe 4, reëls 4-5). Ek interpreteer hierdie uitnodiging en aandrang nie as ’n terugkeer na ’n geloof in die irrasionele nie, maar as ’n begeerte na die nabyheid van monsters en ’n uitbreiding van haar betrokkenheid by die monsteragtige. In Stockenström se oeuvre is dit vreemd om te sien dat die “hart” as direkte benoemde figureer, en dan nog ’n “vermurfde hart” (strofe 1, reël 6) wat ‘ontroer’ word deur monsters (strofe 3, reël 1). Weens die ironiese toon sou ek eerstens wou fokus op die spreker se keuse om enigsins die hart te betrek. Gewoonlik is dit ’n geliefde, of in die geval van kindergebede, Jesus, wat die hart binnegehooi word. Hier figureer die hart as woning vir monsters nie net om dit teenoor die rede op te stel nie, maar ook om die ‘suiwerheid’ van die hart te ondermyn. Dit is dus nie asof sy die rede met die hart wil vervang nie. Die spreker se hart is reeds ingerig vir die monsters: daar is ’n “droomrondawel vir elk / en skemerkelkies van skerpioengif” (strofe 2, reëls 2-3). Rondawels is tipies ’n vorm van tydelike verblyf en impliseer dat die spreker nie dink dat die monsters permanente woning nodig het nie; hulle sal weer geholpe kom. Haar uitnodiging aan hulle gee haar wel die geleentheid om iets oor haar eie hart bloot te lê. Behalwe vir die “droomrondawels” wat reeds ingerig is, is daar “skemerkelkies van skerpioengif” en ’n milieu waarin geslepenheid en boosheid welkom is. Die simpatieke uitnodiging van die spreker is ironies omdat sy eintlik haarself en die mens as hulpbehoewende monsters sien. Sy is die een wat hierdie skynbaar uitgediende monsters nodig het. Sy wil hê hulle moet op haar toesak in hulle lusvormigheid, deels omdat hulle haar toegang tot haarself gee. Dit is nie verniet dat sy gemeensaam met hulle verkeer nie. Haar “goggabies” (strofe 2, reël 4) ‘val in haar smaak’, want “[háár] smaak is sussend ouderwets katoliek” (strofe 4, reël 6). Haar smaak omvat alles: o.a. beide die rede en emosies, die rasionele en die irrasionele, die orde en die chaos. Die monster en die mens-as-monster kom in Gedig 5 tuis in ’n vrye vers, maar dit het ’n vaste verslengte en bestaan uit vier

strofes van ses reëls elk. Die spreker se hart so “groot en weids soos ’n bosveldnag” (strofe 2, reël 1) en die monsters se droomrondawels staan reg, maar saam met die mens-as-monster word die monsters rymloos (vry) dog gereguleerd in die gedig geakkommodeer.

Die spreker se mede-bestaan met die monsters demonstreer ’n etiek van openheid, o.a. ’n openheid om geaffekteer te word en ’n openheid tot die andersheid van die ander (vgl. MacCormack, 2012:256). Die spreker se openheid om ontroer te word, blyk duidelik uit haar “vermurfde hart” en die feit dat sy die monsters as “ontroerend” beskryf. Haar ontvanklikheid vir die andersheid van die ander word o.a. gedemonstreer in die feit dat sy nie die monsters definieer of klassifiseer nie. Sy verwys wel na “[n]aglopers drake de lot”, maar gebruik eerstens geen kommas om hierdie kategorieë van mekaar te skei nie en is tweedens nie taksonomies konsekwent nie (drake sou wel as ‘kategorie’ gesien kon word, maar naglopers sou spoke, tokkelossies of selfs katte kon insluit, en “de lot” is ’n allesomvattende woord wat eintlik die vorige ‘kategorieë’ negeer). Die geskiedenis van teratologie is tradisioneel ’n geskiedenis van definiëring, betekening, klassifikasie en die skep van hiërargieë wat nou verbonde is aan die konstituering van mag (MacCormack, 2012:256). Volgens MacCormack (2012:263) is ons almal monsters of nie monsters nie, afhangend van ons verhouding tot sisteme van betekening. Aan die een kant sou ’n mens kon sê dat die spreker kiés om haar mag om te klassifiseer op te sê en haarself en die mens ook deur hierdie ontmagtiging tot monster te maak. Aan die ander kant is dit betekenisvol dat, wanneer die spreker wel na die monsters verwys, sy óf ’n troetelnaam (“goggabies”) óf ’n enkele liggaamsdeel of embryo gebruik. Die troetelnaam kan dui op die liefde waaroor MacCormack (2012:261) sê: “Love for monsters acknowledges their suffering within a certain regime of signification.” Die verwysing na die monsters se “voete”, “skubbe”, “embrio’s” en na die monsters as “lomppotiges” sou gelees kon word vanuit Augustinus se siening van monsters. Terwyl Aristoteles monsteragtigheid en misvorming of wanstaltigheid gelyk gestel het (Long, 2012:196), het Augustinus geglo dat monsteragtigheid geleë is in die mens se onvermoë om God se geheel – soos saamgestel uit ooreenkomste en verskille – raak te sien: “The man who cannot view the whole is offended by what he takes to be the deformity of a part” (Long, 2012:200). Die mens se siening van iets as monsteragtig is dus die gevolg van ons tekort aan begrip en ons beperkte kennis van die wêreld; monsters raak dus simbool van die grense van menslike kennis (Long, 2012:200). In die lig van hierdie siening sou ’n mens kon sê

dat die spreker kies om slegs na aspekte van die monster te verwys, eerder as om die monster te benoem, juis om haar eie en die mens in die algemeen se beperkte toegang tot medewesens te beklemtoon. Sy is ontvanklik vir die andersheid van die monsters en het nie nodig om hulle van hul vreemdheid te ontnem deur hulle in klassifikasiesisteme te plaas nie. As spreker wat vanuit die ekognosis dink, ken sy nie net gedeeltelik nie, sy gee ook baie van haarself te kenne deur die wyse waarop monster(s) in verskillende gedaantes in hierdie gedig uitgebeeld word.

6.3.1.2 “Die kluisenaarskrap op my kriewelrige palm” (Gedig 29)

Die kluisenaarskrap op my kriewelrige palm

1 Die kluisenaarskrap op my kriewelrige palm
 2 speel monster-monster, skrik vir my skrik,
 3 speel die dood in sy lewe van gespoel
 4 en chaoties geruk en gerol word.

1 In ons maling onjuist- en gerymdhede
 2 soek ek ’n skulp onder die ore. Vorentoe
 3 loer sal ek, knypers uitsteek sal ek,
 4 my huis vervang namate my lyf

1 (waaraan ek skaam geheg is) groei en groei,
 2 en ek, verleë krap, die sierlike vreeslike
 3 wasdom in weggooiwonings gedruk moet kry,
 4 kinkhoring, draaikolk, wulk en watsenaam,

1 beteuterd altyd aan myself verbonde
 2 (die sleep van skulp, en van my sonde)
 3 beteuterd gedurig monster móét speel
 4 in dié woeling, dié draaiing, my deel.

(Stockenström, 1984:36)

Gedig 29 of “Die kluisenaarskrap op my kriewelrige palm” begin waar die spreker ’n kluisenaarskrap op haar hand bekyk. Die subjek-objek skeiding word egter opgehef wanneer die spreker en kluisenaarskrap oor mekaar beweeg en die spreker-as-kluisenaarskrap oorneem. Aanvanklik slegs die kluisenaarskrap, maar later ook die spreker-as-kluisenaarskrap, speel “monster-monster”. Hierdie spel is ’n belangrike modus van mede-bestaan binne die ekognosis. Volgens Morton (2016:141) word die ekognosis deur dooernstigheid ingeperk. Alhoewel ek saamstem met die kritiek teen Morton dat hy die woorde ‘spel’ en ‘speelgoed’ soms ondeurdag

toepas,³⁹ is die monster-monster speel in gedig 29 'n goeie voorbeeld van die tipe spel wat binne die ekognosis nodig is. Dit is die tipe spel wat skakels “between beings and *between a being*” moontlik maak (vgl. Morton, 2016:55), sodat daar nooit so doodernstig met die self en die ‘eie’ denkraamwerke omgegaan word dat groei beperk word nie. Die spel van die monster is die spel wat vreugde vind in die ander en verandering, ten spyte van onsekerheid en ongemak. Gedig 29 is 'n demonstrasie van mede-bestaan wat gekenmerk word deur abjeksie en radikale betrokkenheid, sowel as die hermeneutiek sonder afsluiting wat met hierdie interafhanklikheid gepaard gaan.

Die kluisenaarskrap leen sigself tot die verkenning van abjeksie as modus van mede-bestaan. In die WAT word die kluisenaarskrap of hermietkrap of -kreef as volg omskryf (deel IV, p.212) (in Foster, 1987:65):

Tienpotige skaaldier van die onderafdeling *Anomura* van die orde *Decapoda*, met verbrede kopborsstuk [...], looppote waarvan die eerste paar groot en voorsien van knypers is, agterlyfspote wat sonder swemfunksie is omdat die agterlyf gewoonlik sag en na vore omgeklap word, en 'n liggaamsvorm tussen dié van egte krewes en dié van krappe, wat aangetref word op land, [...] of, soos meestal, langs die kus [...]; dit bewoon die leë skulpe van weekdiere waarby die grootste knyper van die eerste paar ekstremitate gebruik word om die skulpopening te bedek, die volgende paar lang, dun pote as loopwerktuie gebruik word en die daaropvolgende paar, wat kort en skurf is, saam met die stertstuk dien om 'n houvas in die skulp te kry; as een skulp deur die groei van die dier te klein geword het, verhuis dit na 'n groter [...]

Die kluisenaarskrap se sagte agterlyf is vervorm om aan te pas by die spiraalvorm van slakagtige skulpe en die regterknypers en -pote is gewoonlik groter as dié van die linkerkant. By die verwisseling van skulp bevoel hy eers verskeie skulpe totdat hy 'n geskikte een vind en homself aan die binnewand daarvan heg met behulp van twee hakies aan sy agterlyf. (Foster, 1987:65-66) Binne die donker ekologie word die abjeksie onderlê deur 'n tipe melankolie in die Freudiaanse sin van die woord: 'n melankolie wat wys op die onverteerbare fisiese en psigiese herinneringspoor van ander wesens binne jouself (Morton, 2016:119). Die kluisenaarskrap vergestalt hierdie onverteerbare herinneringspoor: sy is krap én kreef; haar woning op land én in die see is 'n

³⁹ Sien Hoofstuk 2.4, p. 65.

herinnering van die evolusionêre proses, maar sy het in die tussengebied gebly; ’n noodsaaklike deel van haar liggaam is ’n skulp van ’n weekdier (sy is ’n skaaldier) en sy kruip nie net daar weg nie – sy heg haarself daaraan vas, en weer, en weer soos sy dit ontgroei. Wat die gevoel van abjeksie as walging of ’n ervaring van die ontstigend vreemd-misterieuse betref, is daar haar asimmetriese lyf teenoor die simmetrie wat so dikwels aan die ‘natuur’ toegeskryf word. Hierdie gevoel van abjeksie word verwoord wanneer die spreker van haar “kriewelrige palm” (strofe 1, reël 1) praat. Dit het natuurlik met die fisiese sensasie van die krap wat beweeg te make, maar sy skryf die gevoel aan haar palm toe, asof daar ’n kriewel in haar palm is, soos wat daar gepraat word van ’n kriewel wat in jou ruggraat afgaan met die ervaring van die ontstigend vreemd-misterieuse.

Verder beskryf die spreker-kluisenaarskrap haarself as “skaam geheg” (strofe 3, reël 1) aan haar lyf, en laasgenoemde as “die sierlike vreeslike / wasdom” (strofe 3, reëls 2-3). “Vreeslik” is ’n sinoniem vir “angswekkend, vreesaanjaend, ontstellend” (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “vreeslik”). Die spreker-kluisenaarskrap word dus met die gewaarwording van abjeksie gekonfronteer. Tog lei dit nie tot rasionalisasie, ontkenning, selfhaat, verwerping of dergelike reaksies nie. Die spreker het nie na aanleiding van die ‘kriewelrigheid’ op haar palm die kluisenaarskrap neergegooi nie. Intendeel: eers word die “ek” van strofe 1 “ons” (strofe 2, reël 1); daarna skuif die spreker en die krap oor mekaar om een “ek” te vorm (strofe 2, reël 2). As spreker-kluisenaarskrap eien die “ek” haar die skakels “*between a being*”, sowel as haar spiraalvormige mede-bestaan toe: In strofe 4, reël 1, sê sy dat sy “altyd aan [haar]self verbonde” is; en in die laaste reël noem sy “dié woeling, dié draaing, my deel.” Die aanvanklike spreker word so radikaal betrokke by die kluisenaarskrap dat die spreker-kluisenaarskrap die ekognosis as “the feeling of being surrounded and penetrated by entities that I can’t peel off” (Morton, 2016:123) – abjeksie – vergestalt.

Die radikale betrokkenheid van die spreker by die kluisenaarskrap en die ontwikkeling van spreker na spreker-kluisenaarskrap is belangrik vir ’n bespreking van die tipe monsters wat Stockenström skep. Cohen (2012:17) se vyfde stelling lui dat monsters die grense van die moontlike polisieer: Vanuit sy posisie op die grense van kennis (“knowing”) dien die monster as ’n waarskuwing teen die verkenning van sy onsekere terreine; die monster voorkom

beweeglikheid (intellektueel, geografies, seksueel) deur die risiko daarvan duidelik te maak: 'n aanval deur monsteragtige grensbeheer of, nog erger, om self monsteragtig te word. Dit wat vrees moet inboesem – die risiko om self in 'n monster te verander – word deur die spreker in gedig 29 omarm. Die spreker stel beweeglikheid, spesifiek intellektuele beweeglikheid, bo die gevare wat die grensgebied inhou. Die spreker-kluisenaarskrap as monster is 'n voorganger van kategoriekrisis (Cohen, 2012:16 se derde stelling oor monsters). Die kluisenaarskrap self vervat spore van die krap én die kreef, sy is skaaldier maar sy is afhanklik van die skulp van 'n weekdier. Die kluisenaarskrap as monster weerstaan maklike kategorisering. Die spreker-kluisenaarskrap versterk die kategoriekrisis waarvan monsters die voorbodes is. Haar weiering om in die klassifiserende 'orde van dinge' deel te neem (vgl. Cohen, 2012:16) en om nie net haar hibriede aard te omarm nie, maar daarop aan te dring om haar hibriditeit weer en weer te herdefinieer, maak van die spreker-kluisenaarskrap 'n opperste monster (vgl. Cohen, 2012:16). Die feit dat die spreker-kluisenaarskrap nie één skulp of denkraamwerk kies nie en die monsteragtige konfronteer en omarm om beweeglikheid te behou, is 'n belangrike aspek van die hermeneutiek sonder afsluiting wat in die volgende paragraaf in meer detail bespreek sal word.

Gedig 29 is 'n demonstrasie van mede-bestaan wat gekenmerk word deur 'n hermeneutiek sonder afsluiting en 'n omhelsing van die nie-weet en die onsekerheid. Volgens De Vries (in Foster, 1987:66) is “die hermietkrap simbool van versigtigheid, voorsorg en versierendheid; dit is afhanklik van die maan en groei net soos die maan [...]; maar dit is ook 'n ongelukkige dier as gevolg van sy skeefloop en sy kwesbaarheid.” Die kwesbaarheid en versigtigheid word duidelik in die gedig uitgebeeld. Daar word gepraat van die krap se “lewe van gespoel / en chaoties geruk en gerol word” (strofe 1, reëls 3-4). Die kluisenaarskrap-spreker beskryf haar versigtige verkenning van die lewe as, “Vorentoe / loer sal ek, knypers uitsteek sal ek” (strofe 2, reëls 2-3). Daar is egter ook 'n groot fokus op die groei en aanpasbaarheid van die krap. Nie net lei die plasing aan die einde van strofe 3, reël 1 van “groei en groei” tot beklemtoning nie, maar daar is ook die plasing van “wasdom” aan die begin van strofe 3, reël 3. Die krap se lyf word met die woord “wasdom” beskryf, 'n deftige woord vir groei as selfstandige naamwoord (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “wasdom”). Hierdie wasdom maak dat die krap haar “huis [moet] vervang” (strofe 2, reël 4) en haarself in “weggooiwonings gedruk moet kry” (strofe 3, reël 3). Indien die skulpe as metafoor vir denkraamwerke gesien word, is dit betekenisvol dat dit as

weggooiwonings beskryf word – dit beklemtoon die tydelikheid hiervan. Dit word bevestig deur die lys van skulpe wat sy opnoem: “kinkhoring, draaikolk, wulk en watsenaam” (strofe 3, reël 4). Volgens Foster (1987:72) dui die volksname “kinkhoring” en “wulk” moontlik op “‘bekende’, reeds omskrewe lewensfilosofieë”. ‘Draaikolk’ is waarskynlik ’n eieskepping (Foster, 1987:72) en vergestalt die lusvorm van kennis en wete. Dit word ook ge-eggo in die laaste reël se “dié woeling, dié draaiing”. “Watsenaam” kan gesien word as plekhouer vir ’n denkraamwerk waarmee die spreker nie baie vertrou is nie of waarvan sy nog nie bewus is nie. Die woord impliseer ’n traak-my-nie-agtigheid teenoor benoeming en die benoemde en ondermyn so die status van enige so ’n denkraamwerk. Daar is dus by die spreker ’n duidelike bewustheid van dit wat waarlik seker is: groei en onsekerheid. Daar word geen finale bestemming van vaste wete of kennis in die vooruitsig gestel nie. Die monster-speel, die woeling en die draaiing – dit is “mý deel”; dit is wat sy vir haarself toeëien. Teenoor die “maling onjuist- en gerymdhede” (strofe 2, reël 1) van vroeër vind ons paarrym in die laaste strofe, juis daar waar die woeling en draaiing sy hoogtepunt bereik. Die implikasie is dat die ‘rym’ en die gerymdhede (die enigste sekerheid) juis geleë is in die woeling en die draaiing – in die hermeneutiek van onsekerheid. Die spel van die monster is die omarming van verandering en die ander.

6.3.2 ’n Monster van leegheid deur ’n skepper van leegheid: “Kraak die aardbol langs ’n naat” (Gedig 45)

Kraak die aardbol langs ’n naat

1 Kraak die aardbol langs ’n naat
 2 oop en dop maar uit – jy sal vind
 3 drie myte en ’n groterige kewer
 4 rooi van magma en doodverskrik.
 5 Maar moenie worry nie. Alles werk
 6 ten goede mee. Laat die vuurvloei
 7 uitloop in die al en op die sterretjies
 8 drup-drup. Skud goed. Gom nou
 9 die helftes stewig vas en, siedaar,
 10 die nuwe aarde, lig, leeg, lief.

1 Niks om na te delf, niks te splyt,
 2 niks meer te beskryf of uit te lê.
 3 Die kewer spartel in die melkweg
 4 en die myte verdwyn spoedig in die buik
 5 van wording. O aansienlik intelligenter

6 as die myt mens, skepper van leegheid,
 7 was jy maar reg aan die begin en nie
 8 sommer somewhere in die groot proses nie,
 9 né, ma se grootman? Ma se snaaksie
 10 hou sy handjies bak en vra bol, ma.

(Stockenström, 1984:56)

In *Dark Ecology* skryf Morton (2016:95) dat die ‘estetiese dimensie’ ’n ander naam is vir die deurdringende energie wat alle lewende en nie-lewende objekte kousaal verbind. As gevolg van die betekenisvolle teenstrydigheid tussen my en die nie-ek (die ding), ontbloot skoonheid volgens hom die hartseer van ontoeganklikheid (Morton, 2016:149). Na aanleiding van Adorno se estetiese siddering of rilling praat Morton (2007:169) van die fragiliteit van ’n ‘ek’ waarvan ons nie heeltemal ontslae kan raak nie, maar wat ten minste op so ’n wyse vibreer kan laat word dat die ‘ek’ se aggressiewe oortuiging nie versterk word – soos deur ’n hamer of ’n stewel – nie, maar dat die vorm daarvan – hoe kortstondig dan ook al – oplos. Morton se verwysing na ’n ‘hamer’ herinner aan N.P. van Wyk Louw se “Die beiteljtjie” waarin die beiteljtjie juis daarin slaag om te deurgrond en toegang te verkry. Hierteenoor is Stockenström se gekraakte aardbol ’n ironiese blik, nie net op die mens se vernietiging van die aarde nie, maar ook op sy grootheidswaan wanneer dit kom by sy toegang tot die nie-ek en die verestetisering daarvan. Weiss (2004:124) se tweede stelling oor monsters en monsteragtigheid gee ’n interessante perspektief op die estetiese domein. Dit lui as volg:

In the *Critique of Judgment* (1790), Kant shows how the aesthetic domain exists without any regulatory a priori whatsoever. This principle could be summed up and radicalized in one word: *monsters*. What the unformed is to the sublime, the deformed is to monsters.

Wanneer die kunstenaar met die vormlose begin, met die sublieme as doel voor oë, het hy die mag van definiëring en deurgronding in pag. Wanneer die kunstenaar egter weet dat sy slegs toegang tot die misvormde het en dat die estetiese domein ook die domein van die monsteragtige is, word sy genoop om ’n opreg-ironiese verhouding met die skeppingsproses te handhaaf. Myns insiens wys Stockenström op die vreugde van ontoeganklikheid wanneer die afstand tussen my en die nie-ek met ’n estetiese en monsteragtige siddering gevul word. “Kraak die aardbol langs ’n naat” in *Monsterverse* sou gesien kon word as ’n monster van Stockenström se metapoësie waarin sy met vreugde en opregte ironie ’n monsteragtige leegheid skep.

Gedig 45 sou gelees kon word as 'n eksplisiet krities-ekokritiese gedig waarin die mens se vernietigende effek op die aarde ontbloot word. As kunsteoretiese vers sou die gedig deels gesien kon word as 'n reaksie op “Die beiteljtjie” (soos oorspronklik uit Stander se referaat blyk). Van Wyk Louw se “Die beiteljtjie” is 'n voorbeeld van “epistemologies (kennisteoreties) gerigte literatuur wat binne die modernistiese paradigma die wêreld probeer verklaar” (Foster, 2000:62). Die ek-spreker se toets vir die beiteljtjie se vermoë lei volgens Kannemeyer (1978:418) tot “skrikwekkende gevolge” wanneer eers die rots, dan die aarde, land, planeet en uiteindelik ook die sterre oopbars. Die beiteljtjie kan gesien word as “'n uiteensetting van die vermoë van die denker of digter om deur middel van die woord homself, sy onmiddellike omgewing, sy planeet en uiteindelik die volle ruimte van die heelal te deurgrond en op estetiese wyse te representeer” (Viljoen, 2008:14). Die spreker in “Die beiteljtjie” is volgens Stander se lesing “die self-versekerde fallogosentriese subjek wat 'n besondere vertroue het in sy vermoë (hetsy die rede of die kreatiewe vermoë) om die waarheid te vind” (soos verwoord deur Viljoen, 2008:14). Die proses van waarheidsoeke word hierteenoor in gedig 45 ondermyn (Stander in Foster, 2000:63).

Die eerste strofe van die gedig bestaan hoofsaaklik uit bevelsinne (Van der Westhuizen, 2002: 189-194) en wanneer die gedig as kritiek op die mens se vernielsug gelees word, sou die tweede strofe se ‘leegheid’ en “niks” gelees kon word as die effek van al die aksies wat die mens in die eerste strofe uitgevoer het (“oorkraak”, “uitdop”, “vind”, “moenie worry”, “laat”, “skud”, “gom”). Indien die einde van die gedig egter in ag geneem word en die spreker as 'n ma gesien word, gaan daar ook 'n ander interpretasiemoontlikheid oop. Hierdie interpretasie word spesifiek ondersteun deur die toon van die sin, “dop maar uit” (strofe 1, reël 2). Dit pas in by die ironiese en sarkastiese toon van die res van die gedig en sou hier gelees kon word as 'n ouer wat sê, “Toe, doen dit maar, en kyk wat gebeur.” Dit word verder ondersteun deur die toekomstige werkwoord, “sal”, in “jy sal vind” (strofe 1, reël 2) wat as duidelike waarskuwing dien. Indien die sarkastiese toon vir die doel van hierdie interpretasie in die res van die strofe verhoog word, sou dit gelees kon word, nie noodwendig as dinge wat gebeur nie, maar as die voorspelling van die ma van wat sóú gebeur indien die kind dit sou regkry om die aardbol oop te kraak. Die gevolg van al hierdie aksies sou 'n “nuwe aarde” wees: “lig, leeg, lief” (strofe 1, reël 10). Die ironie is dat die aarde nooit ‘vol’ of ‘swaar’ was nie: dit was gevul met drie myte en 'n groterige kwer (strofe 1, reël 2). Alhoewel die kind se aksies gevolge gehad het, het dit nie veel aan die

aarde verander nie. Waar myte mikroskopiese klein parasitiese spinnekoppe is, maak kewers die grootste klas insekte uit (Van der Westhuizen, 2002:191). Die kewer is simbool van wording, skepping, onsterflikheid en heropstanding (De Vries in Van der Westhuizen, 2002:194). Volgens Van der Westhuizen (2002:194) word hierdie betekenis geïroniseer “omdat die mens juis tot die dood van dinge in die heelal bydra”. By ’n metapoëtiese lees van die vers kan dit egter ook gesien word as simbool van dit wat in die aarde vervat is, met veral wording en skepping wat geaktiveer sou kon word in hierdie interpretasie. Dit word ondersteun deur die simboliek van die eier wat deur die aardbol wat oopgekraak en uitgedop word, geaktiveer word. Ook die eier is simbool van lewe en herlewing (Van der Westhuizen, 2002:190). Die ligtheid en leegheid van die aarde word positief gelaai met die laaste woord van die strofe: “lief”. Selfs al sou die aarde nie meer myte, ’n kewer, of ’n dooier bevat nie, sou dit steeds “lief” wees.

Die tweede strofe se eerste twee reëls sou op verskillende wyses geles kon word, afhangend van die interpretasie van die eerste strofe. Dit is egter juis die spanning tussen hierdie interpretasiemoontlikhede wat bydra tot die nuanse van Stockenström as donker ekodigter se metapoëtika. Van der Westhuizen (2002:193) fokus op die interpretasie waar “Niks om na te delf, niks te splyt, / niks meer te beskryf of uit te lê” (strofe 2, reëls 1-2) geles word as abrupte en afgekapte weergawe van, “Daar is niks om na te delf [...]” In haar analise fokus sy op die primaatposisie van “niks”, sowel as die herhaling daarvan. Sy analiseer die sin as volg:

Niks [is] nie die onderwerp van die sin nie, omdat hierdie sin beroof is van sy onderwerp deurdat *Daar* voor in die sin weggeval het. *Daar is* as deel van ’n moontlike eksistensiële konstruksie is ook deur weglating verander in non-eksistensie. *Daar is* bestaan met ander woorde dus ní in die sin nie, sodat slegs *Niks* oorgebly het (Van der Westhuizen, 2002:193).

As deel van haar kritiese ekokritiese lees van die gedig, interpreteer Van der Westhuizen (2002:194) hierdie sin as volg: “daar is niks/ daar gebeur niks nie/ daar het niks oorgebly om met menslike tegniese vaardighede en vernuf te ontgin of met wetenskaplike metodes en redeneringsvermoë te ondersoek en te beskryf nie.” Die “nuwe aarde” wat lig en leeg is, sal die “mens onthef van ’n hele spektrum van wetenskaplike en kreatiewe aktiwiteite wat sinvol kan wees, maar ook as potensieel destruktief en vermoeiend voorgehou word” (Viljoen, 2008:15).

Indien daar egter voortgegaan word met die aanname dat die eerste strofe ’n sarkastiese hipotese is, sal die eerste sin van strofe 2 ook gelees kan word as, “Daar *sal* niks *wees* om na te delf, niks te splyt, niks meer te beskryf of uit te lê” indien die aardbol oopgekraak word of indien alle waarhede wel gepeil word nie. Of, indien die leegheid van die aardbol wat selfs voor die oopkraak uitgebeeld is, in ag geneem word, kan die eerste reël selfs gelees word as ’n algemene stelling wat nie net geld as gevolg van die aksies in die eerste strofe nie: dan *is* daar niks om na te delf of te splyt nie omdat daar nog nooit iets (“Waarhede”) *was* om na te delf of te splyt nie. Die tweede reël se “meer” (“niks meer te beskryf of uit te lê”) impliseer egter dat daar wel dinge was om te beskryf en uit te lê en die “niks meer” het ’n melankoliese klank. So ’n melankolie sou pas by Stockenström se metapoëtika omdat sy deurlopend in haar oeuvre selfironiserend omgaan met haar begeerte en wil om te skryf. Die “niks” verkry weer ’n positiewe lading wanneer die mens as “skepper van leegheid” beskryf word (strofe 2, reël 6). Op die oog af sou dit as negatief gesien kon word, maar die “leeg” in strofe 1, reël 10, is met “lief” opgevolg. Die “skepper van leegheid” staan teenoor die beitelslaner wat met sy woorde en sy rede die planeet met “twee goue afgronde” in twee laat val (Van Wyk Louw, 2002:186).

Die “Daar is” of “Daar sal wees” of “Daar was” – al is dit dan juis uitgelaat – kan ook beskou word deur die lens wat Levinas daarvoor opgesit het (in Morton, 2007:60):

There is transcends inwardness as well as exteriority [...]. When the form of things are dissolved in the night, the darkness of the night, which is neither an object nor the quality of an object, invades like a presence. In the night, where we are riven to it, we are not dealing with anything. But this nothing is not that of pure nothingness. There is no longer *this* or *that*; there is not “something.” But this universal absence is in its turn a presence, an absolutely unavoidable presence. [...] The disappearance of all things and of the I leaves what cannot disappear, the sheer fact of being in which *one* participates, whether one wants to or not, without having taken the initiative, anonymously. Being remains [...]

’n Mens sou dus kon sê dat die “sheer fact of being” of bestaan as gegewe in en rondom die tweede strofe flikker, ten spyte daarvan dat die “daar is” weggelaat of genegeer is. Die “leegheid” wat die mens skep impliseer ook bestaan as gegewe, maar ’n bestaan wat deelname vereis sonder om deurgronding te bied.

In die laaste vier reëls van die gedig word die mens as aangesprokene en 'n ma as die spreker geïdentifiseer. Hierdie ma sou moontlik 'n vroulike skepper, maar dan soortgelyk aan die skepper as “'n bejammerenswaardige, brose teef” van “Installasie van skryf” uit *Spesmas* kon wees (Stockenström, 1999:9). Viljoen (2008:15) beskryf haar houding as een van “meewarige jammerte”. Die skynbare simpatie wat teenoor “ma se grootman” en “[m]a se snaaksie” (strofe 2, reël 9) uitgespreek word, drup van die sarkasme, maar 'n moontlike meerwaardige toon word ondermyn deur die wyse waarop skeppers in Stockenström se oeuvre uitgebeeld word. Terwyl die beitelslaner onder die illusie leef dat hy die begin van die “splyt” of “bars” is, wil die ma haar grootman-snaaksie daaraan herinner dat hy “sommer somewhere in die groot proses” is (strofe 2, reël 8). Die grootman word finaal op sy plek gesit wanneer hy uitgebeeld word as bakhand voor sy ma: “hou sy handjies bak en vra bol, ma” (strofe 2, reël 10). Volgens Van der Westhuizen (2002:195) verwys “bol” na die “aardbol” – die mens het die vermetelheid om vir nog aarde om te vernietig te vra. “Bol” soos in mis of ekskrement skuif egter bo-oor “bol” soos in aardbol. Veral die teenwoordigheid van die kewer lei tot hierdie assosiasie. Die miskruier is 'n soort kewer waarvan die wyfie 'n bolletjie mis rol om in 'n gaatjie te begrawe nadat sy haar eier daarop gelê het (Odendal & Gouws, 2005, s.v. “miskruier”). Selfs om leegheid te skep het die mens die (aard)bol nodig. Morton (2007:177) verwys na Freud se stelling dat “home” of tuiste die vreemdste plek is; dit is vreemd in sy “homeliness”. Morton gaan dan voort om te sê dat die waardering van vreemdheid geleë is daarin om die vreemdheid in ooreenkomste en bekendheid te sien en dat dit tot 'n politieke aksie kan lei: “To reintroduce the uncanny into the poetics of the home (*oikos*, ecology, ecomimesis) is a political act”. Deur “bol” soos in ekskrement en “bol” soos in aardbol oor mekaar te skuif word so 'n politieke skuif gemaak: die ontstigend vreemd-misterieuse word teruggeplaas in die tuiste om die grootman te herinner aan sy lyflikheid en sy gevolglike verbondenheid aan die aarde. Hy vra dalk vir “aardbol” maar sy gebrekkige taalvermoë – sy gebruik van ‘halwe’ woorde (vgl. Van der Westhuizen, 2002:197) – maak dat hy tegelykertyd vir minder én meer vra.

Die destruksie van die taal wat regdeur die gedig gesien kan word, is 'n belangrike aspek van die gedig as kunsteoretiese vers en eersgenoemde word in detail deur Van der Westhuizen bespreek. Behalwe vir haar sintaktiese analise waarna daar reeds verwys is, noem sy byvoorbeeld ook die gebruik van Engelse woorde as leksikale ‘afwykings’ (Van der Westhuizen, 2002: 191,195). Die

“worry” (strofe 1, reël 5) en “somewhere” (strofe 2, reël 8) veroorsaak nie net nadruk nie, maar as gevolg van die paradigma afwyking word ’n destruksie van Afrikaans geïmpliseer. Verder is aard-bol in die laaste reël nie die enigste voorbeeld van die helfte van ’n woord wat genoem word nie; ook “al” (strofe 1, reël 7) sou gesien kon word as die helfte van “heelal” (Van der Westhuizen, 2002:197). Deur haar gebruik van taal demonstreer die digter dus eintlik die breekbaarheid en kraakbaarheid van taal, eerder as om dit as ’n instrument van deurdringing uit te beeld. Die taal word egter ook nie afgeskryf nie: die taal word gebruik vir monsterverse en monster verse.

6.4 Gevolgtrekking

Die Augustiniaanse siening van die monster as simbool van die grense en begrensde van menslike kennis (Long, 2012:200) word binne die hedendaagse teratologie verbreed en vervaag. Cohen (2012:16) brei sy stelling oor die monster as voorganger van kategoriekrisis as volg uit:

The horizon where the monsters dwell might well be imagined as the visible edge of the hermeneutic circle itself: the monstrous offers an escape from its hermetic path, an invitation to explore new spirals, new and interconnected methods of perceiving the world.

Weiss (2005:125) se sewende stelling oor monsters lui as volg:

Monsters exist in margins. They are thus avatars of chance, impurity, heterodoxy; abomination, mutation, metamorphosis; prodigy, mystery, marvel. Monsters are indicators of epistemic shifts.

Die monsteragtige as uitnodiging om nuwe spirale (van perspektiewe en denkraamwerke) te verken en die monster as aanduider van epistemiese skuiwe, verwys nie net na die monsters in *Monsterverse* nie, maar skakel ook met die ekognosis as ’n “weird knowing” wat aanvaar dat mede-bestaan en ‘toegang-tot’ altyd deur hermeneutiese wolke van nie-weet omring sal word.

Die monsters wat Stockenström skep vergestalt en demonstreer ’n omarming van ’n hermeneutiek sonder afsluiting, sowel as andersheid wat nie ontvreem word nie. Alhoewel die ‘dissiplinêre’ funksie van die monsteragtige dikwels – soos reeds genoem – die polisiëring van die grense tussen normaal / rasioneel / burger en abnormaal / irrasioneel / krimineel is, onthul die teratologie ook die terrein van die ‘anders-as-normale’ as die volgende: “the nexus upon which

potentially, brave new worlds may be reimagined and forged” (Picart & Browning, 2012:1). Die kans is goed dat Stockenström (1984:56) “die nuwe aarde, lig, leeg, lief” as beteuterd eerder as dapper sou beskryf, maar sy herverbeel wel ’n gedig waarin die tradisionele, dominante menslike subjek nie die mag van definiëring en klassifikasie besit nie. Stockenström ondermyn die idee van taal as iets waardeur die mens toegang kan kry tot alles rondom hom, maar sy hou nie op om taal en betekenis te verken nie. Selfs in gedig 8, waar sy die mens skynbaar heeltemal afskryf, bewaar sy hom in al sy abjeksie in die taal:

Die mens? Vergeet hom. Los hom.
 Gemeet aan al wat groter,
 al wat kleiner is in die al
 registreer hy nouliks en nou-nou-nou
 dan is dit tjoef klaar afgetjop.

In die al niks is die al in hom
 niks vir hom, net hyself wat vreet,
 dié behaarde buis van glorie en smet,
 ’n sotterny van mismoedigheid. (Stockenström, 1984:12)

De Lange (2008:14) skryf oor *Monsterverse* dat Stockenström veral in hierdie bundel gedigte skryf “met ’n kosmiese strekking waaruit ’n basiese panteïstiese ingesteldheid blyk”: “Sentraal staan die mens: ontluister, eensaam, uitgelewer aan ’n onverskillige heelal, komieklik in sy vernaamdoenery.” In gedig 8 sien ons die mens in al sy abjekte liggaamlikheid binne-in die al / heelal / alles / niks wat ook ín hom is. “Dié behaarde buis van glorie en smet” beliggaam die ekognosis – “[t]he structure of thought as nonhuman” (Morton, 2016:158). Stockenström omarm deurentyd ’n estetika wat die abjekte vier en die lusvorm van taal en (mede)bestaan vergestalt. Die glorie én die smet, die goddelikheid van monsters en die nie-mens, en die monsteragtigheid van gode – al hierdie lusagtige gedagtes en wetes kan gevind word in die verse van ’n digter wat nie net wil verken nie, maar wat bereid is om te kenne te gee, bereid is om haar eie monsteragtigheid bloot te lê. Denke vanuit die ekognosis is denke wat vatbaar is vir die monster in al sy gestaltes.

Hoofstuk 7: Slot

Geagte leser, dink oor die volgendes.

Skaar u u by die verbolgenes?

Is u verwonderd of bedonderd?

Terloops, dis my om't ewe.

(Stockenström, 2013:7)

Vir haar is dit om't ewe. Nie vir my nie. Nie omdat ek dink dat poësie die aarde kan red nie, maar omdat Stockenström se poësie die leser op so 'n wyse in die middelgebied van "(mag) moontlik" en "nie heeltemal nie" vasskryf en verskryf (vgl. Morton, 2016:100; Stockenström, 1999:9), dat dit net miskien 'n verskil kan maak. Vir en in hierdie leser het dit 'n verskil gemaak. Die woord "moontlik" kom 114 keer vóór die slothoofstuk in hierdie dokument voor en ongeveer 75 van hierdie kere verwys dit na Stockenström se werk. Ook die woord "dalk" en die frases "ek sou wou waag" en "dit sou kon wees" of "kan wees" is merkers – nie van 'n analise wat op die draad sit nie, maar van 'n analise wat, danksy die ondeurgrondelike dubbelsinnigheid (Snyman, 2015:219) van die digter, altyd bewus bly van sigself as produk van één leeswyse. Hierdie skripsie gebruik die donker ekologie as uitgangspunt, maar die konsep van die donker ekodigter sou leeg wees indien Stockenström nie daaraan beslag kon gee nie. Dit sou bloot 'n raamwerk wees waarin 'n digter wat nie minder oor haar leser se benewelde bril kan omgee nie, verpak kan word. Dit is nie veel meer nie. Behalwe as dit dalk kan bewys dat Stockenström haar tyd so ver vooruit was, dat ons haar nog nie kon inhaal nie. Dat sy mede-bestaan op so 'n wyse beliggaam dat daar nie hoop is nie, maar 'n opreg-ironiese houding wat die naaste aan hoop is wat ons in hierdie tye gaan kom.

Hierdie opreg-ironiese houding flikker in die wyse waarop sy afstand behou en verbondenheid omarm. Sy speel met die "spanning tussen skeppende en ontbindende magte" (Cloete, 1974:149), die "spanning tussen vergetelheid en glans, passiwiteit en aktiwiteit, volledig veranker in die aarde en uitreik na iets hoërs" (Kannemeyer, 1977:40) sonder om die spanning op te los. Haar poësie staan in die teken van die "drang om te weet", maar sy maak altyd seker dat sy hierdie drang relativer met "die wete dat ons kennis noodsaaklik beperk en gebrekkig bly" (Brink, 1976:9). Só maak die donker ekodigter.

Stockenström se blik op haar eie poësie onthul dieselfde opreg-ironiese houding en ondeurgrondelike dubbelsinnigheid. Die titel van haar voorlaaste bundel, *Spesmase*, “[is] tekenend van [haar] neiging om haar eie poësie op ’n byna geringskattende wyse aan te bied (Viljoen, 2000:6). Sy kan die leser die een oomblik bewus maak van die bedrog van skryf en in die volgende gedig “die noodsaak van skryf openlik bely” (Hambidge, 1985:2). Sy wantrou woorde en wantrou woorde (Stockenström, 1970:51), sy “stamel [’n] ganse leegheid” (Stockenström, 1984:32) en “hemel met woorde wat nie dade word / die leegheid op waarin [die mens haar] bevind” (Stockenström, 1999:32). Tog wys haar digkuns daarop dat “verdigsels” nie “lasterlik” kan wees nie; “die waarheid / tog wel, die onreine” (Stockenström, 1988:23). Die verdigsel van leegheid is altyd verkieslik bo die illusie van waarheid en sekerheid. In “Vrug van klip” – die tweede metapoëtiese vers in haar oeuvre – “is daar sprake van ’n mens wat [...] hoogstens ’n swangerskap van klip wil dra” (Kannemeyer, 1983:17). Hierdie swangerskap van klip is egter nie voorloper tot ’n geboorte van sekerheid nie, maar teken van ’n mede-bestaan gekenmerk deur ontoeganklikheid en nie-weet. Die klip is simbool daarvan dat Stockenström, ten spyte van haar byna obsessiewe verkenning van die niks, die leegheid en die al, fokus op die konkrete:

Leegheid, aan die rand waarvan ’n klein
skedel met die neusgate oop, verlede toe,
’n vermaning dat landskappe nie eindig nie.
Dit sien ek. Dit teken ek op: die verbleikte
bokkieres, en hier staan ’n plat plantjie. (Stockenström, 1999:20)

Maar dit wat sy opteken is baie minder én baie meer as dit wat sy sê, juis omdat haar “gekwetter” ’n manier is om nié te vind en nié aan te kom nie (Stockenström, 1999:32). Sy k(w)etter teen die aankoms. Sy ketter ook teen die nut. Daarom dan dat haar digkuns ook ’n spel is. In “In ’n taal praat” lei die mens se gebruik van taal “tot ’n ontploffing van so ’n onnutsige skoonheid. / So onnutsig” (Stockenström, 1988:34). Dis ’n spel waarin ondeundheid, nutteloosheid, skoonheid en vreugde in ’n lus gedraai word. Wanneer die poësie dan as “[o]ntbeerlikste der kommoditeite” (Stockenström, 1984:14) aangebied word, glo ek dat die spreker-skrywer hiervan oortuig is. Poësie word nooit in Stockenström se oeuvre as iets nuttig of iets wat verkwansel kan word, uitgebeeld nie. Dit is nie ’n kommoditeit nie. Dis ’n modus van mede-bestaan:

Raaiselagtig wat mens is
gebore in die teken van die vraag.

Verder: niks,
net dat ek skryf, verbouereerd. (Stockenström, 1984:18)

Stockenström se bestaan en mede-bestaan word, behalwe vir die houding van opregte ironie, gekenmerk deur 'n etiek van onsekerheid en openheid. Haar blik op die mens is beide ontluisterend én deernisvol (Viljoen, 2000:6). En, alhoewel sy afstand behou, neem sy nooit afstand van haar eie menswees nie. Sy stel die moontlikheid dat dit dalk genoeg sal wees om een maal te kan dink: “eenmaal was ek 'n mens” (Stockenström, 1976:37). Tegelykertyd is sy “verworde dier” (Stockenström, 1976:38) – dier wat word, dier wat ontaard het in mens – en “mededier” (Stockenström, 1984:60). Dit is juis in haar bysyn met almal “benewens ons” (Stockenström, 1984:60) dat sy die oerverbondenheid tussen mens en aarde laat flikker en die rigiede grens tussen mens en nie-mens benewel. Brink (1976:9) som *Van Vergetelheid en van Glans* – “in die mate waarin mens durf opsom” – met die volgende strofe op:

Hier staan ek, ek, verworde dier, vreemd.
Minerale onder, silwerkollekte sterre om my.
In my, skrik en skielike veroudering, staan ek,
'n skreeu in my longe in my reeds dooie taal,
my vloek van ster na ster, my knoop, my web. (Stockenström, 1976:38)

Stockenström skreeu teen die sekerheid en die rigiede afbakening. Sy hou aan ketter teen die afstand én die verbondenheid wat van vreemdheid gestroop is. Om 'n bundel op te som is een ding; 'n oeuvre maak so iets onmoontlik. Maar iewers moet ek afsluit. Dalk dan maar met die “tagtig persent water gerangskik om 'n skelet” (Stockenström, 1973:64):

sodat ek die aarde kon bewandel,
vol verwondering kon raak aan
ander saamgestel soos ek: water
water water water water en.

Wilma Stockenström is die arche-donker ekodigter en.

Bibliografie

Abrahams, F.R. 1998. Poësie en die politiek van die postmodernisme: 'n ondersoek na die postmodernistiese poësie van Wilma Stockenström. Ongepubliseerde PhD-verhandeling. Kaapstad: Universiteit van Kaapstad.

Arigo, Christopher. s.j. Notes toward an ecopoetics: Revising the postmodern sublime and Juliana Spahr's *This connection of everyone with lungs*. *how2*, 3(2). Beskikbaar: http://www.asu.edu/pipercenter/how2journal/vol_3_no_2/ecopoetics/essays/arigo.html. [2018, 3 Februarie].

Bagnadov, K.G. 2017. Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence (Book Review). *Canadian review of comparative literature*, 44(1):152-155.

Barker, Derek. 2007. Green Fields: Ecocriticism in South Africa. *Journal of the African Literature Association*, 1(2):55-67.

Bate, Jonathan. 1991. *Romantic Ecology. Wordsworth and the Environmental Tradition*. Londen & New York: Routledge.

Bate, Jonathan. 2000. *The Song of the Earth*. Londen: Picador.

Behr, K. 2004. Englerophytum magalismontanum. Beskikbaar: <http://pza.sanbi.org/englerophytum-magalismontanum>. [8 April 2020].

Boshoff, R. 1991. 'n Vergelykende ondersoek na die ooreenkomstige beeldgebruik in "Groot ode" van NP van Wyk Louw en *Die Heengaanrefrein* van Wilma Stockenström. Ongepubliseerde MA-verhandeling. Kaapstad: Universiteit van Kaapstad.

Bowler, Peter J. 2009. *Evolution: The History of an Idea*. 25th Anniversary Edition. Los Angeles: University of California Press.

- Bredell, M. 1979. Ironie in die poësie van Wilma Stockenström. Ongepubliseerde MA-verhandeling. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.
- Brink, A.P. 1973. "Op soek na Afrika". *Standpunte*, 110, Desember: 1-9.
- Brink, A.P. 1976. Wilma Stockenström wys sy bly 'n voorste digteres. *Rapport*, 12 Desember: 9.
- Bryson, J. Scott (red.). 2002. *Ecopoetry. A Critical Introduction*. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Bryson, J. Scott. 2002. Introduction. In Bryson, J. Scott (red.). *Ecopoetry. A Critical Introduction*. Salt Lake City: The University of Utah Press. 1-16.
- Buell, Lawrence. 2000. Representing the Environment. In Coupe, L (red.). *The Green Studies Reader: From Romanticism to Ecocriticism*. Routledge: Londen & New York. 177-181.
- Buell, Lawrence. 2005. *The future of environmental criticism: environmental criticism and literary imagination*. Malden & Oxford: Blackwell Publishing.
- Buell, Lawrence. 2011. Ecocriticism. Some Emerging Trends. *Qui Parle*, 19(2): 87-115.
- Burger, Bibi. 2018. Dark ecology and the representation of canids in Deon Meyer's *Fever*. *Tydskrif vir letterkunde*, 55(3): 121-133.
- Buro van die WAT. 2006. *Sinonieme en verwante woorde*. Kaapstad: Pharos.
- Bybel. 1983. Die Bybel: nuwe vertaling Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- Caldwell, D. S.j. Review of Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence. Beskikbaar: http://noladiaspora.org/wordplace/review_Caldwell.htm. [2018, 1 Mei]

Chakrabarty, Dipesh. 2012. Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Changes. *New Literary History*, 43(1): 1-18.

Chapman, M. & Lenta, M. (reds.). 2011. *SA Lit Beyond 2000*. Scottsville: University of Kwazulu-Natal Press.

Chazan, Michael. 1995. Conceptions of Time and the Development of Paleolithic Chronology. *American Anthropologist, New Series*, 97(3): 457-467.

Chevalier, J. & Gheerbrant, A. 1996. *A Dictionary of Symbols*. J. Buchanan-Brown (vert.). Londen: Penguin Books.

Childs, P. & Fowler, R. (reds.) 2006. *The Routledge Dictionary of Literary Terms*. Londen & New York: Routledge.

Clark, Timothy. 2011. *The Cambridge Introduction to Literature and the Environment*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Clark, Timothy. 2014. Nature, Post Nature. In Westling, Louise (red.). *The Cambridge Companion to Literature and the Environment*. New York: Cambridge University Press. 75-89.

Cloete, T.T. 1974. Nuwe digbundels V. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 14(2):149-151.

Cloete, T.T. 1999. Wilma Stockenström (1933-). In: Van Coller, H.P. (red.) *Perspektief & Profiel, Deel 2*. Pretoria: Van Schaik. 607-620.

Cochrane, N. 2013. Pessimistiese blik op aarde se toekoms bied nie volle prentjie. *Volksblad*, 20 Mei. Beskikbaar: <http://www.volksblad.com/vermaak/2013-05-20-pessimistiese-blik-op-aarde-se-toekoms-bied-nie-volle-prentjie>. [2020, 30 Desember].

Coetzee, Corné. 2015. Huisies aan die Rand: Ekokritiek en in die besonder stedelike ekokritiek as lens vir die lees van sewe gedigte met Johannesburg as agtergrond. *Litnet Akademies*, 12(2).
Beskikbaar: <https://www.litnet.co.za/huisies-aan-die-rand-ekokritiek-en-in-die-besonder-stedelike-ekokritiek-as-lens-vir-die-lees-van-sewe-gedigte-met-johannesburg-as-agtergrond/>.
[2016, 25 Mei].

Coetzee, J.M. 1988. *White Writing: On the Culture of Letters in South Africa*. Londen: Yale University Press.

Cohen, Jeffrey Jerome. 2012. Monster Culture (Seven Theses) (extract). In: Picart, C.J.S. & Browning, J.E. (reds.). *Speaking of Monsters. A Teratological Anthology*. New York: Pargrave Macmillan. 15-18.

Coupe, Laurence (red.). 2000. *The Green Studies Reader: From Romanticism to Ecocriticism*. Londen & New York: Routledge.

Coupe, Laurence. 2000. General Introduction. In Coupe, L. (red.). *The Green Studies Reader: From Romanticism to Ecocriticism*. Londen & New York: Routledge. 1-8.

Culler, Jonathan. 1983. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Londen: Routledge.

Decker, Summer. 2017. Why Do Tombstones Often Face East? Beskikbaar: <https://classroom.synonym.com/jewish-burial-customs-and-anointing-oils-12087702.html>. 29 September. [2019, 25 Julie].

De Lange, J. 2008. Digter verjaar. Stockentström enig in haar kuns. *Die Burger*, 7 Augustus: 14.

De Lange, J. 2010. Huldeblyk: Wilma Stockenström 75. Beskikbaar: <http://johandelange.blogspot.com/2010/03/wilma-stockenstrom-75.html>. [2021, 9 Januarie].

De Vries, J., Hogenhout-Muler, J. & F.J.M.L de Tollenaere. 1971. *Nederlands Etymologisch Woordenboek*. Leiden: Brill.

Dominy, Michèle D. 2002. Hearing grass, thinking grass: postcolonialism and ecology in Aotearoa-New Zealand. *Cultural Geographies* [Elektronies], 9(1). Beskikbaar: https://search-proquest-com.ez.sun.ac.za/docview/200857872?rfr_id=info%3Axri%2Fsid%3Aprimio [2019, 19 Desember].

Dunn, Jennifer C. & Tennley A. Vik. 2014. Virginité for Sale: A Foucauldian Moment in the History of Sexuality. *Sexuality & Culture*, 18:487-504.

Estok, S.C. 2005. Bridging the Great Divide: Ecocritical Theory and the Great Unwashed. *ESC*, 31(4):197-209.

Everhart, E. 2017. Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence (Book Review). *ISLE*, 24(3): 608-609.

Foster, P.H. 1987. Die dier as teken in Wilma Stockenström se *Monsterverse*. Ongepubliseerde MA-tesis. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.

Foster, P.H. 2000. Postmodernisme en poësie, met spesifieke verwysing na die historiografiese metagedig *Die heengaanrefrein* van Wilma Stockenström. Ongepubliseerde DLitt-verhandeling. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.

Foster, Ronel. 2007. Inleiding: Tolk van die stomme aarde. In W. Stockenström. *Die stomme aarde – 'n keur*. Kaapstad & Pretoria: Human & Rousseau. 11-15.

Fourie, R. 2013. Is ekokritiek die moeite werd? *LitNet*, 22 Februarie. Beskikbaar: <https://www.litnet.co.za/isekokritiek-die-moeite-werd/>. [2017,12 Desember].

Fourie, Reinhardt. 2018. Duiwelsadvokate en die ekokritiek: 'n Respons op Carien Smith se ekokrities-filosofiese benadering tot Riana Scheepers se kortverhaal "Katvoet". *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 58(4): 1010-1014.

Garrard, Greg. 2000. Radical Pastoral. In Coupe, L (red.). *The Green Studies Reader: From Romanticism to Ecocriticism*. Routledge: Londen & New York. 182-186.

Garrard, Greg. 2004. *Ecocriticism*. Oxon & New York: Routledge.

Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Gifford, Terry. 2000. The Social Construction of Nature. In Coupe, L (red.). *The Green Studies Reader: From Romanticism to Ecocriticism*. Routledge: Londen & New York. 173-176.

Gifford, T. 2002. Gary Snyder and the Post-Pastoral. In Bryson, J. Scott (red.). *Ecopoetry. A Critical Introduction*. Salt Lake City: The University of Utah Press. 77-87.

Gilcrest, David. 2002. Regarding Silence. Cross-Cultural Roots of Eco-poetic Meditation. In Bryson, J. Scott (red.). *Ecopoetry. A Critical Introduction*. Salt Lake City: The University of Utah Press. 17-28.

Gilfillan, F.R. 1990. Wilma Stockenström en die Symbolisme. *Literator*, 11(1): 56-66.

Glotfelty, C. & Fromm, H. (reds.). 1996. *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*. Athene & Londen: The University of Georgia Press.

Glotfelty, C. 1996. Introduction. Literary Studies in an Age of Environmental Crisis. In Glotfelty, C. & Fromm, H. (reds.). *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*. Athene & Londen: The University of Georgia Press. xv-xxxvii.

Graham, James. 2013. Review of Environment at the Margins: Literary and Environmental Studies in Africa. *Postcolonial Text*, 8(1): 1-3.

Griffiths, Devin. S.j. Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence (Review). *The British Society for Literature and Science* [Aanlyn]. Beskikbaar: <https://www.bsls.ac.uk/reviews/general-and-theory/timothy-morton-dark-ecology-for-a-logic-of-future-coexistence/>. [2018, 1 Mei]

Greenberg, Arielle. 2014. That Greeny Power: Recent Works of Eco-poetics. *The American Poetry Review*, July/August: 27-29.

Hambidge, J. 1985. Monsterverse is 'n gebeurtenis in taal. *Die Transvaler*, 20 Junie: 2.

Hambidge, J. 2007. “Ek maak maar 'n gedig wat drup- / drup van bewondering, ses keer”: Joan Hambidge lees Wilma Stockenström se *Die stomme aarde: 'n Keur*. *Litnet*, 23 Mei. Beskikbaar: <https://www.litnet.co.za/ek-maak-maar-rsquo-n-gedig-wat-drup-drup-van-bewondering-ses-kee/>. [2021, 3 Januarie]

Hamerton, Denise. S.j. “*Sciurus carolinensis* (Grey Squirrel)”. Beskikbaar: https://www.biodiversityexplorer.info/mammals/rodentia/sciurus_carolinensis.htm. [2020, 25 Julie]

Heise, Ursula K. 2006. The Hitchhiker's Guide to Ecocriticism. *PMLA*, 121(2): 503-516.

Heizer, Robert F. 1962. The Background of Thomsen's Three-Age System. *Technology and Culture*, 3(3): 259-266.

Hornby, A.S. 1974. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Londen: Oxford University Press.

Howarth, William. 1996. Some Principles of Ecocriticism. In Glotfelty, C. & Fromm, H. (reds.). *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*. Athene & Londen: The University of Georgia Press. 69-91.

Howarth, William. 2000. Ecocriticism in Context. In Coupe, L (red.). *The Green Studies Reader: From Romanticism to Ecocriticism*. Londen & New York: Routledge. 163-166.

Jeffries, Stuart. 2017. Humankind by Timothy Morton review – no more leftist defeatism, everything is connected. *The Guardian*, 23 Augustus [Aanlyn]. Beskikbaar: <https://www.theguardian.com/books/2017/aug/23/humankind-solidarity-with-nonhuman-people-by-timothy-morton-review>. [2018, 1Mei.]

Johnson, Eleanore. 2012. Ill at ease in our translated world: ecocriticism, language, and the natural environment in the fiction of Michael Ondaatje, Amitav Ghosh, David Malouf and Wilma Stockenström. Ongepubliseerde MA-verhandeling. Grahamstad: Rhodes Universiteit.

Kannemeyer, J.C. 1977. Die geskubde taal van Afrika: Wilma Stockenström se Van vergetelheid en van glans. *Standpunte*, 30(6): 36-42.

Kannemeyer, J.C. 1978. *Geskiedenis van die Afrikaanse literatuur. Deel 1*. Kaapstad: H&R-Academica.

Kannemeyer, J.C. 1983. Grepe uit die hedendaagse Afrikaanse letterkunde, nr. 6: Vir die bysiende leser. *Die Vaderland*, 30 Junie: 17.

Kannemeyer, J.C. 1998. Die mens tussen vergetelheid en glans. *Oor die werk van Wilma Stockenström. Ons Erfdeel*, 41(1) [Aanlyn]. Beskikbaar: https://www.dbnl.org/tekst/_ons003199801_01/_ons003199801_01_0044.php. [2020, 9 Januarie].

Kannemeyer, J.C. 2005. *Die Afrikaanse Literatuur 1652-2004*. Kaapstad & Pretoria: Human & Rousseau.

Klein, Ernest. 1966. *A comprehensive etymological dictionary of the English language*. Volume I: A-G. Amsterdam: Elsevier.

Klein, Ernest. 1967. *A comprehensive etymological dictionary of the English language*. Volume II: L-Z. Amsterdam: Elsevier.

Knickerbocker, Scott. 2012. *Ecopoetics. The Language of Nature, the Nature of Language*. Amherst & Boston: University of Massachusetts Press.

Koenen, M.J. & Endepols, J. 1971. *Verklarend Handwoordenboek der Nederlandse Taal*. Groningen: Wolters-Noordhoff.

Labuscagne, Cobi. 2007. Representing the South African Landscape: Coetzee, Kentridge, and the Ecocritical Enterprise. *JLS/TLW*, 23(4): 432-443.

Larsen, Erik Svend. 2007. "To See Things for the First Time": Before and After Ecocriticism. *JLS/TLW*, 23(4): 341-373.

Latour, Bruno. 2004. *Politics of nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Porter, C. (vert.). Cambridge & Londen: Harvard University Press.

Lemmer, Erika. 2007. Introduction: Special Issue Ecocriticism Part 1. *Journal of Literary Studies*, 23(3):223-227.

Lewis, Deane. 2015. Owl Eyes & Vision. Beskikbaar: <https://www.owlpages.com/owls/articles.php?a=5>. [2019, 2 Augustus].

Lombard, M. & Viljoen, H. 1993. Die verdonkerende spieël: Simbolistiese trekke in Wilma Stockenström se eerste drie bundels. *Literator*, 14(3): 21-36.

Long, K. 2012. "Nature Abhors Normality": Theories of the Monstrous from Aristotle to *The X-Files* (1993-2002). In: Picart, C.J.S. & Browning, J.E. (reds.). *Speaking of Monsters. A Teratological Anthology*. New York: Pargrave Macmillan. 195-208.

MacCormack, P. 2012. The Queer Ethics of Monstrosity. In: Picart, C.J.S. & Browning, J.E. (reds.). *Speaking of Monsters. A Teratological Anthology*. New York: Pargrave Macmillan. 255-266.

Loubser, H. 2017. Die uitbeelding van omgewingskwessies in Afrikaanse kinder- en jeugliteratuur: 'n ekokritiese perspektief. Ongepubliseerde PhD-verhandeling. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.

Lourens, A. 2019. 'n Woordaangedrewe vaartuig: Susan Smith se eko-digkuns. *Literator*, 40(1):1571.

Manes, C. 1996. Nature and Silence. In Glotfelty, C. & Fromm, H. (reds.). *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*. Athene & Londen: The University of Georgia Press. 15-29.

Marais, J.L. & Zuiderent, A. (reds.). 1997. *Ons klein en silwerige planeet. Afrikaanse, Nederlandse en Vlaamse gedigte oor die omgewing*. Pretoria: Van Schaik Uitgewers.

Marais, J.L. 1997. Inleiding: Natuur, omgewing en letterkunde. In Marais, J.L. & Zuiderent, A. (reds.). *Ons klein en silwerige planeet. Afrikaanse, Nederlandse en Vlaamse gedigte oor die omgewing*. Pretoria: Van Schaik Uitgewers: 1-11.

Marais, Loftus. 2014. Hierdie mens (resensie). *Tydskrif vir Letterkunde*, 51(2): 192-193.

Martin, Laura. 2017. Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence (Review). *Quarterly Review of Biology*, 92(4): 463-464.

Mazur, Marc. 2018. Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence (Review). *The CI Review*, 44(3): 602. Beskikbaar:

https://criticalinquiry.uchicago.edu/marc_mazur_reviews_dark_ecology/. [2018, 1 Mei]

McIntosh, S.K. 2017. Archaeology in Africa: Who or what sets the agenda? In Smith, A.L., Cornelissen, E., Gosselain, O.P. & S. MacEachern (reds.). *Field Manual for African Archaeology*. Tervuren: Royal Museum for Central Africa. 15-17.

Meyer, S. 2013. Wat oor is, is die Self: verblyf in 'n boomholte in Wilma Stockenström se Die kremetartekspedisie. *Litnet Akademies*, 10(1): 310-340.

Meyer, S. 2016. Natuurgesentreerde skryfwerk as ekosisteem: 'n Ondersoek na Boomkastele: 'n Sprokie vir 'n stadsmens (Schalk Schoombie). Deel 1. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 56(4): 1200-1212.

Meyer, S. 2018a. Groen postkolonialisme in Etosha (Piet van Rooyen). *Literator* 39(1), 1425.

Meyer, S. 2018b. Reaksie op die artikel "'n Ekokrities-filosofiese perspektief op die kortverhaal 'Katvoet' (Riana Scheepers)" deur Carien Smith (*Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 58(2):310-329). *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 58(3): 622-626.

Moolla, F. Fiona. 2016. Introduction. In Moolla, F. Fiona (red.). *Natures of Africa. Eocriticism and Animal Studies in Contemporary Cultural Forms*. Johannesburg: Wits University Press.1-26.

Moolla, F. Fiona (red.). 2016. *Natures of Africa. Eocriticism and Animal Studies in Contemporary Cultural Forms*. Johannesburg: Wits University Press.

Morton, Timothy. 2007. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge & Londen: Harvard University Press.

Morton, Timothy. 2013. Poisoned Ground: Art and Philosophy in the Time of Hyperobjects. *symplokē*, 21(1-2): 37-50.

Morton, Timothy. 2015. What is agrilogistics? Beskikbaar: <http://ecologywithoutnature.blogspot.com/2015/10/what-is-agrilogistics.html#:~:text=It's%20an%20agricultural%20program%20that,hunter%20gathering%2C%20farm%20grains>. [2021, 11 Januarie]

Morton, Timothy. 2016. *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press.

Murphy, Patrick D. 2000. *Farther Afield in the Study of Nature-Oriented Literature*. Charlottesville & Londen: University Press of Virginia.

Nolan, Sarah. 2015. Un-natural Eco-poetics. Natural/Cultural Intersections in Poetic Language and Form. In Oppermann, S. (red.). *New International Voices in Ecocriticism*. Londen: Lexington Books. 87-99.

Norton, R.W. 1996. 'n Spieëlse studie : 'n bespreking van kaats- en watersimboliek as moontlike sleutel tot die primordiale dimensie met spesiale verwysing na enkele werke van Wilma Stockenström. Ongepubliseerde MA-verhandeling. Kaapstad: Universiteit van Kaapstad.

Oberholster, J.J. 1972. Die Kompanjies tuin en sy Gedenkwaardighede. In Oberholster, J.J. *Die Historiese Monumente van Suid-Afrika*. Kaapstad: Die Kultuurstigting Rembrandt van Rijn. 12-17. Beskikbaar: <https://www.afrikanergeskiedenis.co.za/?p=14321>. [15 Julie 2020]

Odendaal, Bernard. 1999. Steeds een van die bestes. Stockenström se digterlike aansien weer bekragtig. *Die Volksblad*, 29 November: 8.

Odendal, F.F. & Gouws, R.H. 2005. *HAT: verklarende handwoordeboek van die Afrikaanse taal*. 5de uitgawe. Kaapstad: Pearson.

Opperman, D.J. 1987. *Versamelde poësie*. Kaapstad: Tafelberg / Human & Rousseau.

Oppermann, Serpil. 2006. Theorizing Ecocriticism: Toward a Postmodern Ecocritical Practice. *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 13(2): 103-128.

Oppermann, Serpil. 2011. Ecocriticism's Theoretical Discontents. *Mosaic* 44(2): 153-169.

Opperman, Serpil (red.). 2015. *New International Voices in Ecocriticism*. Londen: Lexington Books.

Peterson, Jennifer. 2017. A Mutable Cloud: On "Dark Ecology" and "Confessions of a Recovering Environmentalist and Other Essays". *Los Angeles Review of Books*, November 4. Beskikbaar: <https://lareviewofbooks.org/article/a-mutable-cloud-on-dark-ecology-and-confessions-of-a-recovering-environmentalist-and-other-essays/#>. [2018, 1 Mei]

Philippa, M., Debrabandere, F., Quak, A., Schoonheim, T. en N. van der Sijs. 2009. *Etymologisch Woordenboek van het Nederlands*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Phillips, Dana. 1996. Is Nature Necessary? In Glotfelty, C. & Fromm, H. (reds.). *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*. Athene & Londen: The University of Georgia Press. 204-222.

Phillips, Dana. 1999. Ecocriticism, Literary Theory, and the Truth of Ecology. *New Literary History*, 30(3): 577-602.

Phillips, Dana. 2003. *The Truth of Ecology: Nature, Culture, and Literature in America*. New York: Oxford University Press.

Picart, C.J.S. & Browning, J.E. (reds.). 2012. *Speaking of Monsters. A Teratological Anthology*. New York: Pargrave Macmillan.

Picart, C.J.S. & Browning, J.E. 2012. Introduction: Monstrosity and Multiculturalism. In: Picart, C.J.S. & Browning, J.E. (reds.). *Speaking of Monsters. A Teratological Anthology*. New York: Pargrave Macmillan. 1-12.

Purdy, Jedediah. 2015. *After Nature: A Politics for the Anthropocene*. Cambridge: Harvard University Press.

Retief, P. 2005. Die konstruksie van die vroulike subjek in die oeuvres van enkele Afrikaanse vrouedigters sedert 1970. Ongepubliseerde DLitt-verhandeling. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.

Rigby, Kate. 2004. Earth, World, Text: On the (Im)possibility of Ecopoiesis. *New Literary History*, 35(3): 427-442.

Rosenfeld, R. A. 2018. Viewing the Moon Across Time: RASC Sesquicentennial Observing Program. *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada*, 112(4): 151-156.

Rubidge, Bruce & Day, Mike. 2015. Why South Africa's Karoo is a paleontological wonderland. Beskikbaar: <http://theconversation.com/why-south-africas-karoo-is-a-palaeontological-wonderland-43045>. [2020, 3 April].

Rueckert, William. 1996. Literature and Ecology. An Experiment in Ecocriticism. In Glotfelty, C. & Fromm, H. (reds.). *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*. Athene & Londen: The University of Georgia Press. 105-123.

Skal, David J. 2012. Foreword: What We Talk About When We Talk About Monsters. In: Picart, C.J.S. & Browning, J.E. (reds.). *Speaking of Monsters. A Teratological Anthology*. New York: Pargrave Macmillan. xi-xiii.

Slaymaker, William. 2001. Ecoing the Other(s): The Call of Global Green and Black African Responses. *PMLA*, 116(1). 129-144.

Slovic, S. 2000. Ecocriticism: Containing Multitudes, Practicing Doctrine. In Coupe, L (red.). *The Green Studies Reader: From Romanticism to Ecocriticism*. Londen & New York: Routledge. 160-162.

Slovic, S. 2010. The Third Wave of Ecocriticism: North American Reflections on the Current Phase of the Discipline. *Ecozon*, 1(1): 4-10.

Slovic, S. 2015. Foreword. In Oppermann, S. (red.). *New International Voices in Ecocriticism*. Londen: Lexington Books. vii-viii.

Smith, Carien. 2018. 'n Ekokrities-filosofiese perspektief op die kortverhaal "Katvoet" (Riana Scheepers): Die mens en die natuur. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 58(2): 310-329.

Smith, A.L., E. Cornelissen, O.P. Gosselain & S. MacEachern (reds.). 2017. *Field Manual for African Archaeology*. Tervuren: Royal Museum for Central Africa.

Smith, John E. 2009. When Dusk is Only Dusk. *New York Times*, 30 Oktober [Aanlyn].

Beskikbaar: https://www.nytimes.com/2009/11/01/books/review/Letters-t-WHENDUSKISON_LETTERS.html?_r=0. [2019, 19 Desember].

Smith, P.D. 2018. Being Ecological by Timothy Morton review – a playfully serious look at the environment. *The Guardian*, 20 Januarie [Aanlyn]. Beskikbaar: <https://www.theguardian.com/books/2018/jan/20/being-ecological-timothy-morton-review>. [2018, 1 Mei].

Smith, Susan. 2012a. Die aard van ekopoësie teen die agtergrond van die ekokritiese teorie met verwysing na enkele gedigte van Martjie Bosman. *Litnet Akademies*, 9(2): Augustus. Beskikbaar: <http://www.litnet.co.za/die-aard-van-ekopoesie-teen-die-agtergrond-van-die-ekokritiese-teorie-met-verwysing-na/>. [2017, 3 Junie]

Smith, Susan. 2012b. Plek en ingeplaaste skryf. 'n Teoretiese ondersoek na ingeplaaste skryf as ekopoëtiese skryfpraktyk. *Litnet Akademies*, 9(3). Beskikbaar: <https://www.litnet.co.za/plek-en-ingeplaaste-skrif-n-teoretiese-ondersoek-na-ingeplaaste-skrif-as-ekopotiese-s/>. [2017, 3 Junie].

Smith, Susan. 2014a. 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). Beskikbaar: <https://www.litnet.co.za/ekokritiek-en-die-nuwe-materialisme-n-ondersoek-na-die-nuwe-materialisme-in-enkele-gedigte/>. [2017, 3 Junie].

Smith, S. 2014b. Die tasbaarheid en die on(aan)tasbaarheid van literatuurteorie: ekokritiek en die nuwe materialisme. Beskikbaar: <http://www.litnet.co.za/poolshoogte-die-tasbaarheid-en-die-onaantasbaarheid-van-literatuurteorie-ekokritiek/>. [1 Mei 2016].

Smith, Susan. 2015. Plek as liggaam en liggaam as plek. Tendense van die nuwe materialisme en interaksie tussen mens en plek in enkele tekste uit *Verweerskrif* (2006) van Antjie Krog. *Litnet Akademies*, 12(2). Beskikbaar: <https://www.litnet.co.za/plek-as-liggaam-en-liggaam-as-plek-tendense-van-die-nuwe-materialisme/>. [2017, 25 Mei].

Snyman, Maria M. 2015. 'n Smaak vir die geheim van klip. Klip in die gedigte van Ina Rousseau, Wilma Stockenström en Antjie Krog gelees vanuit die perspektief van Jacques Derrida se oeuvre. Ongepubliseerde M.A.-tesis. Pretoria: UNISA.

Stables, Andrew. 2010. The Song of the Earth: A pragmatics rejoinder. *Educational Philosophy and Theory*, 42(7): 796-807.

Stander, C & Willemsse, H. 1992. Winding through nationalism, patriarchy, privilege and concern: a select overview of Afrikaans women writers. *Research in African Literatures*, 23(3): 5-24.

Stanley, Brooke & Phillips, Walter Dana. 2017. South African Ecocriticism: Landscapes, Animals and Environmental Justice. *Oxford Handbooks Online*. Beskikbaar: <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935338.001.0001/oxfordhb-9780199935338-e-154>. [2020, 29 Desember].

Steenkamp, E. 2011. Identity, belonging and ecological crisis in South African speculative fiction. Ongepubliseerde PhD-verhandeling. Grahamstad: Rhodes Universiteit.

Steenkamp, E. 2013. Ekokritiek: In gesprek met Susan Smith. Beskikbaar: <http://www.litnet.co.za/ekokritiek-in-gesprek-met-susan-smith/>. [2020, 30 Desember].

Stockenström, W. 1970. *Vir die bysiende leser*. Kaapstad: Reijger-Uitgewers.

-. 1973. *Spieël van water*. Kaapstad: Human & Rousseau.

-. 1976. *Van Vergetelheid en van Glans*. Kaapstad: Human & Rousseau.

-. 1984. *Monsterverse*. Kaapstad: Human & Rousseau.

-. 1988. *Die Heengaanrefrein*. Kaapstad: Human & Rousseau.

-. 1994. *Aan die Kaap geskryf*. Kaapstad: Human & Rousseau.

-. 1999. *Spesmasse*. Kaapstad: Human & Rousseau.

-. 2007. *Die stomme aarde – 'n keur*. Kaapstad & Pretoria: Human & Rousseau.

-. 2013. *Hierdie mens*. Kaapstad: Human & Rousseau.

Stout, S.J. S.j. Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence (Review). *New Orleans Review* [Aanlyn]. Beskikbaar: <http://www.neworleansreview.org/dark-ecology-for-a-logic-of-future-coexistence/>. [2018, 1 Mei]

Stutz, A.J. 2019. Near East (Including Anatolia): Geographic Description and General Chronology of the Paleolithic and Neolithic. In: Smith, C. (red.). *Encyclopedia of Global Archaeology*. [Aanlyn.] Beskikbaar: https://doi.org/10.1007/978-3-319-51726-1_1910-3. [2020, 3 April].

Taljard, M. 2013. In sy gebeente eg Stockenström: *Hierdie mens* – Wilma Stockenström. Beskikbaar: <http://versindaba.co.za/2013/08/19/resensie-hierdie-mens-wilma-stockenström/>. [2020, 7 Januarie].

Tarico, Valerie. 2015. Children as Chattel–The Common Root of Religious Child Abuse and the Pro-Life Movement. Beskikbaar: <https://valerietarico.com/2015/03/24/children-as-chattel-what-religious-child-abuse-and-the-pro-life-movement-have-in-common/>. [2020, 5 Augustus].

Terblanche, Erika. 2015. Wilma Stockenström (1933-). ATKV/LitNet-Skrywersalbum. Beskikbaar: <https://www.litnet.co.za/wilma-stockenstr-m-1933/>. [2021, 14 Januarie].

Thurman, Christopher. 2007. Guy Butler's Political Ecology: History, Appropriation, Alienation, Belonging. *JLS/TLW*, 23(4): 390-416.

Turner, Frederick. 1996. Cultivating the American Garden. In Glotfelty, C. & Fromm, H. (reds.). *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*. Athene & Londen: The University of Georgia Press. 40-51.

Van Coller, H.P. (red.). 1999. *Perspektief & Profiel, Deel 2*. Pretoria: Van Schaik.

Van der Westhuizen, Betsie. 2002. Destruksie ten minste tien maal beklemtoon – ’n interpretasie van “Kraak die aardbol langs ’n naat” van Wilma Stockenström. *Literator*, 23(2): 183-198.

Van Heerden, Erna. 1987. Die konsep “Afrika” in die jonger Afrikaanse letterkunde. Ongepubliseerde MA-tesis. Johannesburg: Randse Afrikaanse Universiteit.

Van Veen, A.F. & Van der Sijs, N. 1997. *Etymologisch woordenboek: de herkomst van onze woorden*. 2e druk. Utrecht & Antwerpen: Van Dale Lexicografie.

Van Wyk Louw, N.P. 2002. *Versamelde gedigte*. Kaapstad: Tafelberg / Human & Rousseau.

Viljoen, L. 2000. Konkrete verse maak bekende dinge weer nuut. *Die Burger*, 26 Januarie: p. 6.

Viljoen, L. 2001. The contestation and renegotiation of gendered space in Afrikaans women's poetry. *Stilet*, 13(2): 51-64.

Viljoen, L. 2008. Digterlike gesprekke met Van Wyk Louw. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 48(3): 1-25.

Viljoen, Louise. 2011. Monsters vir kinders en volwassenes: ’n vergelyking tussen Antjie Krog se bundels *Mankepank en ander monsters* (1985) en *Jerusalemgangere* (1985). *Stilet*, XXIII (1): 87-113.

Visagie, Andries. 2013. Pasmaatspesies, niemenslike diere en die omgewing: gedagtes oor die postkoloniale ekokritiek in Suid-Afrika. *Litnet*, 22 Februarie. Beskikbaar: <https://www.litnet.co.za/pasmaatspesies-niemenslike-diere-en-die-omgewing-gedagtes-oor-die-postkoloniale-ekokritiek/>. [2020, 30 Desember]

Vital, Anthony. 2008. Toward an African Ecocriticism: Postcolonialism, Ecology and “Life & Times of Michael K”. *Research in African Literatures*, 39(1): 87-106.

- Wallace, Molly. 2017. It's the End of the Field as We Know It (and I Feel Fine). *American Literary History*, 29(3): 565-578.
- Wallaert, Josh. 2005. The Eco-poetics of Perfection: William Carlos Williams and Nature in "Spring and All". *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 12(1): 79-98.
- Weiss, A.S. 2004. Ten theses on monsters and monstrosity. *The Drama Review*, 48(1): 124-125.
- Westling, Louise (red.). 2014. *The Cambridge Companion to Literature and the Environment*. New York: Cambridge University Press.
- Winkler, Karen J. 1996. Inventing a New Field: The Study of Literature About the Environment. *The Chronicle of Higher Education*, 42(48), 9 Augustus: A8-A9, A15.
- Wu, Chengyi Coral. 2016. Towards an ecocriticism in Africa: Literary aesthetics in African environmental literature. In Moolla, F. Fiona (red.). *Natures of Africa. Ecocriticism and Animal Studies in Contemporary Cultural Forms*. Johannesburg: Wits University Press. 141 – 165.
- Wylie, Dan. 2007. //Kabbo's Challenge: Transculturation and the Question of a South African Ecocriticism. *JLS/TSW*, 23(3): 252-270.
- Wylie, Dan. 2011. Literature and Ecology in Southern Africa. In Chapman, M. & Lenta, M. (reds.). *SA Lit Beyond 2000*. Scottsville: University of Kwazulu-Natal Press. 353-372.
- Zuiderent, A. 1997. Inleiding: Natuur, landschap en poëzie. In Marais, J.L. & Zuiderent, A. (reds.). *Ons klein en silwerige planeet. Afrikaanse, Nederlandse en Vlaamse gedigte oor die omgewing*. Pretoria: Van Schaik Uitgewers. 12-19.
- Cardiff University. 2007. "Did Life Begin In Space? New Evidence From Comets." *Science Daily*, 14 Augustus. Beskikbaar: <https://www.sciencedaily.com/releases/2007/08/070814093819.htm>. [2019, 19 Desember].

“Lucifer”. 2019. *Wikipedia, The Free Encyclopedia*. Beskikbaar:
<https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Lucifer&oldid=931535333>. [2019, 19 Desember].

“Ketterij”. s.j. *Wikipedia, de vrije encyclopedie*. Beskikbaar:
<https://nl.wikipedia.org/w/index.php?title=Ketterij&oldid=57452527>. [2020, 2 November].

“Katharen”. s.j. *Wikipedia, de vrije encyclopedie*. Beskikbaar:
<https://nl.wikipedia.org/w/index.php?title=Katharen&oldid=57449837>. [2020, 2 November].

“Inhaca”. s.j. *Wikipedia, The Free Encyclopedia*.
Beskikbaar: <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Inhaca&oldid=901437520>. [2020, 5 April].

“Paleontology”. s.j. *Wikipedia, The Free Encyclopedia*.
Beskikbaar: <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Paleontology&oldid=950658907>. [2020, 5 April].

Anon. 2011. Establishments of the Cape and its impact on Khoikhoi and Dutch.
<https://www.sahistory.org.za/article/establishment-cape-and-its-impact-khoikhoi-and-dutch>.
Opgedateer 13 April 2016. [2020, 17 Julie].

Anon. 2012. “Who gave Table Mountain its name?” *News24*, 6 Augustus. Beskikbaar:
<https://www.news24.com/news24/mynews24/who-gave-table-mountain-its-name-20120806>.
[2020, 14 Augustus].