

OM TE HOORT: ASPEKTE VAN IDENTITEIT IN ANTJIE KROG SE TRANSFORMASIE-TRILOGIE

deur

Jacomina van Niekerk

**'n Proefskrif voorgelê ter vervulling van 'n deel van die vereistes vir
die graad**

Doctor Litterarum (DLitt)

in die Departement Afrikaans van die

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA

FAKULTEIT GEESTESWETENSKAPPE

STUDIELEIER: Prof. H.S.S. Willemsse

Augustus 2014

Vir C.

Bedankings

Opregte dank aan:

My studieleier, professor Hein Willemse, vir u bekwame leiding tydens die skryf van hierdie proefskrif. Dankie vir u aanmoediging en vir die feit dat u my met elke nuwe hoofstuk opnuut geïnspireer het.

Die Universiteit van Pretoria vir 'n studiebeurs, en spesifiek die Vise-Kanselier en Rektor van die Universiteit van Pretoria, professor Cheryl de la Rey, vir 'n toekenning wat my in staat gestel het om in 2013 voltyds aan hierdie proefskrif te werk.

My kollegas in die Departement Afrikaans, vir julle ondersteuning en geduld, en vir waardevolle terugvoer tydens seminare, kongresse en informele gesprekke.

My vriende wat na my geluister en my bemoedig het.

VERKLARING

Ek verklaar hiermee dat **Om te hoort: aspekte van identiteit in Antjie Krog se transformasie-trilogie** my eie werk is en dat ek alle bronne wat ek gebruik of aangehaal het deur middel van volledige verwysings aangedui en erken het.

J. van Niekerk

Datum

Abstract

In this thesis Antjie Krog's 'transformation trilogy' consisting of three nonfiction texts, *Country of My Skull* (1998), *A Change of Tongue* (2003) and *Begging to Be Black* (2009) is analysed with specific focus on conceptions of identity in the trilogy. This is done from numerous angles, namely a postcolonial approach to the trilogy, an analysis of Krog's exploration of an 'African worldview', an in-depth inquiry into Krog's preoccupation with 'race' and the assertion that Krog is essentially asking the National Question. The overarching approach that is followed in the thesis is to read all three texts of the trilogy in conjunction with each other and to highlight examples of repetition, progression and/or change with regard to the issues that have been identified.

The translated nature as well as the form and content of the transformation trilogy are singled out as important signposts for the interpretation of the trilogy. Several instruments are identified that will be used in analysing the texts, including the importance of questioning, the concept of gesturing as articulated by Terry Eagleton, and Krog's pedagogical attitude. The trilogy is situated within postcolonial theory: the importance of postcolonial theory in general and whiteness studies specifically for the study of the trilogy is highlighted. Krog's explicit and implicit references to colonialism and postcolonialism in the trilogy are discussed as an important postcolonial gesture.

Another meaningful gesture is Krog's exploration of what can be termed an 'African worldview'. This exploration takes place through her incorporation of African orality in the trilogy, and through her extensive enquiry into African humanism. Her use of the term ubuntu is examined, as well as her explicit interaction with formal African philosophy. It is averred that Krog's focus on an 'African worldview' necessitates a thorough investigation into the role of 'race' in the trilogy. The place that is given to 'whiteness' and 'blackness' in the trilogy is analysed in part by engaging with whiteness studies. The conclusion is reached that the concept of complicity is essential for correctly interpreting Krog's preoccupation with 'race', and the way that her trilogy engages with international discourses on restitution is equally important.

Finally all the above issues come together when it is stated that Krog is essentially asking the National Question: to whom does South Africa belong? Can 'white' people belong to the South African nation? Krog's conceptions of identity are evaluated in this context and identity-as-becoming is identified as a central concept emerging in the course of the trilogy.

Key terms:

African humanism; African philosophy; Blackness; Colonialism; Ethics; Gesture; Identity; National Question; Postcolonialism; Race; Restitution; Transformation; Ubuntu; Whiteness.

Opsomming

In hierdie proefskrif word Antjie Krog se 'transformasie-trilogie' bestaande uit drie nefiksie tekste, *Country of My Skull* (1998), *A Change of Tongue* (2003) en *Begging to Be Black* (2009) ondersoek met spesifieke fokus op konsepsies van identiteit in die trilogie. Dit vind vanuit verskeie invalshoeke plaas, naamlik 'n postkoloniale benadering tot die trilogie, 'n analise van Krog se verkenning van 'n 'Afrikawêreldbeeld', 'n indringende ondersoek na Krog se preokkupasie met 'ras', en die bewering dat Krog die Nasionale Vraagstuk betrek. Die oorkoepelende benadering wat in die proefskrif gevolg word, is om al drie tekste van die trilogie saam te lees en voorbeelde van herhaling, progressie en/of verandering ten opsigte van die geïdentifiseerde kwessies aan te toon.

Die vertaalde aard asook die vorm en inhoud van die transformasie-trilogie word as belangrike rigtingswysers vir die interpretasie van die trilogie belig. Enkele instrumente word geïdentifiseer met behulp waarvan die tekste telkens ontleed word, insluitende die belangrikheid van vraagstelling, die konsep van gebare wat van Terry Eagleton ontleen is, en Krog se pedagogiese ingesteldheid. 'n Postkoloniale situering van die trilogie vind plaas waarin die belangrikheid van die teorie van postkoloniale studies in die breë en witheidstudies in besonder ten opsigte van die trilogie kortliks uitgelig word. Die

wyses waarop Krog eksplisiet na kolonialisme en postkolonialisme verwys, word as 'n veelseggende postkoloniale gebaar bespreek.

'n Verdere belangrike gebaar is Krog se verkenning van wat as 'n 'Afrikawêreldbeeld' omskryf kan word. Hierdie verkenning vind plaas deur haar inkorporasie van Afrika-oraliteit in die trilogie, en deur haar uitgebreide ondersoek na Afrikahumanisme. Krog se gebruikmaking van die term *ubuntu* geniet aandag, asook haar eksplisiete interaksie met formele Afrikafilosofie. Daar word beweer dat Krog se fokus op 'n 'Afrikawêreldbeeld' 'n deeglike ondersoek na die plek van 'ras' in die trilogie noop. Die plek van 'witheid' en 'swartheid' in die trilogie word ontleed deur onder andere met witheidstudies in gesprek te tree. Uiteindelik word beweer dat die konsep van medepligtigheid noodsaaklik is om Krog se preokkupasie met 'ras' na behore te interpreteer, en daarmee saam is dit belangrik dat Krog deelneem aan internasionale diskoerse oor restitusie.

Uiteindelik val al die genoemde kwessies saam wanneer beweer word dat Krog in wese die Nasionale Vraagstuk opper: aan wie behoort Suid-Afrika? Mag 'wit' mense tot die 'Suid-Afrikaanse nasie' behoort? Krog se konsepsies van identiteit word binne hierdie konteks beoordeel en identiteit-as-wordingproses word as 'n belangrike konsep geïdentifiseer.

Sleutelterme:

Afrikafilosofie; Afrikahumanisme; Etiek; Gebaar; Identiteit; Kolonialisme; Nasionale Vraagstuk; Postkolonialisme; Ras; Restitusie; Swartheid; Transformasie; Ubuntu; Witheid.

Inhoudsopgawe

Hoofstuk 1: Antjie Krog se ‘transformasie-trilogie’	1
1.1 Inleiding.....	1
1.1.1 Agtergrond en rasionaal	1
1.1.2 Teoretiese raamwerk	3
1.1.3 Afbakening van die studie.....	6
1.2 Bestaande studies oor en teoretiese perspektiewe op Krog.....	8
1.2.1 Postkolonialiteit	12
1.2.2 Afrikafilosofie.....	13
1.2.3 ‘Witheid’ en ‘swartheid’	14
1.2.4 Identiteit en nasie	16
1.2.4.1 Liminaliteit en hibriditeit	20
1.2.5 Leemtes in die bestaande navorsing.....	21
1.3 Die aard van die transformasie-trilogie	21
1.3.1 ’n Vertaalde trilogie	21
1.3.2 ’n Samehangende trilogie.....	23
1.3.2.1 Vorm.....	23
1.3.2.2 Inhoud	27
1.4 Analitiese instrumente	30
1.4.1 Gebare (Eagleton)	31
1.4.2 Krog se pedagogiese ingesteldheid	33
1.5 Werkwyse in die res van die proefskrif.....	34
Hoofstuk 2: Postkoloniale posisionering van die transformasie-trilogie.....	36
2.1 Inleiding.....	36
2.2 Sentrale vrae in die trilogie: Krog se gesprekke in Berlyn.....	37
2.2.1 Oorsig oor die gesprekke	39
2.2.2 Die vrae	49
2.3 Posisionering van die trilogie binne postkoloniale studies en witheidstudies	50
2.3.1 Postkoloniale studies.....	51
2.3.2 Witheidstudies en Krog.....	54
2.3.3 Postkoloniale studies en Deleuze	59
2.4 Die trilogie, kolonialisme en postkolonialisme	60
2.4.1 <i>Country of My Skull</i>	60
2.4.2 <i>A Change of Tongue</i>	63
2.4.3 <i>Begging to Be Black</i>	65

2.5 Slot.....	67
Hoofstuk 3: Krog se verkenning van 'n 'Afrikawêreldbeeld'	69
3.1 Inleiding.....	69
3.2 Krog se inkorporasie van Afrika-oraliteit.....	71
3.2.1 Die optekening van 'n geslagsregister in <i>Country of My Skull</i>	72
3.2.2 Prysliedere en prysname	74
3.2.3 'n Volksverhaal in <i>A Change of Tongue</i>	77
3.2.4 Samevatting.....	78
3.3 Krog en Afrikahumanisme	79
3.3.1 Die belangrikheid van etiese vrae	79
3.3.2 Krog se analise van praktyke	81
3.3.3 Simboliese leiersfigure.....	84
3.3.3.1 Desmond Tutu (<i>Country of My Skull</i>).....	84
3.3.3.2 Nelson Mandela (<i>A Change of Tongue</i>)	86
3.3.3.3 Koning Moshoeshoe I (<i>Begging to Be Black</i>).....	89
3.3.4 <i>Ubuntu</i>	91
3.3.5 Afrikahumanisme en godsdiens	96
3.3.6 Samevatting.....	98
3.4 Krog se eksplisiete interaksie met Afrikafilosofie	99
3.4.1 Krog se linguistiese analises	102
3.4.1.1 Woorde in die Afrikatale vir 'wit' mense	102
3.4.1.2 Nadere fokus op Krog se analise van die woord <i>lekgoa/lekhoa</i>	105
3.4.1.3 Laaste opmerkings oor linguistiese analise.....	106
3.4.2 Krog, Bell en Afrikafilosofie	107
3.4.3 Samevatting.....	110
3.5 Slot.....	111
Hoofstuk 4: Die plek van 'ras' in die transformasie-trilogie.....	113
4.1 Inleiding.....	113
4.2 Die 'heart of whiteness' teenoor die 'heart of blackness'	116
4.2.1 Die 'heart of whiteness' in Berlyn	117
4.2.2 "Black heart", "heart of blackness".....	118
4.2.3 Die Conrad-interteks as gebaar; essensialisering	120
4.2.4 Samevatting.....	122
4.3 Krog en 'witheid', Krog en 'swartheid'	123
4.3.1 'Wit' bevoorregting.....	123

4.3.2 Krog se identifisering met ‘swart’	128
4.3.3 Samevatting: Krog en antirassigheid	131
4.4 ‘Ras’ en medepligtigheid.....	132
4.4.1 Sanders se <i>Complicities</i>	133
4.4.2 Medepligtigheid in Krog se trilogie	135
4.4.3 Die gevolge van medepligtigheid.....	136
4.4.4 Samevatting.....	140
4.5 Die plek van ‘wit’ mense in Suid-Afrika.....	141
4.5.1 Krog en Samantha Vice	142
4.5.2 Die Nasionale Vraagstuk, ‘ras’ en om te hoort in Suid-Afrika	144
4.6 Slot.....	145
Hoofstuk 5: Om te hoort – Nasie en identiteit in die transformasie-trilogie	147
5.1 Inleiding.....	147
5.2 Die Nasionale Vraagstuk.....	148
5.2.1 Agtergrond tot die Nasionale Vraagstuk.....	149
5.2.2 Die Nasionale Vraagstuk ná 1994.....	151
5.2.3 Krog en die Nasionale Vraagstuk	152
5.3 Identiteit by Krog	157
5.3.1 Krog in Berlyn: persoonlike en kulturele koherensie.....	157
5.3.2 Krog se identiteitskonstrukte.....	161
5.3.3 Die les van die sfinks in <i>Begging to Be Black</i>	165
5.3.4 Die beperkings van die transformasie-trilogie	167
5.4 Slot.....	172
Hoofstuk 6: Slot.....	173
6.1 Inleiding.....	173
6.2 Gevolgtrekkings van die studie	173
6.3 Die transformasie-trilogie: ’n deurgekomponeerde narratief	178
6.4 Beperkings van die studie en moontlikhede vir verdere navorsing.....	180
6.5 Slotopmerkings.....	182
Notas.....	184
Bibliografie.....	189

Hoofstuk 1: Antjie Krog se ‘transformasie-trilogie’

“Ek moet van nuuts af na my geskiedenis gaan kyk, na my styl en my medium, na my lewe en my private pyn en dit uitsorteer: sal hierdie kontinent my ooit wil opeis?” (Krog 1989: 44).

1.1 Inleiding

1.1.1 Agtergrond en rasionaal

Toe Antjie Krog se *Begging to Be Black* einde 2009 verskyn het, was dit die voltooiing van ’n trilogie wat Krog in 1998 begin het met haar hoog-aangeprese *Country of My Skull* en in 2003 voortgesit het met *A Change of Tongue*. Om hierdie drie deels-outobiografiese tekste as ’n trilogie te sien is gedeeltelik ’n konstruksie aangesien die tekste nie op eksplisiete wyse op mekaar ‘volg’ nie. Dit is egter ’n konstruksie wat uiters opvallend deur Krog se huidige uitgewers nagestreef word: Random House het by die verskyning van *Begging to Be Black* die eerste twee boeke (*Country of My Skull* en *A Change of Tongue*) opnuut uitgegee, sodat al drie boeke nou ’n eenderse ontwerp en uitleg het. Die beelde wat op die voorblaaie van die drie boeke gebruik is, suggereer op veelseggende wyse iets omtrent die inhoud en aard van elke ‘aflewering’ van die trilogie. ’n Stapeltjie klippe pryk op die voorblad van *Country of My Skull*: ’n altaar, ’n teken van herinnering, soos wat Krog die getuienis van slagoffers en aandadiges tydens die WVK-verhore in hierdie boek opgeteken en bewaar het, ’n literêre *lest we forget* ten opsigte van die gruwels van die apartheidsbestel. Die tongvis op die voorblad van *A Change of Tongue* is ’n prominente teksgegewe en ’n simbool van transformasie, aangesien die boek eksplisiet handel oor persoonlike en kollektiewe transformasie in Suid-Afrika ná 1994. Laastens verskyn die wortels van ’n boom of plant op *Begging to Be Black* se voorblad. In hierdie laaste deel van die trilogie kom die ‘wortels’ van etlike kwessies aan bod, onder andere die wortels van rassisme, die wortels van ’n misdaad-insident wat die outeur in 1990 persoonlik geraak het en ’n bepaalde verbintenis tussen verskillende wortels¹ (Krog 2009: 95). Die konseptualisering van die drie boeke as ’n trilogie impliseer kontinuïteit en gemene delers tussen die drie tekste. Dit is heel waarskynlik om hierdie redes (maar natuurlik ook kommersiële redes) dat Random House in hul

uitgeestategie 'n trilogie suggereer. Hierdie studie voer aan dat daar inderdaad sprake van 'n trilogie is en wil doelbewus die drie tekste gesamentlik bestudeer. Duncan Brown noem dit die “*Country of My Skull* trilogy” (Brown en Krog 2011: 63); in hierdie studie gebruik ek die term ‘transformasie-trilogie’.

Hierdie studie wil al drie boeke in Krog se trilogie onder die loep plaas ten einde 'n deurlopende, oorkoepelende narratief na te speur wat geleidelik in die afsonderlike boeke opgebou word, iets wat nog nie op beduidende wyse plaasgevind het nie. Soos die titel aandui, sal identiteit en spesifiek konsepsies rondom identiteit die vernaamste fokus van hierdie omvattende analise wees. Veral wil die studie die trilogie vanuit 'n bepaalde teoretiese hoek beskou, naamlik dié van postkoloniale teorie, 'n teoretiese stroming waarin kwessies rondom nasievorming en identiteit uiters pertinent is. Onlangse studies oor Krog verreken in toenemende mate postkolonialiteit in haar werk, maar daar is nog nie breedvoerig ondersoek hoe Krog diskoerse rondom kolonialisme, Afrika en die postkoloniale toestand spesifiek in haar trilogie aktiveer nie en hierdie studie wil dus 'n bydrae maak in die vorm van bykomende interpretasies van die drie tekste met behulp van postkoloniale teorie. Verder word Krog se verkenning van 'n ‘Afrikawêreldbeeld’, haar konsekwente fokus op ‘swartheid’ en ‘witheid’, en haar bydrae tot die vraag van wie mag behoort tot die Suid-Afrikaanse ‘nasie’ indringend ondersoek. Die vernaamste bydrae wat die studie maak, is om al hierdie faktore in te span ten einde aan te toon hoe Krog in wese gemoed is met die Nasionale Vraagstuk.

Die rede waarom dit belangrik is vir 'n Afrikaanse letterkundige om hierdie drie Engelseiefiksie tekste te ondersoek (en in Afrikaans daarvoor te skryf), is die feit dat die trilogie 'n sentrale posisie binne die ganse oeuvre van Antjie Krog verteenwoordig en as sodanig in gesprek tree met haar poësie en met haar rol as vertaler, intellektueel en kunstenaar in Suid-Afrika – as sowel 'n Afrikaanse as 'n Engelse skrywer. Krog se uiters prominente rol in die Afrikaanse letterkundige sisteem noop 'n deeglike begrip van en interaksie met nie slegs haar Afrikaanse gedigte nie, maar ook haar Engelseiefiksie. Dit is ook veelseggend dat elk van die drie tekste ten minste gedeeltelik in Afrikaans ontstaan het voordat dit in Engels gepubliseer is, en *A Change of Tongue* is in 2005 as 'n *Ander tongval* in Afrikaans uitgegee. Daar is nie internasionaal kennis geneem van Krog vóór die publikasie van *Country of My Skull* nie, en 'n

mens moet gevolglik haar Engelse ‘persona’ teenoor haar Afrikanerskap problematiseer. Krog verwys self na haar oeuvre as “[s]plit by languages into genre and theme” (Krog 2003: 249).

Daar word ’n aantal kere in hierdie proefskrif verwys na globalisering as ’n faktor by die skryf van Krog se trilogie, globale diskoerse waaraan sy deelneem, ensovoorts. Globalisering word deur Rebecca Davies gesien as ’n vername rede vir die “structural realignment and possible reconfiguration” van Afrikaneridentiteit sedert 1994 (Davies 2009: 9). Davies se analise is in vele opsigte in die kol wat betref Krog as Afrikaanse skrywer wat toenemend vir ’n internasionale gehoor skryf. Wat Krog egter ’n uitsonderlike figuur maak, is die wyse waarop haar reaksie op die regimeverandering in Suid-Afrika verskil van Afrikaners wat die diskoers oor minderheidsregte aangryp (Davies 2009: 76-81), of hulle beywer vir die Afrikaanse kultuurindustrie (Davies 2009: 81-98). Krog se besondere reaksie op die veranderings in Suid-Afrika soos vervat in die transformasie-trilogie is die fokus van hierdie studie.

1.1.2 Teoretiese raamwerk

In navolging van denkers soos die Suid-Afrikaner Neville Alexander (Sizwe 1979) en die Brit Paul Gilroy (2004) plaas ek in hierdie proefskrif die woord ‘ras’ en benoemers soos ‘wit’ en ‘swart’ konsekwent binne aanhalingstekens om aan te toon dat ‘ras’ ’n konstruk is, ’n vals begrip wat oortuigend as onwaar ontmasker is.² Hoewel hierdie werkwyse lomp of hinderlik mag voorkom, is dit myns insiens die taak van navorsers om nie hierdie konsepte se sogenaamde vanselfsprekendheid nog verder te bevestig nie, maar om dit juis uit te daag. Soos Gilroy uitwys, “We cannot remind ourselves too often that the concept of ‘race’ as it is used in common-sense, everyday language to signify connectedness and common characteristics in relation to type and descent is a relatively recent and absolutely modern invention” (Gilroy 2004: 31). Helaas oefen hierdie konstruk nog steeds ’n aansienlike invloed uit op die wyse waarop mense beoordeel en gegroepeer word. Heelwat navorsers wat hul toespits op die gebied van witheidstudies wys uit dat ‘witheid’ ’n konstruk is (’n stelling wat ook deur Krog gemaak word), maar dit is ewe belangrik om te beseef dat die begrip ‘swartheid’ geen vastigheid het nie. Dit is ’n konstruk, ’n afleiding of ’n sosiale posisie en ’n ideologie. Die inhoud van daardie ‘swartheid’ is iets waaroor

daar gedurig gesprek gevoer word, anders is dit blatante essensialisering om van 'swartheid' te praat.

In die ganse transformasie-trilogie bemoei Antjie Krog haar met die geskiedenis van Suid-Afrika, spesifiek ten opsigte van verhoudings tussen 'wit' en 'swart', met die euwels en gevolge van apartheid, en met vraagstukke oor die aard en toekoms van 'n nuwe, demokratiese Suid-Afrika, 'n Suid-Afrikaanse nasie of altans nasie-in-wording. In hierdie proses stel Krog haarself baie duidelik op as 'wit', as vroulik, en as Afrikaner. Enersyds skryf sy vanuit die posisie van haar Afrikanerskap; andersyds ondersoek sy die moontlikheid van 'n oorkoepelende Suid-Afrikaanse identiteit en selfs 'n pan-Afrikanistiese identiteit en stel die vraag van wie hierdie identiteit(e) mag aanneem. Binne die bestek van 10 jaar in die resente post-apartheid geskiedenis van Suid-Afrika skryf Krog in haar trilogie terselfdertyd te midde van die transformasie wat op politieke en sosiale vlak besig is om plaas te vind, en skryf sy buite dié tydsraamwerk oor persoonlike en algemene geskiedkundige gebeure in 'n poging om tydgenootlike gebeure te verklaar of te verstaan. Die benaming 'transformasie-trilogie' wat vir hierdie studie gekies is, word as gepas beskou, aangesien *transformasie* op talle vlakke sentraal staan in die drie boeke.

Terselfdertyd word daar aangevoer dat *identiteit* een van die prominentste temas in die trilogie is, 'n gegewe wat dwarsdeur die drie boeke figureer en wat gevolglik die spil sal wees waarom 'n grondige analise van die drie boeke wentel. Dit is 'n onbegonne taak om 'n samevatting van die teoretisering rondom die konsep van identiteit te gee, aangesien dit in 'n groot aantal verskillende vakgebiede 'n ondersoeksterrein is. Navorsing wentel om individuele en kollektiewe identiteit en die verbande tussen die twee is nie maklik om te verklaar nie. Soos Gilroy aantoon, lei navorsing rondom identiteit dikwels tot interdisiplinêre benaderings.

The dizzying variety of ideas condensed into the concept of identity, and the wide range of issues to which it can be made to refer, foster analytical connections between themes and perspectives that are not conventionally associated. Links can be established between political, cultural, psychological, and psychoanalytic concerns. We need to consider, for example, how the emotional and affective bonds that form the specific basis of racial and ethnic sameness are composed, and how they become patterned social

activities with elaborate cultural features. How are they able to induce conspicuous acts of altruism, violence, and courage? How do they motivate people toward social interconnection in which individuality is renounced or dissolved into the larger whole represented by a nation, a people, a ‘race’, or an ethnic group? [...] (Gilroy 2004: 101).

Ook hierdie studie is moeilik in een navorsingsterrein vas te pen: hoewel dit in hoofsaak ’n literêre analise van drie voorbeelde van literêre niefiksie is, word navorsing en teorieë ingespan wat behoort tot kultuurstudie, geskiedenis, politieke wetenskap, sielkunde, ensovoorts, ’n werkwyse wat myns insiens onontbeerlik is vir ’n deeglike interpretasie van Krog se trilogie. In hoofstuk 5 sal teoretici soos Gilroy asook Stuart Hall en Zygmunt Bauman betrek word in die verkenning van identiteit by Krog.

Die term “diskoers” word in hierdie studie aangewend in die sin wat dit deur Michel Foucault ontwikkel is. Stuart Hall verskaf die volgende definisie van Foucault se term: “The same discourse, characteristic of the way of thinking or the state of knowledge at any one time [...] will appear across a range of texts [...]” (Hall 1997: 44). Sara Mills verskaf ’n vollediger omskrywing in haar werk oor Foucault:

Discourses, or discursive formations, are groups of statements that deal with the same topic and which seem to produce a similar effect; for example, they may be groups of statements which are grouped together because of some institutional pressure or association, because of similarity of origin, or because they have a similar function. They lead to the reproduction of other statements which are compatible with their underlying assumptions (Mills 2003: 64).

Dit was nie in hierdie studie my doelwit om ’n grondige studie van die versamelde werk van Foucault te maak nie. So belonend as wat só ’n studie is, het “diskoers” ’n term geword wat in literatuur- en kultuurstudie en in talle ander terreine vrylik aangewend word sonder dat daar selfs altyd erkenning aan Foucault gegee word. ’n Deeglike studie van Foucault lei vanselfsprekend tot problematisering van sy terminologie, en in daardie opsig voel Barker (1998) dat ’n punt bereik is waarop ’n mens nie onnodig verstrengel hoef te raak in die fynere problematiek van

Foucault se kritiese oeuure nie. Hy vra, “Would it not be more productive to use those aspects [of Foucault] that are found to be useful and reject those that are not [...]?” (1998: xiii).

In sy oorsig oor diskoers plaas Barker klem op die feit dat ’n spesifieke diskoers bepaal word deur wie wat mag sê in ’n bepaalde kultuur op ’n spesifieke tydstip. In hierdie studie aktiveer ek al die genoemde definisies van diskoers wanneer ek frases gebruik soos byvoorbeeld “diskoerse oor kolonialisme”, “diskoers oor versoening”, ensovoorts. Ek verwys na al die stellings rondom ’n bepaalde onderwerp wat vir bepaalde redes saamgegroepeer word, asook die vermoë van diskoers om sekere stellings, vrae, ensovoorts moontlik te maak wat nie voorheen moontlik was nie: “practices that systematically form the objects of which they speak” (Foucault 1972 in Mills 2003: 17).

Ek gaan nie in besonderhede in op die aard van die diskoerse waardeur Krog se trilogie gevorm is en waartoe sy bydrae nie; dit is ’n studie op sigself. Ek veroorloof my egter om vrylik na hierdie diskoerse as “diskoerse” te verwys.

1.1.3 Afbakening van die studie

Ter wille van bondigheid en ’n duidelike fokus kon hierdie proefskrif nie Krog se Afrikaanse poësie betrek nie, ongeag van hoe relevant ’n bepaalde gedig mag wees vir die argument wat ek op ’n gegewe oomblik maak. Ander navorsers het hulle al in navorsingsartikels, verhandelings en proefskrifte oor Krog se niefiksie veroorloof om rakelings na Krog se gedigte te verwys, en dit is nie nodig om hul werkwyse na te boots nie. Ek sien dit eerder as ’n geleentheid vir toekomstige ondersoek om die gevolgtrekkings waartoe ek ten opsigte van die transformasie-trilogie kom, moontlik in verband te kan bring met Krog se poësie (in Afrikaans en deesdae ook in Engelse vertaling). Hierdie studie vereis egter ’n nougesette bemoeienis met Krog se Engelse niefiksie. Die wyse waarop sy Afrikaans en Afrikanerskap deur middel van Engels representeer, is sonder twyfel ’n onvolledige representasie wat aangevul moet word, soos wat enkele ander navorsers pligsgetroou doen, met die vollediger konteks van Krog se publikasies in Afrikaans. Dit is egter nie iets wat in hierdie studie kon plaasvind nie en dit is een van hierdie proefskrif se noodsaaklike gebreke.

Hoewel hierdie proefskrif op verskeie gebiede 'n oorspronklike bydrae maak, is daar aspekte wat ek ten opsigte van Krog ondersoek wat al deur ander navorsers aangepak is. Indien 'n mens boonop Krog se poësie en haar vertaling van tekste van die /Xam en Bantoedigters in berekening bring, is daar 'n aansienlike hoeveelheid navorsing oor die werk van Antjie Krog wat ongeveer drie dekades beslaan. Hierdie feit noop 'n mens om te vra of Krog se prominensie asook die hoeveelheid akademiese ondersoek wat aan haar bestee word, disproporsioneel is. Helene Strauss (2006) som opmerkings deur onder andere Annie Gagiano en Gugu Hlongwane op en wys uit “one should guard against a trend established during the apartheid years to elevate white writers, who represent only part of the South African experience, to the status of national representatives” (2006: 181). Ek neem deeglik kennis van die feit dat Krog se trilogie nie gelees moet word as dié gesaghebbende kreatiewe bydrae tot besinnings oor post-apartheid Suid-Afrika nie. Faktore wat so 'n waninterpretasie ontmoedig, is die feit dat Krog self met heelwat 'swart' gespreksgenote, skrywers en akademici in gesprek tree in die loop van haar trilogie, en hierdie proefskrif bring Krog nog verder in gesprek met 'n verskeidenheid stemme. Ek stem ook saam met Strauss dat juis die hulpbronne en belangstelling wat wit skrywers soos Krog danksy die meganismes van apartheid geniet, dit belangrik maak om Krog se self-refleksiewe stem binne hierdie kulturele konteks te ontleed (Strauss 2006: 181).

Die primêre data wat hierdie studie ontleed, is die genoemde drie tekste van die transformasie-trilogie, naamlik *Country of My Skull*, *A Change of Tongue* en *Begging to Be Black*. Ek gebruik die Amerikaanse uitgawe van *Country of My Skull* wat in 2000 verskyn het (en die wydste verkrygbaar is van alle uitgawes) maar verwys hier en daar na die verwerkte weergawe van 2002. Die feit dat *A Change of Tongue* in 2005 in Afrikaans as 'n *Ander Tongval* verskyn het, sal in berekening gebring word hoewel die oorspronklike Engelse publikasie die teks sal wees wat geanaliseer word. Dit word om praktiese redes gedoen; aangesien die ander twee tekste (nog) nie in Afrikaans verskyn het nie, is dit konsekwenter werkwyse om met drie Engelstalige tekste te werk as met twee Engelse en een Afrikaanse teks. Ten einde die omvang van die studie hanteerbaar te hou, sal geen ander boeke deur Krog betrek word nie, maar daar word baie kortliks by tye verwys na enkele van Krog se artikels en uitsprake in die media en sommige van haar akademiese artikels. Garman (2009) het in haar omvangryke proefskrif waarin sy Krog as 'openbare intellektueel' ontleed 'n deeglike studie van Krog se teenwoordigheid in die Suid-

Afrikaanse media in samehang met *Country of My Skull* en *A Change of Tongue* gemaak. Hierdie proefskrif steun op Garman se insigte oor die seggingskrag van Krog se werk danksy haar plaaslike en internasionale status, maar ek beperk my gevolgtrekkings grootliks tot die transformasie-trilogie.

Hoewel daar ruim uit die drie tekste van die transformasie-trilogie aangehaal word, voorveronderstel hierdie proefskrif 'n taamlike hoë mate van bekendheid met die trilogie by die leser. Bestaande studies oor die drie tekste van die trilogie verskaf byna almal in mindere of meerdere mate 'n opsomming van die betrokke tekste (struktuur, indeling, gebeure, ensovoorts). Om daardie rede verskaf ek nie in hierdie proefskrif 'n soortgelyke uiteensetting nie. Ek vertrou dat die kontekstualiserende opmerkings wat ek voor of ná sinate verskaf en/of by die ontleding van spesifieke teksgedeeltes voldoende is vir die leser om my argument na te speur. Ek is wel bewus daarvan dat my aanhalings uiters selektief is en dat my argumente verder gesteun sou kon word deur tientalle ander aanhalings uit die primêre tekste wat ek *nie* verskaf nie.

In hierdie inleidende hoofstuk word bestek geneem van bestaande navorsing oor die transformasie-trilogie. Verder word daar spesifiek gekyk na die aard van die trilogie ten opsigte van vorm en genre. Die hoofstuk word afgesluit met 'n kort oorsig van die inhoud van die oorblywende hoofstukke van die proefskrif.

1.2 Bestaande studies oor en teoretiese perspektiewe op Krog

Hierdie studie beoog nie om 'n volledige oorsig van Krog-studies te verskaf nie. Dit betrek egter 'n goeie verteenwoordigende seleksie van navorsing wat relevant is omdat dit oor Krog se niefiksie handel of as gevolg van die teoretiese benadering tot Krog se werk wat relevant is vir hierdie studie.

Wat Krog se niefiksie betref, is verreweg die meeste navorsing tot op hede oor *Country of My Skull* onderneem aangesien dit pertinent oor die gegewe van die Waarheid- en Versoeningskommissie (WVK) handel. Suid-Afrika se WVK stimuleer nog steeds heelwat navorsing, sowel wat betref die durende onderwerp van versoening in postapartheid Suid-Afrika

as op vergelykende wyse wanneer waarheidskommissies in ander dele van Afrika oorweeg word in post-konflik samelewings. Garman toon aan dat die globale konteks van prosesse soortgelyk aan die WVK die “emotional, affective, damaged” subjek gekonsolideer het as belangrik op ’n internasionle skaal (2009: 171, 175). ’n Verwante faktor wat bydra tot Krog se internasionale status en relevansie is die transnasionalisering van die openbare sfeer (Garman 2009: 175). *Country of My Skull* word telkemale betrek by studies wat bepaalde aspekte van die WVK-verhore ondersoek, verneem onderwerpe soos trauma en lyding (vergelyk Cook 2001, Murray 2009a), getuienis en belydenis (vergelyk Garman 2006), herinnering (Coullie 2007, Groenewald 2008) en versoening (Bonthuys 2002, Walker en Unterhalter 2004).

Verdere kwessies wat deur navorsers onder die loep geplaas word, is getrouheid teenoor ontrouheid, toerekenbaarheid en erkenning. Harris (2006), Moss (2006) en Rostan (2007) onder andere verken die aard van die narratiewe wat in *Country of My Skull* opgeneem en verwerk is – wat volgens sekere kritici ontrouheid teenoor die slagoffers behels. Rostan trek uiteindelik verbande tussen hierdie kwessie van getrouheid teenoor die ‘waarheid’, die insident van ’n buite-egtelike verhouding in die boek, en Krog se breër ontrouheid teenoor Afrikaners wat volgens haar spruit uit Krog se groter lojaliteit teenoor geregtigheid ten opsigte van die Ander (Rostan 2007: 157).

Dit is onmoontlik om nie oor die WVK en die onderwerp van versoening te skryf in ’n studie wat oor die ganse trilogie handel nie. Hierdie studie neem egter geen van bogenoemde temas as teoretiese vertrekpunt nie, behalwe op indirekte wyse die “groter lojaliteit teenoor geregtigheid ten opsigte van die Ander” wat Krog in al drie tekste van die trilogie nastreef. Krog se pogings om die ‘swart’ Ander te verstaan maak ’n noemenswaardige deel van hierdie proefskrif uit.

Country of My Skull word in etlike studies as die teenhanger van Rian Malan se bekende *My Traitor’s Heart* (1991) gelees. Claire Scott (2012: 147-150) verskaf ’n goeie oorsig oor hierdie benadering tot Krog se teks, en sy tref self vergelykings tussen Malan en Krog se werk. Susan VanZanten Gallagher beskou *Country of My Skull* en *My Traitor’s Heart* (en etlike ander tekste) as voorbeelde van “confessional literature” in ’n studie waarin sy hierdie vorm bestudeer.

[T]he confessional mode is a prevalent form [...] appearing in texts from both the apartheid age (1948-1990) and the post-apartheid period. In the 1990s, with the unfolding drama of the Truth and Reconciliation hearings, confessions and confessional literature proved a particularly appropriate mode for a society struggling to carve out a new national identity based not on race but on geography. As South Africa attempts to become a postmodern nation, acknowledging moral authority other than that possessed by the state, confessional discourse provides a way of articulating these moral claims (Gallagher 2002: xx).

Hierdie proefskrif gaan nie verder in op die (moontlike) kategorisering van Krog se werk as belydenisliteratuur nie, maar dit is belangrik om kennis te neem dat Krog se trilogie ten spyte van talle onderskeidende kenmerke aansluit by ander tekste in die literêre landskap van Suid-Afrika. Daar sal egter nie in hierdie studie vergelykings tussen die tekste van die trilogie en ander Suid-Afrikaanse outobiografiese tekste plaasvind nie, hoewel daar soms kortliks op eksemplariese wyse na sekere tekste verwys word. Ek wil ook beweer dat geen ander Suid-Afrikaanse skrywer presies dieselfde kwessies op presies dieselfde manier as Krog aanpak nie; daar is 'n mate van intensiewe vraagstelling én wroeging by haar wat by ander outeurs ontbreek.

Die aard en vorm van die transformasie-trilogie kom aan bod in studies soos dié van Louw (2010) en Burger (2011) wat 'n *Ander tongval* as literêre nie-fiksie ontleed. Moon (2009) ontleed naas etlike ander Afrikaanse tekste *Country of My Skull* en 'n *Ander tongval* in 'n studie wat die outobiografie as genre verken en spesifiek ondersoek instel na verskillende fasette van identiteit binne die outobiografie. Botha (2011) ondersoek die “outobiografiese kode” in Krog se poësie en steun deur die loop van die studie herhaaldelik op die drie niefiksie tekste van die transformasie-trilogie. Van Schalkwyk (2009) en Hauman (2010) se verhandelings betrek ook 'n *Ander tongval* deur Krog in studies oor die outobiografie en outobiografie en identiteit.

In die meeste ander studies waarin die outobiografiese gegewe in Krog se niefiksie aan bod kom, word dit geïnkorporeer in die bestudering van trauma, “testimony” en herinnering soos hierbo genoem (by Slinger 2002 is die omgekeerde die geval). Studies wat wel 'n teoretiese komponent ten opsigte van outobiografie bevat, sluit in Walker en Unterhalter (2004), Coullie (2006) en

Murray (2009b). Die kwessie van outobiografie is in hierdie studies, byvoorbeeld Coullie (2005) dikwels ondergeskik aan die vraag na die genre waartoe Krog se niefiksie publikasies behoort.

Die outobiografiese aard van Krog se trilogie kom by 1.3 van hierdie proefskrif aan bod, en dwarsdeur die proefskrif word die persoonlike inslag van Krog se tekste in berekening gebring. Die omvang van hierdie studie het egter nie uitgebreide fokus op die outobiografiese aspekte van die trilogie moontlik gemaak nie, hoewel die ander fokuspunte van die studie hopelik op indirekte wyse 'n bydrae tot teoretisering oor biografie en outobiografie by Krog moontlik maak.

Een van die sleutel terme waarna daar telkens in hierdie proefskrif verwys word, is etiek. Die observasie dat etiek 'n sentrale rol in Krog se oeuvre speel, die feit dat die vrae wat sy stel baie dikwels moreel-etiese vrae is, is 'n insig wat in talle onlangse studies oor Krog voorkom. Garman ondersoek die wyse waarop Krog dikwels geposisioneer en gebruik word as “the voice of ethical response in the context of the nation-building and democratising project that is South Africa” (Garman 2009: 3). Die titel van 'n resente versameling artikels oor Krog, in 2014 uitgegee met Andries Visagie en Judith Lütge Coullie as redakteurs, is sprekend van hierdie teoretiese insig in die werk van Krog: *Antjie Krog. An Ethics of Body and Otherness*. Hierdie studie is nie op enige noemenswaardige wyse gemoeid met liggaamlikheid in Krog se niefiksie nie, maar soos reeds uit die inleiding tot hierdie hoofstuk af te lei is, is “otherness” – vergelyk ook Garman (2009: 148-151) oor Krog se “self-othering” – 'n sentrale begrip wat deel van hierdie studie uitmaak.

Die term “transformasie-trilogie” wat in die titel van hierdie studie gebruik word, is, soos hierbo genoem, te danke aan *A Change of Tongue*, waar Krog op verskeie maniere eksplisiet oor verskillende soorte transformasie skryf. Een voorbeeld van transformasie is die proses van vertaling wanneer Krog die outobiografie van Nelson Mandela in Afrikaans vertaal. Verskeie studies verwys ten minste kortliks na *A Change of Tongue* en pas die metafore van vertaling as transformasie en ‘transformasie-as-vertaling’ op die vertaling van Krog se eie poësie in Engels asook haar vertaling van inheemse Suid-Afrikaanse poësie toe (vergelyk Meyer 2002, Viljoen 2006 en Marshall 2007). Hierdie studie wil nie hierdie navorsers se insigte herhaal nie en hoewel

transformasie 'n konsep is wat deurgaans implisiet teenwoordig is, fokus hierdie studie op naasliggende, onderontginde diskoerse in die trilogie.

Hierdie diskoerse wat in al drie tekste in die trilogie teenwoordig is, sluit in kolonialisme en postkolonialisme, Krog se verkenning van 'n Afrikawêreldbeeld, 'ras', identiteit en nasie. Min navorsing is tot op hede oor *Begging to Be Black* gedoen, en studies oor *Country of My Skull* en *A Change of Tongue* oorvleuel dikwels of die twee tekste word gesamentlik behandel. Die volgende subafdelings verskaf 'n bondige oorsig oor bestaande navorsing wat hierdie diskoerse betref.

1.2.1 Postkolonialiteit

Dit is 'n voor-die-hand-liggende gegewe wat reeds telkemale in hierdie inleiding herhaal is dat Antjie Krog in haar transformasie-trilogie met die nalatenskap van apartheid gemoeid is. Sy stel die vraag na hoe Suid-Afrika in die lig van daardie verlede 'n hede en 'n toekoms kan konseptualiseer. 'n Bykomende gegewe by Krog is die feit dat apartheid 'n vorm van kolonialisme was, 'n verskynsel wat dwarsoor die kontinent van Afrika sy afdruk gelaat het. Soos Mahmood Mamdani dit in 'n bekende formulering in *Citizen and Subject* stel, is apartheid die generiese vorm van die koloniale staat in Afrika (1996: 8). Elders wys Mamdani daarop dat 'n mens jou maklik aan Suid-Afrikaanse eksepsionalisme kan skuldig maak en Suid-Afrika en apartheid as 'n unieke gevallestudie behandel, terwyl Suid-Afrika meer akkuraat beskryf kan word as 'n "African country with specific differences" (1996: 27). Dit is in Krog se trilogie duidelik dat sy (al is dit miskien in 'n beperkte sin) Suid-Afrika as 'n Afrikaland analiseer waarin die nalatenskap van kolonialisme voortleef.

Navorsers is veral in die laaste dekade besig met postkolonialisme en Krog se oeuvre, soos Taljard (2007) wat 'n postkoloniale lesing van *Kleur kom nooit alleen nie* (2000) aanpak. Studies wat die postkoloniale gegewe van *Country of My Skull* en *A Change of Tongue* betrek, sluit in Pieterse (2007) en Viljoen (2009) wat albei begrippe soos ruimte en die Suid-Afrikaanse landskap by Krog ondersoek. *Country of My Skull* is volgens Pieterse 'n literêre weergawe van die "politics of space and identity" wat tydens die WVK op intieme wyse saamgekom het

(Pieterse 2007: 184). Viljoen verbind die hantering van ruimte in *Country of My Skull* met identiteit en transformasie:

As 'n wit Afrikaanssprekende Suid-Afrikaner, 'n lid van die groep wat in 'n bevoorregte posisie geplaas is deur apartheid, 'ver-plaas' Krog haarself en 'ont-leer' sy haar bevoorregting deur te werk in die rigting van 'n transformasie van haar eie identiteit deur die herbesoek van ruimtes wat sy vantevore geken het (Viljoen 2009: 80).

Talle navorsers wat Krog se niefiksie analiseer, verwys ten minste raketings na die effekte van kolonisering op apartheid en post-apartheid Suid-Afrika, en veral navorsers binne die veld van witheidstudies maak volop van postkolonialisme as teoretiese raamwerk gebruik. West (2009) skryf byvoorbeeld oor “postcolonial whiteness” in *A Change of Tongue* terwyl Scott (2012) witheidstudies binne 'n postkoloniale raam plaas in haar ontleding van *Country of My Skull* en *Begging to Be Black*. Motha (2010) skryf met verwysing na *Begging to Be Black* oor “postcolonial becoming” en verken konsepte soos kolonialisme, anti-kolonialisme en postkolonialisme.

1.2.2 Afrikafilosofie

Motha (2010: 294) bespreek die filosofiese onderbou van *Begging to Be Black* as volg:

Although she makes much of ‘interconnectedness’ in *Begging to Be Black*, there are very few explicit references to *ubuntu*. And despite her disavowal of European philosophy, and being conscious of having a white, male philosopher as her primary philosophical interlocutor in the book, she relies very heavily on a Deleuzian theory of becoming.

Soos daar in hoofstuk 3 aangetoon word, kan *ubuntu* inderdaad nie as die vernaamste instrument beskou word waarmee Krog 'n Afrikawêreldbeeld verken nie. Daar sal egter aangetoon word dat Krog op 'n breër vlak met verwysing na Afrikahumanisme (waarvan *ubuntu* stellig 'n manifestasie is) en deur middel van ander formulerings van ‘Afrikafilosofie’ hierdie verkenning aanpak. Dit is nie so maklik om die aanwesigheid van Afrikafilosofie in die trilogie te

minimaliseer nie, en Krog se belangstelling in Deleuze (en ander Westerse³ filosowe en skrywers in al drie boeke van die trilogie) verminder ook nie haar belangstelling in interkonneksie nie, ’n gegewe wat ten opsigte van die ganse trilogie geld.

Motha betrek verder die *ubuntu*-filosoof Mogobe Ramose se beskouings oor dekolonisering en postapartheid Suid-Afrika tesame met ’n toepassing van Ramose se seminale werk oor *ubuntu*. Daarteenoor staan Motha se idees oor “postkoloniale wording” (kyk 4.3) en Krog se toepassing van die Deleuziaanse konsep van wording (Motha 2010: 299). Claire Scott bou ten opsigte van *Begging to Be Black* voort op “postkoloniale wording” by Krog soos deur Motha geformuleer, en waag die volgende versigtige gevolgtrekking:

[...] the idea is put forward that is it possible to *develop* towards connection, and that Western and African notions of community and of self-being-with-other are not diametrically opposed, but are rather on a continuum, and it is therefore imaginable that Krog, and by implication her readers, may move towards ‘becoming-other’ (2012: 198).

Hoewel my studie nie Scott se bewering oor ’n “kontinuum” ondersteun nie, sluit Scott se studie goed by my eie aan wat betref haar teoretiese vertrekpunt, haar integrerende her-lees van *Country of My Skull* ná die publikasie van *Begging to Be Black* en haar intuïtiewe gevolgtrekkings ten opsigte van “becoming-other” by Krog.

Michael Wessels (2012) se kritiese kommentaar op die filosofiese onderbou van Krog se trilogie, veral ten opsigte van bewerings wat sy oor die Khoisan maak, sal ook in hoofstuk 3 aan bod kom.

1.2.3 ‘Witheid’ en ‘swartheid’

Antjie Krog skryf in 2005 dat al haar werk sedert 1994 nie net reageer op die sterker-wordende ‘swart’ stem in Suid-Afrika nie, maar ook in gesprek verkeer met daardie ‘swart’ stem (2005a: 102). Sy noem dat *Country of My Skull* ’n reaksie was op ’n baie spesifieke soort ‘swart’ stem (die getuienis van slagoffers tydens die WVK-verhore) en dat *A Change of Tongue* spesifiek

geskryf is in reaksie op die “Conference on Racism” wat in Maart 2001 in Johannesburg plaasgevind het (2005a: 102-103). Hoofstuk 4 van hierdie proefskrif verken Krog se voortgesette preokkupasie met ‘ras’, iets waarvan enkele ander studies ook rekenskap gee.

Carli Coetzee (2001: 688 en elders) wys uit dat die teikengehoor van *Country of My Skull* ‘swart’ sowel as ‘wit’ is. Dit is volgens Coetzee belangrik dat haar ‘wit’ lesers besef Krog praat met ‘swart’ slagoffers, dat sy haarself ten dele van haar ‘wit’ lesers distansieer en die aanvaarding van haar ‘swart’ lesers begeer. Die verskynsel dat Krog as ‘wit’ skrywer haar ten minste gedeeltelik tot ’n ‘swart’ gehoor rig, lui vir Coetzee ’n nuwe tendens in Suid-Afrikaanse skryfwerk in. Ander navorsers is meer agterdogtig oor Krog se projek: Harris (2006: 45) voel dat Krog *oënskynlik* die stemme van talle slagoffers in *Country of My Skull* hoorbaar maak, maar hulle uiteindelik reduceer tot haar eie “singular interpretative voice”.

Walker en Unterhalter (2004) wys versigtig die gevaar uit dat ‘witheid’ in *Country of My Skull* gepriviligeer word, maar hulle voel ook dat Krog haar beywer vir ’n nuwe ‘woordeskat’ vir ‘wit’ mense en dat sy ‘witheid’ probeer rehabiliteer:

Her acts of writing and telling involve constructing and interpreting her own past and her present context. Krog fights for an oppositional space, a critical lens, a vocabulary for whites, as participants in social and ideological networks, who might come to understand and challenge however imperfectly in the fight for social justice. In other words, to recuperate white as anti-racist (Walker en Unterhalter 2004: 290).

West en Van Vuuren (2007) verken die kwessie van ‘wit’ bevoorregting breedvoerig ten opsigte van *A Change of Tongue* deur van die raamwerk van witheidstudies gebruik te maak. In die opsomming van die artikel skryf hulle:

A Change of Tongue (2003) is more autobiographical and personal than [*Country of My Skull*], more searching in its negotiation of the complexities and paradoxes confronting white identities in relation to a new sense of unhomeliness in a space which had been reserved exclusively for whites as home. It is also less comfortably indicting of the

regime responsible for the atrocities, and more willing to confront the continued force of whiteness as a cultural construct (West en Van Vuuren 2007: 210).

Uiteindelik is West en Van Vuuren relatief krities oor Krog se pogings tot “a change of tongue” aangesien ‘wit’ normatiwiteit ’n definitiewe stempel op Krog se werk afgedruk het. West verken verskillende aspekte van ‘witheid’ by Krog nog vollediger in haar *White women writing white: identity and representation in (post-)apartheid literatures of South Africa* (2009).

Ook Scott (2012) maak gebruik van witheidstudies in haar ondersoek na enkele outobiografiese tekste, insluitende die eerste en derde tekste van Krog se trilogie. Hoewel ek haar stelling dat ‘witheid’ vir Krog die “starting point” van haar hele projek is, aanvegbaar vind, is Scott se gevolgtrekkings veel minder negatief as dié van West (2009), Lieskounig (2011) en enkele ander skeptiese lesers van Krog se hantering van ‘witheid’ in haar trilogie. Scott kom eerder tot die gevolgtrekking dat, vir Krog, “the only way to claim a connected and ‘authentic’ belonging is to find a way through whiteness, to interrogate the taken-for-granted privilege and unacknowledged complicity of a tainted identity” (2012: 43).

1.2.4 Identiteit en nasie

Die term ‘nasie’ word op interessante wyse aangewend deur navorsers wat die verskillende tekste van Krog se trilogie ontleed. Heelwat aspekte van die ná-1994-retoriek oor die Suid-Afrikaanse nasie word teruggevind in studies waar ’n mens lees oor Krog se bydrae tot ‘nasiebou’, ‘die nuwe Suid-Afrikaanse nasie’, “nationhood”, ens. Susan Spearey verwys byvoorbeeld na die wyse waarop *Country of My Skull* gemoeid is met die figuurlike vergelykings wat plaasvind tussen die “domain of the body and the domains of landscape and nationhood” (Spearey 2000: 65).

Die rede waarom talle studies op die een of ander manier na nasie en nasieskap verwys, is stellig die nou verbondenheid tussen *Country of My Skull* en die WVK. “[C]entral to the Truth Commission were reconciliation and forgiveness as a means to reconstruct a ‘new’ South African nation” (Walker and Unterhalter 2004: 287) en “The focus of the TRC and its desired

outcomes were profoundly political (though not party-political) and intended to bring all South Africans into the national fold” (Coullie 2007: 138).

Anthea Garman som die werk van die WVK op as ’n proses waardeur slagoffers sowel as aandadiges ’n ‘nuut-saamgestelde nasie van eties verantwoordelike burgers kon binnegaan’ (Garman 2006: 328) and sy stel dat “the Commission continued throughout its processes to hold to a view that confession would necessarily be both liberatory and healing and in that sense contribute to both a new national community and sense of history” (Garman 2006: 339). Elders verwys Garman na die projek van nasionale hernuwing en versoening met betrekking tot die WVK en *Country of My Skull* (Garman 2006: 336). Krog se werk word met dié van Desmond Tutu (*No future Without Forgiveness*) vergelyk en in verband gebring met nasiebou: “Tutu’s and Krog’s autobiographies are both centrally concerned with the connection between personal narration and the project of nation-building” (Unterhalter 2007: 103).

Talle studies wys uit dat die individuele getuienisse wat Krog in *Country of My Skull* opteken emblematis is van al die getuienisse wat sy nie opgeteken het nie, en al die getuienisse wat nooit tydens die verhore gehoor is nie. Volgens Laura Moss word hierdie individuele getuienisse tot nasionale allegorieë omskep (Moss 2006: 85). Ashleigh Harris vind Krog se projek paradoksaal, aangesien die veelvormigheid van haar teks die verskille tussen verskillende ‘nasionale narratiewe’ vier, terwyl dit ook die geldigheid van Krog se “own personal truths” bevestig, maar sy probeer ook om die narratiewe saam te voeg (te “quilt”) as deel van ’n ‘nuwe nasionale diskoers’ en suggereer dat haar waarhede “national truths” verteenwoordig (2006: 38). Dit is minder problematies vir Louise Viljoen om *Country of My Skull* te lees as ’n teks wat die WVK sien as ’n belangrike faktor in die totstandkoming van ’n nasionale identiteit wat Suid-Afrikaners verenig terwyl hul diversiteit erken word (2009: 92).

Ook ten opsigte van *A Change of Tongue* word dit as ’n vanselfsprekende gegewe aanvaar dat verskillende konsepsies van ‘nasiae’ ’n rol speel, byvoorbeeld in die volgende aanhaling: “The ‘new’ South African nation has replaced the “old” but, as a concept, still exists alongside it and Krog is interested in how one lives as a South African within a nation that is still in the process of becoming” (Scott 2009: 41).

Dit is opvallend dat ten spyte van al die terminologie wat deur navorsers gebruik word wat slaan op verskillende konsepsies van die nasie en definisies van nasionalisme, die vraag selde eksplisiet gestel word na Krog se interaksie met nasionalisme(s). Dit is nie duidelik of Jessica Murray na Afrikanernasionalisme of Afrika-nasionalisme verwys wanneer sy skryf oor die “racist and misogynist discourses of South African nationalism” (Murray 2011: 84) nie, maar sy suggereer in ieder geval dat Krog diskoerse oor nasionalisme transendeer deur “the intricate and meaningful relationships between individual protagonists and the landscapes they imaginatively inhabit” te verken (2011: 84). Hierdie proefskrif voer aan dat Krog nie (net) diskoerse oor nasionalisme en wie mag hoort tot die nasie transendeer nie; sy neem ook op subtiële wyse deel aan die debat en lewer ’n bydrae tot die Nasionale Vraagstuk.

Studies wat naby aan ’n soortgelyke gevolgtrekking kom, is dié van Strauss (2006) en Coullie (2007). Strauss noem drie “popular tropes of the new nation”: die reënboognasie-metafoer, die alomteenwoordige ‘Simunye: We Are One’-slagspreuk van die SABC tydens die 1990’s en president Thabo Mbeki’s se konsep van die Afrika-renaissance (2006: 179-180). Dit is teen hierdie agtergrond, volgens Strauss, wat Antjie Krog aansluit by die “cultural workers [that] have been trying to craft new vocabularies with which to rewrite old identity narratives and make sense of already revised ones” deur hierdie woordeskat in *A Change of Tongue* uit te brei. Strauss maak dit egter nie duidelik dat die trope wat sy noem verskillende benaderings tot die Nasionale Vraagstuk verteenwoordig nie.

Judith Coullie (2007) is die een skrywer tot op hede wat op genuanseerde wyse met terme soos ‘nasie’ en ‘nasieskap’ omgaan. Sy wys uit dat wanneer Krog haar distansieer van wat Afrikaneridentiteit onder apartheid beteken het, sy genoodsaak word om haarself vanuit een soort nasie in ’n ander soort nasie in te “negotiate” (Coullie 2007: 130). Coullie sien Krog se aandrag op ’n “common humanity” (Krog 2000a: 61) as iets wat die basis kan vorm vir ’n nuwe Suid-Afrikaanse nasie, maar sy merk tereg op dat “humanity” verby nasionale grense strek en dat daar dus spesifieke faktore benodig word voordat daar sprake kan wees van ’n ‘nasie’. Met gebruikmaking van Ernest Renan se bekende voorvereistes vir nasieskap asook die werk van David Blight toon Coullie aan hoe Krog in *Country of My Skull* demonstreer hoe ’n nuwe Suid-Afrikaanse nasie deur middel van die WVK-verhore ontstaan het. Coullie dek duidelik een aspek

van die Nasionale Vraagstuk, naamlik dié van nasionale eenheid (Alexander 1986: 66) maar sy situeer nie haar bevindinge eksplisiet binne die konteks van die Nasionale Vraagstuk nie.

Een van die kernaspekte van Garman (2009) se ondersoek is die feit dat “the aims of nation-building and the democratic project [...] often call into doubt who is an ‘authentic South African citizen’ (Chipkin 2007b)” (2009: 14). In die lig van daardie gegewe stel Garman die vraag na hoe Krog dit regkry om ’n prominente stem te hê in ’n konteks waarbinne veral wit Afrikaanssprekendes politieke en sosiale mag verloor het (2009: 14). Hoewel ek nie Krog se aansienlike ‘kulturele kapitaal’ en plaaslike en internasionale status betwis nie, verskil my fokus van dié van Garman deurdat ek, soos Krog self, die moontlikheid dat sy tot die Suid-Afrikaanse nasie mag behoort, problematiseer.

Daar word in hierdie proefskrif beweer dat die kwessie van die Nasionale Vraagstuk nou verbonde is met Krog se konsepsies van *identiteit*. Walker en Unterhalter ondersoek spesifiek die “identity work” wat deur narratiewe verrig word ten opsigte van die Waarheid- en Versoeningskommissie maar ook ten opsigte van Krog self in haar besinning oor identiteitskwessies en haar persoonlike transformasie. Ander studies gaan verder en die “vraag van ’n nasionale identiteit naas ’n persoonlike identiteit” (Viljoen 2009: 92) by Krog vorm die kern van talle ondersoeke.

Within the multi-focused and at times incongruous fabric of Krog’s novel, there is one conspicuous thematic constant: the deep desire as well as determination on the part of the I-narrator/protagonist to claim her ‘birthright’ as a ‘native’ South African and thus legitimately to belong to that land and its native (i.e. black) population (Lieskounig 2011: 133-134).

Volgens Coullie (2007) is Krog in *Country of My Skull* besig om persoonlik weg te beweeg van Afrikanernasionalisme ten einde ’n nuwe Suid-Afrikaanse identiteit te vind, met “a new shared history for a new nation” (Coullie 2007: 132). Coullie beklemtoon die “Afrika”-aard van hierdie nuwe Suid-Afrikaanse nasie (2007:132). Ook *A Change of Tongue* wentel om Krog se “individual and private quest for a reconstruction of her identity from a white, Afrikaans woman

to a legitimately native African one” (Lieskounig 2011: 134). Tydens haar reis in Wes-Afrika raak Krog ontslae van “her narrow identification with South Africa” (Coullie 2005: 19) and is sy “able to become part of Africa, and to reinstate Afrikaans as an African language, not the language of white baasskap” (2005:19).

1.2.4.1 Liminaliteit en hibriditeit

Talle navorsers wys ten opsigte van nasie en identiteit Krog se posisie as *liminale* figuur uit, en sommige ander studies suggereer dat hibriditeit ook ’n belangrike rol in Krog se oeuvre speel. Taljard (2007) noem dwarsdeur haar studie die begrippe “grensoorskryding”, “liminaliteit” en “hibriditeit” of “hibridisering” in dieselfde asem. Mees onlangs verbind Motha (2010) liminaliteit met die postkoloniale konteks van Suid-Afrika in Krog se *Begging to Be Black*:

The liminal space between a colonial order and a postcolonial future can only be grasped through the beings that occupy it [...] Liminality is a lived condition which presents itself in the everyday existence of ordinary and extraordinary people. Krog occupies this space herself when she confronts tough choices, dwelling in the in-between space of dishonourable safety (reporting to the police) and dangerous possibility (going beyond the humanism that has previously authorized critical judgement) (Motha 2010: 292-293).

Postkolonialiteit, die verkenning van ’n Afrikawêreldbeeld teenoor ’n Westerse wêreldbeeld, ‘ras’ en konsepsies van nasie en identiteit kom in hierdie studie, soos reeds genoem, saam in die finale hoofstuk wat Krog se soeke binne die konteks van die Nasionale Vraagstuk plaas. In hierdie slothoofstuk kom Krog se liminaliteit ook aan bod, asook die bruikbaarheid van die konsep van hibriditeit in die interpretasie van haar trilogie. Soos regdeur die studie sal blyk, is konsepte soos ‘wording’ en die Ander sentraal by Krog. Walker en Unterhalter se woorde van tien jaar gelede kom haas profeties voor ten opsigte van Krog se trilogie:

Nonetheless, what Krog seems to do is to confront both what she is, and her history, and what she is not, or not yet, or the self she is trying to imagine into being by grasping at her Otherness. The reconstructed “nation”, as Hannah Arendt (1958, p. 241) might argue,

must exist not only out there (in a public space), but also subjectively in the self 'being and thinking in my identity where I am not' (Walker en Unterhalter 2004: 291).

1.2.5 Leemtes in die bestaande navorsing

Dit is duidelik dat Krog se niefiksie al heelwat stof vir navorsing gebied het, maar dat die navorsingsmoontlikhede nog nie naastenby uitgeput is nie. Boonop wys bogenoemde oorsig sekere leemtes ten opsigte van pertinente kwessies in die trilogie uit, soos die gegewe van postkolonialiteit wat nog veel indringender aan die orde gestel kan word en die funksionering van Afrikafilosofie wat tot dusver nog maar skrams deur navorsers aangeraak is.

Hoewel die veld dus nie as braak bestempel kan word nie en daar heelwat navorsing is waarmee hierdie studie in gesprek tree ten opsigte van die sentrale kwessies van identiteit en transformasie in die trilogie, beoog die studie om 'n betekenisvolle bydrae te lewer ten opsigte van die geïdentifiseerde onderwerpe.

1.3 Die aard van die transformasie-trilogie

In hierdie afdeling word enkele kwessies aangeraak ten einde die transformasie-trilogie te kontekstualiseer voordat dit in die res van die proefskrif vanuit enkele teoretiese perspektiewe geanaliseer word. Die trilogie word hier kortliks bespreek as 'n vertaalde trilogie (waarin die spanning tussen Afrikaans en Engels 'n sentrale rol inneem) en as 'n samehangende trilogie wat betref vorm en inhoud.

1.3.1 'n Vertaalde trilogie

In die "Translation note" wat die bloemlesing *Down to my last skin* (2000), 'n keur uit Krog se gedigte vertaal in Engels, inlei, omskryf Krog haar oorspronklike ongemak as andere haar Afrikaanse gedigte in Engels vertaal het. Hoewel sy gretig was om met 'n publiek te

kommunikeer wat nie Afrikaans kan lees nie, was sy oortuig dat haar ‘kommunikasie’ met andere hoogstens van gefragmenteerde aard kon wees indien haar poësie deur andere vertaal is. Toe dit kom by die skryf van *Country of My Skull* was die oplossing vir Krog om steeds in Afrikaans te skryf, maar om self die Engelse vertaling van *Country of My Skull* te hanteer: “When I started working on *Country of My Skull* I found a kind of solution: I wrote the text in Afrikaans and translated it myself into English, keeping the underlying Afrikaans structure and rhythm intact. In this way I came to feel completely integrated with the book” (Krog 2000b: 3).

Hierdie werkwyse is relatief konsekwent tydens die skryf van die res van die transformasie-trilogie gevolg. *A Change of Tongue* is vertaal deur Krog se seun, opnuut sodat die Afrikaanse onderbou van Krog se Engels nie verlore sou gaan nie. “Her ‘Afrikaans-ing’ of the English language is in line with her overall position on inter-lingual translation – namely that it is a process of transformation that affects both the source and the target texts (Strauss 2006: 183). *A Change of Tongue* is interessant genoeg die enigste boek in die transformasie-trilogie wat in Afrikaans gepubliseer is. *Begging to Be Black* se ontstaan was veelvlakkig: die gedeeltes wat handel oor die moord op die Wheetie in Kroonstad is oorspronklik in Afrikaans as *Relaas van ’n moord* gepubliseer, wat sedertdien in Engels en Nederlands uitgegee is. Die briewe aan die verteller se ma in die Berlyn-gedeeltes is vanselfsprekend oorspronklik in Afrikaans geskryf. Die hoofstukke wat ’n noukeurige optekening van die geskiedenis van Koning Moshoeshoe behels, is egter van meet af aan in Engels geskryf.

In al drie tekste in die transformasie-trilogie word ’n mens eksplisiet gekonfronteer met Krog se Afrikaanse (taal)identiteit en die bewuste uitdagings waarmee sy te kampe het wanneer sy in Engels skryf. Die blote feit dat sy kies om in Engels te skryf, is alreeds ’n sleutel tot haar begeerte om haarself aan te pas waar nodig, om dele van haarself op te offer ter wille van ’n groter doelwit. Nogtans wil sy nie haar Afrikaanse identiteit verswyg of verbloem nie; haar Engelse lesers word deeglik daarvan bewus gemaak dat Krog in verskillende tale funksioneer en dat haar identiteit as Afrikaanssprekende ’n belangrike sleutel tot al drie boeke verskaf (hoewel, soos hierdie proefskrif herhaaldelik sal uitwys, daar nie sondermeer aanvaar kan word dat Krog poog om verteenwoordigend van Afrikaners op te tree nie).

Jacobs stel ten opsigte van *Country of My Skull*: “English is [...] her language of narrative compromise, of reconciliation. What is lost in translation are the actual languages, the rhythm and imagery, of the original stories, of the the victims and perpetrators as well as her own [...]” (Jacobs 2004: 157). Wat Krog baat by die gebruik van Engels is onder andere die vermoë om ‘swart’ lesers te bereik (kyk 1.2.3) en die situering van haar trilogie binne breër internasionale diskoerse oor boetedoening vir onregte wat in die verlede gepleeg is (kyk 4.4.3).

1.3.2 'n Samehangende trilogie

Elk van die drie tekste in die trilogie is in staat om alleen te staan en selfstandig beoordeel te word. Verwysings na die vroeëre tekste (byvoorbeeld die eerste sinne van *A Change of Tongue* en *Begging to Be Black* wat feitlik identies is) is subtiel en kom selde voor. Elke teks vorm 'n bevredigende geheel. Bestaande studies fokus oorwegend op slegs één van die tekste in die trilogie, met enkele studies wat oor die eerste twee boeke in die trilogie handel, en Scott (2012) wat die eerste en derde tekste van die trilogie betrek. In die inleiding tot sy artikel trek Wessels (2012) kortliks verbande tussen die drie tekste van die trilogie en identifiseer *Begging to Be Black* as 'n voorsetting van temas wat in die eerste twee boeke van die trilogie ontstaan het.

Indien 'n mens die drie tekste as geheel in oënskou neem, is die ooreenkomste tussen die tekste veelseggend en is daar sprake van 'n argument of argumente wat Krog sistematies van een boek tot die volgende ontwikkel. Hierdie stelling is tot 'n groot mate die *raison d'être* van hierdie proefskrif, aangesien daar gepoog sal word om hierdie ontwikkelende argumente of diskoerse vas te pen en te omskryf. In hierdie hoofstuk wil ek daarby volstaan om die ooreenkomste en verskille ten opsigte van die vorm en inhoud van die drie tekste te bespreek.

1.3.2.1 Vorm

In 'n losse navolging van Jameson (1971), vir wie *vorm* voorop staan as draer van betekenis, en volgens wie *inhoud* altyd onmiddellike betekenis besit danksy die vorm waarin dit gegiet is (vergelyk Jameson 1971: 402-403), wil hierdie studie aanvoer dat die vorm van elk van die drie

tekste in die transformasie-trilogie *op sigself* uiters betekenisvol is, en deeglik in berekening gebring moet word.

Talle studies oor *Country of My Skull* (vergelyk Moss 2006) en *A Change of Tongue* (vergelyk Burger 2011) verwys na die probleme met klassifisering van die tekste (en die argumente kan waarskynlik ook op *Begging to Be Black* toegepas word), naamlik, of 'n mens te doen het met egoliteratuur, literêre niefiksie, die essay-genre, ensovoorts. Hoewel hierdie studie nie primêr wil fokus op kwessies soos die literariteit teenoor die feitelikheid van die trilogie nie, is die komplekse vermenging van genres, die hibriede aard van elk van die drie tekste, 'n gegewe wat nie geïgnoreer kan word nie.

'Outobiografiese literatuur' is 'n term wat die outobiografiese aard van die trilogie beklemtoon sonder om voor te gee dat die trilogie klakkeloos as "'n outobiografie" bestempel kan word. Ten spyte van die feit dat ons nie in Krog se trilogie met 'n outobiografie in die streng sin van die woord te doen het nie, is Anderson (2011) se insigte oor die outobiografie nogtans nuttig vir hierdie studie. Sy beweer dat, ten spyte van talle teenstrydige beskouings oor die aard van outobiografie en die sentrale vraagstuk of *alle* skryfwerk nie eintlik in wese outobiografies van aard is nie, die volgende basisaannames oor outobiografiese skryfwerk gemaak kan word:

autobiography has [...] been recognized since the late eighteenth century as a distinct literary genre and, as such, an important testing ground for critical controversies about a range of ideas including authorship, selfhood, representation and the division between fact and fiction (Anderson 2011: 1).

Hoewel dit nie die een van die fokusareas van hierdie studie gaan wees nie, vind talle kritici die kwessie van 'onderskeid tussen feit en fiksie' problematies in Krog se trilogie. Iets waarmee hierdie studie wel gemoeid wil wees, is die konsepte van '*selfhood*' en 'representasie' by Krog. Soos wat Steedman dit nog duideliker stel:

If we are interested in autobiography [...] we work with two tacit assumptions. The first is that somehow, some way, the production of written forms has something to do with the

production of subjectivities; and the second is that this process is a voluntary one, that there is an *urge* to tell the self, that is comes from within, and that the impulsion to do so, in spoken or written language, is part of the very process of self-construction (Steedman 2000: 25).

Hoewel Krog se trilogie allermins as suiwer of konvensionele outobiografie beskryf kan word, noop die sterk outobiografiese strekking van elk van die drie tekste 'n teoretiese besinning oor die wyse waarop Krog haarself as 'n subjek posisioneer binne die diskoerse waaroor sy skryf en wat die aard van haar self-konstruksie binne hierdie diskoerse is. Dit vind vernaamlik plaas in hoofstukke 4 en 5 waar daar oor 'ras', identiteit en nasie by Krog besin word.

Dit is nuttig om in relatief baie besonderhede te kyk na dit wat Antjie Krog self skryf oor die genre waarin sy kies om te werk. In 'n bydrae getitel "'I, me, me, mine!': Autobiographical fiction and the 'I'" (Krog 2005a) verweer Krog haarself teen aantygings rakende die problematiese verhouding tussen 'feit' en 'fiksie' in haar niefiksie. Ten opsigte van haar spesifieke projek om te skryf as 'n 'wit' Suid-Afrikaner merk Krog op:

At times I wonder whether we would not have loved to write facts, presented the world with accurate and correct information about our country, our societies, our neighbourhoods, our activities, but we have been living apart in such particular Western or African frameworks that we often do not know what the truth is about ourselves and others (Krog 2005a: 101).

In hierdie aanhaling en andere praat Krog nie net namens haarself nie, maar namens talle Suid-Afrikaanse skrywers wat hulle tans tot meer hibriede genres wend: "It seems to me that where we initially used facts to enable our fiction to arrive at the truth; we now use fiction, or more accurately fictional elements to enable our facts to arrive at the truth" (Krog 2005a: 101).

'n Eksplisiete rede waarom Krog nie romans skryf nie, verwoord sy as volg:

I want to write non-fiction but I want to use poetry and the poetic voice as well. Theoretically Jens Brockmeier and Rom Harré have already determined why it is at times crucial to use poetic language as an incarnation of the plasticity of the human being. They say the poetic voice breaks through the horizon that habit, routine, ignorance and tiredness have inscribed on our everyday lives (Krog 2005a: 104).

Uiteindelik is Krog se gekose genre 'n uitdrukking van haar begeerte om, in “an era of overindividualisation and self estrangement” die self die kans te gee om te herintegreer. “To integrate then is to allow the self to imaginatively disregard the borders between fact and fiction and write life as a narrative within a narrative that is filled with the liberation of imagination and truth” (Krog 2005a: 107).

Coullie (2005) eggo Krog op veelseggende wyse; eerstens wanneer sy gebruik maak van Gratton se definisie van outofiksie waarin 'n teks se “act-value” ten koste van die “truth-value” vooropgestel word, en tweedens wanneer sy in haar slotparagraaf die volgende samevattende analise van Krog se aanwending van outobiografie gee:

The transformation which all white South Africans must undergo for mutual intelligibility includes the translation of the genre of autobiography from the conventional *narrative of being* of authorial subject to *narrative of becoming* for both addressor and addressee. It is thus not only selves that must change but also the very genre which posits the writing self at its centre: the way it is written and the way it is read (Coullie 2005: 17).

Coullie se term “narrative of becoming” is 'n gepaste herinnering aan die belangrikheid van wording by Krog wat in hierdie studie volop aandag geniet, terwyl haar inkorporasie van Gratton se klem op die “act-value” van 'n teks netjies aansluit by die konsep van gebare (*gestures*) wat in hierdie proefskrif aangewend word.

Krog se motiverings vir die soort niefiksie wat sy skryf, word teruggevind in die werk van ander navorsers wat die rol van niefiksie in die huidige Suid-Afrikaanse literêre sisteem ondersoek. Die term “literêre niefiksie” (literary non-fiction) of “creative non-fiction” word deur Duncan Brown binne ’n breë Suid-Afrikaanse perspektief geplaas:

Creative non-fiction has become in a sense ‘the genre’ of South African writing (recently [the work of Antjie Krog], that of Jacob Dlamini, Sihle Khumalo, Max du Preez, Rian Malan, Kevin Bloom, Denis Beckett, Shaun Johnson, Adam Ashforth, John Carlin, Jonny Steinberg, Stephen Otter, Njabulo S Ndebele, Jeff Opland, Julia Martin; historically, Sol T Plaatje, Can Themba, Nat Nakasa, Todd Matshikiza, Alan Paton, H I E Dhlomo, and many more): writing which makes its meanings at the unstable fault line of the literary and journalistic, the imaginative and the reportorial (Brown en Krog 2011: 57).

Ook Twidle (2012) wys uit dat in die dekades ná 1994 die vernaamste literêre produksie op die gebied van niefiksie plaasvind, waarby hy soortgelyk aan Gallagher verwys na die “confessional mode” in hierdie niefiksie (2012: 8). Hy vestig verder die aandag daarop dat hierdie verskynsel nie uniek is aan Suid-Afrika nie, maar deel is van ’n “larger, worldwide turn toward experimental, genreblurring non-fiction” (2012: 9).

1.3.2.2 Inhoud

Daar is reeds in die inleiding tot hierdie hoofstuk etlike gemeenskaplike temas gelys wat in al drie tekste van die transformasie-trilogie aan bod kom. Hoewel die besonderhede telkens verskil, is daar ’n opvallende herhalende metode wat Krog in al drie boeke volg wanneer sy elemente uit haar eie (familie)geskiedenis afwissel met persoonlike ervaring in die hede; daardie inligting word aangevul met akademiese navorsing, hetsy deur haarself onderneem of deur andere (wat sy uitvoerig aanhaal of kortliks na verwys), en al hierdie elemente word telkens in ’n raam geplaas wanneer Krog die vrae opper waarmee sy worstel. Dikwels word ’n motief nie volledig uitgewerk nie, word ’n insident nie volledig vertel nie, en talle vrae bly onbeantwoord, maar deur die jukstaposisie van joernalistieke observasie, persoonlike wroeging en anekdotiese opeenstapeling van eksemplariese materiaal kom ’n oorkoepelende idee telkens uit die verf. Dit

is nie 'n enkelvoudige idee wat maklik tot 'n paar woorde gereduseer kan word nie, en dit is juis die hibriede, fragmentariese aanbiedingswyse wat verseker dat Krog se kernidees in onbepaaldheid gehul bly.

In *Country of My Skull* teken Krog die getuienis op van 'n Vrystaatse skaapwagter, Lekotse. In 'n voorbeeld van Krog se kreatiewe vervorming van sommige slagoffers se getuienis word Lekotse se getuienis in die vorm van 'n gedig weergegee. Daarop volg 'n analise van sy getuienis deur Krog. Sy beskryf hoe Lekotse, wie se huis deur die veiligheidspolisie binnegedring is, herhaaldelik vra wat hulle van hom wil hê. Wanneer hy geen antwoorde op sy vrae kry nie, gaan hy voort om 'n reeks ander vrae aan hulle te stel. Krog interpreteer Lekotse se vraagstelling as volg:

This kind of questioning is the foundation of all philosophy. How do I understand the world around me? What is right and just in this world? The fact that none of his questions are answered explains why the day affects him so deeply: his ability to understand the world around him is taken away. He is plunged into a mythological darkness, where no explanation suffices, where no answer is given [...] (Krog 2000a: 288).

In 'n poging om hierdie disoriënterende ervaring teë te werk en in 'n desperate poging om andere se gedrag te verstaan, dink Lekotse homself op verbeeldingryke wyse in ander mense se posisie in. "His empathy, his ability to think himself into other positions, goes beyond the night he is describing. It even includes the people from the Truth Commission" (2000a: 288) – aangesien Lekotse hom verbeel wat die lede van die WVK dink by die aanhoor van sy getuienis.

In *Begging to Be Black* beskryf Krog Koning Moshoeshe I as iemand wat die essensie van filosofiese vrae begryp het al was hy ongeletterd, as iemand wat die bestaan van talle verskillende wêreldbeelde kon waardeur en hulle by sy eie integreer, en as iemand met groot empatie vir mense selfs al was dit onverdiend in sommige se oë. Krog se analise van Lekotse se getuienis in *Country of My Skull* is 'n voorafskaduwing van haar analise van Moshoeshe in *Begging to Be Black*, aangesien die skaapwagter, net soos Moshoeshe, nie verstaan word of van

bevredigende antwoorde voorsien kan word deur die verteenwoordigers van 'n gewelddadige koloniale orde nie.

Lekotse kan egter ook 'n metafoor vir Krog self wees. Sy is in haar trilogie in wese gemoeid met fundamentele filosofiese vraagstukke: “How do I understand the world around me? What is right and just in this world?” Sy stel hierdie vrae met pynlike eerlikheid in 'n proses van klievende selfondersoek. Sy wil moreel-korrek optree, maar sy vermoed op grond van verskillende bewyse dat moraliteit allermins 'n eenvoudige kwessie in Suid-Afrika is.

One wants to understand this country. One wants to live an informed life here to the benefit of all South Africans. So one continues to listen closely. But it is difficult to make sense of our daily diet of contradictory codes. How do you interpret them into your own small life? (Krog 2000a: 374).

Teenstrydige kodes en botsende wêreldbeelde is die rede waarom Krog haar, soos die skaapwagter Lekotse, op verbeeldingryke wyse in ander se posisies indink in 'n desperate poging om hul gedrag te verstaan. Dit is ook die rede waarom sy 'n groot hoeveelheid vrae stel. Die filosoof Richard Bell vind ook die gedeelte oor Lekotse in *Country of My Skull* veelseggend ten opsigte van die projek om insig in die Ander te verkry: “Because of [the] diversity [that characterises an African's world] a continual conversation is essential so that ‘I’ may come to my own sight of the other” (Bell 2002: 13).

Hierdie studie heg besondere waarde aan Krog se vrae en beweer dat die wyse waarop sy hulle stel en die aard van die vrae wat sy stel belangriker is as die tentatiewe of selfs teenstrydige gevolgtrekkings waartoe Krog kom. Njabulo Ndebele spreek in 'n onderhoud met Mary West sy bewondering uit vir Krog se analises in die media van vraagstukke rondom versoening en identiteit in Suid-Afrika. Ndebele voel dat Krog nie primêr poog om verskillende rolspelers se optrede of motivering te *verduidelik* nie. “Rather, she explores in such a way that illumination emerges – an illumination that offers ethical guides rather than definitive explanations. She offers insight rather than instruction” (Ndebele en West 2010: 116).

This is potentially the most humanising approach to knowledge in a democracy still in a restorative phase. Krog invites you into the complexity of events in a phase that produces high intensity collisions. Her engagement with these events has the potential to destabilise assumptions, and should be welcomed because her approach opens the possibility of restoration. Antjie Krog's response is courageous and nuanced in engaging complexity. [...] Her writing offers us a methodology for engaging with complex issues of race and class without avoiding their deepest implications, but also without crumbling in the face of their severity. It is most empowering (Ndebele en West 2010: 116).

Ndebele se opmerkings is ewe geldig vir Krog se transformasie-trilogie as vir die media-artikels, referate, ensovoorts, waarop hulle betrekking het. In die loop van die drie tekste van haar trilogie nooi Krog die leser in die kompleksiteit van postapartheid Suid-Afrika in: die nalatenskap van kolonialisme, die botsing van verskillende wêreldbeelde, die durende gaping tussen 'swart' en 'wit' en die moeilike definisie van die Suid-Afrikaanse nasie en wie werklik daartoe mag behoort. In die proses, hoewel 'n pedagogiese ingesteldheid nie ontbreek nie, bied Krog inderdaad eerder "insig" en "a heightened understanding of how one can live with [...] difficulties and contradictions" (Ndebele en West 2010: 116) as wat sy tot klinkklare gevolgtrekkings kom.

1.4 Analitiese instrumente

Soos elders in hierdie hoofstuk genoem, is daar verskillende instrumente waarvan gebruik gemaak sal word om die analise van die trilogie te rig. Die vrae wat Krog stel, is een só instrument, en die konsep van etiek is 'n ander instrument. Ander instrumente, by gebrek aan 'n beter term, is Terry Eagleton se konsep van *gesturing*, en Krog se pedagogiese ingesteldheid.

1.4.1 Gebare (Eagleton)

Daar sal in hierdie hoofstuk aan die hand van Terry Eagleton se teoretisering oor *gesturing* aangetoon word wat ek presies met die term ‘gebaar’ in die konteks van Krog se trilogie bedoel.

In *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*, oorspronklik uitgegee in 1975, wy Terry Eagleton ’n gedeelte van Hoofstuk 3 (“Towards a Science of the Text”) aan sy siening oor die gebare (*gestures*) wat deur die literêre teks uitgevoer word. Eagleton verken die verhouding tussen ’n literêre teks en die geskiedkundige konteks oftewel tussen teks en ‘werklikheid’. Hy plaas klem op die gekonstrueerde aard van literêre tekste en die feit dat die ‘werklikheid’ ons (altyd) slegs in die vorm van representasies bereik: “representations of reality rather than reality itself” (Eagleton 1978: 75). Die literêre teks is kunsmatig (as die teenoorgestelde van organies), gekonstrueer, vooraf-bedink, “ritual and rehearsal”. Dit is nie ’n spontane, onbemiddelde weerspieëling van die ‘werklikheid’ nie, maar daardie ‘werklikheid’ vorm wel die omgewing (“environment”) wat ’n bepaalde stel *gestures* moontlik maak:

The text strikes us with the arresting immediacy of a physical gesture which turns out to have no precise object – as though we were observing the behaviour of a man urgently gesticulating, and so *intimating* an actual state of affairs, only to realise that his gestures were in some sense mere ritual and rehearsal – learnt, studied actions which indicated nothing immediate in his environment, but revealed, rather, the *nature* of an environment which could motivate such behaviour. Our mistake was to search his environment for an object to correlate with his gesture, rather than to grasp his gesturing as a relationship to the environment itself. (As though we thought he was pointing, when in fact he was dancing.) What may seem gratuitous in such a man’s behaviour, removed as it is from any ‘concrete’ motivation then appears, on the contrary, as the rehearsed and calculated behaviour of an actor; it seems gratuitous, not because it is spontaneous, but precisely because it is not (Eagleton 1978: 75).

In die geval van Krog se transformasie-trilogie is die verhouding tussen teks en ‘werklikheid’, soos reeds uitvoerig deur verskillende navorsers ondersoek, problematies. Enersyds skryf Krog

niefiksie, skryf sy oor histories-verifieerbare gebeurtenisse, plekke en mense, byvoorbeeld die dorp Kroonstad of die getuienis van slagoffers tydens die verhore van die Waarheids- en Versoeningskommissie. Terselfdertyd problematiseer Krog self gereeld in die trilogie en elders die verhouding tussen teks en werklikheid, en sy hou vol dat enige teks, ongeag van hoe werklikheidsgetrou dit voorgee om te wees, alreeds fiksionalisering van die oorspronklike gegewe behels.

As ons dus aanvaar dat Krog se trilogie ‘representasies van die werklikheid’ behels eerder as die ‘werklikheid’ self, is dit sinvol om Eagleton se konsep van *gesturing* op die trilogie van toepassing te maak. Daar kan aangevoer word dat heelwat van wat Krog in haar trilogie vermag as *gebaar* geïnterpreteer moet word, met ander woorde, dat die gebaar nie noodwendig in ’n direkte korrelasie tot die inhoud van die trilogie staan nie. West kom byna toevallig tot hierdie gevolgtrekking wanneer sy die diskrepansie aantoon tussen Krog se belewenis van die poësiekaravaan in Wes-Afrika en haar daaropvolgende identifikasie met Afrika:

When one reads her summarising of the trip, ‘that she wants to be nowhere else but here, wants to be from nowhere else but here, this continent that fills her with so much anguish and love – this black battered but lovely heart’ (2003: 333), one cannot help registering it as *mere gesture*, or idealisation, given the magnitude of personal discomfort recorded prior to this declaration of identification with Africa (West 2009: 97, my kursivering).

Ek stem saam met West dat Krog se identifikasie met Afrika ’n gebaar is. Ek sal egter nie *gebaar* gelykstel aan *idealisering* nie, aangesien *gebaar* in my benadering nie iets onbenulligs of betekenisloos is nie (soos West blyk te suggereer in die frase “mere gesture” nie), maar juis uiters veelseggend.

Ook Michael Wessels voel (ten spyte van sy eie uiters kritiese weerlegging van aspekte van *Begging to Be Black*) dat dit ’n meer vrugbare oefening is om Krog se ‘retoriese strategieë’ te ondersoek as om vas te val in die fyner besonderhede van haar teks: “It might be more apposite to examine Krog’s rhetorical strategies: her unique blend of affect, philosophical conjecture and generic bricolage” (Wessels 2012: 195). Hy voer aan dat ons dankbaar behoort te wees vir die

vrae wat Krog in *Begging to Be Black* opper, want “they are crucial questions to consider (2012: 195). In hoofstuk 2 is daar juis klem geplaas op die vrae wat herhalend in die trilogie deur Krog gestel word, en daar is geargumenteer dat die vrae in ’n sekere sin vir Krog belangriker as die antwoorde is. Wessels se verwysing na ‘retoriese strategieë’ suggereer iets soortgelyks aan die *gebare* wat ek in die trilogie wil identifiseer.

Wat van bykomende belang is, is die feit dat Eagleton uitwys dat die *gebare* van die literêre teks dikwels verkeerd geïnterpreteer word (“we thought [the man] was pointing when in fact he was dancing”). Daar sal periodiek by sekere waninterpretasies van Krog se *gebare* stilgestaan word, maar hoofsaaklik wil die volgende paar hoofstukke die aard en implikasies van Krog se *gebare* aantoon. Eers word egter enkele kanttekeninge verskaf oor Krog se pedagogiese ingesteldheid (wat veral prominent is by haar verkenning van ’n Afrikawêreldbeeld).

1.4.2 Krog se pedagogiese ingesteldheid

Ek wil beweer dat daar ’n pedagogiese ingesteldheid by Krog teenwoordig is wat belangrik is vir die interpretasie van die transformasie-trilogie. Hierdie ingesteldheid is af te lees uit die wyse waarop Krog sekere inligting aanbied op ’n manier wat die leser onderrig in voorheen (moontlike) onbekende onderwerpe of perspektiewe op onderwerpe. Onderwerpe wat in hierdie proefskrif ondersoek word soos (post)kolonialisme en ’n ‘Afrikawêreldbeeld’ is voorbeelde van sulke onderrig wat implisiet plaasvind.

Die gevaar wat Krog loop in haar tweeledige poging om self meer van ‘swart’ en Afrika te *verstaan*, en om haar lesers te help om dieselfde begrip na te streef, is dat sy haarself stellig opstel as die ‘kundige’ wat die ‘swart’ Ander so goed ken en verstaan dat sy ander ‘wit’ mense kan onderrig in daardie ander. Die ‘swart’ Amerikaanse feminis bell hooks beskryf dié soort kundiges as “those who speak about us who do not speak to us and with us” (hooks 1990: 343). Hierdie kundiges stel belang in die lyding van ‘swart’ mense, maar wil slegs op voyeuristiese manier daardie pyn her-representeer vir nuwe gehore; hulle stel nie belang in ’n ‘swart’ Ander wat self agensie besit en weerstand bied teen dominante diskoerse nie.

Ek is van mening dat Krog nié die fout begaan om haarself as hierdie soort kundige te representeer nie. Hoewel sy sekere inligting vir haar lesers aanbied met dien verstande dat daardie inligting vir baie lesers nuut is, doen Krog haarself nie voor as iemand wat oor alle nodige kennis en insig beskik nie. Sy is trouens baie versigtig om die gapings in haar eie insig uit te wys en tot die gevolgtrekking te kom dat sy 'swart' nie goed genoeg ken en verstaan om 'swart' te verbeeld nie (2009: 268). Wanneer Krog se pedagogiese ingesteldheid dus geïnterpreteer word, moet haar eie voorbehoude ingedagte gehou word. Dit verminder egter nie die mate waarin heelwat van wat Krog in haar trilogie probeer vermag deur 'n pedagogiese ingesteldheid gerig word nie, en daardie ingesteldheid moet dus gedurig verreken word.

1.5 Werkwyse in die res van die proefskrif

Die oorblywende vier hoofstukke van hierdie studie poog om verskillende fasette van die transformasie-trilogie te verken wat nog min kritiese aandag ontvang het. Dit vind plaas deur konsekwent na al drie tekste van die trilogie verwys. Elke hoofstuk het 'n spesifieke fokus.

In hoofstuk 2 word die postkoloniale aard van die trilogie onder die loep geneem en daar word ondersoek hoe Krog in die trilogie implisiet en eksplisiet oor koloniale diskoerse skryf, sowel wat betref die koloniale geskiedenis as die voortbestaan van koloniale diskoerse in post-1994 Suid-Afrika. Hoofstuk 2 poog gevolglik om die ganse trilogie binne die veld van postkoloniale studies te situeer en verken die implikasies van 'n postkoloniale lees van die trilogie. Witheidstudies word as onderdeel van postkoloniale studies by hierdie hoofstuk geïnkorporeer.

Hoofstuk 3 pak 'n kritiese analise van die filosofiese onderbou van die transformasie-trilogie aan. Krog se verkenning van 'n 'Afrikawêreldbeeld' word eerstens ondersoek deur haar inkorporasie van Afrika-oraliteit te bestudeer. Vervolgens word verskillende wyses waarop Krog Afrikahumanisme (insluitende *ubuntu*) verken, uiteengesit. Laastens kom Krog se eksplisiete interaksie met 'Afrikafilosofie' aan bod. Daar word tot die gevolgtrekking gekom dat Krog se veelkantige verkenning van 'Afrikawêreldbeeld' tot bepaalde opvattings oor 'swartheid' by haar lei, en hierdie verskynsel noodsaak 'n indringende ondersoek na 'ras'.

In hoofstuk 4 word ‘witheid’ en ‘swartheid’ by Krog ondersoek, en aandag word bestee aan die essensialisering van ‘swartheid’ wat by Krog plaasvind. Krog se hantering van ‘ras’ word ook kortliks ondersoek vanuit die teoretiese hoek van antirassigheid. Daar word aangetoon dat Krog se preokkupasie met ‘ras’ ’n gebaar (in die Eagleton-sin) is wat gegrond is in die nalatenskap van apartheid en dat dit gevolglik belangrik vir haar is om ‘ras’ te verbind met medepligtigheid. In die ontleding van medepligtigheid by Krog word haar trilogie binne internasionale diskoerse oor boetedoening gesitueer.

Die titel van die studie word in hoofstuk 5 eksplisiet aan die orde gestel. Krog se behoefte ‘om te hoort’ word ontleed deur die stelling te ondersoek dat Krog in wese die Nasionale Vraagstuk eggo: aan wie behoort Suid-Afrika? Mag ‘wit’ mense tot die ‘Suid-Afrikaanse nasie’ behoort? Identiteit by Krog word bespreek ten opsigte van die kwessie van persoonlike en kulturele koherensie wat sy opper, en die sfinks wat aan die einde van *Begging to Be Black* figureer, ontluik as ’n kragtige simbool vir Krog self as hibriede, liminale figuur en vir identiteit-as-wordingsproses by Krog.

In die slothoofstuk word die gevolgtrekkings van die studie saamgevat. Daar word op samevattende wyse verwys na die vorm en aard van die trilogie en verskeie verdere navorsingsmoontlikhede wat uit hierdie studie sou kon voortspruit, word kortliks gelys.

Hoofstuk 2: Postkoloniale posisionering van die transformasie-trilogie

“[W]riting is a matter of tracing *lines of flight* or processes of becoming which have the potential to lead to the creation of new forms of life” (Patton 2006: 102).

2.1 Inleiding

In die eerste hoofstuk van hierdie studie is aangetoon dat min bestaande studies noemenswaardig ingaan op die postkoloniale gegewe in Antjie Krog se transformasie-trilogie. Meer spesifiek kan beweer word dat bepaalde kwessies wel bespreek word, maar nie as postkoloniale kwessies getipeer word nie, en die aard van Suid-Afrika as postkoloniale land te midde van die talle postkoloniale lande van die Afrikakontinent word nie voldoende uitgelig nie. Hierdie verskynsel is moontlik te wyte aan wat Mahmood Mamdani ‘Suid-Afrikaanse eksepsionalisme’ noem.

At its core, South African exceptionalism is the contention that the South African experience is so totally and irrevocably shaped by the initiative of the settler, that South Africa is no longer, in any meaningful sense, part of Africa, native Africa [...] Without an intellectual return to Africa, you cannot shed the notion of South African exceptionalism” (Mamdani 1998: 14-15).

Krog poog onteenseglik om ’n “intellectual return to Africa” aan te pak, en hierdie studie het gevolglik dieselfde doelwit: om apartheid en verwante verskynsels in die Suid-Afrikaanse verlede binne die breër raamwerk van kolonialisme te plaas en om aansluitingspunte met die res van Afrika (en die wêreld) te verken.

In hierdie hoofstuk sal Krog se transformasie-trilogie binne die oorkoepelende veld van postkoloniale studies en die bykomende veld van witheidstudies geposisioneer word. Dit sal eerstens plaasvind deur ’n opsomming te verskaf van die gesprekke wat Krog in Berlyn met die filosoof Patton voer wat ’n beduidende deel van *Begging to Be Black* uitmaak. Die sentrale vrae waarmee Krog haar in die trilogie as geheel bemoei kan uit hierdie gesprekke geabstraheer word.

Vervolgens sal aangetoon word dat postkoloniale studies en witheidstudies 'n gepaste teoretiese raamwerk vorm waarbinne die vrae wat Krog stel óf reeds tot die gevestigde diskoers van die veld behoort, óf deel van die steeds groeiende navorsingsmoontlikhede van die veld uitmaak. Laastens sal Krog se eksplisiete aktivering van terme soos “kolonialisme” en “postkolonialisme” in die trilogie kortliks aan bod kom.

2.2 Sentrale vrae in die trilogie: Krog se gesprekke in Berlyn

Krog se werkwyse in al drie tekste van die trilogie behels dat sy omgaan met 'n verskeidenheid van tekste (insluitende fiksie, poësie en niefiksie). Hierdie outeurs en tekste word soms eksplisiet in die teks aangedui, maar soms verskaf Krog slegs erkenning van haar invloede in die vorm van bibliografiese inskrywings. Kundige lesers kan wel die outeurs en tekste identifiseer aan wie bepaalde insigte toegeskryf kan word. Daar kan aangevoer word dat Krog haar eie werkwyse in *Begging to Be Black* intensifiseer en dat die teks 'n nog meer ‘akademiese’ aanslag as die eerste twee tekste in die trilogie het. Eerstens is daar die hoofstukke oor Moshoeshoe waar dit duidelik is dat Krog heelwat bestaande studies oor Moshoeshoe en die sendelinge Casalis en Arbousset geraadpleeg het ten einde haar eie verkorte weergawe van die geskiedenis van Moshoeshoe te verskaf. Tweedens is daar die onderskeie verwysings na ouer én meer resente publikasies deur akademici en filosowe (insluitende Jacques Derrida, John en Jean Comaroff en Hannah Arendt) en die formele, akademiese bibliografie aan die einde van *Begging to Be Black*.

Scott skryf as volg oor *Begging to Be Black*:

Where the language and tone in *Country of My Skull* and *A Change of Tongue* are in many ways lyrical and poetic, the tone of *Begging to be Black* is academic and the language is pared down. It is as though in stripping down the language, Krog is able to outline the structure of her thesis of becoming-black more clearly than in her earlier narratives. It is also possible that by working through the poetic in *Country of My Skull* and *A Change of Tongue*, Krog has found the language through which to engage with these slippery issues in a more nuanced way in *Begging to be Black* (2012: 186).

Hoewel ek nie saamstem dat Krog glad nie uit poëtiese/liriese registers put in *Begging to Be Black* nie, stem ek saam dat groot dele van die teks in 'n redelik formele akademiese register geskryf is. Die formele bibliografie en veral die in-tekste verwysings dui op Krog se behoefte om bepaalde kwessies op 'n meer akademiese wyse te formuleer as wat met die eerste twee boeke in die trilogie die geval was.

'n Verdere moontlike rede waarom *Begging to Be Black* 'n akademiese of ten minste *quasi*-akademiese aanslag het, is die feit dat Krog tydens haar verblyf as navorsingsgenoot by die Wissenschaftskolleg in Berlyn 'n reeks gesprekke voer met die Australiese filosofieprofessor, Paul Patton. Hierdie gesprekke beklee 'n prominente rol in *Begging to Be Black* aangesien hulle op verskeie wyses aansluit by die inhoud van die res van die teks, en aangesien hulle op tipografiese wyse telkens duidelik aangegee word (op een uitsondering na). Krog sinjaleer dus nie net vir die leser dat daar in hierdie gedeeltes 'n dialoog tussen haar en 'n gespreksgenoot plaasvind nie (dit is immers die aard van groot gedeeltes van die res van *Begging to Be Black* én die voorafgaande twee boeke in die trilogie) maar sy sonder ook hierdie gesprekke uit as belangrike wegwysers in die teks. Ek voer aan dat hierdie gesprekke die sleutel tot nie net *Begging to Be Black* bied nie, maar deurgaans in die trilogie; dat hulle 'n samebindende funksie verrig en belangrike leidrade verskaf vir die interpretasie van die trilogie; en dat hulle verdere steun verskaf aan 'n benadering wat die drie niefiksie-tekste deur Krog as 'n trilogie konseptualiseer.

Die gesprekke met Patton wentel om die sentrale vrae waarmee Krog haar in die trilogie bemoei. Hierdie vrae kan op verskeie plekke in die drie tekste afgelei word, maar hulle word in die Berlyn-gesprekke baie eksplisiet deur Krog self geformuleer. Die meeste van hierdie gesprekke vorm deel van die “Berlyn-hoofstukke”; die laaste twee gesprekke is deel van hoofstukke wat nie in Berlyn afspeel nie.

Die gesprekke kan as volg gelys word:

- (1) Conversation One: Lines of Flight (Krog 2009: 92-93)
- (2) Conversation Two: Petrus's Story (2009: 99-102)

- (3) Conversation Three: Imagining Black (2009: 122-123)
- (4) Conversation Four: Been There Done That (2009: 155-156)
- (5) Conversation Five: Interconnected With Whom? (2009: 184-186)
- (6) Informele gesprekke op pad na 'n kongres in Istanbul en tydens die kongres self (2009: 203-206, 208-212)
- (7) Conversation Six: Xenophobia (2009: 235-239)
- (8) Conversation Seven: Formation of the Self (2009: 266-269)

2.2.1 Oorsig oor die gesprekke

Die impetus vir die gesprekke met Patton was die feit dat hy 'n artikel gepubliseer het, “Becoming-Animal and Pure Life in Coetzee’s *Disgrace*” (Patton 2006), 'n publikasie wat Krog se aandag getrek het omdat die tema van *wording* vir haar belangrik is. Krog besluit dus om 'n reeks gesprekke met Patton te onderneem waarin sy haar belangstelling in die konsep van “becoming black” met hom kan verken (Krog 2009: 92). Krog verduidelik aan Patton: “[...] that in order to understand something I have to write it; while writing – writingly, as it were – I find myself dissolving into, becoming towards what I am trying to understand” (2009: 92). Patton se antwoord is 'n verwysing na die Franse filosoof Gilles Deleuze se formulering “Tracing the lines of flight”.⁴ In sy artikel oor “becoming-animal” in *Disgrace* plaas Patton die konsep van “wording” in die konteks van Deleuze se vitalistiese filosofie en die konsep van “pure life”:

Throughout his career, Deleuze engages with literary works in order to elaborate and exemplify his philosophical concept of life. In a chapter of *Dialogues*, he justifies his preference for the English and American literature of Thomas Hardy, D.H. Lawrence, Herman Melville, F. Scott Fitzgerald, Virginia Woolf, Henry Miller and others by reference to the manner in which it invents new possibilities for life. These writers portray life as a process of self-transformation or escape from established identities in favour of flight towards another world. For them, writing is a matter of tracing lines of flight or processes of becoming which have the potential to lead to the creation of new forms of life. Such creation only occurs when existing forms of life break down and the individual in question gains access to the primary and transformative power of pure life:

‘writing does not have its end in itself precisely because life is not something personal. Or rather, the aim of writing is to carry life to the state of a non-personal power’ (Deleuze and Parnet 50) (Patton 2006: 102).

In hierdie aanhaling is Patton se woorde aan Krog duidelik herkenbaar en dit is ook duidelik waarom “Lines of flight” die titel van die eerste gesprek is. Krog interpreteer aanvanklik “flight” as “fleeing” en sê dat sy juis nie wil wegvlug nie, maar dít waarby sy bly, wil verstaan. Patton verduidelik egter dat “flight” geles moet word as “going in a particular direction. One moves from an established known identity by transforming oneself” en *skryf* is ’n goeie manier om die rigting waarin transformasie plaasvind op te teken (Krog 2009: 92). Patton haal opnuut sy eie artikel aan: “the aim of good writing is to carry life to a state of non-personal power” (2009: 92).

Krog is bewus daarvan dat Patton nie die ideale gespreksgenoot vir haar is nie, dat daar dinge is wat hom “diskwalifiseer”: “white, male, teaching Western philosophy in Australia” (2009: 92). Nogtans wil sy as gevolg van die aansluiting wat sy by sy artikel vind, graag met Patton in gesprek wees. Krog verskaf ook verwysings na twee ander artikels deur Patton (oor Deleuze) in die bibliografie van *Begging to Be Black*. Dit is reeds vanaf die eerste gesprek duidelik dat Patton krities staan teenoor die vrae wat Krog stel – ongetwyfeld die doel van ’n goeie gespreksgenoot in die tipe gesprekke wat Krog wil onderneem. Deur die loop van die gesprekke getuig sy response egter dikwels van onbegrip of selfs ongeduld met die feit dat Krog daarop aandring om sake op wyses te formuleer wat nie by sy eie opvatting aansluit nie. Hieronder spekuleer ek dat Krog juis as gevolg van Patton se kritiese stem soveel ruimte in *Begging to Be Black* aan hul gesprekke afstaan.

Patton se kritiese benadering is reeds te sien wanneer hy kommentaar lewer op die werkstitel vir Krog se boek (wat uiteindelik ook die finale titel geword het: *Begging to Be Black*) wat volgens Krog deur *The Satanic Verses* geïnspireer is (2009: 93)⁵ en maan Krog vir die eerste keer teen die essensialisering van iets soos “swart-wees”. Verder vra hy of Krog se begeerte om die fenomeen van Robert Mugabe, en die reaksies van ‘swart’ mense op Mugabe, te verstaan, bloot ’n voorbeeld is van die koloniseerder wat probeer om die gekoloniseerde te verstaan ten einde die gekoloniseerde nog effektiewer te koloniseer en te verontmenslik. “Are you not trying to

understand blackness [...] in order to keep an ingrained racism more sensitively and subtly alive?” (2009: 93). Krog antwoord dat dit nie haar projek is nie, maar dat sy deur die volgende begeerte gerig word: “I want to be part of the country I was born in. I need to know whether it is possible for somebody like me to become like the majority, to become “blacker?” and live as a full and at-ease component of the South African psyche” (2009: 93).

Krog maak in hierdie eerste gesprek van belangrike terminologie gebruik wanneer sy aan Patton verduidelik dat Suid-Afrika vier eeue lank deur “Western or European frameworks” georganiseer en geïnterpreteer is, en dat sy ná 1994 ervaar dat haar verwysingsraamwerke “useless and redundant” is (2009: 93). Tog voer sy aan dat sy nie vernaam in ’n verkenning van Westerse filosofie teenoor Afrikafilosofie geïnteresseerd is nie, “but rather in what kind of self I should grow into in order to live a caring, useful and informed life – a ‘good life’ – within my country in Southern Africa” (2009: 95). Daar is dus ’n baie belangrike moreel-etiese komponent aan Krog se verkenning van swart-wees wat nie geïgnoreer mag word nie.

In die tweede gesprek, “Petrus’s story”, verduidelik Patton ’n paar Deleuziaanse konsepte, insluitende die feit dat wanneer Krog die frase “to become like the majority” gebruik, dit gelykstaande is aan wat Deleuze (en Guattari) “becoming minor” noem (2009: 99, 100). Volgens Motha (2010: 294) is Deleuze en Guattari se begrip van ‘minderheidswording’ afkomstig van hul konsep van die “politique minoritaire” van 1980 – natuurlik in die sin van ‘minderwaardig’ in vergelyking met die wit, Europese norm. Motha verwys verder na die begrip van “being-becoming”:

Being-becoming is an epistemic and ontological problem at the heart of decolonization and transformative politics. Krog has responded to the urgent need to transform ways of being beyond the juridical and institutional transformations by elaborating what it would mean for an Afrikaner woman such as herself to ‘become black’ in multiple senses (Motha 2010: 294).

Die volgende stel vrae wat deur die konsep van minderheid-wording opgeroep word, is in watter rigting ’n mens beweeg en hoe ’n mens “the other side of the pact”, die onbekende waarheen jy

wil beweeg, kan leer ken (2009: 101). Patton voer aan dat 'n goeie manier is om na mense se stories te luister. Krog herinner hom egter aan Petrus in *Disgrace* en die feit dat Petrus se storie volgens die verteller in dié roman nie in Engels vertel behoort te word nie; dat dit nie in Engels tot sy reg kan kom nie. Wanneer Krog aan die einde van die gesprek “Petrus se storie” probeer weergee, word Petrus vir Krog emblematis van die swart, swak-begrepe Ander, wat funksioneer “within an ethic that is communal to the core” wat deur die Westerse, “globalized community” geminag word (2009: 102).

Dit is nie onredelik om aan te neem dat Krog slegs (die belangrikste) grepe uit haar gesprekke met Patton weergee nie en dít moontlik op opsommende wyse. Patton se onmiddellike reaksie op die woorde wat Krog in Petrus se mond plaas, word nie verskaf nie. Dit is egter opvallend dat hy Krog in die volgende gesprek (“Imagining Black”) opnuut daarvan beskuldig dat sy dinge tot velkleur wil reduceer en op essensialistiese wyse met 'n begrip soos swart-wees omgaan. Krog is akuut daarvan bewus dat sy nie die “being-blackness” van ‘swart’ mense kan verbeel nie, en sy is bang dat dit op die reste van “as yet unrecognized reflexes of racism” dui (2009: 122). Dit is egter nie moontlik om die finale bewys van haar gebrek aan rassisme te lewer deur swartheid te verbeel nie, aangesien sy eenvoudig nie genoeg *weet* oor ‘swartheid’ om dit te verbeel nie (2009: 122). Dit is in antwoord op uitsprake soos dié dat Patton aanvoer, “race deserves more serious thinking than skin colour” (2009: 122). Hy raai Krog ook (op ligweg patroniserende wyse) aan om nie slegs met ‘wit’ mense oor ‘swart’ mense te praat nie – “Talk and listen to blacks” (Krog 2009: 123). Hierdie opmerking van Patton is ironies in die lig daarvan dat groot dele van *A Change of Tongue* juis uit gesprekke met ‘swart’ mense bestaan. Krog se reaksie hierop is om na afloop van die gesprek, op pad huis toe, oor die “dividing borders” na te dink wat ten spyte van Patton se kritiek vir haar 'n realiteit is, en oor die moontlikheid van 'n “suture”, 'n soom, 'n stiksel, wat daardie skeiding kan heg (2009: 123).⁶

Tydens hul vierde gesprek, “Been there done that”, is Krog gereed om Patton te antwoord: “I do know that, living in a South Africa properly imbedded in its continent, I need to understand this world view or philosophy of interconnectedness fully” (Krog 2009: 155). Sy is ook in staat om haar irritasie met Patton te artikuleer wanneer hy aanvoer dat vele (Westerse) filosowe al klem geplaas het op interkonneksie: “There is always a Westerner saying this to me [...] Nothing can

be said in this world that the West has not already said” (Krog 2009: 155) sê Krog, en “What I am trying to describe has NOT been grasped by the West, and if you think that what I am saying is the same as what these other philosophers are saying, then it simply means we from Africa have not yet properly managed to articulate it succinctly” (Krog 2009: 156). Hierop beskuldig Patton haar van eksepsionalisme ten opsigte van Afrika, en wys uit dat Afrika ook ’n dialoog voer met die Weste, dat idees deur middel van die diaspora wêreldwyd versprei. Krog hou egter vol: “[...] you don’t hear us through our own voice. You only hear us through *your* voice” (Krog 2009: 156).

Hul volgende gesprek (“Interconnected with whom?”) sit die vierde gesprek tematies voort. Krog deel haar oortuiging dat die “all-encompassing philosophy, this interconnectedness with ‘the wholeness of life’ – religious and secular, spiritual and material, which can never be compartmentalized or understood in isolation from another” afkomstig is van die Eerste Mense, die San, in Suid-Afrika, en dat net soos die klikgeluide in die Bantoetale, die “broad philosophy of an interconnectedness towards something more spiritual, more whole, more towards the potential power of everything” voortleef in die sprekers van daardie tale (Krog 2009: 184). Sy brei uit deur Nelson Mandela, Desmond Tutu en ander voorbeelde van die uitwerking van hierdie “world view” te noem en te sê, “I want to insist that we impoverish ourselves by ignoring this embeddedness. To say that blacks and whites are all the same is an impoverishing experience” (Krog 2009: 185).

Patton se reaksie op Krog se uitgebreide monoloog verklap die feit dat hy nie op betekenisvolle wyse kan saampraat oor die tema van interkonneksie nie. Hy verwys bloot na die Amerikaanse feminis en sielkundige, Carol Gilligan, se “ethics of care”: “it is [...] a sense of interconnectedness that guides [...] women in particular as a moral force” (Krog 2009: 185). Krog gaan nie eers op hierdie opmerking in nie, dalk omdat dit haar opnuut irriteer dat Patton skynbaar weer eens beweer dat Westerse navorsing tot presies dieselfde gevolgtrekkings kom as die Afrikafilosofie wat Krog besig is om te verken. Sy reageer eerder deur na die Afrikafilosoof Kwame Gyekye te verwys, wat volgens Krog se interpretasie glo dat die gemeenskap soos dit in Afrika verstaan word “more fluid and more inclusive” is (Krog 2009: 185) en dan parafraseer sy Mark Sanders (2002) wat na A.C. Jordan se lesing van Tiyo Soga verwys. Soga het reeds in die

negentiende eeu opgemerk dat die koms van Christenskap “wholeness” vernietig het omdat Christene skielik nie-Christene nie in hul huise wou verwelkom nie. “[Soga] said that interconnectedness is what takes place between the community and the stranger [...] and it is the specific task of the intellectual to be an advocate for the stranger – to insist on responsibility for the stranger as constitutive of collectivity itself” (Krog 2009: 185-186).

In hoofstuk 17 beskryf Krog hoe sy saam met Patton Istanbul toe reis vir ’n kongres met die titel “Dealing with the Past” wat deur ’n Duitse stigting georganiseer word (2009: 202). Gedurende die reis en tydens die kongres sit Krog en Patton hul vorige gesprekke op ’n ietwat minder gestruktureerde wyse voort. Krog verduidelik byvoorbeeld dat sy sedert die verhore van die Waarheid- en Versoeningskommissie (hoewel sy glad nie daarvan bewus was terwyl sy besig was om oor die verhore te skryf in *Country of My Skull* nie) bewus geraak het van “a way of being human that I find to be more... superior is too strong a word, but something like that. A way that, suddenly, made me *sense* the world, made me make sense *of* the world” (2009: 203).

Krog verduidelik voorts dat sy van mening is dat interpretasies wat die radikale vergifnis wat die WVK-verhore moontlik gemaak het aan die invloed van die Christelike geloof toeskryf (2009: 204, 205), tekortsiet. Patton is opnuut skepties, en vra; “Why must it be something specific? Why can’t it be a mixture of Christianity, be it Catholic or Protestant, human rights and an African sense of restorative justice? (2009: 206). Krog antwoord hierop,

Because the usurpation of the TRC process by Christianity and human rights obscures how, as I see it, a radically new way, imbedded in an indigenous view of the world, had been put on the table by black people at the end of the twentieth century. I am not saying it is a better way than the post-Second World War approach, but it is a *different* way of dealing with injustice so that it becomes possible for a country to break out of its cycles of violence (2009: 206).

Patton hou hardnekkig vol dat dit geen wesenlike verskil maak om te sê dat “all these things plus political acumen” (2009: 206) verskillende rolle gespeel het nie. Krog voel egter dat om die spesifieke benadering tot versoening in Suid-Afrika op ’n vae wyse aan “all these things” of aan

spesifieke individue soos Nelson Mandela toe te skryf, 'n integrale gaping laat: “[...] the *credit* that something remarkable originated in *blackness* or a black world view is removed” (2009: 206).

Later tydens die kongres neem Krog deel aan 'n paneelbespreking waarin sy op vollediger wyse haar siening uitdruk oor die feit dat “vergifnis” vir ‘swart’ mense binne die konteks van “interconnected humaneness” geïnterpreteer word: “‘African’ forgiveness says: I forgive you so that you can change and I can begin to heal and all of us can become the selves that we were meant to be [...]” (2009: 212). Haar Europese gehoor, wat haar opmerkings oor vergifnis in die konteks van verskeie etniese en godsdienstige konflikte lees, is egter nie ontvanklik vir die ‘alternatief’ wat Afrika volgens Krog bied nie, en Krog dink onmiddellik daaraan dat Sandile Dikeni gesê het, “The world will never learn anything from Africa” (2009: 212).

Die gesprek met die titel “Xenophobia” is duidelik ingegee deur die xenofobiese aanvalle in Suid-Afrika in 2008 (terwyl Krog in Berlyn was). Op verrassende wyse is xenofobie nie iets wat Krog moeilik vind om te rym met interkonneksie nie; sy verklaar xenofobie juis aan die hand van interkonneksie. Volgens haar kom landelike mense afkomstig uit “tight interconnected groups” na die stad toe en meteens is die intergekonnekteerde wortels wat hul aan andere verbind nie meer daar nie. Hulle sukkel om te besluit wie die “gemeenskap” is en word gedwing om as individue te funksioneer. Aangesien ‘swart’ mense in Suid-Afrika die res van die kontinent Afrika met mislukking assosieer, wil hulle op drastiese wyse ontslae raak van hierdie mense wat dreig om die Suid-Afrikanners te laat misluk. Krog kom tot die gevolgtrekking: “[...] it is not a case of ubuntu is dead [...] it is the opposite: ubuntu is so very much alive that people do not survive this brutalized-into-being-an-individual surroundings” (2009: 236).

Krog voer verder aan dat die interaksie met die Weste ‘swart’ mense se eie verhouding tot interkonneksie op twee maniere vernietig: Eerstens wil ‘swart’ mense nie openlik interkonneksie as iets waardevols, 'n “value force”, erken nie. Hulle is bang dit sal hulle primitief laat voorkom. Interkonneksie word gevolglik geïgnoreer en 'n reeks dinge, insluitende vergifnis, xenofobiese aanvalle en die optrede van Afrikaleiers word apart van hierdie “interconnected world view” geïnterpreteer (2009: 237). Die tweede manier is juis die teenoorgestelde: ‘swart’ mense is so

gekant teen die Weste, so ywerig om hulself as anders as die Weste te bewys, dat hulle interkonneksie en ‘ras’ gelykstel aan mekaar: “So the community is black, and what is black is per se for the common good” (2009: 237). Sy kontrasteer Mugabe, wat bewonder word eenvoudig omdat hy so uitgesproke teen die Weste is – dit oorskadu die feit dat hy besig is om sy gemeenskap te vernietig – met Mandela en Tutu: “[they] have always used interconnectedness, even with strangers, to redefine their political and religious communities” (2009: 237).

Die professor se interpretasie van stedelike gemeenskappe wat hul wend tot xenofobie is dat mense wat ontwortel is nie meer die stem van die gemeenskap kan internaliseer nie, en dat nie verbasend is as hierdie dinge nie meer “sin maak” nie indien “life around one simply decontextualises everything” (2009: 237). Krog neem egter nie genoë met sy argument wat eenvoudige skeidslyne trek tussen ’n plattelandse, gewortelde gemeenskap en ’n verstedelike, ontwortelde kultuur nie. Trouens, sy beweer openlik: “It is you from the West who are decontextualising us” (2009: 237). Sy voel dit is die Weste wat nie kan insien dat Tutu verskeie maniere aanwend om interkonneksie te herstel nie, wat nie kan verstaan waarom mev. Ngewu haar oortreder vergewe het nie.⁷

Hierop verwys Patton na John Rawls wat strukture bepleit waarin verskillende raamwerke onderhandel kan word en naas mekaar kan bestaan. Krog voel egter dat selfs Rawls se multikulturele groepe nog steeds binne ’n “dominant Western framework” leef.

What I’m trying to assert here is that on the African continent the dominant framework *is* not Western (as opposed to ‘ought not to be Western’) and that this framework should be more articulately discussed, refined and acknowledged with its own vocabulary. Africa always had a framework accommodating multiple world views, but this very capacity to accommodate becomes the terrible entry point for exploitation, plundering, racism, slavery, etc. by those who tolerate nothing else but their own. So I am not pleading that the West accommodate us; I am pleading that we understand ourselves, and not look back on ourselves in an utter non-understanding imposed on us from elsewhere (2009: 238).

Patton se antwoord gryp duidelik terug na sy vorige uitlating, as hy vra “is it possible to have a variety of Western liberal approaches to social justice alongside elements of traditional indigenous world views?” (2009: 238). Krog maak egter korte metten van sy voorstel: “No, because Western individualism feels to me like a virus – nothing survives uncontaminated, so it’s never a real oneness” (2009: 238).

Die gesprek sluit op ’n vreemde manier af: Patton verwys na ’n aanhaling van Homi Bhabha: “Homi Bhabha called for the right to tell one’s story in order to bear witness to ‘the unequal and uneven forces of cultural representation’ as everyone tries to have political and social authority within a moral world order” (2009: 238-239). Krog se reaksie op hierdie aanhaling word nie verskaf nie – die gedeelte eindig stompweg met die aanhaling wat in die lug hang. Dit is bes moontlik doelbewus gedoen: dit is net nóg ’n voorbeeld van Patton wat nie werklik insig toon in dit wat Krog sê nie, en terugval op teoretici sonder om te sien hoe dit wat hy sê nie werklik relevant is nie. Miskien wil Krog hiermee aantoon dat selfs al haal Patton ’n postkoloniale teoretikus uit die sogenaamde derde wêreld aan, selfs al is sy aanhaling pertinent tot hul gesprekke tot op hierdie punt met verwysings na ‘mense se stories’ en moraliteit, hy nog steeds nie die partikuliere aard van die kwessies waarmee sy besig is, begryp nie.

In hul laaste gesprek (in hoofstuk 23), “Formation of the self”, daag Patton Krog uit deur aan te voer dat interkonneksie die rede vir Afrika se mislukking is. Krog dring daarop aan om dinge vanuit ’n ander hoek te beskou: ‘swart’ mense het ‘wit’ mense (setlaars, sendelinge, ensovoorts) geakkommodeer, en het verwag om gekonnekteer te wees met daardie ‘wit’ mense, maar ‘wit’ mense was ’n “white impenetrable bunker” wat vat maar niks gee nie: “So the whole expansive root system was blocked by this impervious construct in their midst” (2009: 266).

Die gesprek wentel kortliks, soos die titel aandui, om die konstruksie van ’n “moral self” binne die konteks van ’n “interconnected” gemeenskap. Volgens Patton, in verwysing na Kant, word die morele self geskep wanneer die self in gesprek met die self tree. In teenstelling hiermee meen Krog dat die morele self in Afrika gevorm word wanneer die self in gesprek tree met die gemeenskap. “The scary thought is that if the community is distraught or brutalized, or if the self

is cut off or disconnected from its community, it degenerates” en ’n mens het volgens haar in die Afrika-konteks “no moral compass without the community” (2009: 267).

Die gesprek verskuif skielik, onverwags, wanneer Patton Krog vra of sy ’n roman gaan skryf. Sy sê sy kan nie romans skryf nie, aangesien sy nie die “strangeness” van niefiksie wil prysgee nie:

Whatever novelistic elements I may use in my non-fiction work, the strangeness is not invented. The strangeness is real, and the fact that I cannot ever really enter the psyche of somebody else, somebody black. The terror and loneliness of that inability is what I don’t want to give up on (Krog 2009: 267).

Krog gaan so ver as om te sê dat verbeelding vir haar op die oomblik “overrated” is, vir die volgende redes:

I simply don’t know enough about blackness, or birdness, or mountainness, or even Englishness for that matter, to imagine it in terms other than my exact self or the exotic opposite of myself [...] The Bushmen could speak lion, they could speak wind. I want to be this embedded in my world. I want to speak black (2009: 268).

Patton wys uit dat Krog aan die begin van hul gesprekke bang was “that not being able to imagine might mean a hidden racism” en vra of sy haar standpunt hieroor verander het. Krog gee toe dat dit die geval is:

Yes, I now think that to imagine black at this stage is to insult black. That is why I stay with non-fiction, listening, engaging, observing, translating, until one can hopefully begin to sense a thinning of skin, negotiate possible small openings at places where imaginings can begin to begin (Krog 2009: 268).

Patton vra of Krog enige idee het waarheen hierdie proses van wording sal lei. Sy antwoord ‘nee’. “Except that the integrity of the world should be inviolable [...] And being woven into such wondrous immensity compels me to care... in a way, you know, every bird that falls affects

me, every star that breaks reaches me, every death damages me” (Krog 2009: 268). Hierdie intieme verbintenis met die natuur herinner aan die woorde van ’n ou man in Lesotho (enkele bladsye eerder in *Begging to Be Black*) wat die verbintenis tussen mens en natuur omskryf (2009: 253; kyk ook 3.3.5 en 5.3.3). Dit wil voorkom of Patton vir die eerste keer tydens hul gesprekke Krog behoorlik hoor wanneer hy stilweg vra, “And blackness taught that?”. In Krog se antwoord artikuleer sy besonder goed waarom sy haar met swart-wees, swart-word, bemoei:

Blackness released me from my white capsule. It has liberated me from the rule of all laws; it has taught me how to become other than myself. And through the life of a remarkable king I have learnt that there where one feels one has failed morally and has hurt indiscriminately, also there grace and forgiveness from black people will be. The mere fact that we care, care actively, makes us an infinitesimal part of the blue breath of the world... a state of non-personal power... (Krog 2009: 268-269).

In die laaste frase (“a state of non-personal power”) is Krog besig om Patton se verwysing na Deleuze aan te haal (Krog 2009: 92; Patton 2006: 102). Hierdie aanhaling voeg op effektiewe wyse die reeks gesprekke saam; op byna verrassende wyse slaag Krog uiteindelik daarin om deur Patton se eie formulering te sê wat sy deur die loop van die gesprekke probeer sê het. Sy dink terug oor haar gesprekke met Patton en kom tot die gevolgtrekking dat sy hom sal mis aangesien hy haar ’n veilige ruimte gebied het waarbinne sy risiko’s kon neem (2009: 269).

2.2.2 Die vrae

Daar is te veel veelseggende aspekte van Krog se gesprekke met Patton om voldoende op alles kommentaar te lewer. Dit is egter na bogenoemde oorsig van die inhoud en aard van die gesprekke tussen Krog en Patton moontlik om die volgende vrae te identifiseer wat die kern van daardie gesprekke uitmaak.

- (a) Hoe kan die nalatenskap van kolonialisme in Suid-Afrika verstaan en teëgestaan word?
- (b) Wat is die rol van ‘wit’ mense in post-apartheid Suid-Afrika; hoe is ‘wit’ mense veronderstel om in Suid-Afrika en Afrika te leef?

- (c) Is dit moontlik vir 'n 'wit' persoon in Suid-Afrika om sigself te transformeer en die belewenis van 'swart' mense te verstaan en selfs te deel?
- (d) Bestaan daar iets soos 'n 'Afrikawêreldbeeld' wat nie gelykstaande is aan enige bestaande Westerse humanistiese opvattinge nie maar kragtige moontlikhede vir etiek inhou?
- (e) Wat is die etiek wat hierdie konsep van interkonneksie onderlê?

Hierdie vrae is duidelik in mekaar ingebed en dit is moeilik om streng afbakening tussen die verskillende vrae te doen. Gevolglik sal hierdie hoofstuk en die daaropvolgende hoofstukke van die proefskrif afwisselend en tegelykertyd met al die vrae gemoeid wees.

Om terug te keer na die vraag na waarom die gesprekke met Patton relatief prominent in *Begging to Be Black* is: in die eerste plek verskaf hierdie filosofiese gesprekke aan Krog die geleentheid om haar idees oor interkonneksie op akademiese wyse te formuleer, iets wat elders in die teks geforseerd sou voorkom. Ten spyte van die bevredigende eenheid wat uiteindelik tussen die gesprekke bewerkstellig word, is die gesprekke dikwels frustrerend, sonder duidelike oplossings of merkbare wedersydse insig. Dit is egter moontlik juis die rede waarom Krog hierdie gesprekke insluit: ten spyte van Krog se uiteindelijke positiewe waardering van Patton en hul gesprekke, is hy nie deurgaans 'n simpatieke gespreksgenoot nie. Hy is die normatiewe Westerse manlike stem wat skynbaar kundig is oor wording en transformasie, maar wat nie die kern van Krog se behoefte om swart te word kan verstaan nie. Hy blyk dikwels onontvanklik vir Krog se insigte te wees en probeer hulle gereeld in Westerse raamwerke indwing. In hierdie opsig beliggaam Patton die superieure Westerse ingesteldheid wat selfs in 'n postkoloniale tyd voortgaan om Afrika op koloniale wyses te interpreteer, en hy illustreer dus die kern van die vrae wat Krog se trilogie onderlê.

2.3 Posisionering van die trilogie binne postkoloniale studies en witheidstudies

Bogenoemde vrae demonstreer die feit dat die herhalende motiewe en temas wat die transformasie-trilogie tot 'n eenheid saamsnoer, wentel om die koloniale en postkoloniale aard van Suid-Afrika. Gevolglik is dit 'n vrugbare teoretiese benadering om die trilogie met behulp

van die gevestigde raamwerk postkoloniale studies en die nuwer terrein van witheidstudies te lees. Betreklik onlangs, in 2013, sê Krog tydens 'n openbare gesprek by 'n skrywersfees: “There’s something we need to learn, as a minority, as settlers – and that is how to live within a black majority. We’re not doing that” (Krog in De Kock 2013). Die woordkeuse “settlers” in hierdie aanhaling eggo Krog se benadering in haar trilogie.

2.3.1 Postkoloniale studies

As gevolg van haar gedetailleerde fokus op Koning Moshoeshoe van die Basotho’s en sy interaksie met koloniale magte en denke is die koloniale/postkoloniale gegewe besonder prominent in *Begging to Be Black*. Dit figureer nie net in die hoofstukke wat oor Moshoeshoe handel nie, maar ook elders in die teks. In die volgende aanhaling moet haar opmerkings oor kolonialisme en postkolonialisme byvoorbeeld binne die breër konteks van haar verkenning van koherensie teenoor inkoherensie in die Berlyn-gedeeltes van *Begging to Be Black* geles word.

But the thing about colonialism is that the colonizers often manage to produce their own coherency, so the world in which I have grown up was a completely closed coherent world in which the first time I ever came across a black man with a university degree was when I was twenty-two years old. For half my life I functioned entirely in Afrikaans, from bathing my children to writing a complicated dissertation. The new South Africa changed that. Afrikaners found their way of life forcefully splintered by a gradually self-asserting black majority, and the majority of Afrikaans-speakers turned out not to be white and started claiming the majority space in their language. So Afrikaners who have so easily appropriated the land and the continent, found themselves in a new post-colonial dynamic and are still reeling and deeply resentful about the incoherence of their lives (Krog 2009: 126).

Dit is nie 'n eenvoudige taak om die presiese aard van Suid-Afrika as 'n postkoloniale land te omskryf nie en daar was trouens verskillende ‘postkoloniale momente’ in die Suid-Afrikaanse geskiedenis, insluitende die dominiumverklaring in 1910, die verkiesingsoorwinning van die

Afrikanernasionaliste in 1948, Republiekwording in 1961 en demokratisering in 1994. Apartheid (en die geskiedkundige periode wat daartoe aanleiding gegee het) word deur talle beskou as 'n besliste vorm van koloniserings deur 'n 'setlaarsgemeenskap'⁸ met gepaardgaande onderdrukking van die inheemse bevolking. Krog skets duidelik in die aanhaling hierbo die situasie in Suid-Afrika ná die beëindiging van apartheid as 'n "post-koloniale dinamiek" met Afrikaners as die eertydse koloniste. Sy skryf egter ook uitgebreid oor Britse koloniserings van Suider-Afrika in die negentiende eeu in *Begging to Be Black*.

Postkoloniale studies as navorsingsgebied is geïnteresseerd in alle aspekte van koloniserings vanaf die tydperk van koloniserings tot en met die huidige post-koloniseringsituasie, soos Ashcroft et al. dit in hul seminale werk, *The Empire Writes Back* (1989) stel:

We use the term 'post-colonial' [...] to cover all the culture affected by the imperial process from the moment of colonization to the present day. This is because there is a continuity of preoccupations throughout the historical process initiated by European aggression. We also suggest that it is most appropriate as the term for the new cross-cultural criticism which has emerged in recent years and for the discourse through which is constituted (Ashcroft et al 2002: 2).

Ook Homi Bhabha beklemtoon die feit dat die 'post' in 'postkoloniaal' nie slegs in die betekenis van 'ná' gelees kan word nie.⁹ Sedert die 1980's het postkoloniale studies 'n gewilde, immer-groeiende navorsingssterrein geword. In die 2002-heruitgawe van *The Empire Writes Back* neem die skrywers die ontwikkelings en veral debatte oor die betekenis van die term "postkoloniaal" die afgelope paar dekades in oënskou.

This debate about the term has been one of the most striking, and most baffling characteristics of the increasing popularity of the field. In what other field do its exponents earn their place in it by fervently criticizing the name of the field itself? Yet this has been the consequence of its pluralism and the apparent inability of the 'post' to separate itself from chronology or from spatial boundaries. Although we might refine our definition to that 'post-colonial' refers to all cultural production which engages, in one

way or another, with the enduring reality of colonial power (including its newer manifestations), ‘post-colonial’ is still best employed, as it was in the first edition, to refer to post-*colonization*. This is a process in which colonized societies participate over a long period, through different phases and modes of engagement with the colonizing power, *during* and *after* the actual period of direct colonial rule (Ashcroft et al 2002: 194-195).

Krog is baie duidelik in haar trilogie gemoeid met verskillende aspekte van koloniserings en dekoloniserings in Suid-Afrika. Sy is veral geïnteresseerd in die botsing tussen Westerse perspektiewe en praktyke en dié van die inheemse bevolkings van Suid-Afrika en Afrika. Jessica Dubow omskryf postkoloniale studies kortliks as ’n veld “[which] has produced vast amounts of analyses concerned, at heart, with placing the imperial project at the centre of western modernity the best to chart its production of various knowledges and their attendant histories” (2009: 10).

Elders beskryf Dubow postkoloniale teorie (op ligweg ironiese wyse) as “the nominal theoretical liberator of the situational and the positional” (Dubow 2009: 11). Ook Gunew merk op dat postmodernistiese en postkoloniale debatte, ongeag van hoe verdeeld opinies oor hierdie debatte mag wees, die volgende uitwerking gehad het: “a widespread acceptance of the fact that positionality – where you stand in relation to what you say – is central to the construction of knowledge” (Gunew 1994: 1). Hoewel hierdie studie nie ’n omvattende analise aanpak van “posisionaaliteit” in Krog se trilogie nie, is dit ’n kernvraag om oor haar transformasie-trilogie te vra: Hoe posisioneer Krog haarself met betrekking tot die onderwerpe waarvoor sy skryf? Hierdie vraag sal op verskillende momente in die loop van die studie beantwoord word.

Voorlopig kan uitgewys word dat een van die opvallendste posisies wat Krog beklee, dié van ‘wit’ persoon in pre- en postapartheid Suid-Afrika is. Hierdie studie wil egter afwyk van die té maklike heersende aanname dat Krog poog om as *vertegenwoordiger* van ‘wit’ Suid-Afrikaners in die algemeen en ‘wit’ Afrikaners spesifiek op te tree. Hoewel daar onmiskenbaar momente van vereenselwiging met ’n wit “ons” in die trilogie is, vereenselwig Krog haar óók met ánder “onse” (vergelyk 4.3.2). Daar is ook belangrike opsigte waarin die trilogie suiwer om die “ek” in die trilogie wentel, en daardie “ek” kan nie konstant op allegoriese wyse op alle ‘wit’ (Suid-)

Afrikaners toegepas word nie. Hierdie problematiese verhouding tussen verteenwoordiging enersyds en die gebrek daaraan andersyds, is een van die talle kompleksiteite van Krog se transformasie-trilogie.

'n Belangrike kontemporêre uitvloeisel van postkoloniale studies is witheidstudies (of “kritiese witheidstudies”). Talle van die sentrale temas, preokkupasies en problematiese aspekte van die trilogie word deur hierdie teoretiese stroming ondervang.

2.3.2 Witheidstudies en Krog

Melissa Steyn, outeur van 'n seminale publikasie oor “whiteness studies” in Suid-Afrika, *Whiteness Just Isn't What It Used to Be* (2001), som die verbande tussen postkoloniale studies en witheidstudies bondig dog deeglik op. Sy wys uit dat selfs toe die res van Afrika gedekoloniseer is, 'n stelsel van “internal colonialism” in Suid-Afrika voortgeduur het.

White South Africans held onto European assumptions of racial and cultural superiority, of entitlement to political control and land ownership, and of the right to benefit from their access to the world capitalist system at the expense of an exploited, subjugated non-white majority (Steyn 2001: xxiii).

Eensyds het opvattinge oor “racial and cultural superiority” van ‘wit’ mense oor ander groepe die basis vir koloniserings deur die Weste gevorm; andersyds, lank na wêreldwye dekoloniserings en ná die beëindiging van apartheid, het die gegewe van wit-wees as die spreekwoordelike blindokol van Westerse akademici bly funksioneer.

A core trope in the powerful master narratives that played out their domination both internationally and also internally within nation states, through modern colonial times, is the construct of “whiteness”. In essence then, turning the gaze on the dark center of whiteness is a necessary, but still embryonic, part of the postcolonial undertaking [...] (Steyn, 2001: xxviii)

Dit was 'n natuurlike uitvloeisel van postkoloniale studies om hierdie kernaspek van kolonialisme deeglik oop te vlek en die vanselfsprekendheid van 'witheid' op hef: "To expose whiteness and make it irreversibly visible was therefore the motive that propelled the current interest in the subject [of whiteness studies] as a critical academic endeavor" (Steyn, 2001: xxvi).

Die vernaamste rede waarom witheidstudies, die voortdurende analise van 'witheid' in Suid-Afrika belangrik is, is as volg:

[...] the European settlers, through a particular confluence of political, historical, economic and geographical factors, gave the master narrative [of whiteness] a particular spin that still influences relations within the country as it renegotiates social identities in the process of reconstruction after Apartheid (Steyn 2001: 22).

Krog verwys nie net eksplisiet na die aard van koloniserings in Suid-Afrika nie en sy skets nie eenvoudig Suid-Afrika as postkoloniale land nie; haar transformasie-trilogie toon op verskeie maniere aan in watter mate die 'meesternarratief van witheid' steeds verreikende gevolge vir postapartheid Suid-Afrika het.

Die skrywer en akademikus Njabulo Ndebele word meermale oor witheidstudies aangehaal:

The quest for a new white humanity will begin to emerge from a voluntary engagement by those caught in the culture of whiteness of their own making, with the ethical and moral implications of being situated at the interface between inherited, problematic privilege, on the one hand and, on the other, the blinding sterility at the centre of the 'heart of whiteness' (Ndebele 2000: 46-47).

Krog neem op pertinente wyse in *Begging to Be Black* die frase 'heart of whiteness'¹⁰ ('n veelseggende spel op Conrad se *Heart of Darkness*) oor, en daar kan aangevoer word dat die kwessies wat sy in haar trilogie verken grootliks ooreenstem met die projek van witheidstudies, om die "dark centre of whiteness" bloot te lê, in Steyn (2001: xxviii) se woorde.

Terwyl witheidstudies as 'n nuttige teoretiese instrument in hierdie studie ingespan word, is dit belangrik om kennis te neem van die volop kritiek wat teen hierdie navorsingsgebied geopper word. West en Schmidt (2010) vat die vernaamste argumente as volg saam:

In South Africa, whiteness studies has at times been regarded with a measure of scepticism: some critics have questioned its 'political agenda' (by accusing it of being an identity politics that is unpalatable because it risks re-centring whiteness and/or threatens an emergent 'Native Club' nationalism in post-apartheid South Africa); others its intellectual rigour (by suggesting that its theoretical framework is simplistic if not neoessentialist) (West en Schmidt 2010: 9-10).

In reaksie op hierdie kritiek kan die meeste beoefenaars van witheidstudies weinig meer doen as om die sentrale motiverings vir witheidstudies opnuut te beklemtoon: dat dit nie om 'n hersentrering van 'witheid' gaan nie, maar juis om 'n versigtige ontleding van die talle maniere waarop 'witheid' onsigbaar maar allesbehalwe onskadelik in ons samelewing is; en dat die teoretiese raamwerk beswaarlik as simplisties of essensialisties beskou kan word indien witheidstudies deeglik binne postkoloniale studies gesitueer word.

Geldige kritiek wat wel vir die doeleindes van hierdie studie belangrik is, is dié van Neil Lazarus wat aanvoer dat die konsep 'Eurosentrisme' 'n konstruk, inderdaad 'n "ideologie" is wat vanselfsprekend aan kritiek onderworpe is (Lazarus 2004: 12). Dit word problematies wanneer postkoloniale teoretici Eurosentrisme as 'n "episteam" of "intellektuele atmosfeer" benader.

[...] postcolonialist scholars have tended to situate Eurocentrism as an intellectual atmosphere or hegemonic mode of conceptualization, whose structuring propensities are so deeply and insidiously layered that they cannot but be determinative of all scholarly production on questions relating to 'Europe and its Others'. On this reading, Eurocentrism is not susceptible to critique, since it is entailed in the very fabric of modern thought, scholarship, knowledge production, disciplinarity. This essentially Foucauldian understanding of Eurocentrism as an intellectual atmosphere then gives way almost inevitably in much contemporary postcolonial theory to a further proposition, as

to the constitutive Eurocentrism of all ‘Western’ thought. In the work of such very different critics as Dipesh Chakrabarty (2000a, 2000b), Jan Nederveen Pieterse (1995, 2001), Tsenay Serequerberhan (1994, 1997), and the Robert Young of *White Mythologies* (1990), for instance, we encounter the argument, not that the *dominant* modes of thinking in the modern West have been rationalist, modernist and Eurocentric, but that this is the *only* kind of thinking to have been elaborated in modernity, or in the West – the only kind of thinking, indeed, that is conceivable in those orders. On the basis of this (to my mind, false) inference, these critics then move [...] to disavow modernity, Europe, and rationality themselves, as inherently imperialistic and totalitarian (Lazarus 2004: 12-13).

In hierdie studie word Antjie Krog se verwerping van ‘Westerse raamwerke’ etlike kere belig. Dit is noodsaaklik om in gedagte te hou dat wanneer Krog krities staan teenoor Eurosentriese opvattinge oor die inherente superioriteit van Westerse moderniteit en rasionaliteit, sy krities is teenoor Eurosentrisme as konstrueer en dit vanuit daardie veronderstelling wil dekonstrueer. Sy begaan nie die denkfout om ‘moderniteit, Europa en rasionaliteit’ op sigself as ‘imperialisties’ en ‘totalitêr’ uit te kryt nie (Lazarus 2004: 13). *Begging to Be Black* bevat byvoorbeeld onder andere haar optekening van die uiters waardevolle en diep betekenisvolle ervarings wat sy in Berlyn, Duitsland beleef.

In resensies van en gesprekke rondom Krog se *Begging to Be Black* word sy telkemale van essensialisme beskuldig, spesifiek dat sy ‘swartheid’ op essensialistiese wyse konseptualiseer – en die logiese uitvloeisel hiervan sou ’n essensialistiese begrip van ‘witheid’ kon wees. Soos in 2.2 duidelik is, het Krog nie daarvan teruggedeins om Patton se soortgelyke kritiek ten opsigte van essensialisering in *Begging to Be Black* op te teken nie. Die problematiek van essensialisering in die trilogie word in hoofstuk 4 van hierdie proefskrif volledig ondersoek; ten dele blyk hierdie kritiek gemotiveerd te wees en is die durende essensialisering waaraan Krog haar skuldig maak een van die gebreke van haar trilogie. Daar is egter grondige redes vir hierdie essensialisering, ’n veelseggende Eagleton-gebaar wat Krog uitoefen, wat nie verontagsaam behoort te word nie.

Die kritiek vanuit die veld van witheidstudies op die ander boeke in die trilogie is gevarieerd. Walker en Unterhalter (2004) noem ten opsigte van *Country of My Skull* die kritiek teen wit outobiografie dat dit die wit middelklas persoon se behoefte aan selfvertoon bevredig (2004: 290) – dat Krog dus kennelik oor die Ander skryf, maar uiteindelik is dit ’n verskoning om oor haarself te skryf. Hierdie tipering van wit outobiografie is simplisties in die breë gesien en veral ten opsigte van Krog, wat konstant die verhouding tussen die ‘self’ en die ‘ander’ problematiseer, en haar vermoë om oor die Ander te skryf fyn bekritisiseer.

Mary West en Helize van Vuuren (2007) beweer dat Krog, as Afrikaanse skrywer wat haar niefiksie in Engels skryf, die historiese skeiding tussen Afrikaans- en Engelssprekende Suid-Afrikaners ophef en sodoende “she has encouraged solidarity among white South Africans premised on a new-found sense of displacement” (2007: 214). Hul ontleding van Krog se interaksie met ‘swart’ mense in *A Change of Tongue* sal vollediger in hoofstuk 4 bespreek word, maar basies is West en Van Vuuren agterdochtig oor Krog se hantering van ‘witheid’:

[A Change of Tongue] in effect, enacts and resists white normativity simultaneously. This emerges in Krog’s claim to marginality, or alterity, and in her negotiation of ‘belonging’ and ‘un-belonging’ from a position of relative privilege, which may be asking for too much too soon (2007: 227).

Daar is volgens my geen sprake in Krog se trilogie van die solidariteit tussen ‘wit’ Suid-Afrikaners wat sy kennelik bewerkstellig nie. Ek is dit ook nie eens met West en Van Vuuren (en soortgelyke kritici) wat tot die gevolgtrekking kom dat Krog se projek die hersentrering van ‘wit’ normatiwiteit behels nie. Myns insiens ignoreer hierdie kritici die feit dat Krog nie haar eie subjektiwiteit kan ontsnap nie. Sy probeer nie haar ‘witheid’ ongedaan maak selfs wanneer sy besig is om te poog om ‘swart’ te verstaan nie. Dit is die aard van haar komplekse soeke. Helene Strauss (2006) maan dat die soeke daarna “om te hoort” in Suid-Afrika wat in *A Change of Tongue* omskryf word, daartoe kan bydra om ‘wit’ Suid-Afrikaners van ’n “sense of belonging” te voorsien sonder om veel te doen om rasseongelykhede en wit voorreg uit te daag. Strauss voel dat wat nodig is nie “individualistic search[es] for personal fulfilment and belonging” deur ‘wit’ Suid-Afrikaners is nie, maar eerder “an ongoing process of questioning and debate about the

historical contexts and power structures that shape South African processes of identification and racial hierarchisation” (2006: 190). Hierdie studie beaam die laaste deel van Strauss se argument, maar wil nie so maklik die persoonlike soeke van Krog in haar trilogie verontagsaam nie. Juis die hoogs persoonlike aard van haar soeke in die trilogie is belangrik vir die interpretasie daarvan.

’n Laaste soort kritiek wat vanuit kritiese witheidstudies teen Krog se projek geopper sou kon word, is dié van Derek Hook (2011) (en andere) oor sogenaamde wit “antirassiste”. Hook skryf van ’n “longstanding tradition of whites who make a career out of their involvement in the struggle, out of their very anti-racism, their critique of whiteness” (2011: 26). In hoofstuk 4 word Krog se betrokkenheid by die struggle met betrekking tot haar identifisering met ‘swart’ mense bespreek en Hook se kritiek word onder die loep geneem.

2.3.3 Postkoloniale studies en Deleuze

Motha (2010) suggereer op bondige wyse ’n verband tussen die Deleuziaanse konsep van “becoming-minor” en postkoloniale wording in *Begging to Be Black* (kyk 2.2.1). In hul 2012-publikasie, *Postcolonial literatures and Deleuze*, plaas Burns en Kaiser postkoloniale toepassings van Deleuze se filosofie volledig onder die loep. In die eerste plek het Deleuze en Guattari se konsepte van die nomade en die risoom (“nomadology and rhizomatic thought”) in die afgelope dekade deel geword van die werk van postkoloniale teoretici soos Christopher Miller en Édouard Glissant (Burns en Kaiser 2012: 1).

In die tweede plek ondersoek ’n aantal onlangse publikasies vollediger die postkoloniale implikasies van Deleuze. Die einste Paul Patton waarmee Krog in *Begging to Be Black* in gesprek is, is die mede-skrywer (saam met Simone Bignall) van *Deleuze and the Postcolonial* van 2010. Ander publikasies sluit in Patton se *Deleuzian Concepts* (2010) en Bignall se *Postcolonial Agency* (2010) (Burns en Kaiser 2012: 1). “Critical interventions such as these together create what Bignall and Patton refer to as ‘the simultaneous becoming-Deleuzian’ of postcolonialism and the becoming-postcolonial of Deleuze’ (2010, p. 12)” skryf Burns en Kaiser (2012: 1). Deleuze het nooit eksplisiet oor postkolonialisme geskryf nie, en daar was ook tot

relatief onlangs 'n sekere weerstand teen Deleuziaanse filosofie in postkoloniale studies (Burns en Kaiser 2012: 2). Daar is egter belowende moontlikhede wat deur die kombinasie van Deleuze met postkoloniale studies moontlik gemaak word:

[...] by exploring the shared problems that both Deleuzian and postcolonial thought seek to address, critical analysis can uncover the common strategies employed by both in order to overcome the striations of power and hegemony (colonialist and otherwise). It is through the task of reconstructing the shared ground of critical thought that new critical concepts (or new assemblages, as Deleuze might say) may be created between the two fields [...] (Burns en Kaiser 2012: 2).

Aangesien Deleuze (by monde van Patton) eksplisiet in *Begging to Be Black* aan die woord kom in 'n teks wat eksplisiet van 'n postkoloniale raamwerk gebruik maak, maak hierdie studie 'n bydrae tot die Deleuziaanse uitbreiding van postkoloniale studies. Dit geskied deur Krog se verwysings na die risoom in *Begging to Be Black*, deur die verskynsel van postkoloniale wording in dieselfde teks, en in bykomende interpretasies op grond van die trilogie as geheel.

2.4 Die trilogie, kolonialisme en postkolonialisme

In sy seminale studie, *On the Postcolony*, toon Achille Mbembe oortuigend aan dat kolonialisme op die herhaaldelike, voortdurende uitoefening van mag berus het ten einde die oornam van 'n groep of groepe te bewerkstellig en daardie oornam te legitimeer en te onderhou ten einde die verspreiding en permanensie daarvan te verseker (Mbembe 2001: 25). In Antjie Krog se trilogie verken sy telkens hierdie uitoefening van koloniale mag, hetsy in die negentiende eeu met betrekking tot Moshoeshoe I, of tydens en ná apartheid in die twintigste eeu.

2.4.1 *Country of My Skull*

Country of My Skull behels die optekening van die gruwels van apartheid, en hierdie gegewe aktiveer onmiddellik op implisiete wyse die aard van die Suid-Afrikaanse gemeenskap onder die koloniale bestel van apartheid. Dit word egter naby aan die einde van die boek meer eksplisiet

gestel. Wanneer daar in die epiloog bestek geneem word van die Waarheid- en Versoeningskommissie sonder Krog onder andere die feit uit dat daar enkele maande voor die vrystelling van die finale verslag van die kommissie 'n debat oor versoening in die parlement was. Thabo Mbeki het die geleentheid gekies om sy bekende “twee nasies”-toespraak te lewer, waarin hy aanvoer dat Suid-Afrika uit twee stelle mense bestaan: 'n ryk wit nasie en 'n arm swart nasie, en dat versoening iets is wat moet plaasvind tussen die bevoordeelde ‘wit’ mense en die uitgebuite ‘swart’ mense (Krog 2000a: 375). Mbeki weier om sekere van die basiese aannames van die WVK te aanvaar (aannames waarvan Krog groot gewag maak – 2000a: 378) naamlik dat daar wit én swart oortreders tydens apartheid was asook swart én wit slagoffers. Mbeki plaas eerder post-apartheid Suid-Afrika binne die raam van 'n onlangs gedekoloniseerde, uitgebuite meerderheid wat nog onder die oorblyfsels van die koloniale tyd van onderdrukking ly.

Ná die vrystelling van die finale verslag het Thabo Mbeki opnuut 'n debat oor die WVK in die parlement gelei, tydens die finale sitting van die eerste demokraties verkose parlement. Mbeki begin deur na die doringheg te verwys wat deur Jan van Riebeeck geplant is, “to ensure the safety of the newly arrived European settlers by keeping the menacing black hordes of pagan primitives away” (Krog 2000a: 379). Krog voer aan: “Mbeki’s opening speech put the TRC squarely within the context of race” (Krog 2000a: 379), maar nog meer akkuraat beklemtoon hierdie toespraak die nalatenskap van kolonialisme, in Mbeki se woorde (wat aan dié van Mbembe hierbo herinner):

It is this reality of a state founded on conquest, that had to be retained by the same means with which it was conquered, which led, inevitably, to the gross violations of human relations which constitute the heart of the work of the Truth and Reconciliation Commission (Krog 2000a: 379).

In aansluiting by sy doelbewuste gebruik van gelade, pejoratiewe woorde soos “menacing black hordes” en “pagan primitives”, het Mbeki voorts etlike aanhalings uit vroeë Europese reisverslae voorgelees waarin die inheemse bevolking van Suid-Afrika as dierlik en onontwikkeld beskryf word. Mbeki se inagneming van die verwoestende gevolge van kolonialisme lei daartoe dat sy

standpunt ten opsigte van die WVK is dat die struggle volkome regverdig was en dat die ANC geen menseregte-oortredings begaan het nie. Hoewel Mbeki se blik op die WVK miskien ongenueanseerd genoem kan word (en daardie dag 'n aansienlike skokeffek in die parlement gehad het), is dit nogtans veelseggend dat Krog sy opmerkings insluit in *Country of My Skull* en só die tema van versoening binne die breër raamwerk van kolonialisme en postkolonialisme plaas.

Een van die parlamentslede, Jacko Maree, het met skok gereageer op Mbeki se uitlatings en in sy repliek sê hy onder andere, “for a terrible moment I saw in this chamber the ghost of Mugabe...” (2000a: 379). Maree beweer dat hy glad nie Mbeki se opmerkings verstaan nie, veral in die lig van die versoening waarna daar in die nuwe Suid-Afrika gestreef behoort te word.

Mbeki's casting of the TRC in racial terms had obviously induced a sense of helplessness in him. To Maree, Mbeki became a Mugabe, for white South Africans the epitome of black hatred towards whites, holding whites accountable for what is wrong, yet himself accountable to no one (2000a: 379).

In *Begging to Be Black*, in die eerste gesprek met Patton, vra Krog eksplisiet die vraag na hoe 'n mens die Suid-Afrikaanse regering en die Zimbabwiërs Robert Mugabe “lees”. Krog voel sterk daarvoor dat sy nie 'n Westerse perspektief op Mugabe wil hê nie, sy wil 'n Afrika-perspektief hê en sy probeer uitwerk wat dit is. Sy oorweeg die moontlikheid dat die uiteenlopende swart reaksies (Mbeki se stilswye, Tutu se kritiek en die skares wat Mugabe toejuig) “diverse interpretations of the same world view or philosophy” kan wees (Krog 2009: 93).

Hoewel kolonialisme en postkolonialisme nie by *Country of My Skull* 'n vername deel van die narratief uitmaak nie, vervul bogenoemde aanhalings 'n voorbereidende funksie ten opsigte van *A Change of Tongue* en *Begging to Be Black*; trouens, daar is die suggestie (in die aanhalings deur Mbeki) dat 'n postkoloniale lesing van post-1994 Suid-Afrika juis die sterk polarisasie van swart teenoor wit tot gevolg het waarvoor Krog se trilogie heelwat kritiek ontvang het.

2.4.2 *A Change of Tongue*

Die temas, motiewe, vertelperspektiewe en kontekste in *A Change of Tongue* is uiteenlopend. Krog gebruik nie net in hierdie teks eksplisiet terme soos kolonialisme en postkolonialisme nie, maar sy is op verskillende maniere met sowel Suid-Afrika tydens apartheid (in narratiewe oor haar kinderjare, oor haar ouers en grootouers se lewens op die plaas, oor die belangrikheid van grond vir Afrikaners) en Suid-Afrika ná apartheid besig. Wat laasgenoemde betref, voer Krog, soos reeds genoem, gesprekke met heelwat ‘swart’ mense in ’n tipe speurtog na die aard van post-1994 Suid-Afrika. Hierdie gesprekke vind grootliks binne die konteks van ‘ras’ plaas. In sommige gesprekke vra Krog na die oorsprong van woorde in die inheemse tale van Suid-Afrika vir ‘wit’ mense (2003: 85-86, 185), in andere praat Krog met swart regeringsamptenare wat voel dat die gevolge van apartheid nog steeds tasbaar is, en sy gee talle reaksies van ‘wit’ mense op ‘swart’ mense en omgekeerd weer.

Krog voer in *A Change of Tongue* onder andere ’n gesprek met die bekende skrywer Mahmood Mamdani waarin die koloniale erfenis van Suid-Afrika met dié van die res van Afrika vergelyk word (Krog 2003: 200-202).

’n Belangrike moment in *A Change of Tongue* is volgens West (2009) Krog se vertaling van Nelson Mandela se outobiografie, *Long walk to freedom*. Mandela se boek funksioneer trouens as ’n veelseggende interteks in *A Change of Tongue* (West 2009: 69), byvoorbeeld wanneer Krog skryf: “No easy walk between perception and truth in this country” (2003: 27). In haar vertaling van Mandela se outobiografie is die vertaling van die woord “African” ’n besondere uitdaging vir Krog en haar uiteindelijke keuse vir “Afrikaan” is nie onproblematies nie. Nogtans suggereer hierdie vertaling ’n (moontlike) omvattender betekenis van “African”, en West gee toe: “her attempt to ‘resignify’ in translation the concept of ‘African’ remains one of Krog’s most powerful gestures in the politics of identity that she confronts in *A Change of Tongue*” (2009: 96).

Terselfdertyd is juis hierdie omvattender definisie van “Afrikaan”, Krog se “sense of accommodating multiculturalism”, ’n “all too easy notion of equality” deur die liberalis (West

2009: 95), 'n aanname wat deur die postkoloniale skrywer Bhabha gekritiseer word. West tref hier 'n vergelyking met die gedeelte in *A Change of Tongue* waar Krog sê sy wil nie as 'wit' persoon as 'n kangaroo bestempel word nie; as sy moet kies, sal sy eerder 'n bloekomboom wees – “From elsewhere, but impossible to imagine the South African landscape without it” (Krog 2003: 275). West wys uit dat die beeld van 'n bloekomboom problematies is – “fraught with images of a colonising history” – en sê dat Krog se “notion of shared equality” (in haar vertaling van “African”) does not take due cognisance of the disjunctions that might render such a position(ality) untenable from a black perspective” (2009: 95, 96).

Krog se bewuste en onbewuste aktivering van diskoerse oor kolonialisme en postkolonialisme is dus nie sonder komplikasies nie. Nogtans vorm *Country of My Skull* en *A Change of Tongue* oorkoepelend gesien elk 'n voorspel vir *Begging to Be Black*. Veral die tema van transformasie (individueel en kollektief, persoonlik en polities) in *A Change of Tongue* is voorbereidend vir die temas van minderheidswording (“becoming minor”) en postkoloniale wording in *Begging to Be Black*. In *A Change of Tongue* gee Krog (2003: 118) die volgende aanhaling van Njabulo Ndebele volledig weer:

We are all familiar with the global sanctity of the white body. Wherever the white body is violated in the world, retribution follows somehow for the perpetrators, if they are non-white, regardless of the social status of the white body. The white body is inviolable, and that inviolability is in direct proportion to the global vulnerability of the black body. This leads me to think that if South African whiteness is a beneficiary of the protectiveness assured by international whiteness, it has an opportunity to write a new chapter in world history. It will have to come out from under the umbrella and repudiate it. Putting itself at risk, it will have to declare that it is home now, sharing in the vulnerability of other compatriot bodies. South African whiteness will declare that its dignity is inseparable from the dignity of black bodies” (Ndebele 2009: 17).

In *Begging to Be Black* verwys sy opnuut na die nodigheid vir 'wit' mense om weg te beweeg van die “international sanctity of the white body” en om die “vulnerability of the black body” te deel (2009: 100).

2.4.3 *Begging to Be Black*

Soos te sien is in die gesprekke met Patton moet die titel van *Begging to Be Black* in verband gebring word met die Deleuziaanse begrip van “becoming minor”, wat aansluit by wat Motha (2010) “postkoloniale wording” noem. ’n Ander, komplementerende interpretasie, is dat Krog op ironiserende wyse kommentaar lewer op die koloniale vrees om deur Afrika geïnfiltreer te word, “going native”, soos Kurtz wat die donkerte van Afrika omhels in Conrad se *Heart of Darkness*. Soos Dubow uitwys, het hierdie moontlikheid besondere implikasies binne die sendingkonteks in Suid-Afrika gehad: “The idea that a European settling Africa could, ‘grow black’ – in disposition even if not in complexion – issued, of course, from the converse and more immediate question of whether the South African indigene could be Christianised and civilized” (Dubow 2009: 118).

In haar optekening van die geskiedenis van Koning Moshoeshoe in *Begging to Be Black* kies Krog om heelwat klem te plaas op die interaksie van die ‘wit’ sendelinge wat deur Moshoeshoe gevra is om hulle by Thaba Bosiu te vestig, Eugène Casalis en Thomas Arbousset, met Moshoeshoe. Hierdie interaksie word emblematis vir die koloniale interaksie tussen Europeërs en inheemse groepe in Suid-Afrika. Dit is nie toevallig dat Krog in die verskillende afdelings van *Begging to Be Black* van die frase “The Long Conversation” gebruik maak nie; hierdie frase word deur John en Jean Comaroff gebruik in hul omvattende studie van sendeling-Tswana verhoudings in die negentiende eeu (*Of Revelation and Revolution*, 1991). Moontlike parallele kan ook getrek word tussen Krog se kritiek van die Christensendelinge se appropriasie van Moshoeshoe en haar verwerping van die Christelike appropriasie van die WVK (2009: 206).

Krog demonstreer telkens in *Begging to Be Black* hoe diepgaande en effektief die meganismes van kolonialisme was wat in Moshoeshoe se koninkryk werksaam was (ook in sy konflik met Afrikanerboere en Britse regeringsamptenare), en wat dit van Moshoeshoe geverg het om hom op allerlei vlakke teen die Westerlinge se behoefte aan oorheersing te probeer verdedig. Die wyse waarop Moshoeshoe en die Basotho’s heelwat van die interkonneksie demonstreer wat Krog probeer verken, sal verder in hoofstuk 3 uitgelig word.

Naas die elf hoofstukke wat aan Moshoeshoe bestee word, is kolonialisme en postkolonialisme gegewens wat dwarsdeur *Begging to Be Black* terugkeer. Wat betref die hoofstukke waarin die moord op die Wheetie en Krog se eie onwillige betrokkenheid daarby beskryf word: in die morele dilemma waarmee Krog gekonfronteer word, is daar volgens Motha by haar 'n hunkering na 'die waarheid' in omstandighede waar kolonialisme en apartheid die voorvereistes vir 'n "ethical consensus" vernietig het (Motha 2010: 292). Krog sê in die teks, "I can't exist in a space where certain things don't count, old-fashioned things like respect for life, respect for each other as human beings, honesty and something that perhaps I'll call beauty... something uncontaminated by people – like trees, grass, birds" (2009: 69).

Haar wantroue van "human values, human ethics and human truths" (Motha 2010: 292) is van só aard dat sy iets begeer wat ongekontamineer deur die mens is, soos bome, gras en voëls – sy wil dus die menslike transendeer. Hierdie moment in die boek is vir Motha uiters veelseggend, aangesien die punt waar Krog "beyond human", verby die menslike, wil beweeg, die basis skep vir die "becoming minor" wat sy later in die boek verken. Op hierdie moment plaas Krog haarself volgens Motha in 'n liminale ruimte tussen die "koloniale orde" en die "postkoloniale toekoms" waarvanuit sy postkoloniale alternatiewe kan oorweeg (2010: 292). In *Begging to Be Black*, en eintlik in die hele trilogie, behels hierdie liminaliteit dat Krog haarself doelbewus onthoem (iets wat natuurlik al in *County of My Skull* gebeur):

By juxtaposing the stories of Moshoeshoe's encounter with the missionaries and colonizers with her own encounter with post-Apartheid transition, Krog [...] un-homes herself in the new dispensation rather than retreating to the safety and security of the European metropolis" (Motha 2010: 293).

Motha verwys voorts na David Scott se term "anti-colonial longing" – 'n hunkering na selfbeskikking deur die oorspronklike heersers en inwoners. Scott voel egter dat mens moet wegbeweeg van hierdie anti-koloniale hunkering af, en Motha praat van 'n post-koloniale hunkering na "becoming otherwise". Daar is heelwat voorbeelde van anti-koloniale hunkering in Krog se trilogie, byvoorbeeld in Mbeki se toespraak aan die einde van *Country of My Skull*, en al die plekke in die trilogie waar Krog eksplisiet of implisiet die feit betreur dat koloniale

meesterdiskoerse inheemse Afrika-wêreldbeskouings verdring het asook die feit dat koloniale persepsies oor wit superioriteit bly voortbestaan. Motha (2010: 295) suggereer dat Krog haar in *Begging to Be Black* in 'n liminale ruimte tussen anti-koloniale hunkering en post-koloniale wording bevind.

Ten spyte van hierdie beperkings en die tekortkominge van Krog se eie projek, vind Motha dat Krog in *Begging to Be Black* iets begin verstaan van die “communal ethics” wat die lewe van ‘swart’ mense in Suid-Afrika rig (2010: 300), en dat daar dus nie net 'n “postcolonial voice” in *Begging to Be Black* is nie, maar ook 'n belangrike “postcolonial listening”. Die “communal ethics” waarna Motha verwys, is moontlik gelykstaande aan die konsep van *ubuntu*, waarna Krog verkies om telkemale as “interconnectedness” (of “interconnectedness towards wholeness”) te verwys. *Ubuntu* moet egter nie volgens Motha 'n anti-koloniale hunkering behels na 'n uitsluitlik Afrikagerigte regeringsmodel nie, maar het in sigself die potensiaal vir 'n soort “being-becoming” en skep die moontlikheid vir die anders-word waarna Krog streef (2010: 301).

2.5 Slot

Die oorsig wat in hierdie hoofstuk oor die gesprekke in Berlyn tussen Krog en die filosoof Patton verskaf word, maak dit duidelik dat die vrae wat Krog saam met Patton deurtrap die vrae is wat in sowel *Country of My Skull* as *A Change of Tongue* die narratief rig. *Begging to Be Black* behels dus nie Krog se omgang met nuwe vrae nie, maar daar kan aangevoer word dat die vrae direkter en vollediger geformuleer word in die laaste boek in die trilogie. Spesifiek word Krog se vrae oor die rol van ‘wit’ mense in die nuwe Suid-Afrika en die maniere waarop daar vir die onreg van apartheid vergoed kan word in *Begging to Be Black* op ondubbelsinnige wyse binne die konteks van kolonialisme geplaas. Ook Krog se verkenning van 'n ‘Afrikawêreldbeeld’ wat interkonneksie behels, staan nie los van die postkoloniale aard van Suid-Afrika nie; Krog se radikale verwerping van Westerse raamwerke en haar soeke na singewende strukture wat eie aan (Suid-)Afrika is, kan op sigself as 'n postkoloniale gebaar gesien word.

Die toepassing van postkoloniale teorie op Krog se trilogie behels soms die gebruikmaking van teoretici uit die veld van witheidstudies, hoewel hierdie benadering nie onproblematis is nie. Enersyds strook Krog se eie analyses in die trilogie dikwels met die aannames van witheidstudies; andersyds dreig bepaalde “strong readings” deur beoefenaars van witheidstudies om die ganse trilogie te dekonstrueer.

Die oorblywende hoofstukke sal ook vollediger fokus op bykomende konsepte wat by postkoloniale teorie tuishoort, insluitende identiteit en nasie en die wyse waarop Krog se vrae bepaalde opvattinge hieroor impliseer.

Hoofstuk 3: Krog se verkenning van ’n ‘Afrikawêreldbeeld’

“our traditional humanism [...] is never exclusive, i.e. never shuts other people out [...]”
(Mphahlele 2004: 285).

“For Krog, the indigenous worldview is a uniquely creative way of engaging with the world”
(Wessels 2012: 194).

3.1 Inleiding

Die vorige hoofstuk is afgesluit met die bewering dat Antjie Krog in haar radikale verwerping van Westerse raamwerke ’n ‘postkoloniale gebaar’ uitvoer. Voorts ondersoek ek een van Krog se vernaamste Eagleton-gebare in die trilogie, naamlik haar vooropstelling en verkenning van ’n ‘Afrikawêreldbeeld’ wat sy implisiet en eksplisiet met Afrikahumanisme en Afrikafilosofie verbind.

Daar word aansienlike aandag bestee aan die verskillende wyses waarop hierdie verkenning en vooropstelling in die trilogie plaasvind, nie net omdat hierdie aspekte nog nie voldoende aandag in bestaande studies ontvang het nie, maar ook omdat ek aanvoer dat Krog ’n sekondêre doelwit met haar beklemtoning van Afrika-oraliteit, Afrika-leiers, ensovoorts het, naamlik om die leser as ’t ware ‘op te voed’ – ’n projek wat sy ook nastreef in haar vertaling van /Xam-tekste en tekste uit die Bantoetale. Krog se argument dat Afrika nie na waarde geskat word nie word ondersteun met bewyse. Weliswaar maak sommige van hierdie ‘bewyse’ kwantitatief gesproke ’n klein deel van die trilogie uit, maar as ’n mens hulle almal saamgroepeer, vorm dit ’n aansienlike hoeveelheid inligting wat Krog se ‘wit’ lesers ’n blik op Afrika en ‘swart’ mense bied.

In die tweede gesprek met Paul Patton in Berlyn (in *Begging to Be Black*), “Petrus’s story”, word dié karakter uit J.M. Coetzee se *Disgrace* vir Krog emblematis van die ‘swart’, swak-begrepe Ander, en dit is waardevol om die hele lang aanhaling hier te verskaf:

‘I hear Petrus¹¹ saying: I function within an ethic that is communal to the core. The benefit to the community, whether they are the living, the living-dead or the still-to-come, is what determines whether something is good or bad. The deed is not per se good or bad – it depends on who the community is and what and for whom the benefits are. A deed is not intrinsically wrong; its rightness or wrongness depends on who does it to whom and from which level of status. But I, Petrus, am being held captive within an ethic that is individual and Christian-based to the core. Confined by these bars, scorched by this relentless interpretive gaze, I drive along the road with this resentful Professor Lurie next to me, smug within the belief that what he believes in is the only right belief. I speak to him, I lift one sentence after the other up towards him, alive with formulations on the complexities of caring within a globalized community, but behind his ears he wrings their necks and throws them on the enormous trash heap in his head of African failures’ (Krog 2009: 102).

In die aanhaling oor Petrus hierbo slaan Krog ’n brug tussen ’n *kommunistiese* of *kommunitêre* kultuur en moreel-etiese oorwegings binne daardie kommunale raamwerk. Reg en verkeerd is nie statiese begrippe nie, maar hang af van die uitwerking wat dit op andere in die gemeenskap het. Uiteraard is hierdie literêre uitbreiding op J.M. Coetzee se *Disgrace* nie voldoende om Krog se verkenning van ’n Afrikawêreldbeeld te artikuleer nie, maar dit vorm ’n belangrike komponent daarvan.

Daar sal in hierdie hoofstuk herhaaldelik onder andere teruggekeer word na die kommunitêre aard van ‘Afrikagemeenskappe’. Es’kia Mphahlele skryf as volg oor individu en gemeenskap in ’n essay oor wat hy Afrikahumanisme (*African humanism*) noem:

The African begins with the community and then determines what the individual’s place and role should be in relation to the community. These are features of African humanism. It is a communal concept, and there are no individual heroes within the world it encompasses. Man finds fulfillment not as a separate individual but within family and community (Mphahlele 2002: 147).

Krog se pogings om die “communal concept” van Afrikahumanisme te verstaan, te verduidelik en te demonstreer het nog nie in bestaande studies veel aandag geniet nie. Om daardie rede is hierdie hoofstuk ’n redelik uitvoerige, dog nog nie totaal volledige, verkenning van verskillende wyses waarop Krog in haar trilogie met ’n ‘Afrikawêreldbeeld’ of ‘Afrikahumanisme’ gemoed is. Eerstens ontleed ek kortliks die inkorporasie van Afrika-oraliteit in die trilogie: “Our oral poetry is our way of communicating with the divine forces, for poetry is a way of perceiving, a way of seeking to touch the Highest Reality beneath the surface of things” (Mphahlele 2002: 139). Tweedens ondersoek ek by 3.3 haar pogings om Afrikahumanisme te begin omskryf deur op die etiese vrae in te gaan wat ten gronde van Krog se soeke lê, deur haar analise van ‘praktyke’ (by gebrek aan ’n beter term) weer te gee, en ook deur haar inspanning van drie simboliese ‘swart’ leiersfigure: Desmond Tutu, Nelson Mandela en Koning Moshoeshe I ten einde sekere sentrale konsepte binne Afrikahumanisme te verken.

Derdens gebruik ek by 3.4 vir die eerste keer die term ‘Afrikafilosofie’ en toon ek aan in watter mate Krog by seminale Afrikafilosowe aansluit in haar pogings om Afrikahumanisme of ’n Afrikawêreldbeeld te omskryf. In hierdie afdeling raak ek ook kortliks aan die Suider-Afrikaanse term *ubuntu* en Krog se gebruik daarvan.

Tesame met die fokus op die gebare wat Krog uitoefen, staan haar pedagogiese ingesteldheid (soos uiteengesit by 1.4.2) veral voorop by haar pogings om ’n ‘Afrikawêreldbeeld’ te verstaan en haar begeerte dat haar lesers dit ook begin verstaan. Hierdie ingesteldheid rig al die voorbeelde wat in die hieropvolgende gedeeltes geanaliseer word.

3.2 Krog se inkorporasie van Afrika-oraliteit

In die drie tekste van die transformasie-trilogie voer Krog voorbeelde van verskillende (‘swart’, Bantoe) orale genres in as deel van die hibriede formaat van die trilogie. Uiteraard sluit hierdie voorbeelde aan by Krog se vertalings van inheemse poësie in *Met woorde soos met kerse* (2002), maar in die trilogie vervul Krog nie soos in haar vertalings altyd die rol van verklaarder vir die leser nie; in sommige gevalle moet die belangrikheid van hierdie orale grepe self deur die leser geïnterpreteer word. In ander gevalle is Krog se pedagogiese ingesteldheid meer prominent.

In hierdie afdeling word voorbeelde van Afrika-oraliteit in die onderskeie drie tekste van die trilogie aangetoon en geïnterpreteer. Hierdie afdeling vorm een onderdeel van 'n breër argument waarvolgens Krog op verskillende wyses, met gebruikmaking van verskillende tegnieke, 'n 'Afrikawêreldbeeld' of 'Afrikahumanisme' ondersoek.

3.2.1 Die optekening van 'n geslagsregister in *Country of My Skull*

In *Country of My Skull* is Chief Anderson Joyi, 'n Xhosa-hoofman, een van die getuies wat voor die Waarheid- en Versoeningskommissie verskyn. Krog wyk af van haar werkswyse in die grootste deel van die boek deur nie die hoofman se getuienis weer te gee nie; in plaas daarvan word die geslagsregister van die hoofman afgedruk, aangesien die hoofman gekies het om sy getuienis só in te lei: "Chief Anderson Joyi punctuates the names of every one of his nineteen generations of forebears with his knobkierie on the floor" (Krog 2000a: 181).

King Thembu begat Bomoyi,
and Bomoyi begat Ceduma,
and Ceduma begat Mngutu,
and Mngutu begat Ndande,
and Ndande begat Nxego,
and Nxego begat Dlomo,
and Dlomo begat Hala,
and Hala begat Madiba,
and Madiba begat Thato,
and Thato begat Zondwa,
and Zondwa begat Ndaba,
and Ndaba begat Ngubenuca,
and Ngubenuca begat Mtikara,
(this is the house where Matanzima comes from, the right-hand house)
and Mtikara begat Gangeliswe,
and Gangeliswe begat Dalinyebo,
and Dalinyebo begat Jongiliswe,

and Jongiliswe begat Sabata,
and Sabata begat Buyelekaya,
and this is where I begin.

Eerstens verklaar Krog die keuse van taalgebruik deur die tolke aan te haal wat sê dat hulle King James-Engels moes gebruik om 'n akkurate indruk van die ou man se Xhosa te gee (Krog 2000a: 181). Voorts vra sy die hoofman waarom hy gekies het om sy getuienis op hierdie wyse te begin. Joyi antwoord: “Their names organise the flow of time [...] Their names put what has happened to me in perspective. Their names say I am a chief with many colours. Their names say we have the ability to endure the past... and the present” (2000a: 181-182). Dit is veelseggend dat Krog hierdie geslagsregister van 'n Xhosa-hoofman insluit in 'n hoofstuk wat gedeeltelik fokus op die WVK-verhore wat in Queenstown in die Oos-Kaap plaasgevind het. Joyi se geslagsregister word voorafgegaan deur historiese agtergrond oor Queenstown. Dit was die eerste dorp wat deur die Engelse gestig is nadat hulle in 1847 'n finale oorwinning oor die Xhosas behaal het. Die Mfengu-stam was die eerste ‘swart’ mense ooit om tot Britse onderdane verklaar te word (2000a: 179). Tydens apartheid was Queenstown die “Necklace Capital of the world” (2000a: 178).

Chief Joyi (van die Thembu-stam) se geslagsregister begin lank voor die Xhosas by die Britse Kaapkolonie ingelyf is – die lys name wat Joyi verskaf, strek selfs verder terug as die register wat op die World Statesmen-webtuiste verskaf word (Cahoon) en wat begin by Madiba, seun van Hala. Sy familiegeskiedenis sluit dus die pre-koloniale, koloniale en post-koloniale tydperk in die geskiedenis van die Xhosas en Suid-Afrika in; om die waarheid te sê, slegs die laaste vyf geslagte wat Joyi vermeld, het in die koloniale tydperk geleef. Kwantitatief oorheers die pre-koloniale tydperk dus. Daar is verder die suggestie dat die nageslag van die Thembu-stam nog ver in die toekoms sal instrek, ver verby die gruwels van apartheid, en hierdie feit plaas inderdaad dit wat tydens apartheid met Joyi gebeur het in perspektief.

Hierdie veelseggende gedeelte in *Country of My Skull* suggereer moontlik nog verder dat Chief Joyi se getuienis emblematis is vir die slagoffers wie se verslae vóór en ná dié van Joyi in die boek opgeneem is. Al die slagoffers wat voor die WVK getuig, het 'n geslagsregister en 'n

konteks wat hulle in staat mag help stel “to endure the past... and the present” (Krog 2000a: 181-182). Krog fokus nie eksplisiet op hierdie moontlikheid nie en wil op geen manier afbreuk doen aan die getuienisse wat sy gekies het om in haar boek op te neem nie. Tog is daar die subtiële implikasie dat hierdie getuienisse nie die somtotaal van die slagoffers se lewens verteenwoordig nie, dat hulle dus nie uitsluitlik oor ’n slagoffer-narratief onder apartheid beskik nie. Hul geskiedenis strek veel verder terug as apartheid en sal ook lank ná apartheid voortbestaan. En daardie geskiedenis behels ’n verbondenheid met andere, lewend en dood, dit wil sê, dit behels die interkonneksie wat vir Krog kenmerkend is van ’n “black world view” (wat nog verder in hierdie hoofstuk bespreek sal word).

Die kundige leser sal weet dat die geslagsregister van die Thembu-stam ook dié van Nelson Mandela is. Daar kan aangevoer word dat dit nie ’n toevallige keuse van Krog is nie. Sy wys egter slegs die kontinuïteit, en nie die problematiek nie, van hierdie geslagsregister uit.¹² Die lang geslagsregister wat Chief Joyi resiteer sal, in meerdere of mindere mate van volledigheid, in Bantoe-prysliedere voorkom, en Krog betrek ook prysliedere en prysname in haar trilogie. Die hoofman het natuurlik nie in versreëls gepraat nie, en die feit dat Krog sy geslagsregister in die vorm van ’n gedig afdruk wat uiteindelik aan ’n pryslied herinner, suggereer dat die hoofman gerepresenteer word as ’n verteller, of selfs ’n digter.

3.2.2 Prysliedere en prysname

In *A Change of Tongue* beskryf Krog Nelson Mandela by sy eerste openbare optrede in Bloemfontein¹³ nadat hy uit die tronk vrygelaat is: “Physically, one could not have asked for a better symbol than the imposing figure of Nelson Mandela. In his biscuit-coloured suit and thin red tie, he towers head and shoulders above everybody else” (Krog 2003: 174). Hierdie beskrywing toon heelwat ooreenkomste met Krog se eie “pryslied” vir Mandela (Krog 1995: 8-9): “kop en skraal skouers staan hy bo almal uit / houtskool en as is sy hare / hy, die sandkleurige seun van uNosekeni [...]”.

In hierdie pryslied vir Mandela het Krog op bewuste wyse ’n prominente Suid-Afrikaanse literêre tradisie, dié van *izibongo*, na die Afrikaanse letterkunde oorgeplaas (vergelyk Van

Niekerk 2007). In dieselfde tydperk as wat haar eie gedig tot stand gekom het, het Krog twee prysliedere vir Mandela wat tydens sy inhuldiging op 10 Mei 1994 deur *iimbongi* (pryssangers) uitgevoer is, met die hulp van Xhosakenners vertaal.¹⁴ Een van hierdie prysliedere, dié van Zolani Mkhiva, word deur Kaschula (1997) met 'n veel ouer pryslied (in geskrewe vorm) vir Mandela deur D.L.P. Yali-Manisi saamgelees. Krog woon in *A Change of Tongue* 'n lesing oor Yali-Manisi se gedig by wat deur 'n sekere Professor Mayekiso aangebied word (Krog 2003: 179-181) en sy gee 'n hele paar gedeeltes van die gedig in haar teks weer (in Xhosa, met prof. Mayekiso se Engelse vertalings). Sy lig byvoorbeeld die volgende gedeelte uit waarin Yali-Manisi “the prince of his clan”, Mandela, aanmoedig “to speak out” (Krog 2003: 181):

Speak then, son of Mandela! Speak, my chief.

Speak without fear!

The sun emerges and burns those whose stomachs are red with cunning plans

These loafers try to escape because the sun scorches their heads

The indecent ones wander around without hope

The old ones see the nation burning.

Ek sal in 3.4 aandag gee aan Yali-Manisi se uitbeelding van ‘wit’ mense, iets wat Krog se verbeelding aangryp.

In *A Change of Tongue* gee Krog die navorsing wat sy vir haar artikel oor *iimbongi* en vertaling van die Xhosa-*izibongo* in *Die Suid-Afrikaan* (Krog 1994) gedoen het, in gewysigde vorm weer. By die inhuldiging van Patekile Holomisa as tradisionele leier van die AmaHegebe-stam tree etlike *iimbongi* op, en Krog haal professor Sizwe Satyo aan asook Jeff Opland, bekende skrywer oor Xhosa-*iimbongi* (Krog 2003: 206-207). In sowel die teksgedeeltes van Yali-Manisi se pryslied wat Krog verskaf as die teorie oor die tegnieke en rol van *iimbongi* is Krog duidelik besig om haar lesers op te voed oor prysliedere, wat deur sommige as die mees prestigieuse orale genre in Suider-Afrika beskou word (en wat trouens in Afrika uniek tot Suider-Afrika is). Dit is ook uit 'n teks soos haar gedig “pryslied” af te lees dat Krog in haar eie ambag as skrywer en digter direk beïnvloed is deur die orale tradisie van Afrika.

In die slot van *A Change of Tongue* sterf Krog se pa. In die tweedelaaste paragraaf van die boek spreek sy haar pa in die styl van 'n pryslied aan:

Beloved father, guardian of my blood, you lifted yourself clear of us in the small hours of the night, you left us so softly that nothing was torn asunder. Light as a prayer, undamaged as a feather. May you arrive where your place is always certain, may you arrive there covered in fleeces of your finest wool. We have been put together by the many places you have claimed for us, gathered together from all the memories you have maintained for us. Holdfast man. Peacemaker. Unnoticed buckle of our family circle, go well... (Krog 2003: 365).

Die verskillende woorde wat Krog gebruik om haar pa te beskryf (“guardian of my blood”, “Holdfast man”, “Peacemaker”, “Unnoticed buckle of our family circle”) herinner aan prysliedere waarin verskillende prysname gebruik word om die persoon vir wie die pryslied geskep word te besing, asook verskillende beskrywende frases gebruik word om die persoon te karakteriseer. In die proses roep Krog opnuut indirek haar pryslied vir Nelson Mandela op, al is die inhoud van haar ‘pryslied’ vir haar pa uiteraard nog meer persoonlik van aard.

Krog analiseer in *Begging to Be Black* die verskillende veelseggende name wat in die loop van tyd aan Koning Moshoeshoe van die Basotho’s gegee is en sy verskaf Engelse vertalings (2009: 22). By sy geboorte was sy naam “*Lepoqo* (Dispute)”. Soos wat hy ouer geword het, is die volgende name aan hom gegee: “*Tlaputle* (Energetic-One)”, “*Lekhema* (Hasty-One)” en toe “*Letlama* (Together-Binder)”: “the name given to him in his initiation praises” (Krog 2009: 23). Daar is vir Krog ’n belangrike progressie in hierdie name te bespeur.

Die naam “Moshoeshoe” was die eindproduk van suksesvolle veestelery wat deur die jong Letlama en sy vriend Makonyane uitgevoer is. Die stelery van die beeste van hoofman Ramonaheng het so vinnig en ongemerk plaasgevind dat Moshoeshoe ’n kort pryslied vir homself gekomponeer het. Die ruisende *sh*-klanke in hierdie pryslied (*Ke’na Moshoeshoe Moshoeshoaila oa ha Kali*) verwys na “the fast, swishing, snappy, snipping way in which the raid had been carried out” (Krog 2009: 23). Op hierdie manier het Letlama Moshoeshoe geword.

'n Paar bladsye later verwys Krog na ander prysliedere wat vir Moshoeshoe geskep is waarin Moshoeshoe se vermoë om mense oor te haal en tot hervorming aan te spoor voorop staan – hy het selfs die kannibale wat sy oupa opgeëet het, en 'n ander groep kannibale, tot nuwe weë help bekeer. Sy haal Daniel Kunene aan, wat na frases in hierdie prysliedere verwys: “the words *ho thapisa* mean ‘to charm, to tame the wild nature of’ [...] The word *charm*, with its meanings of attracting and winning over, sums up the technique Moshoeshoe used: no force or violence, but convincing people with gentle but firm domestication” (Krog 2009: 28).

In *Begging to Be Black* vul Krog dus haar uitvoerige beskrywings van Moshoeshoe se leierskap en karaktertrekke aan deur te verwys na prysname en prysliedere, op soortgelyke wyse as wat sy prysliedere vir Nelson Mandela insluit as deel van haar fokus op Mandela in *A Change of Tongue*.

3.2.3 'n Volksverhaal in *A Change of Tongue*

In deel 5 van *A Change of Tongue*, “A Journey”, wat Krog se deelname aan die *Caravane de la poésie* beskryf, word die karavaan se aankoms in Timbuktu voorafgegaan deur die digter van Mali, Albecaye Ousmane Kounta, wat 'n Fulani-volksverhaal vertel:

'n Egpaar gee geboorte aan 'n tweeling, maar die een broer is 'n mens en die ander broer is 'n slang. Die mens-broer sien goed na sy slang-broer om deur elke dag vir hom melk en water te gee, en die slang-broer sien goed na sy mens-broer om aangesien hy die natuur verstaan en die mens-broer daarvan kan vertel. Eendag kom die mens-broer siek van die woestyn af terug en sê hy kan nie asem kry nie. Onverwags kom daar uit sy mond sewe nat, slymerige massas. Die slangbroer herken dit as 'n mis van die lug, 'n woord van 'n kameelperd, 'n brandende maan, 'n huilende boom, 'n klont water, 'n treinspoor en 'n geveerde vlerk. Die mensbroer weet nie wat dit beteken nie, maar die slangbroer sê: “Ek sal jou leer om hulle te word, om te sien wat hulle beteken, en met genade op die aarde te lewe” (Krog 2005b: 353, deur my verkort en aangepas).

Krog gee hierdie volksverhaal volledig weer maar verskaf geen analise daarvan nie – onmiddellik na die vertelling sien die groep Timbuktu raak en gaan dan aan wal. ’n Pedantiese verklaring is egter onnodig in die lig van die feit dat die volksverhaal duidelik verwerk is in die sewe unieke tekste wat elke deel van *A Change of Tongue* voorafgaan (hierdie tekste is telkens kursief gedruk en duidelik onderskeibaar van die res van die teks). Die sewe massas wat die broer uitspoeg is die sewe interludes in Krog se teks: ‘rain’, ‘giraffe’, ‘moon’, ‘willow’, ‘river’, ‘child’ and ‘wing’.¹⁵

Burger (2011) toon die belangrikheid aan van die dele waarin die aangesprokene, die “jy” die leser is, sowel as die dele waarin die “jy” die maan of die rivier self is. Daar is ’n progressie van hierdie gedeeltes tot by die laaste gedeelte, “wing”, waar “die grens tussen ‘ek’ en ‘jy’ [...] sodoende opgehef [word] [...]”. Die spanning van die verhouding tussen self en ander word hier op die spits gedryf: “Die jy kan alleen geken word deur die self en die self kan alleen gesien word in die ander” (Burger 2011: 32). Soos Burger uitwys, is hierdie sewe interludes sentraal tot die temas van transformasie, van *becoming* (Polatinsky 2009: 86), die verhouding tussen die self en die ander en ’n morele manier van leef in Suid-Afrika in Krog se trilogie.

3.2.4 Samevatting

Kwantitatief gesien beslaan die voorbeelde van Afrika-oraliteit wat Krog in die trilogie invoer nie ’n groot deel van die trilogie nie. Nogtans is hierdie (tot nou toe onderbestudeerde) aspekte van die trilogie belangrik as deel van verskillende tegnieke waardeur Krog verskynsels wat duidelik nie-Westers is, beklemtoon as deel van ’n breër argument waarin Krog keuses ten gunste van Afrika uitoefen – ’n belangrike gebaar binne die konteks van die trilogie as geheel. Verder is Krog se pedagogiese ingesteldheid sigbaar deurdat sy haar lesers bekendstel aan geslagsregisters, prysliedere en prysname uit Suider-Afrika, en ’n volksverhaal uit Wes-Afrika. Daar kan ook aangevoer word dat Krog Afrika-oraliteit in haar trilogie insluit omdat sy besig is om op tentatiewe wyse Afrikafilosofie te verken.

3.3 Krog en Afrikahumanisme

3.3.1 Die belangrikheid van etiese vrae

Reeds in die heel eerste hoofstuk van *Country of My Skull* skryf Krog oor die insident van veediefstal waaraan Moshoeshoe sy naam te danke het. Sy verhaal eerstens 'n eietydse geval van veediefstal op die familieplaas in die Vrystaat en die effek wat dit op Krog se broers het. Een van hulle stel dit as volg: “it is not the value of the things they steal, it is the value of my life they steal, the value of my farm, the value of my future plans, the value of my peace of mind...” (Krog 2000a: 16). In kontras met hierdie gevoelvolle uitdrukking van die effek wat diefstal (in post-1994 Suid-Afrika) op haar eie familielede het, dink Krog aan die betekenis van Moshoeshoe se naam: “He who can steal as swiftly and silently as cutting someone’s beard”. Sy vra 'n ‘swart’ kollega, Mondli, wat saam met haar by die SAUK werk:

How can the deftness of stealing be a mark of honor? Why did Dingane ask Retief to steal back the cattle stolen by Sekonyela? Why would Mandela write in his biography about the cattle he and his cousin stole from his uncle? Do we understand the same thing when we talk about stealing? (Krog 2000a: 18).

Mondli antwoord dat hy grootgemaak is met die opvatting dat om van ‘wit’ mense te steel nie werklik ‘steel’ was nie, en dat steel vir Afrikane behels het “taking cattle as a means of contesting power”. ‘wit’ mense het egter ‘swart’ mense van diefstal beskuldig “while at that very same minute you were stealing everything from us!” (Krog 2000a: 18). Hierdie laaste opmerking maak die postkoloniale raamwerk van Krog se transformasie-trilogie wat in hoofstuk twee bespreek is duidelik. Dit word egter ook duidelik dat Krog in die trilogie gemoeid is met morele kwessies. Is daar universeel geldige opvattinge oor wat reg en verkeerd is, of kan reg en verkeerd verskillende betekenis in verskillende kulture hê?

Hierdie morele vrae beslaan verskillende spesifieke gebeure en tydperke. In die eerste plek voer Krog in *Country of My Skull* ondersoek uit na die moreel-ambivalente aard van apartheid en die struggle: enersyds was dit nie verkeerd om die immorele wette van apartheid te oortree nie, maar

andersyds het hierdie aksies soms tot menseregteoortredings gelei wat nie deur die struggle regverdig kon word nie. In *Begging to Be Black* fokus sy intensief op Moshoeshoe se interaksie met sendelinge, vir wie morele kwessies op eenduidige manier deur hul Christelike geloof voorgeskryf is.

Die gedeeltes in *Begging to Be Black* wat oorspronklik as *Relaas van 'n moord* (1995) uitgegee is, beskryf hoe Krog op uiters persoonlike wyse met morele keuses te midde van 'n immorele bestel gekonfronteer word. Renders (2012) speur die ooreenkomste en verskille na tussen die 'oorspronklike' weergawe van die gebeure en die 'nuwe' weergawe, in vertaalde vorm, in *Begging to Be Black*. Hy kom tot die gevolgtrekking dat Krog tot direk-teenoorstaande etiese gevolgtrekkings kom in die twee weergawes, en dat haar etiek in die latere teks direk beïnvloed is deur haar verkenning van interkonneksie:

Het is duidelik dat in het licht van de *interconnectedness-towards-wholeness* filosofie Krog in *Begging to Be Black* een andere versie van haar betrokkenheid bij de moord op de Wheetie geeft. Deze nieuwe weergawe maakt het haar mogelijk om tot de gevolgtrekking te komen dat zij verkeerd was door naar de politie te stappen en staatsgetuige te worden. Bovendien neemt zij nu het standpunt in dat moord gerechtvaardigd is als de gemeenschap er baat bij heeft (Renders 2012: 88).

Hoewel die konsep van etiek uiters belangrik is vir my argument in hierdie proefskrif, ontleed ek nie die *Relaas van 'n moord*-gedeeltes in groot besonderhede nie, gedeeltelik omdat ek nie Renders se werkwyse wou dupliseer nie, maar ook omdat sy argument verder handel oor die implikasies van Krog se manipulasie van 'die waarheid'. Groot dele van sy betoog herinner aan kritiek wat teen *Country of My Skull* geopper is, en soos reeds genoem wou ek sover as moontlik die problematiek van feitelikheid teenoor fiksionaliteit in die trilogie in hierdie studie vermy. Derhalwe trek ek hier nie verbande tussen die gedeeltes oor Moshoeshoe en die gedeeltes uit *Relaas van 'n moord* nie.

Kortom: dit is belangrik om by die ontleding van Krog se konsepsie van 'n Afrikawêreldbeeld die morele dimensie van haar soektog in gedagte te hou, en daar sal in latere hoofstukke opnuut

na haar morele/etiese vrae teruggekeer word. Garman voer aan dat Krog se etiese *respons* op 'n “morally unsettling and inherently complicit political situation” in haar “engagement with the literary or, more specifically, in the aesthetic” gesetel is (2009: 214). Nogtans is etiek 'n blywende problematiek vir Krog. Sy praat byvoorbeeld tydens 'n fees vir digters en digkuns in Mei 2013 hoofsaaklik daaroor:

‘To talk ethics, you have to talk to someone [...] You have to engage with someone about exactly what the ethics are about. I thought I knew. I grew up thinking I knew. Since 1990 I’ve been at a loss. I feel I’m in a country that has a fractured morality; a country that is deeply confused about what its ethics could and should be, even what ethics is [...] The ethics in which I was raised proved to be a failure. Now you have to relearn. But there are barriers that prevent this engagement. We agreed on a constitution, an anthem, et cetera, and yet below it there’s turmoil’ (Krog in De Kock 2013).

3.3.2 Krog se analise van praktyke

Bogenoemde voorbeeld van veediefstal as 'n ritueel eerder as 'n doelbewuste misdaad teenoor 'n ander persoon is een van wat ek by gebrek aan 'n beter term ‘kulturele praktyke’ noem wat in *Begging to Be Black* deur Krog ontleed word.

Wanneer Casalis oor die moraliteit van die Basotho's skryf, merk hy op dat hulle groot waarde aan *goedheid* of *vriendelikheid* heg. Hulle het 'n uitgebreide woordeskat om te praat oor *vrygewigheid*, *dankbaarheid* en *geduld*, maar het slegs vae uitdrukkings wat self-opoffering, matigheid en nederigheid suggereer. Krog merk op dat Casalis hier gekonfronteer word met 'n moraliteit wat volkome van die sosiale orde afhanklik is en gevolglik die konsep van individuele aanspreeklikheid en behoefte aan bekering ondermyn (Krog 2009: 82-83).

Soos die Comaroffs, wie se navorsing sy inspan, gebruik Krog inheemse opvattinge oor werk om die konsep van ‘menswees as 'n wordingsproses’ te illustreer. John en Jean Comaroff se navorsing het betrekking op Tswanas in die laat-koloniale tydperk (2001: 268), en mens kan met 'n redelike mate van sekerheid aanvaar dat daar heelwat ooreenkomste tussen die Tswanas en hul

bure, die Sotho's van Basotholand was. Ten opsigte van 'menswees' skryf die Comaroffs: "For Tswana of the colonial era, in sum, 'the person' was a constant work-in progress; indeed, a highly complex fabrication [...] (Comaroff en Comaroff 2001: 269).

Menswees, oftewel *personhood*, "referred not to a state of being but to a state of becoming. No living self could be static. Stasis meant social death" (Comaroff en Comaroff 2001: 271). Die Comaroffs toon aan hoe die huwelik, byvoorbeeld, 'n proses was in plaas van 'n toestand.¹⁶ Die feit dat menswees 'n proses van selfkonstruksie behels het, word ook goed geïllustreer deur die konsep *tiro*, 'arbeid'.

[...] *tiro* was not an abstract quality, a commodity to be bought or sold. It could not exist as alienable labour power [...] Work, in short, was the positive, relational aspect of human social activity; of the making of self and others in the course of everyday life. Not only were social beings made and remade by *tiro*, but the product — namely, personhood — was inseparable from the process of production itself (Comaroff en Comaroff 2001: 274).

In hoofstuk 8 van *Begging to Be Black* skryf Krog oor Moshoeshoe se versoek dat die Basotho's wat op die sendingstasie kom werk het, nie vir hul werk vergoed word nie. Casalis en Arbousset het volgens Krog hierdie versoek as 'n vorm van uitbuiting geïnterpreteer, en het dit waarskynlik ook netelig gevind dat hul eie onbaatsugtige werk minder indrukwekkend voorkom "if this very pagan community already had a notion of 'building' oneself through voluntary labour" (Krog 2009: 106).

Krog skryf voorts oor menswording/menswees op 'n manier wat aan die Comaroffs se formulering herinner, hoewel sy ook na "African philosophers" verwys wat menswees binne 'n "communitarian African world view" definieer: "Who you are, what and how you are, is built by you over the years of your life through caring interconnectedness" (Krog 2009: 106). Sy betrek ook 'n Setswana-gedig wat die feit belig dat Westerse arbeid die 'swart' spreker van homself vervreem (2009: 106).

Vervolgens skryf Krog oor die Basotho's se benadering tot werk soos wat die sendeling Casalis dit beleef het: Wanneer iemand hulp nodig gehad het om 'n hut te bou, klaar te plant of sy oes in te vorder, kon hy op hulp van die gemeenskap aanspraak maak. Dit was dan te verstane dat dieselfde weer van hom gevra sal word wanneer iemand anders hulp nodig het. Casalis sien egter in hierdie sisteem geen moontlikheid vir vooruitgang nie, geen moontlikheid vir handel of nywerheid nie, en maak dit dus as onontwikkeld en nutteloos af (Krog 2009: 106-107). Krog toon konsekwent aan hoe onontvanklik Casalis vir praktyke of opvattinge was wat nie binne sy Christelik-Westerse raamwerk ingepas het nie.

Krog beweer op grond van 'n onsmaaklike interaksie tussen Moshoeshoe en Arbousset¹⁷ dat botsings tussen “two distinct world views” besig was om onvermydelik te raak. Sy omskryf die inhoud van hierdie “distinct world maps” as volg:

According to anthropologists John and Jean Comaroff, Western culture saw matter as neutral and man as the prime mover in his interaction with his surroundings, while the Basotho continued to speak openly of a world, ‘connected and continuous’, in which the inert has the ability to affect the lives of the living (Krog 2009: 113).

Volgens Krog was dit vir die Basotho's 'n onbekende verskynsel om met 'n groep mense gekonfronteer te word wat daarop aandring dat daar slegs een ‘ware’ manier is om die wêreld te ken en te klassifiseer: “Those outside this ‘true’ way were inferior. They *could* enter the privileged way through conversion, but black people quickly realised that conversion made them ‘like whites’ but never equal to whites” (2009: 114).

'n Onderdeel van Krog se gebare wat in hierdie hoofstuk bespreek word, is bogenoemde kontrasterende interpretasies van die praktyke van die Basotho's. Hierdie praktyke word negatief deur westerlinge beoordeel wat nie voorsiening maak vir 'n wêreldbeeld wat van hul eie verskil maar ewe geldig is nie. Krog span die voorbeeld van die Basotho's in die negentiende eeu in om te suggereer dat ‘swart’ mense vandag nog praktyke en 'n wêreldbeeld het wat van dié van ‘wit’ mense verskil, en dat ‘wit’ mense vandag nog vanuit die superieure ingesteldheid van ‘witheid’ optree asof hul wêreldbeeld die enigste moontlike interpretasie van die ‘werklikheid’ is. Hierdie

konfrontasie tussen twee wêreldbeelde het boonop 'n etiese dimensie: 'witheid' sien sy eie praktyke en wêreldbeeld as inherent moreel korrek en die praktyke en wêreldbeeld van 'swart' mense as verkeerd.

3.3.3 Simboliese leiersfigure

Naby die einde van hoofstuk 8 van *Country of My Skull*, waarin Krog die amnestieverhore van die sogenaamde Vlakplaas Vyf beskryf, skryf sy ook oor 'n geleentheid waar die Nasionale Party joernaliste onthaal. "The leader" (in alle waarskynlikheid F.W. de Klerk) aanvaar net soos Roelf Meyer geen verantwoordelikheid vir die wandade van die apartheidsregime nie en ontken dat hy selfs van enige misdade bewus was. Hierdie houding noop Krog om te wonder oor die verantwoordelik van 'n leier: "Shouldn't he be establishing a space within which we can confront ourselves and our past? Shouldn't he bring to the table the Afrikaner's blunt honesty and fearlessness to grapple with the impossible?" (Krog 2000a: 125).

Die soort Afrikanerleier wat Krog graag sou wou sien (en wat nie in die politieke landskap van die tydperk gedurende die WVK-verhore bestaan het nie), kontrasteer met die drie 'swart' leiersfigure wat Krog in die drie dele van die trilogie uitlig as deel van haar gebaar om negatiewe opvattinge oor 'swart' mense om te keer en 'swart' te valoriseer.

3.3.3.1 Desmond Tutu (*Country of My Skull*)

As voorsitter van die Waarheid- en Versoeningskommissie is Desmond Tutu 'n prominente deel van Krog se observasies voor, tydens en ná die verhore. Reeds vanaf die onderhoude met potensiele lede van die kommissie is Tutu 'n charismatiese figuur wat mense maklik kan omhaal (Krog 2000a: 22). Tussen haar verslaggewing van die verhore en Tutu se spesifieke rol as voorsitter deur gee Krog talle anekdotes oor Tutu weer, hetsy gebeurtenisse wat sy saam met hom deurgemaak het, of anekdotes wat andere met haar deel (vergelyk Krog 2000a: 29, 203, 206-207). In hierdie anekdotes word Tutu geskets as 'n besonder nederige persoon, maar ook een wat 'n sterk genoeg persoonlikheid het om ganse skares onder bedwang te bring.

Ander observasies van Krog behels Tutu wat bid: tydens die eerste fotosessie vir joernaliste wat die verhore dek (2000a: 30) of op 'n vliegtuig op pad na 'n WVK-verhoor (2000a: 63). Krog se hantering van Tutu wissel tussen hierdie soort persoonlike opmerkings waarin sy al haar vertroue vir die suksesvolle afhandeling van die verhore in Tutu plaas en meer akademiese kommentaar op sy oortuigings.

Tutu se retoriek is so oortuigend en oorheersend dat Krog en haar kollega Mondli 'n gesprek het waarvan hulle bevind, “We’re all starting to talk like Tutu” (2000a: 61). Reeds vanaf sy eerste onderhoud artikuleer Tutu sekere oortuigings ten opsigte van vergifnis en versoening (Krog 2000a: 23). Krog definieer later in *Country of My Skull* Tutu se bydrae ten opsigte van versoening, wat volgens ‘akademici’ 'n Afrikanisering van versoening behels: “The Church says: ‘You must forgive, because God has forgiven you for killing His Son’. Tutu says: ‘You can only be human in a humane society. If you live with hatred and revenge in your heart, you dehumanize not only yourself, but your community’” (2000a: 143). Krog haal ook Tutu aan waar hy die term “African *Weltanschauung*” gebruik en menswees daarbinne definieer as iets wat van die gemeenskap en deelname aan die lewe van die gemeenskap afhanklik is (2000a: 143).

Wanneer Krog uitvind dat Tutu in die hospitaal opgeneem is, is sy oorstuur, want sy voel “We cannot start what we finished without this man” (Krog 2000a: 204). Die proses van die WVK is vir Krog ‘ondenkbaar’ sonder Tutu, want “It is he who finds the language for what is happening” (Krog 2000a: 201). Tutu is vir haar “[t]his wonderful man in whose presence I always experience humanity at its fullest – humanity as it was meant to be” (Krog 2000a: 203).

Desmond Tutu definieer dus nie slegs vir Krog menswees en versoening binne 'n sogenaamde Afrikawêreldbeeld nie – hy is vir haar die beliggaming van daardie superieure soort menswees. Tutu se inklusiwiteit ken haas geen perke nie: Hy huil vir F.W. de Klerk “because he spurned the opportunity to become human” (Krog 2000a: 210) en hy smee Winnie Mandela om die waarheid te vertel en vergifnis te vra. Krog reageer as volg op die wyse waarop Tutu “alles waag”:

Ah, the commission! The deepest heart of my heart. Heart that can only come from this soil – brave – with its teeth firmly in the jugular of the only truth that matters. And that heart is black. I belong to that blinding black African heart. My throat bloats up in tears – my pen falls to the floor, I blubber behind my hand, my glasses fog up – for one brief, shimmering moment, this country, this country is also truly mine (Krog 2000a: 338).

Tutu se inklusiewe benadering tot wit én ‘swart’ oortreders bied vir Krog die geleentheid om self deel te kan voel van die “blinding black African heart” wat in staat is tot uiterste vergifnis en versoening.

3.3.3.2 Nelson Mandela (*A Change of Tongue*)

Nelson Mandela figureer uiteraard reeds in *Country of My Skull* aangesien hy as President ’n integrale deel van die WVK-proses was. Sy naam word ook telkemale verbind met dié van sy voormalige vrou, Winnie Madikizela-Mandela. Dit is juis rakende Nelson Mandela se verbintenis met Winnie Mandela en die Stompie Sepei-aangeleentheid dat Krog ’n moontlik omstrede keuse *vir* Mandela maak. Wanneer ’n voormalige *struggle-comrade* van Krog suggereer dat Nelson Mandela deel was van ’n poging om die storie toe te smeer, sê Krog byna sonder om te dink dat sy nie daarvan wil weet nie: “Something, *something* has got to survive out of all of this” (Krog 2000a: 295).

In *A Change of Tongue* skryf Krog oor die doodsrikke van apartheid en die *afwesigheid* van inligting oor Mandela in die openbare domein terwyl hy nog in die gevangenis was: “Mandela is simply a symbol. Nobody knows what he looks like, nobody knows exactly what he has said [...]” (Krog 2003: 166). Krog sien die eerste keer Mandela se gesig op ’n t-hemp (Krog 2003: 170) en dan beskryf sy sy uiterlike toe hy die eerste keer na sy vrylating in Bloemfontein verskyn het (kyk 3.2.2). Verder skryf sy in *A Change of Tongue* oor enkele van Mandela se openbare optredes en die dekking daarvan in die media, oor haar eie televisie-onderhoud met hom en oor die vertaling van sy lewensverhaal, *Lang pad na vryheid*.

Behalwe vir 'n kortstondige insident waar Krog nie blyk saam te stem met Mandela se optrede nie,¹⁸ skryf sy verder in *A Change of Tongue* konsekwent lowend oor Mandela. Sy identifiseer die Westerse individualistiese benadering tot leiers as problematies ten opsigte van Mandela se rol as president van Suid-Afrika. Selfs aan die einde van Mandela se ampstermyn is daar dié probleem, volgens 'n vriendin van Mandela¹⁹ waarmee Krog 'n gesprek voer: “[...] whites constantly sing the praises of Mandela, while continuing to treat black people as they did before” (Krog 2003: 259).

Tog maak Krog se parlementêre nuusspan hulle ook daaraan skuldig om Mandela as eiesoortige individu te tipeer: “the politics of Nelson Mandela is the art of the impossible – to make the impossible possible. His legacy will lie in the brilliant way he used his moral authority to achieve the impossible”. Dít ten spyte van andere wat sê: “[...] he is what he is because of others, black and white” (Krog 2003: 220) en Mandela self wat sê “[...] I am the product of the people of South Africa” (Krog 2003: 220). Tydens haar onderhoud met Mandela by sy huis in die Oos-Kaap hou Mandela vol dat dit wat die ANC probeer vermag juis moontlik is, dat hulle hul nie besighou met die onmoontlike nie; hy vind ook Krog se vrae na wat hy nog as president sou wou vermag het te individualisties aangesien die ANC 'n kollektief is (Krog 2003: 245).

Later maak die vriendin van Mandela dit vir Krog duidelik dat kollektivisme nie vir Mandela slegs leë retoriek is nie, maar dat dit werklik 'n kerngegewe by hom is (Krog 2003: 257). In 'n sekere sin kon die ANC enigiemand gekies het om sy leiersfiguur te wees nadat dit ontban is. Mandela is om bepaalde redes gekies, maar dit was ook gedeeltelik 'n arbitrêre keuse. Dit maak dit dan uiters ironies dat Mandela as individu deur die Weste bewonder word terwyl dié bewondering nie aan die res van 'swart' mense in Suid-Afrika geskenk word nie. Wanneer Krog dit prosesseer, praat sy van hierdie kollektivisme as “African-ness” of “Blackness”: “it is a way of looking at the world that neither I nor the culture I grew up in nor the books I have read are able to come up with. I seem to find it only when I sit opposite a black face” (Krog 2003: 259).

Ten spyte van hierdie gesprek wat Mandela se kollektivistiese sieninge onderstreep, vind Krog dit moeilik om Mandela nié as unieke individu uit te beeld nie. Soos Tony Leon wat Mandela

met Gandhi en die Dalai Lama vergelyk (Krog 2003: 221), skryf Krog op 'n bewonderende, byna godsdienstige wyse oor Mandela.

[...] he is teaching us a way of regarding the world, this miracle of a man, of being at grace with people, of being human in benign spaces, of preferring the skein of humanity to the fanatic purity of principle. To have that kind of human-ness infuse every single muscle of memory in oneself (Krog 2003: 259).

Sy stel die individualistiese Cartesiaanse siening van “I think, therefore I am” teenoor 'n beginsel van “I am because I am with you”, maar konstateer dan dat wat Mandela reggekry het, veel verder as hierdie eenvoudige opposisie strek (Krog 2003: 259). Wanneer Krog oor Mandela se outobiografie skryf, is die essensie van die verhaal volgens haar: “The fact that you are interwoven with your community, and not your lonely singularity, finally determines your greatness” (Krog 2003: 275). Krog kontrasteer hierdie siening met dié van iemand soos N.P. van Wyk Louw, met sy fokus op die ‘lonely individual’, die een wat gaan waar “hoër, kouer paaie lei” en bevind, “Mandela provides a totally new account of leadership within the nation [...]” (Krog 2003: 276).

Krog se hantering van Mandela herinner aan wat Rob Nixon bestempel as die “near-Messianic dimensions” van Mandela se reputasie (1990: 43) waarin Mandela tydens sy 27 jaar gevangenisstraf as 'n verlossersfiguur opgehou is. Vir Krog lê Mandela se verlossing egter nie slegs in die feit dat hy ‘swart’ mense van apartheid bevry het nie – 'n opvatting wat hy onmiddellik by sy vrylating begin ondermyn het deur sy ‘prestige’ onderhewig aan dié van die ANC te maak (Nixon 1990; 43). Mandela is vir Krog 'n verlosserfiguur wat ‘wit’ mense leer wat ware menslikheid is en juis sy aandrang op die kollektiwiteit van die ANC is vir Krog 'n les in die superioriteit van kollektiwisme teenoor Westerse individualisme en die besondere “way of looking at the world” wat in “blackness” opgesluit lê (2003: 259).

3.3.3.3 Koning Moshoeshoe I (*Begging to Be Black*)

Op enkele plekke in *Begging to Be Black* fokus Krog op die onaangename feite rondom Moshoeshoe. Daar is 'n sterk suggestie dat Moshoeshoe as jong seun vyf seuns vermoor het wat ongehoorsaam was aan hom (Krog 2009: 21-22) en dat hy later vir sy eerste vrou, Mamohato, se dood verantwoordelik was (2009: 115-117). Hoe moet 'n mens hierdie feite (indien hulle waar is) versoen met 'n andersins buitengewone mens? Krog laat 'n mens enersyds met haar eie onopgeloste ongemaklikheid hieroor, maar sy beskryf ook hoe Moshoeshoe onder die mentorskap van Mohlomi 'n merkwaardige persoonlike transformasie ondergaan het en 'n omvattende morele filosofie ontwikkel het (2009: 23-24).

Krog tref implisiet vergelykings tussen Nelson Mandela en Moshoeshoe wanneer sy aantoon dat ook Moshoeshoe respek kon afdwing terwyl sy onderdane as minderwaardig en onbeskaaf behandel is. Sy noem dat Thomas Arbousset Moshoeshoe gesien het as iemand met 'meer behoefte aan kennis' as sy volgelinge. "To divorce an exceptional man from the culture and society that produced him was often the first attempt at appropriation" (2009: 19).

Krog beeld Casalis en Arbousset se interaksie met Moshoeshoe uit as emblematis van die optrede van 'wit' sendelinge in Suider Afrika, en op 'n groter skaal, van wit koloniste in hul oornam van Suider Afrika. Moshoeshoe is dus gekonfronteer met Westeringe wat bepaalde waardering vir hom gehad het, maar hom ook wou toeëien vir hulself en hom as inherent minderwaardig beskou het.

In the famous description of Moshoeshoe, Casalis on the one hand celebrated this particular face by emphasizing the beauty of the King's physique, his obvious intellectual power, his striking aristocracy and his moving simplicity, but on the other hand he had to portray him as a naked pagan in animal skin who was in need of God and conversion – the worthy noble savage (Krog 2009: 21).

Tot met die dag van sy dood was Moshoeshoe die ultieme prys vir die sendeling wat hom tot die Christendom kon laat bekeer (Krog 2009: 21). Moshoeshoe was egter van die heel begin af

weerstandig teen die evangelisasie van die sendelinge. Hy was van mening dat die moraliteit van die Bybel wat die sendelinge kom leer het, reeds aan die Basotho's bekend was (Krog 2009: 78). Krog interpreteer dikwels Casalis se dagboek en sien sy optekeninge van gesprekke wat hy met Moshoeshoe oor geloof gehad het as geskryf vanuit die perspektief dat die Basotho's 'n spesiale groep mense was wat uit die duisternis gebring moes word deur dié wat die lig besit het (2009: 79), dít ten spyte van baie opvallende kere wat Moshoeshoe die Christenmoraliteit bevraagteken het. Moshoeshoe het byvoorbeeld nie in die doodstraf geglo nie (2009: 80) en kon nie verstaan waarom volgelinge van Christus oorlog sou voer nie; hy het nie die sendelinge se pogings tot regverdigings vir oorlog oortuigend gevind nie (2009: 82).

Die 'omvattende morele filosofie' van Moshoeshoe word eerstens deur Krog geïllustreer deur te verwys na die insident waar 'n groep kannibale Moshoeshoe se oupa, Peete, opgeëet het. In plaas daarvan om die kannibale ter dood te veroordeel, het Moshoeshoe genade aan hulle bewys en hulle ingelyf by sy volgelinge. "Through rituals, cattle and a safeguarded home, the cannibals could change their habits and earn their place back in the realm of humanity from which their behaviour of devouring fellow humans had expelled them" (2009: 26). Krog skryf as volg oor hierdie kontra-intuïtiewe optrede van Moshoeshoe: "he was not kind and caring out of weakness, but out of a strengthening belief that safety, care and trust unlocked powerful energies to the benefit of a community" (2009: 26). Moshoeshoe het 'n indrukwekkende stel maatreëls ontwikkel om 'n menslike spasie te skep waarbinne mense kon leef, met drie beginsels, naamlik om die armes op te hef, om die area te stabiliseer deur middel van diplomاسie en om almal te betrek by besluite wat hulle lewens raak (2009: 29).

Soos ook by 3.4 te sien is, vind Krog Moshoeshoe se keuse van aanspreekvorm vir die sendelinge (*lekgoa*) veelseggend, en sy toon aan hoe Moshoeshoe gesprekke en argumente met Casalis en Arbousset gevoer het waarin hy tevergeefs die gelyke waarde van die Basotho se oortuigings in vergelyking met Westerse oortuigings probeer demonstreer het. Die beeld van Moshoeshoe wat in *Begging to Be Black* uit die verf kom, is van 'n leier met 'n baie deeglike begrip van die filosofie wat sy en sy volgelinge se leefwyse onderlê. Só sterk is sy oortuigings dat hy in staat is om die 'wit' sendelinge en koloniste se bedoelings te deurgrond, maar dit het tot gevolg dat hy hom vir die res van sy lewe daarteen moet verdedig, met wisselende mate van

sukses. Eers ’n honderd jaar later is daar regverdiging en erkenning van Moshoeshoe se eienskappe en leierskap in die vorm van die wêreldberoemde Nelson Mandela.

But, like Moshoeshoe, Mandela also had to experience being exceptionalized, extracted as an individual from his people. Although both leaders confirmed on public platforms that they were what they were because of their people [...] a culture based on individuality could not hear that: the exceptional leader was welcome, his people not (Krog 2009: 228).

Krog gebruik by herhaling die uitdrukking om ‘gehoor te word’, en in bogenoemde aanhaling soos elders in die trilogie beeld sy wanbegrip as die onvermoë om te *hoor* of te *luister* uit. Daar is nie behoorlik na figure soos Moshoeshoe en Mandela geluister nie, en dit het Westerlinge in staat gestel om hulle te approprieer en voort te gaan om ander ‘swart’ mense as minderwaardig te behandel.

3.3.4 *Ubuntu*

In haar inleiding tot die Amerikaanse uitgawe van *Country of My Skull* wat in hierdie studie gebruik word, haal Charlayne Hunter-Gault die nou-bekende paragraaf uit die tydelike grondwet van Suid-Afrika aan. In die paragraaf wat die instelling van ’n Waarheid- en Versoeningskommissie voorafgaan, vind ons die woorde: “there is a need for understanding but not for vengeance, a need for reparation but not for retaliation, a need for **ubuntu** [the African philosophy of humanism] but not for victimization”²⁰ (Krog 2000a: vi, my beklemtoning). Die invoeging in vierkantige hakies langs die woord *ubuntu* is deur Hunter-Gault gedoen en verskyn nie in die oorspronklike dokument nie.

Die definisies vir *ubuntu* wat in die woordelyste van die drie tekste van die trilogie verskaf word, skets op interessante wyse die ontwikkeling van die interpretasie van die begrip – by Krog, maar ook by haar uitgewers en in die publieke domein in Suid-Afrika. In *Country of My Skull* is die definisie van *ubuntu* soortgelyk aan dié van Hunter-Gault in die inleiding: “philosophy of humanism, emphasizing the link between the individual and the collective”. In *A Change of*

Tongue word *ubuntu* verklaar as “spirit of fellowship and compassion in African society” en in *Begging to Be Black* as ’n “world view based on the idiom *umuntu ngumuntu ngabantu* – a person is a person through other persons”.

In *Country of My Skull* en *A Change of Tongue* verwys Krog enkele kere na *ubuntu*, dikwels by monde van ‘swart’ karakters. ’n Karakter beweer “Whites [...] have no *ubuntu*... they choke on all their rights, but they have no human compassion” (Krog 2000a: 59). Die sielkundige Nomfundo Walaza definieer *ubuntu* as die vermoë om te *deel* met andere, en verwys na die kontak tussen koloniste en inheemse groepe in Suid-Afrika. ‘swart’ mense het aanvanklik graag gedeel met die ‘wit’ mense wat in Suid-Afrika aangekom het, maar dit het juis tot hul uitbuiting en ondergang gelei (Krog 2000a: 213)

Wanneer Krog ondersoek instel na die konsep van ‘versoening’ en Desmond Tutu se opvatting daarvoor, haal sy ’n paragraaf uit Michael Battle se boek *Reconciliation: The Ubuntu Theology of Desmond Tutu* (1997) aan. Op indirekte wyse bevestig Krog dus die tipering van Tutu se siening as kenmerkend van *ubuntu*, en sy verskaf Battle se verwysing na John Mbiti se formulering “I am because we are, and since we are, therefore I am (Krog 2000a: 143). Die bekende aforisme van Mbiti herinner aan Krog se eie formulering wanneer sy oor Nelson Mandela en kollektiwisme skryf “I am because I am with you” (Krog 2003: 259) – kyk 3.4.3.2.

Tydens ’n lang gesprek in *Country of My Skull* waarin kulture van *shame* en *guilt* met mekaar gekontrasteer word, stel Krog die vraag aan haar kollega:

But what about *ubuntu* – a person is a person through other persons – doesn’t that safeguard the culture of honor? Through the honor of others, you are honored. Won’t that discourage you from standing up against your group when they do wrong?” (Krog 2000a: 344).

In hierdie aanhaling gebruik Krog die definisie van *ubuntu* wat aan die einde van *Begging to Be Black* verskaf word: “a person is a person through other persons”, maar sy benader die term op ’n kritiese wyse soortgelyk aan die invalshoek waarteen Ghangha in *A Change of Tongue* uitvaar:

“they’re quick with this ubuntu thing: blacks stick together because of ubuntu, you know? And I can tell you, nothing pisses me off more than whites pretending to understand or even care about African concepts like ubuntu” (Krog 2003: 272).

Elders in *A Change of Tongue* suggereer Deborah Matshoba dat vergifnis nodig is om *ubuntu* tot stand te bring: “forgiveness is creating a culture of ubuntu, humaneness, *medemenslikheid*...” (Krog 2003: 157). Aan die einde van haar gesprek met Deborah oordink Krog haar woorde: “We make tea on the stove. Ubuntu. The most profound opposite of Apartheid. More than forgiveness or reconciliation. More than ‘turn the other cheek’. It is what humanity has lost” (Krog 2003: 159).

In *Begging to Be Black* gebruik Krog twee keer die Sotho-woord *botho* en twee keer die Nguni-woord *ubuntu*. *Ubuntu* word nie in die trilogie kursief gedruk nie, aangesien die term teen hierdie tyd deeglik ingeburger is in Engels. *Botho* word vertaal as “humaneness” (2009: 24) en dan as “humanity”²¹ (2009: 134). In die referaat wat Krog in Turkye lewer, verwys sy na Cynthia Ngewu se reaksie op wat ná die WVK met oortreders moet gebeur: “We want to demonstrate a humanness [ubuntu] towards them, so that [it] in turn may restore their own humanity” (Krog 2009: 211).

In hierdie aanhaling word sowel die konsepte ‘humanness’ as ‘humanity’ as vertalings vir *ubuntu* aangebied. In die laaste gedeelte waar Krog eksplisiet in *Begging to Be Black* na *ubuntu* verwys, definieer sy die term op ’n nuwe, uitgebreider manier deur dit met interkonneksie in verband te bring: “ubuntu is so very much alive that people do not survive this brutalized-into-being-an-individual surroundings” (2009: 236) – kyk ook 2.2.1.

Uit hierdie oorsig kan die volgende samevattende opmerkings oor Krog se gebruik en definisie van die term *ubuntu* gemaak word. Sy definieer *ubuntu* as ’n *filosofie*, ’n voorbeeld van *humanisme*, ’n *gees* (“spirit”) waarin dinge gedoen word, gekenmerk deur *gemeenskaplikheid* (“fellowship”) en *meegevoel* (“compassion”), ’n *wêreldbeeld*. Dit is volgens haar gebaseer op die idioom *umuntu ngumuntu ngabantu*, vertaal as “a person is a person through other persons”²², word saamgevat deur die frase “I am because I am with you” en kan vertaal word as *menslikheid*

en/of *medemenslikheid* (“humanity”, “humaneness”). By monde van ander persone word die volgende verskynsels ook met *ubuntu* geassosieer/word *ubuntu* gedefinieer as: meegevoel met andere (“human compassion”), die vermoë om vrylik met andere te deel, “humaneness”, “*medemenslikheid*”, “humanness”, saamgevat deur John Mbiti se frase: “I am because we are, and since we are, therefore I am”.

Dit is opvallend dat Krog nêrens in haar trilogie in gesprek tree met filosowe wat *ubuntu* probeer definieer, artikuleer of toepasbaar maak nie. Hoewel Krog dus die term etlike kere in die trilogie aanwend en dit in die woordelyste van elk van tekste opgeneem het, is sy huiwerig om eensydig op die woord *ubuntu* te fokus. Moontlike redes vir Krog se onwilligheid om haar trilogie ’n trilogie “oor *ubuntu*” te maak, is omdat sy nie veronderstel dat sy wéét wat *ubuntu* beteken nie. Sy weet dat die term bestaan en deur ‘swart’ Suid-Afrikaners gebruik word, sy kan in gesprekke met ‘swart’ mense daarna verwys of in ’n filosofiese gesprek na *ubuntu* verwys as iets wat lewend is in Suid-Afrikaanse gemeenskappe, maar die term op sigself bied nie vir Krog ’n maklike oplossing of ’n ingang tot die wêreldbeeld van ‘swart’ mense wat sy probeer verstaan nie. Die blote feit dat *ubuntu* in ’n groot aantal publikasies deur wit en ‘swart’ skrywers, akademië en nie-akademië, verklaar, geïllustreer en vir ’n verskeidenheid van doeleindes aangewend word, maak dié ‘oorgebruikte’ term vir Krog haas onbruikbaar (2008c: 355). Dit is vir haar nodig om konsepte soos *ubuntu*, ’n Afrikawêreldbeeld, Afrikafilosofie, ensovoorts vanuit veelvuldige invalshoeke te benader.

Ubuntu word dikwels as ’n spesifiek-Suid-Afrikaanse vorm van Afrikahumanisme beskryf, en dit is in hierdie betekenis wat ek dit in hierdie hoofstuk kortliks ter bespreking gestel het. Juis hierdie definisie van *ubuntu* is egter problematies, omdat dit as ’n verdere voorbeeld gesien kan word van die Suid-Afrikaanse eksepsionalisme waarteen Mamdani waarsku. Wanneer Krog in *Begging to Be Black* die xenofobiese geweld van 2008 met Paul Patton bespreek (kyk 2.2.1), sien sy hierdie geweld as ’n uitvloeisel van *ubuntu*. *Ubuntu* is volgens haar só lewend dat ‘swart’ mense wat uit intergekonnekteerde gemeenskappe kom nie kan oorleef in ’n stedelike omgewing waar hulle gedwing word om as individue op te tree nie. Verder assosieer Suid-Afrikaanse ‘swart’ mense volgens Krog die res van Afrika met mislukking, en wil dus ontslae raak van daardie mislukking in hul midde voordat dit hulle ook aantast (2009: 236). Binne Krog se

interpretasie van die xenofobiese geweld is Suid-Afrika egter 'n buitengewone, eksepsionele 'wit' staat in Afrika, met 'swart' mense wat die ideologie van die 'wit' staat oorgeneem het en mense uit die res van Afrika as mislukkinge bejeën. Hierdie gesprek in *Begging to Be Black* weerspreek Krog se pogings elders in haar trilogie om die ooreenkomste tussen Suid-Afrika en Afrika aan te toon deur Suid-Afrika onomwonde as 'n voorheen-gekoloniseerde land te tipeer.

Hierdie studie poog nie om 'n daadwerklike bydrae tot die komplekse diskoers oor *ubuntu* te maak nie, veral gesien die feit dat Krog self eerder die term vermy as om te eksplisiet van *ubuntu* te praat. Praeg verduidelik waarom dit haas onmoontlik is om *ubuntu* te definieer:

The reason why Ubuntu has been and will remain impossible to define is precisely because it is an interstitial concept whose meaning has always been and will continue to be a function of the combination of local needs and global expectations [...] Ubuntu [...] is constantly reproduced in the complex space between the local need for cultural identity and a global demand for the expansion (and naturalisation) of human rights, by essentially infusing the meaning of these rights with local understandings [...] Suffice it to say that since the start of decolonisation in Africa, these local and global *imaginaires* have constantly intersected in order to reproduce very different meanings of African humanism – at first a form of humanism, then an African kind of socialism, and, more recently, a quasi-Christianised theology of reconciliation and forgiveness. It is simply symptomatic of the asymmetrical relations constitutive of the relationship between African postcolonial societies and the West that African humanism in general and Ubuntu in particular will always be framed *as* a form of humanism, *as* an African communitarianism, *as* an Aristotelian virtue ethic, *as* an African Socialism and so forth (Praeg 2014: 12).

Soos reeds genoem wil hierdie studie nie die komplekse debat oor *ubuntu* verder voer nie en om daardie rede word terme soos 'n 'Afrikawêreldbeeld', 'Afrikahumanisme' en Krog se '*interconnectedness-towards-wholeness*' eerder as die term *ubuntu* in die grootste deel van hierdie proefskrif gebruik.

3.3.5 Afrikahumanisme en godsdiens

In *Begging to Be Black* gaan Krog so ver om te spekuleer dat die interkonneksie wat sy by ‘swart’ mense waarneem van die Khoisan afkomstig is, aangesien dit ’n wêreldbeeld is wat ’n kosmologiese dimensie impliseer, “a human and non-human world that encapsulates plants, animals, a spiritual god and ancestors” (2009: 184). Net soos wat die kliekgeluide van die Khoisan in die Bantoetale oorleef, redeneer Krog dat hul wêreldbeeld dié van die sprekers van die Bantoetale noemenswaardig beïnvloed het. Michael Wessels toon egter oortuigend aan dat die Khoisan se spiritualiteit in etlike belangrike opsigte verskil van dié van Bantoetaalsprekers in Suider Afrika (insluitende die feit dat hul skeppergod ’n *trickster* is en die basiese onversoenbaarheid van hul spiritualiteit met Christenskap), en maak daarmee Krog se argument as basies onakkuraat af. Hy is ook skepties oor die rede waarom sy met hierdie hipotese vorendag gekom het:

Krog argues that the Khoisan and the African peoples of southern Africa are united by a spiritual worldview. All that remains is to bring white people into the fold, as the black migrants into the region once were, and we have a new basis for national unity and a uniquely southern African humanism (2012: 187).

Wessels se argument herinner aan bestaande kritiek ten opsigte van kontemporêre belangstelling van ‘wit’ akademici in die Khoisan. Gemarginaliseerde ‘wit’ akademici identifiseer stellig met ’n geviktimizeerde, nie-Bantoe minderheid, en as die Khoisan die oorspronklike inwoners van Suid-Afrika was, het die latere ‘swart’ setlaars – die ‘swart’ meerderheid – geen groter seggenskap oor die land as wat die nasate van ‘wit’ setlaars het nie (vergelyk Wessels 2008: 79 wat ’n opsomming van hierdie argumente verskaf). Krog se belangstelling in die Khoisan val egter buite die afbakening van hierdie studie en ek wou bloot die moontlike problematiek kortliks aandui. Haar primêre bemoeienis in die trilogie is met ‘swart’ mense en haar spekulاسie ten opsigte van die Khoisan en *interconnectedness* is nie die somtotaal van haar verkenning van ’n Afrikawêreldbeeld nie.

'n Geldige vraag wat wel ten opsigte van Krog se hantering van Afrikahumanisme gevra kan word, is die rol wat die spirituele daarby speel en wat die implikasies daarvan is. In haar kritiek op interpretasies waarbinne die WVK met behulp van Christelike diskoerse en menseregte-diskoerse geïnterpreteer word, en in haar fel kritiek op die negentiende eeuse sendelinge in *Begging to Be Black*, kom dit voor of Krog geen begeerte het om haar observasies binne 'n Christelike raamwerk te plaas nie. Sy blyk egter 'n interpretasie van Afrikahumanisme aan te hang waarbinne *spiritualiteit* nie afwesig is nie.

In *Begging to Be Black* besoek Krog saam met haar student Bonnini die graf van Moshoeshoe op Thaba Bosiu. Krog vra die ou man wat die graf aan hulle uitwys of dit waar is dat vee, vriende of familie van 'n oorlede koning vermoor is sodat hulle hom na 'die ander kant' toe kon vergesel. Die ou man is geïrriteerd met die vraag en praat direk met Krog; hy verduidelik dat die ganse omgewing, die horison en die lug deel is van die Basotho's: "This is our inside. This is our outside. It breathes upon us. All is us" (2009: 253). Hy begin praat met "somebody or something that is near. Here. With us". Krog 'sluit haar oë in verlies' – "to nothing can I talk like this" (2009: 253) skryf sy. Dan is dit asof Krog haar liggaam verlaat en vanuit die lug op die klein groepie op die berg afkyk. Sy is bewus van die feit dat hulle, ten spyte van hul verskille, almal oorspronklik deel was van "that which originated us".

Die omgang van die ou man met die natuur in hierdie gedeelte herinner aan wat Es'kia Mphahlele skryf oor die belangrikheid van grond en die verbintenis met die voorvaders: "Land is a source of food and holds the dead. The soil is a gift of the ancestors. The beginning of the ploughing season, harvesting time – these are occasions that the ancestors are called upon to bless" (Mphahlele 2002: 147). Mphahlele beweer verder:

African humanism [...] could never be a godless way of life. The African is a believer in the Supreme Being, whom the human being represents. When you commit a wrong against others you are hurting *yourself, your own soul* [...] The soul is one's spiritual life, and it is this that the person violates within himself/herself – the divine in themselves. Life is held sacred, and this makes the African a religious person (Mphahlele 2002: 151).

Behalwe vir Krog se aanvaarding van die inherent spirituele aard van Afrikahumanisme, is daar die moontlikheid dat sy hierdie spiritualiteit as essensieel Christelik beskou. Dit is uit haar trilogie af te lei dat sy die “Supreme Being” van Bantoe-groepe in Suid-Afrika as versoenbaar met die Christelike God sien (vergelyk Wessels 2012: 189). Haar bronne in *Begging to Be Black* sluit die teoloog Gerrit Brand se werk oor “African Christian Theology” en werke deur Gabriel Setiloane in. Een van hierdie werke is ’n ongepubliseerde teks met die titel: *How the Traditional World-View persists in the Christianity of the Sotho-Tswana* (Krog 2009: 291).

Hoewel Krog dus aanvoer dat sy die etiek wil verstaan wat in ’n ‘Afrikawêreldbeeld’ ingebed is, is dit ’n wesenlike moontlikheid dat haar etiek eintlik op die Christelike geloof berus. Hierdie saak kan nie in hierdie proefskrif verder aan die orde gestel word nie, maar dit is ’n onderwerp wat verdere ondersoek noop.

3.3.6 Samevatting

In haar poging om etiese vrae in Suid-Afrika na behore te beantwoord, wend Krog haar tot Afrikahumanisme. Sy verken hierdie konsep deur veral in *Begging to Be Black* sekere ‘praktyke’ te ontleed, deur drie simboliese leiersfigure (Desmond Tutu, Nelson Mandela en Koning Moshoeshoe) te ontleed en af en toe deur na die konsep *ubuntu* te verwys. Sy spekulêr ook oor die moontlike spirituele oorsprong van Afrikahumanisme in Suid-Afrika. Hierdie analyses en verwysings bied ten minste ten dele vir Krog antwoorde op haar vraag na wat ’n ‘Afrikawêreldbeeld’ inhou. Haar analyses daag Westerse konsepte soos individualisme uit, en openbaar ’n moraliteit (wat meermale deur haar as superieur uitgebeeld word) wat buite die grense van Westers-Christelike moraliteit val. Implisiet in Krog se pleidooi is die feit dat sy nie *slegs* die uitsonderlike figure van Tutu, Mandela en Moshoeshoe bewonder en aanvaar nie, maar alle ‘swart’ mense as uitsonderlik beskou (in hoofstuk 4 word die problematiek van Krog se essensialisering indringend bespreek).

Vervolgens word Krog se eksplisiete interaksie met Afrikafilosofie en ‘Afrikafilosowe’ onder die loep geplaas as ’n bykomende onderdeel van die gebaar wat sy uitoefen deur ’n ‘Afrikawêreldbeeld’ te verken.

3.4 Krog se eksplisiete interaksie met Afrikafilosofie

Dit is belangrik om uit te wys dat ‘Afrikafilosofie’ in hierdie gedeelte slegs bondig en oorsigtelik aangeraak word. Ek toon aan in watter opsigte Krog self besig is om ’n tipe Afrikafilosofie te beoefen, maar kom uiteindelik tot die gevolgtrekking dat dit hoegenaamd nie haar bedoeling is om ’n wesenlike bydrae tot Afrikafilosofie te lewer nie. Haar belang lê uiteindelik by die konsep van ’n ‘wêreldbeeld’ wat sy verken (soos hierbo al bespreek) en Afrikafilosofie is bruikbaar vir die gebaar wat Krog uitvoer. Ek is bewus daarvan dat my eie interaksie met die filosofie wat ek betrek oppervlakkig en vereenvoudig is en ver tekort sou skiet indien hierdie studie ’n filosofie-proefskrif was. Moontlik sal filosofe selfs aanstoot neem oor die wyse waarop ‘Afrikafilosofie’ by Krog – en gevolglik by my – slegs ’n middel tot ’n doel is, maar dit is helaas onvermydelik.

Die filosoof Odera Oruka het in 1990 sy *Trends in African Philosophy* gepubliseer waarin hy ’n taksonomie van filosofie/filosowe in Afrika tot stand bring. Hoewel Oruka se taksonomie uiteraard nie bo kritiek verhewe is nie, is dit al deur talle navorsers gebruik as ’n handige indeling. Hierdie tendense is etnofilosofie, nasionalistiese of ideologiese filosofie, ‘professionele’ filosofie, wysgeerfilosofie (*sage philosophy*), die literêre of artistieke *tendens* en die hermeneutiese tendens (Janz 2009: 78-79).

Die term “etnofilosofie” (Oruka se eerste kategorie) het ontstaan as ’n pejoratiewe term wat deur Hountondji gebruik is om die grondige professionele filosofie waarmee hy en andere besig was te onderskei van filosofie “originating in anthropology or religion” (Janz 2009: 78). Hierdie kategorie sluit Placide Tempels, Alexis Kagame en John Mbiti in. Ten spyte van die gebrek aan ’n kritiese inslag wat hierdie studies nie laat kwalifiseer as filosofie nie, skryf sommige navorsers die ontstaan van moderne besprekings rondom Afrikafilosofie aan hierdie vroeë pogings toe (Janz 2009: 78). Die doel van etnofilosofie was immers om Afrika vir die eerste keer behoorlik te representeer.

The basic assumption of ethnophilosophy is that it is possible to represent that Africa that has always existed prior to and outside of history. Its aim is therefore not to correct

misrepresentations but rather to represent that which had always existed ‘beyond’ the discourse on Africa (Praeg 2000: 112).

Ten spyte van die negatiewe wyse waarop etnofilosowe vir ’n lang tyd bejeën is, is dit nie ’n tendens wat volledig in die verlede lê nie. Praeg identifiseer eerder in talle huidige filosofiese, politieke en postkoloniale teorieë ’n algemene “etnofilosofiese begeerte” wat sulke teorieë onderlê.

[...] post-colonial discourse is by and large characterised by a general ethnophilosophical desire to counter this historical invention of Africa by re-presenting it ‘for the first time’, by making it present; by remembering or bearing witness to that Africa that was never represented truthfully. According to these narratives any collapse or breakdown of civil society should be read as an opportunity to re-evaluate and re-negotiate the history and meaning of Africa in order to redefine the meaning of political or civil order (Praeg 2000: 65-66).

Nasionalistiese of ideologiese filosowe sluit die voorstanders van *négritude* in: Aime Césaire, Leopold Senghor en andere politieke leiers soos Kwame Nkrumah, Julius Nyerere en Jomo Kenyatta. ‘Filosofie’ was by hierdie figure dikwels ondergeskik aan ’n politieke agenda (Janz 2009: 78).

Professionele filosofie word volgens Janz gekenmerk deur filosowe uit Afrika wat in die Weste opgelei is. Hulle dring daarop aan dat ‘Afrikafilosofie’ doodeenvoudig Filosofie is wat op die Afrikakontinent beoefen word. Hierdie filosowe sluit in Kwasi Wiredu, Paulin Hountondji, Odera Oruka, V.Y. Mudimbe en Tsenay Serequeberhan (Janz 2009: 78).

Wysgeerfilosofie word veral deur die ‘professionele filosoof’ Odera Oruka beoefen (Janz 2009: 79) en is veral ’n verskynsel wat in Oos-Afrika plaasvind. Dit behels professionele filosowe wat die wyse mans en vroue van ’n gemeenskap nader en hul sieninge oor die wysede van hul gemeenskappe opskryf (Janz 2009: 79, 101).

Die literêre of artistieke tendens verwys na Afrikaskrywers wat filosofiese essays skryf, soos Wole Soyinka, Chinua Achebe, Ngugi Wa Thiong’o, Taban lo Liyong, ensovoorts (Janz 2009: 79). Laastens is die hermeneutiese tendens volgens Oruka denkers wat nie besig was met wysgeerfilosofie soos wat hulle beweer het nie, maar eerder linguistiese analise wat die basis vir vergelykende filosofie gevorm het. “He identified Kwasi Wiredu and Kwame Gyekye here, for example, as well as the work of Hallen and Sodipo (and later just Barry Hallen)” (Janz 2009: 79).

Soos reeds genoem, is Oruka se kategorieë ’n nuttige vertrekpunt selfs al is alle filosowe dit nie eens oor waar ’n spesifieke filosoof se werk inpas nie. Volgens Praeg (2000: 163) ressorteer byvoorbeeld sowel “nasionalistiese/ideologiese filosofie” en “wysgeerfilosofie” regmatig onder etnofilosofie. Ek verskaf die kategorieë en die name van filosowe hier ten einde kortliks aan te toon dat Antjie Krog haar nie by ’n spesifieke kategorie beperk nie: sy tree in gesprek met etnofilosowe soos John Mbiti, professionele filosowe soos Hountondji en Serequeberhan, kreatiewe skrywer-filosowe soos Soyinka (2008b en 2008c) en beoefenaars van linguistiese analise soos Kwame Gyekye.²³ Daar kan moontlik selfs geargumenteer word dat Krog ’n vorm van wysgeerfilosofie beoefen deurdat sy met ’n reeks “swart’ mense’ in gesprek tree ten einde sekere praktyke of verskynsels te probeer verstaan en met behulp van sekere gespreksgenote (en andere) pak Krog haar eie linguistiese analise aan.

In hierdie afdeling ondersoek ek eerstens Krog se linguistiese analises. Hierdie analises sal blyk nie ’n uiters behulp same onderdeel van Krog se betoog uit te maak nie, maar opnuut het hulle nog nie genoegsaam aandag geniet nie en dit is belangrik om van hierdie deel van haar argument kennis te neem. Voorts ondersoek ek ’n vername invloed op Krog ten opsigte van Afrikafilosofie en die aard van Krog se interaksie met Afrikafilosofie.

3.4.1 Krog se linguistiese analises

3.4.1.1 Woorde in die Afrikatale vir ‘wit’ mense

In hoofstuk agt van *A Change of Tongue* skryf Krog ’n jeugherinnering neer oor die slag van ’n Afrikaneros. In die middel van hierdie herinnering, voor Krog geskiedkundige agtergrond oor die Afrikaneros verskaf, skryf sy oor ’n gesprek tussen haar as kind met hul huishulp, Eveline. Sy vra met opset wat die woord *makgoa* beteken, al weet sy dis die Sesotho-woord vir ‘wit’ mense. Een van die jonger kinders roep uit dat die woord “bobbejane” beteken. Eveline berispe die kinders, en wys slegs uit dat dit in Noord-Sotho beteken “those on whom we spit when we see them”. Die verteller is egter nuuskierig oor die moontlike betekenis van “bobbejane”, en die kind verduidelik: “Because baboons always look over their shoulders, because they look one way but walk the other way, because they do nothing – they just check out, check out, check out – the whole day” (Krog 2003: 85-86).²⁴

In die gedig vir Nelson Mandela deur D.L.P. Yali-Manisi (kyk 3.2.2) word daar na ‘wit’ mense verwys as “those whose stomachs are red with cunning” en “indecent ones”. Wanneer Krog Professor Mayekiso hieroor uitvra, gee hy ’n uitgebreide verklaring van die verskillende name vir ‘wit’ mense in verskillende Suid-Afrikaanse tale. Hy verduidelik ook die belangrikheid van naamgewing in tradisionele Suid-Afrikaanse gemeenskappe (Krog 2003: 184).

Ten opsigte van ‘wit’ mense voer prof. Mayekiso aan dat die sprekers van Afrikatale kreatiewe maniere gevind het om ‘wit’ mense deur middel van taal te assessee:

Xhosa and Zulu were the first black languages that named whites in South Africa. The first thing that struck them about whites was their blue eyes and their hair. Therefore some of the earliest names for whites are “They-through-whose-eyes-the-wind-blows”, “They whose hair washes down from their heads” (Krog 2003: 184).

Die verskillende name wat die professor lys, neem byna ’n hele bladsy in beslag. Die name het betrekking op die fisiese voorkoms van ‘wit’ mense (byvoorbeeld “the Pale-ears”) en hul

herkoms (byvoorbeeld “They-who-come-over-the-water-like-swallows”). ‘swart’ mense het begin differensieer tussen ‘wit’ mense, sodat Engelse “the Fish-eaters” en Hollanders “the Pig-eaters” was. Uiteindelik, verduidelik Mayekiso, “the original inhabitants of Southern Africa started gauging the nature of white people” en ‘wit’ mense is gevolglik genoem “They-who-talk-to-others-as-if-they-are-bundles-of-washing”, “A-language-spoken-with-a-sewn-mouth” [...] “They-who-just-speak-their-own-language” [...] “Latecomers-who-soil-the-water-as-they-grab-everything-for-themselves” (Krog 2003: 184). Langs sommige van die voorbeelde wat Mayekiso verskaf, verskyn die oorspronklike woord of frase in ’n Afrikataal, maar daar word telkens nie aangetoon watter taal ter sprake is nie. By ander voorbeelde word die ‘oorspronklike’ weergawe nie verskaf nie.

Die bespreking word beëindig met ’n uittreksel uit die gedig “A! Silimela!” deur S.E.K. Mqhayi waarin hy ‘wit’ mense beskryf as “you-who-are-not-able-to-share-anything” (Krog 2003: 185). Later in *A Change of Tongue* noem Krog dat die Swahili-woord vir ‘wit’ mense “They-who-surround-you-with-questions” is, ’n frase wat betrekking het op die manier waarop koloniseerders baie vinnig moes vasstel in watter soort situasie hulle hul bevind met ’n bepaalde groep inheemse inwoners (Krog 2003: 297). Krog ontleed nie hierdie negatiewe representasies van ‘wit’ mense verder in *A Change of Tongue* nie, maar sy keer in *Begging to Be Black* na dieselfde onderwerp terug.

Krog skryf oor die eerste ontmoeting tussen Koning Moshoeshoe en Eugène Casalis, die Franse sendeling wat saam met Thomas Arbousset genooi is om by Thaba Bosiu, Moshoeshoe se setel, te kom woon. Dit is vir Krog uiters veelseggend dat Moshoeshoe tydens hierdie eerste ontmoeting gekies het om Casalis as *lekhoa* aan te spreek. Hy het hom nie aangespreek met verwysing na sy funksie of status nie, byvoorbeeld *moruti* (“predikant”) of *ntate* (“meneer”) nie. Volgens Krog dui hierdie feit daarop dat Moshoeshoe primêr in Casalis geïnteresseerd was as ‘wit’ mens en nie as predikant nie (Krog 2009: 59). Op verskeie plekke in *Begging to Be Black* brei Krog uit op Moshoeshoe se strategiese vermoëns én die feit dat hy glad nie van plan was om hom te bekeer nie. Dit was vernameklik ’n strategiese besluit, ’n bykomende voordeel vir Moshoeshoe, om ‘wit’ sendeling by Thaba Bosiu te hê en Moshoeshoe het Casalis dikwels as tussenganger gebruik.

Krog verken dadelik die woord *lekhoa* verder. Dit is volgens haar 'n klas 7-naamwoord wat vir mense gebruik word wat ontaard het, byvoorbeeld 'n dief (*legodu*) (Krog 2009: 59).

The word *khoa* as a noun refers to a kind of lice found on the hindquarters of domestic animals, but as a verb it could mean 'to fight' or 'to shout', or 'to lack decorum, to be rude, to cause embarrassment, to be disrespectful, to have no regard for other people'. Whatever interpretation one chooses, *lekhoa* indicates a disrespectful person, someone who is part of a class of people who lack respect for other human beings. When a white person behaves humanely and contrary to the stereotype, it would be said that '*Ga se lekgoa, ke motho*' ('He/she is not white, he/she is a human being (Krog 2009: 59).

Vanaf "but as a verb [...]" is Krog besig om Tony Harding se definisie oor te neem (kyk 3.3.2). In die volgende paragraaf delf Krog nog verder na moontlike betekenis van *lekhoa*. Sy verwys na Edward Said se term "Die Ander" en formuleer die volgende hipotese: dat *lekhoa* nie soseer 'wit' mense as Die Ander definieer nie, maar die woord *lekhoa* "indicates a group that regards the rest of humanity as The Other" (Krog 2009: 59).

Krog se gevolgtrekking is dat toe Moshoeshoe Casalis as *lekhoa* aangespreek het, dit met inagneming van bogenoemde konnotasies was. Hy was besig om Casalis te verwelkom as lid van 'n groep mense by wie basiese medemenslikheid en respek vir andere ontbreek: "[Moshoeshoe] was therefore not contrasting blackness to whiteness, but accommodating a new kind of relationship that was closing in on the Basotho" (Krog 2009: 59).

In hierdie interpretasie verskaf Krog 'n vooruitskouing van die geskiedenis van Moshoeshoe wat sy in die loop van *Begging to Be Black* verskaf, spesifiek van Moshoesho se bewustheid van die feit dat hy oor 'n radikaal ander wêreldbeeld as die 'wit' sendelinge, Engelse burokrate of Afrikaners waarmee hy in aanraking kom, beskik. Krog beskryf hierdie kontrasterende wêreldbeelde van Moshoeshoe en Casalis tydens hulle ontmoeting:

One saw a person without regard for other people, the other saw a savage soul worthy of salvation. Neither of them knew that a day would come in which Moshoeshoe, his

kingdom almost destroyed by this very whiteness, would say, ‘O Casalis ... *You are a true Mosotho*’ (Krog 2009: 60, kursief in oorspronklike).

Die feit dat Moshoeshoe naby die einde van sy lewe Casalis as ’n Mosotho kon bestempel is binne die konteks van *Begging to Be Black* toe te skryf aan sy aanvaardende, inklusiewe benadering tot mense “with their own value systems, spirits and proven knowledge” (Krog 2009: 114), selfs al het hy lewenslank die eksplisiete en implisiete suggestie dat ‘wit’ mense se wêreldbeeld die enigste ‘ware’, geldige een is, weerstaan.

Krog se linguistiese analise van die woord *lekhoa* verskaf ’n inleiding tot haar omvattender analise van ’n Afrikawêreldbeeld soos beliggaam deur Moshoeshoe en die Basotho’s – en wat ook in ander dele van die trilogie aangeraak word.

3.4.1.2 Nadere fokus op Krog se analise van die woord *lekgoa/lekhoa*

Daar is geldige en minder geldige aspekte van Krog se linguistiese analise. Hoe oortuigend haar interpretasies op grond van Sesotho-semantiek ook voorkom, moet hulle nie klakkeloos aanvaar word nie.

1. Krog wissel tussen die Suid-Afrikaanse en Lesotho-ortografie sonder om dit duidelik te maak. *Lekhoa* is die spelling wat in Lesotho gebruik word en *lekgoa* die Suid-Afrikaanse spelling.
2. *Lekgoa/lekhoa* is nie ’n klas 7-naamwoord nie, maar behoort tot klas 5, met sy meervoud in klas 6. Die prefiks vir klas 5-naamwoorde is *le-* en die prefiks vir klas 6 is *ma-*; ‘tong’ is dus *leleme*, ‘tonge’ *maleme*.

Daar is geen regverdiging vir Krog se bewering dat die feit dat *lekgoa/lekhoa* in ’n klas val waarin slegs ontaarde mense gelys word nie. Dit is wel korrek dat daar in Sesotho, soos in trouens al die Bantoetale, ’n sogenaamde “mensklas” van naamwoorde is, klasse 1 en 2 en 1a en 2a, waarin woorde soos *motho/batho* (‘mens/mense’), *mosadi/basadi* (‘vrou/vroue’) voorkom. Nogtans kom woorde vir mense ook in ander naamwoordklasse voor. Klas 5/6 bevat

byvoorbeeld heelwat woorde vir diere, plante, voorwerpe en liggaamsdele, maar ook *lese* (baba), *lesoha* (vrygesel) en *lesole* (soldaat). Eweneens bevat klas 9/10 woorde vir diere, plante en voorwerpe, maar ook woorde soos *ngaka* (dokter), *kgaitsemi* (suster) en *tijhere* (onderwyser).

Daar kan geargumenteer word dat klasse 5/6 en 9/10 'n hoër frekwensie van leenwoorde het. Daarom verskyn woorde soos *lenjeremane* (Duitsers) en *lenyesemane* (Engelsman) in klas 5/6, en *tijhere* in klas 9/10. Daar kan miskien op grond hiervan beweer word dat *lekgoa* in klas 5 val omdat dit oor vreemdelinge handel, maar die feit dat die woord vir dief in klas 5 val (of 'n verdere aantal woorde vir onwenslike persone) beteken nog steeds nie dat ekstra negatiewe konnotasies sonder meer aan die woord *lekgoa* toegeken kan word nie. Op grond van so 'n redenasie sou 'swart' mense 'n baba nie as 'n (vol)waardige persoon sien nie en sou 'n soldaat iemand wees om op neer te kyk.

3. Dit is nie duidelik waarom Krog se 'swart' speelmaats in *A Change of Tongue* sê dat *makgoa* 'bobbejane' beteken, maar dat Krog nie hierdie definisie in *Begging to Be Black* herhaal nie. Meneer Motsamai Motsapi van die Universiteit van die Vrystaat, 'n Sesotho-leksikograaf, het nog nooit van die definisie 'bobbejaan' óf "n luis wat vassuig aan diere se agterstewes" vir *lekgoa* gehoor nie (Motsapi 2013). Die Sesotho-woord vir bobbejaan is *tshwene*, 'n naamwoord in klas 9.

4. Die Noord-Sotho-definisie vir *lekgoa* (of *lekgowa* in die Noord-Sotho/Sepedi-ortografie), "Those on whom we spit when we see them", kon nie deur Sepedikenners bevestig word nie en het vir hulle uiters onwaarskynlik voorgekom.

5. Die werkwoordstam *-kgoa* beteken wel 'skreeu', maar volgens Ziervogel en Mokgokong se *Groot Noord-Sothowoordeboek* is *lekgowa* nie 'n deverbatief van *-kgoa/-kgowa* nie.²⁵

3.4.1.3 Laaste opmerkings oor linguïstiese analise

Hoewel Krog dit nooit eksplisiet so stel nie, suggereer haar analise van naamgewing in die Afrikatale en haar (en Harding se) interpretasies van *lekgoa* dat sy die sterk weergawe van die

Sapir-Whorf-hipotese aanhang, naamlik dat taal 'n direkte weerspieëling van kultuur is. By Krog en Harding is daar die verdere suggestie dat taal 'n weerspieëling van mense se ideologiese opvattinge kan wees. Krog probeer egter nie op uitvoerige wyse hierdie standpunt verdedig nie. Sy berus by die argumente (i) dat die beskrywende name vir 'wit' mense wat in verskillende (ongeïdentifiseerde) Afrikatale voorkom 'wit' mense as disrespekvol, arrogant en sonder medemenslikheid tipeer en (ii) dat die woord *lekgoa* in Sesotho op soortgelyke wyse implikasies van ongeskiktheid en onwenslikheid besit. Hierdie gevolgtrekkings suggereer dat 'swart' mense in Suid-Afrika, wat in die tydperk van kolonialisme op tallose wyses negatief deur 'wit' mense gestereotipeer is (op maniere wat in taal vasgelê is, byvoorbeeld deur die gebruik van pejoratiewe), op soortgelyke maar verskillende wyse *die ware aard* van 'wit' mense in hul tale vasgevang het; dat hulle die gewaande superioriteit van 'wit' mense verwerp het en op subversiewe wyse daardie superioriteit ondermyn het in die vorm van 'n woord met 'geheime betekenis' (vir 'wit' mense). Die ongeldigheid van Krog se analise van die woord *lekgoa* laat egter deurskemer dat sy met bepaalde voorafopgestelde idees na die woord *lekgoa* toe gekom het en uiteindelik té kreatief geraak het in haar interpretasies. Haar gevolgtrekking, naamlik dat *lekgoa* na 'n groep mense verwys wat ander mense as Die Ander behandel, is immers haar eie interpretatiewe sprong wat nie deur enige linguïstiese bewyse ondersteun word nie.

Die Sesotho-uitdrukking, *Ga se lekgoa, ke motho* (Hy/sy is nie 'n 'wit' mens nie, hy/sy is 'n mens) is inderdaad 'n uitdrukking wat dui op 'swart' mense se aanvaarding van 'n bepaalde 'wit' mens, byvoorbeeld wanneer Moshoeshe vir Casalis as 'n ware *Mosotho* bestempel. Wim van Binsbergen (2001) toon op grond van jare se antropologiese navorsing in Suider-Afrika aan dat die kategorie 'mens', aangedui deur die stam *-ntu*, 'n begrensde kategorie is en dat dit bykans onmoontlik was/is vir wit buitelanders om tot die kategorie van *-ntu* te mag behoort (2001: 55). Dit sou na my mening sinvoller vir Krog gewees het om hierdie soort linguïstiese argument te gebruik in plaas van die foutiewe betekenis wat sy aan die woord *lekgoa* toeken.

3.4.2 Krog, Bell en Afrikafilosofie

In *Begging to Be Black* noem Krog in een van haar dagboekinskrywings dat sy tydens haar verblyf in Berlyn elke aand twee uur lank Afrikafilosofie lees (2009: 91). *Begging to Be Black*

was ook nie die enigste uitset ná haar nege maande in Berlyn nie; in die loop van 2008 het Krog drie akademiese artikels gepubliseer en in twee artikels (Krog 2008a en 2008c) is Krog op beperkte wyse gemoeid met Afrikafilosofie. Sy artikuleer haar keuses ten opsigte van terminologie duideliker as in *Begging to Be Black* wanneer sy byvoorbeeld haar keuse vir sowel die term *worldview* as haar term *interconnectedness-towards-wholeness* motiveer:

I prefer to use the term worldview (and not believe [*sic*] structures or social imaginings) in the sense of ‘a particular system of values, beliefs and attitudes held by a specific group’ (Rapport 2000: p. 395) [...] I prefer [...] to use the term ‘interconnectedness-towards-wholeness’ and place it firmly within the well defined and formulated broader African communitarianism as well as the more Southern African localized term of ubuntu (Krog 2008c: 355).

In hierdie aanhaling en in *Begging to Be Black* problematiseer Krog dus nie haar gebruik van die term *worldview* nie,²⁶ maar sy maak die verband tussen haar eie nuutskepping (“interconnectedness-towards-wholeness”) en *ubuntu* duidelik. In albei artikels speel vergifnis en versoening ’n belangrike rol by Krog se formulering van *interconnectedness-towards-wholeness*, ’n interpretasie wat moontlik veel te danke het aan Richard Bell se *Understanding African Philosophy: A Cross-cultural Approach* (2002).

Dit is duidelik dat Bell (2002) Krog se verkenning van Afrikafilosofie gerig het. Die skrywers en werke wat sy aanhaal in haar artikels en in *Begging to Be Black* is dikwels identies aan die inskrywings in Bell se bibliografie: Hountondji (1996) en Serequeberhan (1994), of baie eenders, soos in die geval van Gyekye. Maar wat van nog meer belang is, is dat Bell se boek ’n redelik unieke bydrae tot Afrikafilosofie is: dit is eksplisiet gerig op veral ‘wit’ studente en wil daardie studente sover bring as om besorg te wees oor die onregte wat teenoor Afrikane gepleeg word (Presbey 2003: 138). Die inleidende hoofstuk van Bell se boek dra die titel “Understanding another culture” en Bell voer aan dat ons die lakunes in ons eie lewens en ons “capacity to understand” moet raaksien alvorens ons gereed is om andere te verstaan (2002: 11-12). Bell se herhaalde klem op die belangrikheid om Afrika te leer *verstaan* eggo Krog se projek in al drie boeke van haar trilogie.

Richard Bell lees ook *ubuntu* saam met Gyekye se sieninge oor Afrikagemeenskappe én die teologie van iemand soos Desmond Tutu (Bell 2002: 89). Hoewel Krog dus slegs een keer in *Begging to Be Black* eksplisiet na Gyekye verwys, naamlik oor sy siening dat die ‘gemeenskap’ in Afrika vloeibaar en inklusief is (2009: 185), is sy, soos Bell, duidelik sterk beïnvloed deur Gyekye se klem op die kommunalistiese aard van gemeenskappe in Afrika. In haar een 2008-artikel haal Krog uitvoerig uit Gyekye aan nadat sy hom lys as een van die Afrikafilosowe vir wie interkonneksie van groot belang is (2008c: 360), en verwys na sy sieninge dat “communitarism [...] the most outstanding trademark as well as the most defining characteristic” van kulture in Afrika is (Krog 2008c: 360). Gyekye “makes a stern distinction between being driven by ‘caring or compassion or generosity’ rather than justice (Gyekye 19[8]7: p. 70)” (Krog 2008c: 360). Bell haal ook Gyekye aan waar hy aanvoer dat geregtigheid in ’n kommuniteêre stelsel miskien nie die “primary moral virtue” is nie, maar eerder ‘caring or compassion or generosity’ [1997:70] (Bell 2002: 66).

Dit is opvallend hoeveel klem Bell in sy boek, wat in sekere opsigte ’n standaard oorsig oor Afrikafilosofie bevat, op aspekte soos moraliteit, geregtigheid, waarheid en vergifnis plaas. Bell sien hierdie aspekte as ’n natuurlike uitvloeisel van die Afrika-humanisme wat hy in sy derde hoofstuk aan die hand van Gyekye definieer, naamlik as iets wat in “lived dependencies” gewortel is (2002: 40). In sy vierde hoofstuk takel Bell die kwessie van (Westerse) individualisme teenoor kommunalisme,²⁷ insluitende die vraag of kolonialisme die kommunalisme van ‘tradisionele’ Afrikagemeenskappe vernietig het. Voorts trek Bell in sy vyfde hoofstuk ’n verband tussen *ubuntu* en “restorative justice” (2002: 89-90) met verwysing na die Waarheid- en Versoeningkommissie.

Restorative justice is intended to be the glue between ‘truth’ and ‘reconciliation,’ and which encourages both moral and social responsibility and such virtues as compassion, mercy, and forgiveness, all for the purpose of helping to forge a new more just South Africa (Bell 2002: 94).

Wanneer ’n mens Bell se *Understanding African Philosophy* saam met Krog se trilogie lees, is dit duidelik waarom sy boek vir Krog ’n nuttige en selfs natuurlike inleiding tot Afrikafilosofie

gebied het. Daar is by albei outeurs oorvleueling tussen die baie spesifieke gevallestudie van apartheid en die WVK in Suid-Afrika, en die meer algemene onderwerp van Afrika-kommunalisme, insluitende *ubuntu*. Die ‘volgorde’ waarin hierdie verbandleggings aangebied word, verskil uiteraard tussen die twee outeurs (Krog het immers eers by die skryf van *Begging to Be Black* Bell se boek gelees) maar daar is opvallende ooreenkomste tussen albei outeurs se behoefte om Afrika te verstaan en die stof wat hulle in daardie begrip help lei.

3.4.3 Samevatting

Krog beweer in *Begging to Be Black* “I am not necessarily interested in African philosophy versus Western philosophy, but rather in what kind of self I should grow into in order to live a caring, useful and informed life – a ‘good life’ – within my country in southern Africa (2009: 95). Ten spyte van die feit dat sy die term “African philosophy” in *Begging to Be Black* gebruik, en ten spyte van haar rakingse verwysing na Afrikafilosowe, wil ek aanvoer dat Krog se doelwit nie is om ’n daadwerklike bydrae tot Afrikafilosofie te lewer nie.

Wanneer Krog in haar gesprekke met Patton daarop aandring om haar te distansieer van Westerse teoretici en Westerse konstrunkte, en volhou dat daar iets unieks en swak-begrepe in ’n Afrikawêreldbeeld opgesluit lê, is daar elemente van Afrikafilosofie teenwoordig. Die doelwit van die meeste Afrikafilosofie is immers, volgens Praeg (2000) om aan te toon dat Afrikafilosofie ewe grondig, wetenskaplik en geldig as Westerse filosofie is. Praeg beskryf Afrikafilosofie selfs as ’n ‘meta-filosofie oor outonomie’ omdat dit uitermate gemoeid met die vraag na die selfstandigheid van Afrika en die Afrikasubjek is (2000: 205). Krog neem egter nie op ’n uitgebreide manier deel aan die ‘debat’ oor Afrikafilosofie nie en sy blyk dit as ’n gegewe te aanvaar dat ‘Afrikafilosofie’ haar interpretasie van *interconnectedness-towards-wholeness* ondersteun.

Hoewel Krog haarself probeer vrywaar van aantygings van ‘etnofilosofie’ (2008a: 208 en 2008c: 355), sou ’n mens waarskynlik kon aantoon dat haar projek veel gemeen het met die soort werk wat deur die sogenaamde etnofilosowe verrig is, en wat onder andere aan antropologie en godsdiensstudies ontleen is. Krog verwys byvoorbeeld na die werk van die antropoloog John en

Jean Comaroff, en na 'swart' teoloë. John Mbiti se bekende uitspraak (“I am because we are [...]”) is afkomstig uit sy werk wat 'n versoening tussen tradisionele Afrika-geloof en die Christelike geloof nastreef, en Krog erken in *A Change of Tongue* sowel as *Begging to Be Black* verskeie werke deur die Suid-Afrikaanse teoloog Gabriel Setiloane soos hierbo genoem. In navoring van Praeg kan daar ook gesê word dat Krog se trilogie deur 'n “algemene etnofilosofiese begeerte” onderlê word.

Dit is vir die doeleindes van hierdie studie belangrik dat Krog oor Afrikafilosofie skryf sonder dat sy self 'n noemenswaardige bydrae tot Afrikafilosofie lewer. Haar inkorporasie van Afrikafilosofie behels *nie* 'n rigoreuse ondervraging van of bydrae tot die grondbeginsels van Afrikafilosofie nie – wat daardie term uiteindelik ook mag beteken.

Gevolgtrek is Krog se verwysings na kommunalisme, *ubuntu* en 'n Afrikawêreldbeeld, slegs middele; onderdele van die gebaar wat sy in haar trilogie uitvoer wat in hierdie hoofstuk aan bod gekom het.

3.5 Slot

In hierdie ietwat wydlopende hoofstuk is etlike aspekte van Krog se verkenning van 'n 'Afrikawêreldbeeld' in besonderhede ondersoek: haar invoering van Afrika-oraliteit in die trilogie; haar analise van bepaalde kulturele praktyke; die wyse waarop sy Tutu, Mandela en Moshoeshe as simboliese 'swart' leiersfigure inspan; haar eksplisiete verwysings na en definisies van *ubuntu*; haar analise van woorde vir 'wit' mense in die Afrikatale van Suid-Afrika; en haar inkorporasie van Afrikafilosofie en die spesifieke filosowe waarby sy aanklank vind.

Enkele problematiese feite is in die loop van bogenoemde analyses onderstreep, soos die onakkuraatheid van Krog se interpretasie van die woord *lekgoa*, die wyse waarop Krog aandrang op die belangrikheid van kommunalisme en kollektiwisme in die Afrikawêreldbeeld maar die drie individuele leiersfigure *as individue* bewonder en uitsonder, en die onakkuraatheid van haar bewering dat *interconnectedness* via die Khoisan na die Bantoesprekers van Suid-Afrika versprei het.

Sowel haar oortuigende as haar onakkurate argumente maak dit duidelik dat die fyner besonderhede van Krog se argument uiteindelik nie van die uiterste belang is nie. Wat wel belangrik is, is die gebaar wat sy in haar trilogie uitvoer: om die waarde van Afrika aan te toon en negatiewe opvattinge oor Afrika te weerlê as voldoende motivering vir haar eie behoefte om Afrika te verstaan en deel daaraan te mag hê. Hierdie gebaar moet in die betekenis verstaan word wat Eagleton (1978: 75) aan *gestures* heg: dit korreleer nie noodwendig met ‘die werklikheid’ nie, maar sê belangrike dinge oor die werklikheid waaruit dit ontstaan.

Krog stel op ’n paar plekke in haar trilogie ’n Afrikawêreldbeeld gelyk aan “blackness”, en die vriendin van Mandela wat sy kollektivistiese ingesteldheid aan haar verduidelik dat sy genoeg *omgee* om dit te verklaar, “Because I know one takes a lifetime to reach this colour” (Krog 2003: 259). Hoofstuk 4 fokus gevolglik op Krog se opvattinge oor ‘ras’ as ’n voortsetting van haar verkenning van ’n Afrikawêreldbeeld en as aanloop tot haar besinnings oor wat dit beteken ‘om te hoort’ in Suid-Afrika.

Hoofstuk 4: Die plek van ‘ras’ in die transformasie-trilogie

“blackness and whiteness can only be understood as a pair” (Thiele 1991: 184).

4.1 Inleiding

Een van die prominentste temas in Antjie Krog se transformasie-trilogie is ‘ras’, spesifiek met verwysing na die ‘swart’ meerderheid teenoor die ‘wit’ minderheid in Suid-Afrika. Krog skryf vanuit haar subjekposisie as ‘wit’ vrou oor die voorregte, aannames en aandadigheid van ‘wit’ mense in Suid-Afrika en oor die feit dat sy haar ‘wit’ vel as hindernis beleef in haar behoefte om aansluiting te vind by ‘swart’ mense. Tegelykertyd skryf sy oor die onregte wat teenoor ‘swart’ mense gepleeg is en word, oor die las van vooroordeel en pessimisme waarmee ‘swart’ leiers te kampe het, oor die wyse waarop ‘swart’ mense nie na waarde geskat word nie, en ander verwante sake.

Die uitdaging van ’n analise van Krog se hantering van ‘ras’ in die trilogie is die feit dat sy die kwessies op nou-vervlegte wyse aanbied. Die vraag na hoe ‘wit’ mense ná die regimeverandering in Suid-Afrika van ou, oorgelewerde houdings teenoor ‘swart’ mense kan afstand doen, is ingebed in die breër konteks van kolonialisme en Suid-Afrika as postkoloniale samelewing. Die gebare wat Krog uitvoer in haar verkenning van ’n ‘Afrikawêreldbeeld’, met haar oortuiging dat interkonneksie in groot mate ‘swart mense’ se wêreldbeeld rig, moet in verband gebring word wanneer Krog die konfrontasie tussen ‘swart’ en ‘wit’ mense aanraak. Hierdie hoofstuk poog om hierdie verskillende aspekte nouer saam te snoer.

Mbembe (2007) wys in ’n artikel op die internet uit dat die projek van ‘transformasie’ in post-1994 Suid-Afrika emblematis is van hoe moeilik dit is om ‘swartheid’ en ‘witheid’ as ‘ideologie en realiteit’ te bowe te kom, aangesien transformasie sowel “moral questions of justice and equality” as “pragmatic-instrumental questions of power and social engineering” behels. Gesien die oorkoepelende tema van transformasie van die post-1994 samelewing in Suid-Afrika in Krog se trilogie, is dit onvermydelik dat verhoudinge tussen ‘swart’ en ‘wit’ ’n

noemenswaardige deel van Krog se besinning in dié reeks uitmaak. Krog is by uitstek besorg oor morele vrae ten opsigte van ‘geregtigheid en gelykheid’ in Suid-Afrika, en pragmatiese oorwegings bly ook nie in haar besinnings oor ‘ras’ uit nie.

Ek wil hier my uiteensetting aan die begin van hoofstuk 1 herhaal, naamlik dat ek ‘ras’ as ’n konstruksie hanteer; nog sterker, ek voer in navolging van leidende navorsers op die gebied soos Templeton (1998) aan dat daar nie iets soos ‘ras’ bestaan nie. Hierdie oortuiging kompliseer my interpretasie van Krog se hantering van ‘ras’, aangesien Krog *nie* gemaklik is daarmee om die bestaan van ras te ontken nie. Daar is groot gapinge tussen Krog se gebare en vrae in haar trilogie en heersende teorieë oor die mite van ‘ras’ en die ideaal van antirassigheid.²⁸

Die belangrikheid van etiek vir Krog het reeds in hoofstuk 3 ’n rol gespeel. Ek wil graag ook hoofstuk 4 binne die raamwerk van daardie morele vrae oor geregtigheid plaas aangesien dit myns insiens ’n belangrike sleutel bied tot Krog se selfposisionering, en as repliek op ’n bepaalde soort kritiek funksioneer. Soos aangetoon sal word, is sommige kritici van Krog se trilogie so bewus van Krog se onontkenbare bevoorregting as ‘wit’ vrou dat hulle haar die reg ontsê om ‘swarheid’ te wil verstaan of aan te prys, en haar ontmaskering van die gruwels van kolonialisme en apartheid as ambivalent en huigelagtig beleef. Hierdie kritici blyk nie kennis te geneem het van die uiters geldige subjekposisie van ‘wit’ mense wat aktief rassisme teenstaan nie. Paul Gilroy beskryf dié posisie as volg:

There are very good reasons why [the pursuit of liberation from ‘race’] should be enthusiastically embraced by others whose antipathy to race-thinking can be defined, not so much by the way it has subordinated them, but because in endowing them with the alchemical magic of racial mastery, it has distorted and delimited their experiences and consciousness in other ways. They may not have been animalized, reified, or exterminated, but they too have suffered something by being deprived of their individuality, their humanity, and thus alienated from species life. Black and white are bonded together by the mechanisms of ‘race’ that estrange them from each other and amputate their common humanity (Gilroy 2004: 15).

Gilroy beskryf 'wit' mense wat 'n intense weersin koester teenoor die idee dat hul 'witheid' hulle meerderwaardigheid bó 'swart' mense verleen. Dit is onmiskenbaar uit die toon en inhoud van die transformasie-trilogie af te lees dat Krog ressorteer onder dié 'wit' mense wat 'n akute bewustheid besit van die wyses waarop haar lewenservaringe en haar ganse bewussyn ingeperk en verwring is deur die rasdenke en rasmanipulering waarmee sy grootgeword het en wat in Suid-Afrika ná 1994 voortleef. Krog is van mening dat sy hierdeur ontnem is van haar volle menslikheid, en hierdie bewustheid is die rede waarom sy die vrae stel wat sy in haar trilogie verken en waarom sy sekere gebare uitoefen. Krog ontgin ook bewustelik die posisie van 'n 'wit' persoon wat teen rassisme gekant is om hoegenaamd te kan skryf oor die onderwerpe wat sy takel; soos later in hierdie hoofstuk aangevoer sal word, verleen haar anti-apartheid aktivisme heelwat geloofwaardigheid en aansien aan haar projek. Soos ek egter ook sal aantoon, is ek nie van mening dat Krog teen rassisme is in 'n poging om enige onderliggende rassisme by haar te verdoesel of af te reken met 'wit skuldgevoelens' nie.

In 'n kritiese analise van die plek van 'ras' in die trilogie kan Krog se (moontlike) essensialisering van 'swart' en 'wit' nie geïgnoreer word nie, maar ek voer aan dat ander faktore ewe veel aandag moet geniet. Opnuut is haar gebare in die trilogie van opperste belang, en veral die feit dat Eagleton uitwys dat een gebaar maklik as 'n ander gebaar geïnterpreteer kan word.

Eerstens, in 'n afdeling waarin die postkoloniale situering van die trilogie wat in hoofstuk 2 plaasgevind het opnuut op die voorgrond is, word Krog se intertekstuele gesprek met *Heart of Darkness* verken deur haar gebruik van terme soos 'heart of whiteness' en 'heart of blackness' te analiseer. Krog se moontlike essensialisering van Afrika en 'swart' mense kom hier aan bod. Tweedens word daar bondig verwys na kritici wat beweer dat Krog rassistiese sieninge huldig voordat Krog se identifikasie met 'swart' mense baie spesifiek binne die konteks van die bevrydingstryd gesitueer word, terwyl die vraag gestel kan word of Krog haar vir antirassigheid beywer. Die rede vir Krog se volgehoue fokus op 'swart' en 'wit' word in die derde afdeling binne die raamwerk van medepligtigheid geplaas, in besonder die medepligtigheid van 'wit' mense by apartheid en die gevolge daarvan. Een gevolg daarvan vir Krog is die feit dat sy vra wat die plek van 'wit' mense in Suid-Afrika is, en in hierdie opsig kan haar bydrae met dié van ander wit intellektuele vergelyk word. 'n Bondige vergelyking tussen Krog en die filosoof

Samantha Vice vind plaas voordat die hoofstuk afsluit met 'n vooruitwysing na Krog en die Nasionale Vraagstuk.

4.2 Die 'heart of whiteness' teenoor die 'heart of blackness'

Sonder dat sy ooit die naam van die outeur noem of die titel van die roman aanhaal, funksioneer Joseph Conrad se *Heart of Darkness* (1899) as 'n belangrike interteks in Krog se trilogie. Een van talle moontlike interpretasies van die titel van Conrad se roman is dat die roman die beliggaming is van koloniale denke oor Afrika as donker, onontwikkel en boos, met die ultieme *horror* dat 'n wit Westerling (die karakter Kurtz) deur daardie donkerheid aangetas kan word en volledig kan ontaard. Chinua Achebe het reeds dekades gelede beweer dat *Heart of Darkness* deur rassisme onderlê word (Achebe 1978) en die wyse waarop Krog met hierdie interteks omgaan, suggereer dat sy op Achebe se interpretasie van Conrad se roman steun. Krog weerlê die oer-vooroordeel teenoor Afrika deurdat sy die waarde van Afrika en 'swart' mense probeer aantoon en juis aktief daarna strewende om deur Afrika beïnvloed te word.

Njabulo Ndebele het ook die aanvaarde, rassistiese betekenis van *Heart of Darkness* op sy kop gekeer in sy formulering van die frase 'heart of whiteness' in sy bekende Steve Biko-gedenklesing in 2000.

In the past, 'whiteness' proclaimed its civilising mission in Africa. In reality, any advantages for black people, where they occurred, were an unintended result rather than an intended objective. A historic opportunity has arisen now for white South Africa to participate in a humanistic revival of our country through a readiness to participate in the process of redress and reconciliation. This is on the understanding that the 'heart of whiteness' will be hard put to reclaim its humanity without the restoration of dignity to the black body (Ndebele 2009: 17).

Ndebele se beklemtoning van die onderlinge verbondenheid van 'swart' en 'wit' mense, en sy bewering dat 'wit' mense die menslikheid moet *herwin* wat hulle verloor het deurdat 'swart' mense onderdruk en van hul menslikheid ontnem is, herinner aan die aanhaling deur Gilroy

(2004) hierbo. Dit is nog akkurater om daarop te let dat Ndebele nie eenvoudig na ‘wit mense’ verwys nie, maar na die ‘heart of whiteness’, dit wil sê, ‘witheid’ as konstruk eerder as ’n kwessie van pigmentasie. Krog gee erkenning aan Ndebele vir die term ‘heart of whiteness’, en sê dat sy lesing dit vir haar duidelik gemaak het dat daar ’n verskil is tussen ‘being white’ en ‘whiteness’ en die feit dat laasgenoemde ’n konstruk is (O’Toole 2004). Dit is gevolglik duidelik dat Krog in *A Change of Tongue* en *Begging to Be Black* die gekonstrueerde aard van ‘witheid’ verken en vrae stel na die aard van daardie konstruk.

4.2.1 Die ‘heart of whiteness’ in Berlyn

Die titel ten spyt, of miskien juis gedeeltelik danksy die titel, voeg *Begging to Be Black* interessante fasette tot Krog se hantering van ‘witheid’ in haar trilogie toe. Die gedeeltes wat oor haar nege maande-lange verblyf in Berlyn handel, sentreer in groot mate rondom haar bewondering vir die Duitse (en breër Europese) samelewing wat gekenmerk word deur ’n staat wat sorg vir en besorg is oor die welsyn van die individu, en individue wat op hul beurt wetsgehoorsaam en verantwoordelik optree. Hierdie elemente ontbreek volgens Krog in Suid-Afrika waar mense mekaar vir twintig rand vermoor (2009: 127) en waar die koper *Stolpersteine* (plaatjies wat die huise en ander geboue identifiseer waar Jode tydens die Tweede Wêreldoorlog weggevoer is) onmiddellik gesteel sou word (2009: 159). Die M19-Grunewaldbus wat op Oujaarsaand stiptelik om vier minute oor twaalf, soos gebruiklik, om die hoek verskyn, is vir Krog emblematis van die betroubaarheid en veiligheid waaroor sy dit elders in die Berlyngedeeltes het. Sy sien in hierdie bus ’n sekere “geborgenhed” (sy gebruik die Afrikaanse woord): “something between being rescued and being kept safe by people (or a God) who care” (Krog 2009: 154).

Enkele paragrawe later, wanneer sy en haar man huis toe stap ná die Nuwejaarspartytjie, het Krog egter ’n vreemde fisiese ervaring: sy voel naer en begin die duisende, miljoene liggame hallusineer wat deur die eeue in Europese oorloë dood is.

It felt like I was sitting in the heart of whiteness. And shivering. From my half-baked but intended Africanness (a continent where ‘only’ twenty million people were killed during

the twentieth century), I could simply say over and over, ‘The horror! The horror!’ at some image, at some vision, at that thing producing the Grunewald M19 bus (Krog 2009: 154).

Al word hierdie uitsprake nooit verder in *Begging to Be Black* ontleed nie, is hier ’n subtiële implikasie dat juis dié dinge waarvoor Krog groot waardering het in Duitsland – die sorg waarmee burgers deur die staat behandel word en die dienooreenkomstige wetsgehoorsame en konsidererende gedrag van daardie burgers – ook vir haar afstootlik is as gevolg van die klaarblyklike newe-effekte van ’n doeltreffende samelewing.²⁹ In ’n effektiewe omkering van Conrad se *Heart of Darkness* sien Krog dus iets boos, iets wat *horror* ontketen, in die ‘heart of whiteness’ van Europa. Hierdie interpretasie is haar eie, kreatiewe variasie op wat Ndebele (miskien) in gedagte gehad het. Krog se man maak haar ontsteltenis as teatraal en oordrewe af en kom met sy eie nugtere ontleding van die Tweede Wêreldoorlog vorendag. Die feit dat Krog sy reaksie opteken, verminder egter nie die impak van haar intense belewenis en die kragtige impak wat dit binne die konteks van *Begging to Be Black* maak nie.

4.2.2 “Black heart”, “heart of blackness”

Hoewel Krog regmatige erkenning gee aan Njabulo Ndebele vir die term ‘heart of whiteness’, het sy reeds in *Country of My Skull* terminologie verken wat met die woord ‘hart’ te doen het. Daar is in hoofstuk 3 uitgewys dat Desmond Tutu se pleidooi aan Winnie Mandela om die waarheid te vertel, Krog tot die oortuiging bring dat Tutu en die Waarheid- en Versoeningskommissie die ‘hart’ van Suid-Afrika verteenwoordig “brave – with its teeth firmly in the jugular of the only truth that matters”. En daardie hart is swart, skryf Krog. Hierdie besef lei tot ’n intense emosionele belewenis by Krog waar sy kortstondig voel dat ‘hierdie land’, Suid-Afrika, ook waarlik hare is. Meer nog, sy beweer dat sy aan ’n Suid-Afrika behoort wat deur ‘swartheid’ gekenmerk word. “I belong to that *blinding black African heart*” (Krog 2000a: 338, my kursivering).

In *A Change of Tongue* formuleer Krog haar identifikasie met Afrika in die gedeelte waar die poësiekaravaan hul eindbestemming in Timboektoe berei het. Tydens ’n laaste geleentheid drink

hulle tee saam met 'n groep Tuaregs in die woestyn: “Enchanted by colour and language, the smell of sand, the taste of tea, she knows that she wants to be nowhere else but here, wants to be from nowhere else but here. This continent that fills her so with anguish and love – this *black, battered but lovely heart*” (Krog 2003: 333, my kursivering). In hierdie gedeelte word Afrika as 'n geheel deur Krog as 'n swart hart uitgebeeld, en is daar ten opsigte van die ganse Afrika 'n doelbewuste omkering van Conrad se *Heart of Darkness* (Lieskounig 2011: 141).

Laastens, wanneer Krog *Begging to Be Black* Moshoeshoe se graf besoek, lei die wyse waarop die ou man met 'n moontlike opperwese praat en die eenheid van die mens en die natuur beklemtoon daartoe dat Krog die volgende in haar liggaam beleef: “something melting into what over many years has become for me the unassuming *heart of blackness*” (2009: 253, my kursivering).

In bogenoemde gedeelte in *Begging to Be Black* impliseer die “heart of blackness” vir Krog ‘Afrika’, hoewel Krog dit nie eksplisiet so stel nie. Meer spesifiek suggereer die ou man wat moontlik met Moshoeshoe praat en dus 'n verbondenheid met die dooies sowel as die ganse natuur voel, die ‘swartheid’ wat Krog in *Begging to Be Black* met interkonneksie assosieer. Sy self is nie in staat om só gekonnekteer te voel met andere nie, maar fisies bevind sy haar in 'n ruimte en saam met andere vir wie dit moontlik is.

Krog se herhaalde gebruik van die term ‘swart hart’ suggereer iets uiters sentraals wat vir haar in die nosie van ‘swart’ gesetel is. Die hart is 'n lewensnoodsaaklike orgaan wat al eeue lank en in talle verskillende kulture metonimies instaan vir die essensie van 'n persoon en sy/haar karakter. In 'n doelbewuste omkering van algemene uitdrukkings wat suggereer dat iemand met 'n ‘swart hart’ of 'n ‘donker hart’ boos is, is die ‘swart’ hart van Afrika vir Krog “lovely” en benydenswaardig. Dit is ook 'n vorm van beeldspraak waardeur ‘Afrika’ en ‘swart’ aan mekaar gelykgestel word.

4.2.3 Die Conrad-interteks as gebaar; essensialisering

In 'n subtiele maar deurlopende gesprek met Joseph Conrad se *Heart of Darkness* span Krog dus met opset in die drie tekste van haar trilogie die term 'black heart' of 'heart of blackness' in as 'n teenargument vir eeue-oue opvattinge oor Afrika as donker en ongewens. Dit is een van vele gebare wat Krog in die trilogie uitvoer. Die blote titel van die derde teks, *Begging to Be Black*, behels 'n spel met lesers se vooroordele en diepgesetelde opvattinge. Vir Afrikaanse lesers wat bewus is van Krog se uitspraak dat sy graag 'n pil sou wou drink wat haar 'swart' sou maak (Smith 2003), is die titel van *Begging to Be Black* bewys dat sy bereid is om te smeek om 'swart' te wees – hoewel sy dit nooit in die teks van die boek so eksplisiet stel nie, en juis versigtig omgaan met die moontlikhede van interaksie met die 'swart' ander. Kritici wat egter om laasgenoemde rede beweer dat dit boek se titel totaal onsinnig is (vergelyk Pienaar en Kozain 2009) kyk die breër konteks van Krog se gebare mis.

Krog is deeglik bewus daarvan dat 'witheid' as 'n reël nooit 'swart' sal wil word nie, en dat ganse identiteite daarom wentel om dalk amper 'swart' te wees, maar nie heeltemal nie. Krog daag al hierdie negatiewe opvattinge uit deur te suggereer dat sy vrywilliglik 'swart' sou word. Saam met Krog se analise van die meganismes van kolonialisme, haar aanprysing van Afrika-oraliteit en 'swart' leiers in die trilogie, behels hierdie uitdagende gebaar die valorisering van 'swartheid' in 'n samelewing waar dit nie 'n outomatiese gebaar is nie. Hierdie valorisering sou egter dikwels aan essensialisering kon grens.

Essensialisme, of essensialisering, die aanname dat ons dinge kan waarneem soos wat hulle *in essensie* is en dat lede van 'n bepaalde groepering almal dieselfde essensie besit, is die teenoorgestelde van konstruktivisme, wat aanvoer dat die 'werklikheid' deur ons gekonstrueer word en dat skynbaar stabiele, onveranderlike verskynsels eintlik konstruksie is. Dit is opvallend dat Krog (in O'Toole 2004) aantoon dat sy bewus geword het dat 'witheid' 'n konstruksie is, maar nie die ooreenkomstige analitiese stap neem om 'swartheid' as eweneens gekonstrueer, veranderlik en onstabiel te benader nie.

Wanneer Paul Patton tydens hul gesprekke in Berlyn maan dat Krog haar miskien aan essensialisering skuldig maak (Krog 2009: 93, 122) is hy besig om te impliseer dat Krog alle ‘swart’ mense as eenders sien en dat sy aanvaar dat daar ’n *essensie* in ‘swartheid’ is wat alle ‘swart’ mense deel. Hoewel Krog hierdie beskuldigings ontken, is daar onmiskenbaar baie sterk elemente van essensialisering teenwoordig in haar strewende om ‘swartheid’ te verstaan en te valoriseer. Wanneer sy byvoorbeeld volhou dat sy ’n byna ‘superieure manier van menswees’ in ‘swart’ mense waarneem (2009: 203) en dat ‘iets merkwaardig’ sy oorsprong het in “*blackness* or a black world view” (2009: 206) is Krog besig om te suggereer dat hierdie besondere kwaliteite iets is wat deur alle ‘swart’ mense gedeel word.

Krog voer hierdie essensialisering nog verder deur ‘swart’ mense en ‘Afrika’ aan mekaar gelyk te stel. Hoewel sy ten opsigte van *ubuntu* onderskeid tref tussen suidelike Afrika en die res van Afrika (kyk 3.3.5), is daar weer ander momente in die trilogie waar Krog Afrika op essensialistiese wyse beleef, soos wat Lieskounig (2011) aantoon. In die gedeelte in *A Change of Tongue* waar Krog in die woestyn bewus is van “this continent that fills her so with anguish and love” is sy stellig besig om die ganse kontinent in al sy diversiteit en kompleksiteit te reduseer tot ’n *essensie*, “an unquestionable and abstract entity completely drained of all historical reality” (Lieskounig 2011: 141).

Krog se representasies van ‘swart’ mense en Afrika in *A Change of Tongue* is vir Lieskounig problematies en hy suggereer telkemale dat haar representasies op rassisme of ten minste essensialisering neerkom. Krog beeld byvoorbeeld telkens in *A Change of Tongue* ‘swart’ mense as fisies aantrekliker as ‘wit’ mense uit; Lieskounig probeer doelbewuste ironisering hierin bespeur, maar vind dit nie – hy skryf dus ’n neiging tot stereotipering en simplistiese, eendimensionele representasie aan Krog toe (2011: 136). ’n Verdere voorbeeld van die fisiese beskrywing van ’n ‘swart’ persoon is ’n digteres van Mali wat optree tydens die poësiekaravaan waaraan Krog deelneem: “a very tall, very skinny woman, her face impassive, indestructible as volcanic rock” (2003: 293). ’n ‘Swart’ persoon word hier gelykgestel aan die natuur: something that is of organic and, above all, *timeless* origin (Lieskounig 2011: 137); Lieskounig herinner die leser daaraan dat dit ’n rassistiese uitlating is om ‘swart’ mense aan die natuur gelyk te stel. Lieskounig toon ook aan dat wanneer Krog ’n serp om haar draai, dit haar transformeer van ’n

“pale, insecure, T-shirt-and-jeans white person into a tall, worthy, graceful woman of unknown origin” (2003: 301), ’n formulering waarin die Afrika-artefak daarin slaag om Afrika te dehistoriseer en dekontekstualiseer (Lieskounig 2011: 139).

Soos in hierdie voorbeelde te sien is, is Krog geneig om op veralgemenende wyse met ‘Afrika’ om te gaan en ’n tydlose essensie en skoonheid daarin te soek; ‘Afrika’ staan as ’t ware in vir ‘swart’, want sy is ten opsigte van ‘swart’ op soek na skoonheid, tydloosheid en uitsonderlikheid. Die sentrale vraag is of sy inderwaarheid besig is met onproduktiewe stereotipering en selfs rassisme, en of al hierdie verskynsels as gebare geïnterpreteer moet word waardeur Krog ‘swart’ wil valoriseer deur aantreklikheid en allerlei ander positiewe eienskappe aan ‘swart’ toe te skryf.

Stewart Motha maak in sy analise van *Begging to Be Black* korte mette van die kritiek van essensialisering wat teen Krog geopper kan word. Hy gaan van die uitgangspunt uit dat “[t]he project of ‘becoming black’ eschews any essentialist meaning of being black/white’, colonial/postcolonial” (2010: 289). Motha voel dat die tyd is verby toe ‘ras’ enige noemenswaardige essensie besit het, hoewel hy nie ontken dat sogenaamde “racial logics” verreikende gevolge het nie (Motha 2010: 289). Indien ’n mens dus Motha se benadering sou volg, kan die hele kwessie van essensialisering omseil word deur vol te hou dat Krog nie besig is om te delf in stereotipes en essensies nie, maar iets veel omvattender beoog wanneer sy ‘swartheid’ wil verstaan. Een van Krog se oogmerke is byvoorbeeld om ’n korrekatief te bied op ’n humanistiese siening wat alle verskille tussen mense ontken, wanneer sy daarop aandring dat ’n mens jouself verarm deur ‘swart’ en ‘wit’ mense as dieselfde te sien (2009: 185). Dit is dus nie ’n eenvoudige taak om ’n oordeel te vel ten opsigte van Krog, ‘ras’ en moontlike essensialisering nie. Die implikasies van die gebaar wat sy uitvoer deur ‘swartheid’ te valoriseer, gaan moontlik verlore te midde van die essensialisering wat teenwoordig is.

4.2.4 Samevatting

Daar kan voorlopig op samevattende wyse aangevoer word dat die *Heart of Darkness*-intertekste in Krog se transformasie-trilogie treffende dog uiteenlopende effekte het. Die trilogie funksioneer dikwels as effektiewe omkering van die representasie van Afrika as boos in die

Conrad-roman. Die moontlikheid bestaan egter dat Krog haar tegelykertyd aan dieselfde soort foute, in omkering, as Conrad skuldig maak deur Afrika en ‘swart’ mense as geheel positief te representeer en daarmee te suggereer dat Afrika en ‘swart’ mense op simplistiese wyse gereduseer kan word. Dit is verder ironies dat Krog enersyds Ndebele se term ‘heart of whiteness’ inspan, maar andersyds weerstand blyk te bied teen sy pleidooi vir ’n “humanistic revival of our country” (Ndebele 2000: 17) deur daarop aan te dring dat verskille tussen ‘swart’ en ‘wit’ mense bestaan wat nie geïgnoreer mag word nie.

Krog se doelbewuste pogings om die waarde van ‘swart’ aan te toon, dikwels ten koste van die ‘waarde’ van wit, is een ekstreme element van haar trilogie. Hoewel ekstreem, beskou ek dit nogtans as ’n uiters veelseggende gebaar wat heelwat van ons aandag verdien. Daar is egter ook kritici wat in Krog se ondersoek na ‘ras’ juis pogings om vas te klou aan die voorregte en gewaande superioriteit van ‘witheid’ bespeur. Ek gee hierdie kritiek kortliks weer, maar ek skaar my nie self by dié kritici nie; my belangstelling in Krog en ‘witheid’ lê elders.

4.3 Krog en ‘witheid’, Krog en ‘swartheid’

Die gebare wat Krog in haar trilogie uitvoer dui, soos reeds bespreek, op ’n behoefte om ‘swart’ se waarde aan te toon en gevestigde opvattinge oor die superioriteit van ‘wit’ teen te staan en om te keer. Daar is egter kritici wat beweer dat Krog se trilogie sigself dikwels dekonstrueer en in die proses Krog se problematiese opvattinge oor ‘ras’ ontmasker.

4.3.1 ‘Wit’ bevoorregting

Sekere kritici streef daarna om Krog te ontbloot as ’n ‘wit’ persoon in wie ’n diepgesetelde rassisme voortleef (vergelyk Lieskounig se subtiele insinuasies hierbo) en wat nie van haar ‘wit’ bevoorregting wil afstand doen nie. Haar gespreksgenoot in Berlyn, Paul Patton, verwoord die vraag wat sommige van hierdie kritici se aanklagte onderlê: “Are you not trying to understand blackness [...] in order to keep an ingrained racism more sensitively and subtly alive?” (2009: 93). Helene Strauss beweer byvoorbeeld dat Krog se einste wens om ’n pil te kon drink wat haar

‘swart’ sou maak, deur bevoorregting onderlê word (2006: 189). Mary West, gesamentlik met Helize van Vuuren en individueel (in *White Women Writing White*) streef ’n indringende ontmaskering van Krog se *A Change of Tongue* na. Sy skryf opsommend:

[...] although Krog very powerfully and personally engages with the politics of whiteness in South Africa, there is some evidence to suggest that she herself may not always be conscious of the ways in which her explorations reflect a continued, though perhaps increasingly uncomfortable, hegemonic white privilege in her responses to post-apartheid South Africa. Despite her searing indictment of conservative white (Afrikaner) attitudes and her astute apprehension of a current crisis of whiteness which is marked by a sense of white displacement, her project is nonetheless often undercut by her own perhaps unexamined assumptions (West 2009: 101-102).

In hoofstuk 1 noem ek kortliks dat ek van mening is dat Antjie Krog se trilogie in belangrike opsigte verskil van die (literêre) niefiksie van haar tyd- en landsgenote. Die wroeging wat Krog se trilogie kenmerk, is grootliks afwesig by ander Suid-Afrikaanse skrywers. Daar is by Krog die behoefte om indringend met Suid-Afrika om te gaan. ’n Deeglike studie van hierdie indringende poging openbaar dat Krog allermins ’n konserwatiewe ‘wit’ Afrikaner is wat op naïewe wyse oor ‘witheid’ en ‘swartheid’ skryf. Lieskounig en West sien so ’n konserwatiewe Afrikaner in Krog raak, maar dit is ’n konstruk wat nie op die werklikheid geskoei is nie.

Ek wil so ver gaan om te beweer dat West se kritiese analise waarin sy gebruik maak van die teorieë en metodes wat deur witheidstudies aangewend word, dikwels op ’n waninterpretasie van *A Change of Tongue* neerkom, en dat sy nie *Country of My Skull* volledig in haar analise in ag neem nie.

Die eerste gesprek met ’n ‘swart’ persoon wat vir West problematies is, is Krog se ontmoeting met ’n Kroonstad-kollega, Sheridan. Hy beweer dat nie veel in Kroonstad verander het sedert 1994 nie; ‘wit’ mense het nog steeds alles, en ‘swart’ mense niks nie; selfs waar ‘swart’ mense oënskynlik magsposisies beklee, lê die mag eintlik nog steeds by ‘wit’ mense (Krog 2003: 117). Krog se verwysing na ‘swart’ korrupsie is volgens West en Van Vuuren ’n voorspelbare ‘wit’

reaksie: “she cites black corruption as opposed to white hegemony as the primary factor determining post-apartheid race relations” (2007: 216). Wanneer Sheridan Njabulo Ndebele aanhaal deur te verwys na die “universal sanctity of their white skin” (Krog 2003: 118) is West en Van Vuuren opnuut skepties, en lees Krog se gedrag (sy maak reg om die gesprek te verlaat omdat sy nie konflik met haar ‘swart’ vriende wil hê nie) as onwilligheid om hierdie “universal sanctity” te erken. Volgens hulle representeer Krog haarself (teenoor die leser) as ingelig en onbevooroordeeld, maar in werklikheid is sy die produk van die “universalising assumptions that whiteness continues to promote” (2007: 217).

Krog se reaksie op Sheridan se uitvoerige aanhaling van ‘een van haar helde’ (2003: 118) is dat sy deeglik bewus is van Ndebele se standpunt én dat sy daardie standpunt deel, maar dat Sheridan haar nie hóór nie. Hy wil haar nie hoor nie, want hy wil haar in ’n “convenient ‘white box’” plaas, sodat hy nie hoef kennis te neem van “the complexities of good and bad whites, and good and bad blacks” (2003: 119) nie. Hieruit lees West en Van Vuuren af dat Krog verdedigend optree en dat sy nie Ndebele se woorde behoorlik kon interpreteer nie, aangesien sy gerieflikheidshalwe fokus op “complexities” in plaas van “complexion” soos wat dit deur Ndebele uitgelig is. Krog se posisie is dus “duidelik” dié van die “liberal white in anti-racist debates” (West 2009: 85).

Die tweede problematiese interaksie in *A Change of Tongue* is Krog se herontmoeting met ‘swart’ kollegas tydens die Suid-Afrikaanse ‘Conference on Racism’. Krog verduidelik self dat *A Change of Tongue* ontstaan het na aanleiding van dié konferensie wat in 2001 plaasgevind het (2005a: 103). Die gedeelte wat tydens hierdie kongres afspeel, verskyn in *A Change of Tongue*, en ook in ’n bygewerkte uitgawe van *Country of My Skull* wat in 2002 gepubliseer is.

Tydens haar gesprek met haar ‘swart’ kollegas stel Krog die vraag waarom ‘ras’ die enigste debat in die nuwe Suid-Afrika geword het:

[...] Nobody talks about class, or human rights, accountability, how to prevent abuses, how much of the past is already part of the present, collective guilt, moral choices, the

definition of ‘perpetrators’ – the only thing we hear is race, race, race. As if my identity is ‘white’, and I’m not allowed to be more than that! (2003: 272).

West dui korrek aan dat die lys van ‘bykomende kwessies’ wat Krog hierbo noem, ’n baie goeie opsomming van Krog se ganse projek in *A Change of Tongue* is (West 2009: 89). Soos reeds herhaaldelik genoem, is morele vrae uiters belangrik vir Krog. Sy is ook gemoeid met die vraag na kollektiewe skuld of medepligtigheid en die aard en definisie van ‘oortreders’ of aandadiges. West is egter myns insiens foutief wanneer sy beweer dat hierdie kwessies *wel* in Suid-Afrika gelykgestel kan word aan ‘ras’ en dat Krog se argument dus op sigself invou. West tipeer verder Krog se woorde as ’n “knee-jerk response” tot die problematiek van integrasie wat deur een van haar kollegas geskets word en noem dit ’n voorbeeld van “liberal white anti-racist rhetoric” wat die klem van ‘ras’ wil wegneem ten einde te verbloem hoeveel die ‘wit’ subjek baat by die konsep van ‘witheid’. Ek wil aanvoer dat hierdie reaksie van Krog juis nie ’n voorspelbare outomatiese reaksie van ’n ‘wit’ liberalis is nie, maar ’n deurdagte worsteling met die beperkings wat deur rasdenke opgelê word. Krog brei op haar uitlatings uit deur te sê:

Race is the only thing about yourself you cannot change. [...] So if you have a problem with me because I’m white, I’m trapped. There is no room for change. Race moves the debate from moral questions – how are you acting? – to narrow nationalist ones – what colour are you? what group do you belong to? (2003: 274).

Hierdie aanhaling illustreer opnuut die belangrikheid van morele vrae vir Krog. West lei egter uit haar woorde die begeerte af om die kategoriëe “individualism” en “humanism” te laat herleef “in the face of strong evidence that these western constructs have lost much of their credibility [...]” (2009: 90). In die lig van die trilogie as geheel kan daar beslis beweer word dat hierdie stelling van West eenvoudig verkeerd is; Krog is juis in haar trilogie eksplisiet gekant teen ‘Westerse individualisme’ en selfs humanisme; ’n aansienlike deel van haar projek behels ’n verwerping van hierdie Westerse opvattinge en ’n verkenning van ’n Afrika-spesifieke interkonneksie. Dit is inderdaad, soos West (2009: 89) uitwys, ironies dat Krog vra, “Why has race become the only debate?” in die lig van Krog se duidelike preokkupasie met ‘ras’ in die transformasie-trilogie (sy

beskryf haarself as “fixated on skin” (Krog 2003: 121), maar terselfdertyd stem ek nie met West saam dat Krog ‘veral’ ’n preokkupasie met ‘witheid’ het nie.

West maak groot gewag van die verskille tussen die twee weergawes van die ‘rasdebat’ soos wat dit in *Country of My Skull* se 2002-uitgawe en *A Change of Tongue* in 2003 opgeteken is. In eersgenoemde weergawe skryf Krog byvoorbeeld dat sy en haar vroulike swart kollega wegloop, “[t]he **past** bleeding softly between us” (2002: 289, my beklemtoning). In die ‘tweede weergawe’ loop hulle weg, “[t]he **future** already unfolding in different ways between us” (2003: 275, my beklemtoning). West wys die meerduidigheid van die tweede weergawe uit en kies vir ’n besonder negatiewe interpretasie waarvolgens Krog blyk te suggereer dat die toekoms altyd tussen ‘swart’ en ‘wit’ sal staan en hulle apart sal hou (West 2009: 93).³⁰ Daar is egter ook ander moontlike interpretasies van laasgenoemde aanhaling, en van die verskil tussen die aanhalings. In *Country of My Skull* was Krog se klem baie eksplisiet op die gruwels van apartheid, dit wil sê op die verlede. Die verskillende werklikhede vir ‘swart’ en ‘wit’ onder apartheid is ’n besliste uitdaging in pogings tot transformasie en versoening; daarom is dit gepas dat Krog verwys na die verlede wat ‘saggies bloei’ tussen ‘swart’ en ‘wit’. In *A Change of Tongue* is Krog gemoeid met die periode sedert 1994, en selfs ná die verhore van die Waarheid- en Versoeningskommissie, dit wil sê ná 1998. Een van die dinge wat haar gesprekke in die boek uitwys, is die feit dat transformasie en ‘swart bemagtiging’ anders ontvou het sedert 1990 as wat aktiviste dit miskien tydens apartheid voorsien het. Wat Krog dus dalk impliseer wanneer sy praat van “[t]he future already unfolding in different ways between us” is dat die toekoms en die vraag na die toekoms van Suid-Afrika verhoudings tussen ‘wit’ en ‘swart’ in die hede beïnvloed, en dat daardie toekoms op meervoudige wyses gestalte gaan kry vir ‘swart’ en ‘wit’. Dit sluit egter nie noodwendig die moontlikheid van ’n gedeelde toekoms uit nie.

Bogenoemde lys van argumente en teenargumente demonsteer dat die ideologiese vertrekpunt van die navorser ewe belangrik as Krog se eie ideologie blyk te wees wanneer ’n kritiese analise van haar trilogie aangepak word. Kritici wat deeglik kennis neem van die basisaannames van witheidstudies, insluitende die feit dat ‘wit’ bevoorregting op subtiele wyses kan bly voortbestaan en dat selfs geswore antirassiste soms nie van daardie bevoorregting wil afstand doen nie, slaag daarin om daardie beskuldiging ten opsigte van Krog oortuigend aan te voer,

maar gegrond op onvolledige analyses. Verder blyk liberale kritici in post-1994 Suid-Afrikaanse studies só sensitief vir moontlike voorbeelde van rassisme te wees dat hulle nie Krog se gebare na behore kan interpreteer nie, en ook nie haar ganse geskiedenis, insluitende haar bewese betrokkenheid by die struggle, in ag neem nie.

4.3.2 Krog se identifisering met ‘swart’

Ek het in hierdie proefskrif al by herhaling die woord ‘kompleks’ gebruik om Krog se trilogie te beskryf, en ek moet opnuut beklemtoon dat Krog se hantering van ‘ras’ ingewikkeld is. Enersyds blyk Krog streng skeidslyne gegrond op velkleur te trek wanneer sy haarself of andere as ‘te wit’ bestempel om deel te mag voel van Afrika (vergelyk Krog 2003: 300), wanneer sy op essensialistiese wyse beweer dat ‘swart’ mense deel het aan ’n superieure soort menswees of ‘Afrika’ en ‘swartheid’ op skynbaar onproblematiese wyse aan mekaar gelykstel. Andersyds moet ’n volledige analise van die trilogie egter ook kennis neem van die tye waar Krog juis met ‘swart’ mense, Suid-Afrika en Afrika identifiseer, en die wyse waarop hierdie identifikasie verander en verskuif in die loop van die trilogie.

In die gedeelte in *A Change of Tongue* waar Krog die eerste keer Nelson Mandela se gesig op ’n t-hemp sien, is sy omring van ’n “wall of black faces”. Sy verwys na ‘ons’ wanneer sy haar en die swart mede-toeskouers se reaksie op die t-hemp beskryf: “This man who is still forbidden has come to show *us* his face and speak to *us* directly, here in Kroonstad” (2003: 170, my kursivering). Lieskounig lees ’n gewaande onskuldige gebruik van die ‘ons’ in hierdie gedeelte in (2011: 141); verder is hy verontwaardig oor wat hy sien as Krog se gebrek aan bewustheid van die reuse gaping wat haar van die ‘swart’ slagoffers van apartheid skei: haar gebruik van ‘ons’ “unmistakably claims a common bond between a representative of white Afrikaaner (sic) privilege, power, domination and subjugation, and the victims” (Lieskounig 2011: 142). Hoewel hy dit nie in soveel woorde sê nie, beskou Lieskounig Krog as naïef; volgens hom verontagsaam Krog opnuut (soos in haar passievolle omhelsing van Afrika) die geskiedenis (2011: 142) en maak sy op naïewe, onvanpaste wyse aanspraak op gemeenskaplikheid met ‘swart’ mense.

Lieskounig neem egter self nie deeglik kennis van Krog se geskiedenis en konteks nie. Krog stel haar *anti-apartheid credentials*³¹ in die trilogie ten toon deur te verwys na die jare waar sy skoolgehou het by 'n bruin skool in Kroonstad, die bruin kerk wat sy en haar gesin bygewoon het, haar betrokkenheid by protesoptogte en -saamtrekke, of, soos in bogenoemde aanhaling, haar teenwoordigheid op 'n sypaadjie agter “Greg’s Muti Shop” saam met ander teenstanders van apartheid (2003: 170). In hierdie aanhaling beskryf sy immers die een man wat vooroor buig en “*Ha-laa-la*” (’n uiting van jubeling) uitroep, as ’n “comrade” (2003: 170).

Krog ontken geensins in haar trilogie haar verbondenheid met Afrikaners as implementeerdere van apartheid nie (kyk 4.4). Dit is egter ontereg wanneer kritici Krog op grond van daardie uitgesproke medepligtigheid en verbondenheid die reg ontsê om *ook* ’n verbondenheid te voel met die ‘swart’ en ‘bruin’ mense saam met wie sy in struggle-aktiwiteite betrokke was. Soos reeds in die inleiding tot hierdie hoofstuk uitgewys is, ontsê West en Lieskounig Krog die reg om as ‘wit’ persoon haar vir die regte van ‘swart’ mense te beywer. Daar word ook misgekyk dat Krog nie ’n unieke verskynsel is of was nie; talle ‘wit’ vroue het op prominente wyse deelgeneem aan die bevrydingstryd: Helen Joseph, Ruth First, Jean Sinclair, Helen Zille en Bettie du Toit om net ’n paar te noem. Antjie Krog was hoegenaamd nie die eerste ‘wit’ vrou wat haar om morele redes genoep gevoel het om haar ten minste gedeeltelik te distansieer van die Afrikaner-establishment en haar lot by die onderdrukte ‘swart’ meerderheid in te werp nie.

Krog se struggle-geskiedenis is ook te sien in haar verwysing in al drie tekste van die trilogie na die struggle-lied “Senzeni na”. Dit word eerstens in *Country of My Skull* beskryf:

When the hearing [of Nomonde Calata] resumed, Tutu started to sing: ‘*Senzeni na, senzeni na...* What have we done? What have we done? Our only sin is the color of our skin.’ I was at a meeting once where ANC leaders rejected this song because it perpetuates the idea of being a helpless victim. But when it was sung this morning, I cried with such a sense of loss and despair I could hardly breathe...” (Krog 2000a: 57).

In sowel *A Change of Tongue* as *Begging to Be Black* dink Krog terug aan ’n skoolmars tydens die apartheidsjare wat byna fatale gevolge gehad het. Tydens hierdie mars het die kinders

“Senzeni na” gesing (2003: 47-48, 2009: 67). Die woorde van hierdie lied dien as herinnering aan die simplistiese aard van die apartheidsbeleid se diskriminering teen mense op grond van hul velkleur. Daarmee saam dien dit as kragtige impetus vir Krog se projek in haar trilogie; Krog se ‘preokkupasie met ras’ (West 2009: 89) is die uitvloeisel van apartheid se preokkupasies. Krog wil die effekte van apartheid se rasdenke naspur en eksplisiet ondermyn; opnuut is hier ’n Eagleton-gebaar ter sprake wat belangriker as die spesifieke besonderhede van Krog se rasargumente is. Die herhaalde verwysing na “Senzeni na” in al drie tekste van die trilogie is ’n veelseggende gebaar.³²

Krog beleef aanvanklik verwarring en onsekerheid wanneer sy in Wes-Afrika gevra word om “the South African dance” te doen (2003: 306-307), aangesien daar nie één dans is wat kenmerkend van Suid-Afrika is nie, en aangesien Krog in haar eie woorde nie kán dans nie. Gaandeweg egter, soos wat sy haar borste skud, kom die liggaamlike herinnering aan *toyi-toyi* terug na haar voete (2003: 307). Lieskounig interpreteer hierdie toneel as ’n skandalige appropriasie en spottende nabootsing van “one of the most historically and politically charged manifestations of resistance of the black majority during the apartheid regime by a member of the very group responsible for the racially based oppression” (2011: 139). Opnuut neem Lieskounig nie voldoende kennis van Krog se struggle-agtergrond en die feit dat sy wél in die verlede aan *toyi-toyi* sou meegedoen het nie, en ontsê hy Krog die reg om iets gemeen te mag hê met die ‘swart’ meerderheid en hul weerstand teen die apartheidregime. Die versetbeweging in die 1980’s was immers uitgesproke antirassig van aard en ‘wit’ mense soos Krog is nie op grond van hul velkleur uitgesluit van ‘struggle’-aktiwiteite nie.

Hoewel die kritiek van Derek Hook waarskynlik op sekere ‘wit’ liberaliste van toepassing is, voel ek nie dat bogenoemde voorbeelde ten opsigte van Krog bestempel kan word as “ostentatious forms of anti-racism which function as forms of self-promotion, as paradoxical means of extending white narcissism” (Hook 2011: 26) nie. Haar optrede is nie “acts of white heroism or self-sacrifice” wat ‘witheid’ her-sentreer en ‘wit’ agensie verder uitbrei nie (Hook 2011: 26).

Indien Krog se gebruik van ‘ons’ gewaan-onskuldig of onbewustelik was by die T-hemde met Mandela se gesig op, vind hierdie selfde onbewustelike of doelbewuste gebruik van die woord ‘ons’ in *Begging to Be Black* plaas. In die gesprekke met Paul Patton is daar momente waarin Krog haar volledig met Suid-Afrika en Afrika identifiseer. So sê sy byvoorbeeld: “I am not pleading that the West accommodate us; I am pleading that we understand ourselves, and not look back on ourselves in an utter non-understanding imposed on us from elsewhere” (2009: 238) of “[...] you don’t hear us through our own voice. You only hear us through *your* voice” (2009: 156). In hierdie uitlatings skaar Krog haar nie aan die kant van ‘wit’ mense wat volgens haar nie toegang het tot sekere insigte en vermoëns wat ‘swart’ mense besit nie; sy is deel van Afrika, van die ‘ons’ wat in opposisie teen die weste staan en nie deur die weste begryp word nie. Hierdie verskynsel beklemtoon die kompleksiteit van Krog se subjekposisies in haar trilogie.

4.3.3 Samevatting: Krog en antirassigheid

In die momente waar Krog die stap neem om haar ondubbelsinnig met Afrika te identifiseer of waar sy, soos tydens die struggle, ’n eenheid vorm met die ‘swart’ teenstanders van apartheid, is daar ’n implisiete pleidooi vir antirassigheid. Ook Krog se verweer dat sy ‘vasgekeer’ is as sy altyd op grond van haar ‘ras’ beoordeel moet word (2003: 274), suggereer die noodigheid vir ’n bestel waar daar nie vir altyd aan die ‘rassegroeperings’ van apartheid vasgeklou sal word nie. Hierdie momente is egter vlietend en die meer blywende indruk van haar trilogie is ’n hardnekkige bemoeienis met ‘ras’. Krog gebruik nêrens in die trilogie die term antirassigheid nie en dit is miskien vreemd dat sy dit nie aangryp as ’n oplossing vir heelwat van die problematiek wat sy in haar trilogie onder die loep neem nie.

’n Moontlike rede waarom Krog wegstroom van ’n pleidooi vir antirassigheid is die feit dat, soos hierbo genoem, ‘ras’ in Suid-Afrika onteenseglik verweef is met apartheid en gevolglik met bevoorregting teenoor diskriminasie, en dit is een van die sentrale kwessies waarmee Krog in haar trilogie gemoed is. Sy reduceer heelwat vraagstukke tot ’n kwessie van ‘swart’ teenoor ‘wit’ omdat die vraagstuk van medepligtigheid vir haar ’n blywende een is.

4.4 ‘Ras’ en medepligtigheid

Daar is, soos reeds aangevoer, vele verskynsels wat die konstruksie van *Country of My Skull*, *A Change of Tongue* en *Begging to Be Black* as ’n trilogie aanmoedig; met ander woorde, elemente wat die tekste tot ’n losse eenheid saamsnoer. Eén so ’n verskynsel is die feit dat Krog in die derde teks, *Begging to Be Black*, tematies terugkeer na die Waarheid- en Versoeningskommissie wat breedvoerig in *Country of My Skull* ontleed word en ook kortliks in *A Change of Tongue* aan bod kom. Nie net word sekere antwoorde tydens die WVK-verhore verskaf tot die moord op die Wheetie in Kroonstad waarby Krog self betrokke geraak het nie, maar terwyl sy in Berlyn is, besin Krog gereeld oor die ooreenkomste en verskille tussen Duitsland ná die Nazi-tyd en post-apartheid Suid-Afrika.

Krog se belewenis van Berlyn is dat die stad konstant gemoeid is met ‘skuld’: Berlyn “reeks of unlodged guilt [...] different layers of grief emanate from Berlin” (2009: 157). Die groot hoeveelheid gedenktekens en monumente in Berlyn is vir Krog opvallend, asook die koper *Stolpersteine* wat oral, ook in woonbuurte, aangetref word en die stad se inwoners dus gedurig herinner aan die stil, sistematiese verwydering van Jode onder die Nazi-bewind. Tog kan Krog haar moeilik indink dat soortgelyke gedenking van die slagoffers van apartheid in Suid-Afrika sou kon plaasvind:

Perhaps because every single thing in our country already portrays injustice, reminds us of the ongoing injustice. One need not pull it out of the past through plaques and memorials; it is walking around, mortally wounded, poor or corrupted, the perpetrators and the victims. The shame belongs to a colour – that colour is the reminder (Krog 2009: 159).

Al besef Krog dus self in haar trilogie die beperkinge van die simplistiese redusering van die Suid-Afrikaanse situasie tot ‘swart’ teenoor ‘wit’, kom sy tog oorkoepelend by die gevolgtrekking uit dat ‘wit’ as geheel medepligtig was aan apartheid en ‘swart’ as geheel die slagoffer van apartheid. Hierdie realiteite sal volgens Krog nie gou verdwyn in die post-apartheid samelewing nie, en daarom moet die vraag na medepligtigheid en verantwoordelikheid gestel

word. Ek ondersoek die verband tussen ‘ras’ en medepligtigheid by Krog deur eerstens (soos ander navorsers al gedoen het) Mark Sanders se *Complicities* kortliks te betrek, maar ook deur na die werk van Elazar Barkan te verwys wat hierdie gebaar van Krog in ’n breër internasionale perspektief help plaas.

4.4.1 Sanders se *Complicities*

Die ingewikkelde vraagstuk van medepligtigheid tydens apartheid is taamlik uitvoerig ondersoek deur Mark Sanders in sy seminale boek *Complicities: The Intellectual and Apartheid* (2002) en dit kan myns insiens kortliks sinvol in hierdie studie betrek word. Murray (2009b) maak Sanders se argumente op *Country of My Skull* van toepassing en Scott (2012) op *Country of My Skull* én *Begging to Be Black* en my insigte, wat ek kortliks hier verskaf, sluit grootliks by dié van Murray en Scott aan.

Verdere motivering vir ’n saam-lees van Krog en Sanders is die feit dat Krog self uit Sanders aanhaal in ’n artikel (Krog 2005a: 106-107) en in *Begging to Be Black* (2009: 185-186, 236). Verder is Krog al telkemale beskryf as ’n (openbare) intellektueel in Suid-Afrika (vergelyk veral Garman 2009) en sy is boonop ’n digter en skrywer soos die ander intellektuele figure wat Sanders bestudeer (insluitende Sol Plaatje, N.P. van Wyk Louw en Breyten Breytenbach).

Die uitgangspunt van Sanders se studie is geïnspireer deur die bewoording van die verslag van die Waarheids-en Versoeningskommissie waarin daar eksplisiet verwys word na die sogenaamde “little perpetrator” in elkeen van ons. Hoewel die Waarheidskommissie gemoeid was met die “exceptional perpetrator[s]” (Sanders 2002: 3) van die apartheidsregime en die slagoffers van hul misdade, was die uiteindelijke doelwit van die eksemplariese getuienis wat voor die kommissie gelewer is om die ganse bevolking van Suid-Afrika bewus te maak van die “little perpetrator” in hulself wat oor die potensiaal beskik om dieselfde misdade te pleeg as die “exceptional perpetrator”, en om mense bewus te maak van hul eie gewillige of indirekte medepligtigheid aan die voortbestaan van die apartheidbestel. Deur te beken dat daardie “little perpetrator” in ’n mens bestaan, kan mens ’n sin vir verantwoordelikheid ontwikkel wat uiteindelik sal lei tot ’n “heightening of personal responsibility, which, paradoxically, would mean not washing one’s

hands but actively affirming a complicity, or potential complicity, in the ‘outrageous deeds’ of others” (Sanders 2002: 3). Só ’n verantwoordelikeidsin “would, in the best of possible worlds, make one act to stop or prevent those deeds” (Sanders 2002:3-4).

Sanders beskou, in navolging van Derrida, die kwessie van medepligtigheid as ’n onontsnabbare gevolg van enige onregverdige bestel. Die oomblik wat daar ’n geval is van vooroordeel en onderdrukking kan ’n mens nie ’n ondersteuner óf teenstaander van daardie onreg wees sonder om self tot ’n sekere mate aandadig te wees nie. Enige werklike intellektueel herken dus sy/haar medepligtigheid alvorens hulle hul opposisie tot ’n bepaalde onreg uiter (Sanders 2002: 10). Sanders onderskei voorts tussen *acting-in-complicity* en *responsibility-in-complicity*. Wat eersgenoemde betref, kan iemand verantwoordelik gehou word vir spesifieke misdade. Laasgenoemde behels “the place occupied by the other before whom the ‘little perpetrator’ is responsible” (Sanders 2002: 11). In aansluiting by die begrip van ‘die ander’ wat Sanders oproep, verskaf hy ’n nog omvattender definisie van medepligtigheid:

Complicity, in this convergence of act and responsibility, is thus at one with the basic folded-together-ness of being, of human-being, of self and other. Such foldedness is the condition of possibility of all particular affiliations, loyalties and commitments. In the absence of *acknowledgement* of complicity in a wider sense of foldedness with the other, whether welcomed or not, there would have been no opposition to apartheid (Sanders 2002: 11, beklemtoning in oorspronklike).

Net soos wat die WVK-verhore as ’t ware die agtergrond skep waarteen Sanders se ganse verkenning van medepligtigheid by/tydens Apartheid uitgeborduur word, het die eerste boek in Krog se trilogie, *Country of My Skull*, eksplisiet tot stand gekom as die resultaat van Krog se joernalistieke betrokkenheid by die WVK-verhore. Daar is dus vrugbare oorvleueling tussen Sanders se akademiese werk en Krog se transformasie-trilogie.

4.4.2 Medepligtigheid in Krog se trilogie

Country of My Skull word as volg opgedra: “For every victim who had an Afrikaner surname on her lips”. Hierdie opdrag beliggaam stellig Krog se belewenis van “metafisiese skuld” sowel as haar spesifieke medepligtigheid as Afrikaner by die vergrype van die apartheidbestel. In hoofstuk agt word Krog se verbondenheid met Afrikaners duidelik verwoord:

In some way or another all, all Afrikaners are related. If somebody says his father bought land here, or he grew up in Odendaalsrus or Welkom – then I know. From the accents I can guess where they buy their clothes, where they go on holiday, what car they drive, what music they listen to (Krog 2000a: 121).

Murray voer aan, in teenstelling met metafisiese skuld wat deur Jaspers geuniversaliseer word (vergelyk Sanders 2002: 6), “Krog deals with the issue of complicity from a much more localised position in that she addresses the specific anxieties of the Afrikaner” (Murray 2009b: 7).

She reflects on what she has in common with the men testifying before the TRC and identifies the commonality as her culture. She acknowledges that ‘part of that culture over decades hatched the abominations for which they [the perpetrators] are responsible’ and she comes to the conclusion that, ‘[i]n a sense it is not these men but a culture that is asking for amnesty’ (Krog 2000a: 96). [...] As an Afrikaner, Krog’s narrator thus places herself on this continuum by affirming her foldedness with the perpetrators of apartheid abuses (Murray 2009b: 9).

Enersyds is Krog se bemoeienis met medepligtigheid van ’n uiters persoonlike aard; dit is iets wat sy self beken, en iets wat nou verbonde is met haar identiteit. Dit vorm die impetus vir haar vraag na die implikasies van haar Afrikaneridentiteit vir ’n belewenis van ’n Suid-Afrikaanse identiteit. Andersyds het die skryf van *Country of My Skull* ook wyer implikasies: volgens Murray is letterkunde “a terrain where authors can negotiate complicity while also creating a space where readers are prompted to engage with the ‘little perpetrators’ in themselves” (2009b:

3-4). Krog se analise van medepligtigheid van ‘wit’ mense (insluitende Afrikaners) by apartheid is ’n hoogs-persoonlike uitvloeisel van haar poging om eerlik met Suid-Afrika om te gaan.

Buiten die feit dat die WVK-verhore as ’n motief weer kortliks opduik in *A Change of Tongue* en *Begging to Be Black*, is *Country of My Skull* nie die somtotaal van Krog se besinnings oor medepligtigheid, skuld, verantwoordelikheid, ensovoorts nie. In al drie tekste van die trilogie verken sy die strukturele geweld van die apartheidsera en die medepligtigheid van ‘wit’ én ‘swart’ mense by die uitbuiting en onderdrukking van ‘swart’ mense voor, tydens en ná apartheid. Hierdie bewustheid van medepligtigheid onderlê Krog se besinning oor transformasie en identiteit.

Sanders maak herhaaldelik gebruik van sy formulerings “folded-together-ness of being” en “human-being”. Hoewel hierdie begrippe by Sanders nie losgemaak kan word van die konsep van medepligtigheid en gevolglik van skuld en verantwoordelikheid nie, en hoewel die verbintenis met die ander dikwels by Sanders neerkom op ’n onwelkome intieme verhouding met die onderdrukker, is daar ’n opvallende ooreenkoms tussen Sanders se “larger foldedness in human-being” (2002: 19) en Krog se “interconnectedness”/“interconnectedness-towards-wholeness” wat sy in *Begging to Be Black* verken.

4.4.3 Die gevolge van medepligtigheid

Hierdie studie is nie eksplisiet gemoed met die konsep van “white guilt” nie. Binne witheidstudies word *white guilt* met agterdog bejeën: “White guilt [...] remains a suspect; if linked to politics it remains more often than not a guilt politics aimed at relieving the subject’s own discomfort, a political narcissism” (Hook 2011: 30). Ek voel nie dat Krog se besinning oor medepligtigheid, verantwoordelikheid, die nalatenskap van kolonialisme, ensovoorts, op simplistiese wyse gereduseer kan word tot ’n manifestasie van *white guilt* nie. Sy is nie die ‘wit’ liberalis (wat uit narsissistiese oorwegings vir haar skuldgevoel probeer vergoed) wat so dikwels die fokus van witheidstudies-navorsers se aanvalle is nie.

Ek wil eerder aanvoer dat Krog se bemoeienis met medepligtigheid en skuld binne 'n breër internasionale perspektief gesien moet word. Elazar Barkan skryf in *The Guilt of Nations* oor die feit dat restitusie 'n “trend” geword het (2000: 318) en 'n “global movement” (2000: 319): “Contemporary international discourse underscores the growing role of guilt, mourning, and atonement in national revival and in recognizing the identity of a historically victimized group” (Barkan 2000: XLI).

On the one end of the spectrum is the guilt of non-suffering in the face of those who do suffer [...] The fact that another is suffering as a result of human action and that one either ignores it or notices but does nothing is cause enough to be guilty [...] On the other end is the guilt based on one, or one's ancestors, causing the conditions of another's suffering [...] Guilt is a potentially powerful mechanism for transforming daily sentimentality and universal humanitarianism into a political agenda. The move to publicize private feelings, as performance and a display of individual pain, has become part of the agenda for victims' rights. As a cultural phenomenon, performative guilt [...] has ceased to be related to a specific political act and steps outside rational discourse” (Barkan 2000: 316).

Krog is duidelik in haar trilogie gemoed met skuld gebaseer op “one, or one's ancestors, causing the conditions of another's suffering”. Die verskil tussen die gebruiklike konnotasies van “white guilt” en Barkan se “performative guilt” is subtiel, maar Barkan beweer dat daar in 'n “post-civil rights postcolonial society” (2000: 316) toenemend meer groepe mense is wat die etiket van ‘slagoffers’ omhels en daar is groeiende internasionale druk om restitusie te doen vir slagoffers se lyding.

From the perpetrator's perspective, restitution and apologies are part of the growing cultural trend of performative guilt. The cost of admitting guilt (especially on the home front) and the difficulty of conceding that one's identity is mired in crimes of injustice may be somewhat eased by the international trend to validate the ritual of public confession and legitimized by the recognition of the egalitarianism of imperfection” (Barkan 2000: 323).

Ek is nie besig om hiermee te suggereer dat medepligtigheid, skuld en restitusie leë konsepte vir Krog is, of dat die onreg wat tydens apartheid gepleeg is, gerelativeer word deur die “egalitarianism of imperfection” van wêreldwye menseregteoortreders nie. Krog is eerder besig om haar lesers se aandag te vestig op kwessies wat op internasionale vlak groot belangstelling geniet (byvoorbeeld in Berlyn soos hierbo uitgewys) en sy stel implisiet die vraag na die uitwerking van internasionale diskoerse oor boetedoening op die Suid-Afrikaanse samelewing. Deur in Engels te skryf, is Krog baie bewustelik besig om by te dra tot hierdie debat. Navorsers soos Mark Sanders interpreteer Krog se Engelse niefiksie op sigself as ’n vorm van “reparation” (Sanders 2007: 140) maar Krog self tipeer nie haar tekste as sulks nie, en vir hierdie studie se doeleindes is dit interessanter dat Krog se verwysing na boetedoening ’n belangrike internasionale gebaar word.

Barkan gebruik die term restitusie as ’n oorkoepelende term wat restitusie, reparasie en apologie insluit:

Restitution strictly refers to the return of the specific actual belongings that were confiscated, seized, or stolen, such as land, art, ancestral remains, and the like. *Reparations* refers to some form of material recompense for that which cannot be returned, such as human life, a flourishing culture and economy, and identity. *Apology* refers not to the transfer of material items or resources at all but to an admission of wrongdoing, and, in some cases, an acceptance of responsibility for those effects and an obligation to its victims. However, these are all different levels of acknowledgement that together create a mosaic of recognition by perpetrators for the need to amend past injustices (Barkan 2000: XIX).

In *Country of My Skull* wys Krog uit dat die Waarheid- en Versoeningskommissie in die twee jaar tot sy beskikking nooit ’n behoorlike beleid oor materiële reparasies tot stand kon bring nie (2000a: 364) en in *A Change of Tongue* is daar te midde van al Krog se verkennings van die post-1994 samelewing geen sprake van reparasies nie, ’n weerspieëling van die feit dat daar sedert 1998 ’n algehele swye oor die onderwerp in Suid-Afrika heers; daar is wel ’n openbare

diskoers oor restituisie, veral ten opsigte van grond. Die onderwerp van restituisie word wel deur Krog aangeraak in *Begging to Be Black*.

Tydens die kongres wat hulle in Istanbul bywoon, luister Krog na Paul Patton se referaat oor die moontlikheid van 'n verdrag tussen die Australiese regering en die Aborigines by, en maak notas: ““What is meant by justice? What would constitute a just settlement to the unfinished business of colonization?”” (2009: 208). Patton praat oor “[t]he act of ‘reconciliation’” en voel dat met die amptelike apologie wat deur die Eerste Minister van Australië aan die Aborigines gemaak is, gesprekke oor “reparation” oplaas kan begin. Krog sien duidelike parallele tussen Suid-Afrika en Australië as ‘wit’ setlaargemeenskappe raak, maar sy voel die situasie is kompleks as dié in Australië: “It somehow seems to me that it is easier to say sorry when you are in power and in the majority. It is very confusing with us. Instead of whites being asked to pay back, they were asked to step back. Instead of being taxed, they’re being blamed” (2009: 210).

Interessant genoeg reageer Krog nie in bogenoemde aanhaling uitsluitlik op apologie as 'n vorm van restituisie nie; sy maak onmiddellik 'n kognitiewe sprong na reparasie. Wanneer Krog en Patton egter afskeid neem van mekaar en só hul reeks gesprekke beëindig, word die vraag na wat ‘wit’ mense in Suid-Afrika te doen staan ten einde ware versoening te bewerkstellig opnuut geopper. Krog wens Patton sterkte toe met Australië wat ten minste al om verskoning gevra het en Patton sê, “And good luck with [your country], which doesn’t know how” (Krog 2009: 269). Krog suggereer dat dit 'n komplekse kwessie is vir die ‘wit’ minderheid in Suid-Afrika om op gepaste wyse om verskoning te vra vir apartheid. Moontlik vind sy apologie so 'n ontasbare konsep dat sy eerder fokus op materiële reparasies. In kontras hiermee voel Barkan

[a]pology is growing in popularity in both the private and public sphere and both nationally and internationally. Its legitimacy grows despite domestic criticism and cynicism, reflecting public repentance and turning it into a form of restitution” (Barkan 2000: 323).

Sedert 1994 is daar nie op noemenswaardige wyse van ‘wit’ mense verwag om in die vorm van belasting of andersins finansiële vergoeding te doen vir apartheid nie. Dit sou stellig ’n ondubbelsinnige manier gewees het vir ‘wit’ mense om te erken dat hulle gebaat het by apartheid, nog steeds daarby baat, en dienooreenkomstig daarvoor kompenseer. Aangesien die meganismes vir hierdie soort finansiële kompensasie nie bestaan nie, beweer Krog, word daar van ‘wit’ mense verwag om ‘terug te staan’ in die openbare sfeer en word hulle in ’n breë sin geblameer vir die stand van sake in die hedendaagse Suid-Afrika, aangesien die huidige problematiek dikwels teruggevoer kan word na die apartheidsbeleid.

Krog verskaf hier geen oplossing of finale woord oor die onderwerp van restitusie nie. Sy formuleer egter op bondige wyse ’n aspek van die spanning tussen ‘wit’ en ‘swart’ in Suid-Afrika, miskien een van dié redes waarom ‘ras’ as debat voortduur. Daar is nooit van ‘wit’ mense verwag om vergoeding te doen vir apartheid nie, maar terselfdertyd word daardie vergoeding op ander, minder tasbare en meer frustrerende wyses verhaal. Teen hierdie agtergrond kan Krog se trilogie inderdaad as ’n poging tot persoonlike en kollektiewe vergoeding gesien word, maar ook ’n oproep vir ’n nuwe stand van sake. Barkan stel immers in die vooruitsig dat restitusie ’n traumatiese gebeurtenis in ’n “constructive national narrative and identity” kan omskep (Barkan 2000: XLI).

4.4.4 Samevatting

Medepligtigheid sou as die primêre invalshoek in ’n studie oor Krog se transformasie-trilogie ingespan kon word. In hierdie proefskrif beklee dit ’n ondergeskikte posisie aangesien dit binne die breër raamwerk van identiteit en behoort in Suid-Afrika geïnkorporeer word. Nogtans is dit ’n aspek waarvan daar rekenskap gegee moet word ten einde Krog se gebare te interpreteer en tot gevolgtrekkings oor die trilogie as geheel te kom. In haar verkenning van en identifisering met Afrika en ‘swartheid’ is Krog nie besig om, soos Lieskounig suggereer, op naïewe wyse die verlede te verontagsaam nie. Sy verklaar deeglik in haar trilogie haar *responsibility-in-complicity* as teenhanger vir haar begeerte om op ander, nuwe wyses met andere verbonde te voel.

Hoewel Krog haar nie verder in haar trilogie uitlaat oor die onderwerp van finansiële reparasies nie, is haar uitlatings in *Begging to Be Black* opnuut belangrik vir die situering en interpretasie van die trilogie. Die kwessie van die nalatenskap van kolonialisme val saam met die kwessie van velkleur wat volgens Krog as 'n durende herinnering aan die onreg van die verlede funksioneer. En dit is beslis van belang om Krog se trilogie as 'n respons op hierdie gekombineerde vraagstukke te interpreteer, veral wanneer haar respons vergelyk word met dié van ander 'wit' intellektuele in Suid-Afrika.

4.5 Die plek van 'wit' mense in Suid-Afrika

Net soos wat 'n mens by 'n analise van Krog se niefiksie versigtig moet wees om haar subjekposisie as uniek te interpreteer (terwyl sy nie die enigste 'wit' vroue-aktivis tydens apartheid was nie), kan haar *quasi*-akademiese besinning oor die plek en rol van 'wit' mense in post-1994 Suid-Afrika ook nie as 'n sonderlinge verskynsel bestudeer word nie. Breedweg tematies gesproke is daar oorvleueling tussen Krog en ander Afrikaanssprekende intellektuele soos Frederik van Zyl Slabbert se *Afrikaner, Afrikaan* (1999) en diverse publikasies en uitlatings van Max du Preez. Hierdie studie is egter nie 'n vergelykende studie van Krog en ander prominente Afrikaanssprekende intellektuele nie; onder andere aangesien die vraagstukke en gevolgtrekkings van Krog en andere nie beperk is tot 'wit' Afrikaanssprekendes nie, maar ook met betrekking tot 'wit' Engelssprekendes in Suid-Afrika figureer. Krog se transformasie-trilogie is in Engels geskryf en word oorwegend deur Engelssprekende akademici ontleed, en hoewel Krog se subjekposisie as Afrikaner wat in Engels skryf ingewikkeld is, wil ek baie vlugtig aanvoer dat daar belangrike ooreenkomste en verskille tussen Krog se Engelstalige bydrae en dié van ander Engelssprekende intellektuele (spesifiek Samantha Vice) in Suid-Afrika is voordat ek Krog se bydrae binne 'n nog groter en ouer konteks plaas.

4.5.1 Krog en Samantha Vice

In 2010 het die Universiteit Rhodes-filosof S Samantha Vice 'n opstel gepubliseer met die titel “How do I live in this strange place?”. Die doelwit van die opstel word deur Vice getipeer as “an attempt to critically reflect upon what it is to be white in a country like South Africa” (2010: 323). Morele vrae ten opsigte van die ‘self’ is vir Vice van uiterste belang, en sy dui op die problematiek van 'n land soos Suid-Afrika “in which the self is so thoroughly saturated by histories of oppression or privilege” (Vice 2010: 323). 'n Mens kan nie op eenvoudige wyse vrae stel na die individu se morele verpligtinge sonder om deeglik kennis te neem van die geskiedkundige bevoorregting of diskriminasie wat tot die individu se geskiedenis behoort nie. Inherent stel Vice die vraag na wat die “morally appropriate reaction to one’s situation of privilege” is (2010: 323).

Vice kom tot twee verneme gevolgtrekkings, naamlik dat *shame* en ‘stilte’ moreel-gepaste response vir ‘wit’ mense in postapartheid Suid-Afrika is. Dit is moreel-gepas vir ‘wit’ mense om skaamte te ervaar, “aware of oneself always as privileged and existing in a world that accommodates one at the expense of others” (Vice 2010: 329). Hoewel ‘wit’ mense amptelik welkom is in Suid-Afrika, is hierdie skaamte volgens Vice so diepgaande dat die enigste aanvaarbare posisie vir ‘wit’ mense is om hulself “invisible and unheard” te maak. ‘Wit’ mense behoort hulle nie in die openbare sfeer uit te laat oor die politieke situasie in Suid-Afrika nie; hulle moet leer hulle maak *nie* saak nie (2010: 335). Vice plaas klem op die feit dat dit 'n politiese stilte is, aangesien sy ‘wit’ mense juis aanmoedig om die “literature of the oppressed” te lees (2010: 335) en aktief na nie-wit stemme te luister (2010: 336). In hierdie stilte kan ‘wit’ Suid-Afrikaners dan in nederigheid innerlike werk aan die self verrig (2010: 340).

Die gevolgtrekkings waartoe Vice kom, is as kontroversieel ervaar. Eusebius McKaiser (2011) het in die *Mail and Guardian* Vice se opstel wyd bekendgemaak, en in die pers, sowel as in 'n spesiale uitgawe van die *South African Journal of Philosophy* (2011, Volume 30, nommer 4), was daar uiteenlopende reaksies op Vice. Geen ontleders het egter gewys op die ooreenkomste tussen Vice se vrae en Krog se transformasie-trilogie nie, of op die relevansie van Vice se vrae binne die breër konteks van die Nasionale Vraagstuk nie.

Vir sowel Krog as Vice is moraliteit 'n vername kwessie. In wese vra Krog dieselfde vraag as Vice, naamlik wat 'n moreel-gepaste wyse is vir 'wit' mense om in Suid-Afrika te leef, gesien hul geskiedkundige bevoorregting wat tot vandag toe voortduur. Krog kom egter nie tot dieselfde gevolgtrekkings as Vice nie.

Hoewel Krog kortliks in *Country of My Skull* ingaan op kulture waarin *shame* en *guilt* 'n belangrike rol speel (met betrekking tot die aandadiges en slagoffers wie se getuienis tydens die WVK-verhore gehoor word) en blyk te suggereer dat daar ooreenkomste tussen 'swart' mense en Afrikaners is, is sy nie haar trilogie uitermate gemoeid met skaamte of skande nie (of, soos reeds uitgewys, met "white guilt" nie). En hoewel Krog soms kortstondig in gesprekke met 'swart' mense kies om stil te bly, is daar nie by haar sprake van stilte³³ as 'n doelbewuste handeling nie. Krog voel ewe sterk as Vice oor die feit dat "[w]hites in South Africa ought to see themselves as a problem" (Vice 2010: 326) en gevolglik konfronteer Krog haar lesers met die nalatenskap van kolonialisme en die aard van 'wit' bevoorregting in Suid-Afrika. Die feit dat Krog volhou dat 'wit' mense moet leer hoe om as die minderheid in Suid-Afrika te leef, hoe om *minder* te word, bring Krog nié tot die gevolgtrekking dat 'wit' mense (op politiese vlak) onsigbaar moet wees nie. In teendeel skroom Krog nie daarvan weg om swart politici en verskynsels soos 'swart' korrupsie in haar trilogie te kritiseer nie, asook die blote feit dat daar nog 'n sterk klem op 'ras' in Suid-Afrika is (vergelyk 4.3.1).

Vice blyk te aanvaar dat Suid-Afrika vir haar 'n "strange place" is wat sy nie kan ken of verstaan nie; haar 'witheid' sluit haar so volledig uit van die 'swart' meerderheid dat sy moet afstand doen van alle nosies van deelname aan die land se politiek en slegs op 'n stil, persoonlike wyse met die letterkunde van 'swart' skrywers kan omgaan of gesprekke met 'swart' mense voer. In 'n sekere sin stem Krog se benadering met dié van Vice ooreen. Krog plaas ook 'n hoë premie op "strangeness" (vergelyk Krog 2009: 267) en hou vol dat daar heelwat omtrent 'swart' Suid-Afrikaners is wat sy as 'wit' persoon nie verstaan nie. Anders as Vice, vir wie die "strangeness" van Suid-Afrika kennelik 'n *fait accompli* is, streef Krog egter daarna om dit wat vir haar vreemd en onverstaanbaar is, te begin verstaan. In haar pogings om groter begrip aan te kweek, voer Krog gesprekke met diverse 'swart' gespreksgenote in haar trilogie, en sy vertaal die letterkunde van 'swart' mense in die Afrikatale in *Met woorde soos met kerse* (2002). Soos in die inleiding

tot hoofstuk 3 uitgewys is, stel Krog haar nie op as 'n kenner van 'swart' mense en van Afrika nie, maar eerder as 'n leerder wat haar nuutgevonde kennis met haar lesers deel. Selfs aan die einde van haar trilogie kom sy tot die gevolgtrekking dat sy nog nie in staat is om 'swart' mense te verbeel nie, maar dit stuit haar nie in haar pogings om 'swartheid' beter te leer ken en te probeer leer verstaan nie.

Uiteindelik het Krog ook die moed om 'n vraag te stel waarvan Vice duidelik wegs kram (of waarop sy aanvaar sy reeds die antwoord het): is 'wit' mense deel van die Suid-Afrikaanse 'nasie'? Mag 'wit' mense, hul bevoorregting en die gruwels van apartheid ten spyte, 'behoort' aan die nuwe Suid-Afrika?

Krog skryf oor die nostalgie waarmee sommige 'wit' mense terugverlang na die 'ou' Suid-Afrika,

[...] one day you suddenly realize you've kept faith with an imaginary country, a country constructed purely from your longings and your memories. Has the South Africa of which you speak not disappeared already? You long for and want to go back to a place that doesn't exist any more, and that makes you a bit like a refugee who cannot go home again (Krog 2003:72).

4.5.2 Die Nasionale Vraagstuk, 'ras' en om te hoort in Suid-Afrika

Krog (2003: 129) suggests that, through negotiating the transitions, shifts, transformations and connections with others, white South Africans can 'change, by integrating several social identities; you are no longer only white, but also South African and African' (Krog 2003: 129) (Scott 2009: 44).

Die vraag of 'wit' mense mag behoort in Suid-Afrika is nie 'n nuwe vraag wat vir die eerste keer deur Vice of Krog of ander kontemporêre wit intellektuele geopper word nie. Intendeel, dit is 'n sentrale aspek van die sogenaamde Nasionale Vraagstuk waaroor daar reeds vanaf die vroeë jare

van die bevrydingstryd binne en buite ANC-geledere gedebatteer is, en wat steeds in die politieke landskap ná 1994 voortleef.

Volgens Garman (2009) lê Krog se bydrae tot bogenoemde debat in haar *performance*.

[...] among the multiple issues and debates taking place in our public sphere, the single most pressing question, which infects all others, is the question of who counts as an authentic citizen. Essentially Krog contributes a performance, in the use of her self and her established poetic voice as the mode of both embodiment and address [...] (2009: 204).

Elders lê Garman klem op begrippe soos skuld en medepligtigheid by Krog wanneer sy beweer “she performs [...] the guilty, complicit, contrite and petitioning subject who knows that authenticity as a South African citizen can only be granted to a white person by the previously damaged and dispossessed” (Garman 2009: 202).

In die slothoofstuk van hierdie proefskrif word daar kortliks by die aard en geskiedenis van die Nasionale Vraagstuk stilgestaan, en ek voer aan dat Krog se vrae oor nasieskap, identiteit en behoort binne die konteks van die Nasionale Vraagstuk beoordeel moet word.

Uiteindelik word die laaste aflewering in die trilogie, *Begging to Be Black*, as ’n sleutelteks ten opsigte van Krog se besinnings oor nasie, ‘ras’ en identiteit beskou. In hierdie teks, waar Krog aan die einde van haar verblyf in Berlyn sover gaan om te beweer “my mind is white” (2009: 19), slaag sy egter ook daarin om bepaalde gebare uit te voer wat ’n meer komplekse, oop identiteit suggereer.

4.6 Slot

In hierdie hoofstuk is aangetoon dat die gebaar (in die Eagleton-sin) wat Krog uitvoer in haar verkenning van ’n ‘Afrikawêreldbeeld’, soos bespreek in hoofstuk 3, in wese behels dat Krog die waarde van ‘swartheid’ wil aantoon en ou opvattinge oor die superioriteit van ‘witheid’ op hul

kop wil keer. In al drie tekste van die transformasie-trilogie funksioneer Conrad se *Heart of Darkness* as 'n kragtige interteks waarmee Krog in gesprek tree ten einde koloniale idees oor Afrika te weerlê. Soms lei hierdie pogings tot weerlegging daartoe dat Krog 'n sterk aversie teenoor die 'heart of whiteness' in en van Europa openbaar, en 'n neiging om 'swart' mense en Afrika op essensialistiese wyse konsekwent positief uit te beeld.

Voorbeelde van essensialisering deur Krog is problematies en moontlik teenstrydig met Krog se subtiële pleidooi vir antirassigheid en die geleentheid om nie uitsluitlik op grond van haar velkleur beoordeel te word nie. Hierdie hoofstuk het die kompleksiteit van 'ras', en pogings tot analise daarvan, in Krog se trilogie gedemonstreer; kritici lees eggo's van rassisme in Krog se oorvereenvoudigde aanprysing van 'swartheid' in, maar óók in haar behoefte om aan te toon dat 'ras' nie 'n baie nuttige instrument is om aan te hou gebruik nie. Kritici beskuldig Krog enersyds daarvan dat sy wil toevlug vind in haar onteenseglike 'wit' bevoorregting, maar andersyds word sy die reg ontnem om met 'swart' mense te identifiseer. Op beknopte wyse het hierdie hoofstuk probeer aantoon waar hierdie kritici fouteer in hul analise van Krog se trilogie en haar hantering van 'ras'.

Die wyse waarop Krog self egter daarin volhard om dinge 'in swart en wit te sien' is 'n uitvloeisel van apartheid en die feit dat Krog glo dat die aandadiges en die slagoffers van apartheid nog steeds baie maklik aan hul velkleur uitgeken kan word. Krog skryf dus op 'n sekere manier oor 'swart' en 'wit' in 'n poging om die kwessie van die medepligtigheid van alle 'wit' mense in haar trilogie te verreken. Net soos wat botsings tussen Westerse opvattinge en 'n 'Afrikawêreldbeeld' vir Krog op vroeë moraliteit neerkom, is die vraag oor wat 'wit' mense in die nuwe Suid-Afrika te doen staan vir Krog 'n morele vraag. Hierdie morele vraag word ook deur iemand soos Samantha Vice gevra, maar Krog se trilogie suggereer sterk dat sy nie met Vice saamstem dat 'wit' mense *shame* moet ervaar en in stilte onttrek aan die politiese sfeer in Suid-Afrika nie. Die aard van Krog se trilogie beteken dat sy selde tot klinkklare gevolgtrekkings en oplossings kom, en eerder sekere gebare uitoefen in 'n poging om haar bedoelings duidelik te maak. Anders as Vice, dus, deins Krog nie daarvan terug om die vraag te stel of 'wit' mense in Suid-Afrika mag behoort nie.

Hoofstuk 5: Om te hoort – Nasie en identiteit in die transformasie-trilogie

“On the whole Krog as a Western poet is an individualist, but with an ideological striving towards a syncretic new South African identity, and utilising (incorporating syncretically) in her later oeuvre the communally based, collective traditions of African orality. This may bring with it unresolved tensions of modern and pre-modern systems in apparently paradoxical juxtaposition with each other. Yet these same tensions may be identified as the source of the creativity out of which Antjie Krog’s literary oeuvre continues to develop in challenging directions” (Van Vuuren 2009: 234-235).

5.1 Inleiding

In die voorafgaande hoofstukke is aangetoon watter gebare Antjie Krog uitoefen in haar transformasie-trilogie, insluitende haar fokus op die koloniale geskiedenis van Suid-Afrika wat die verheffing van ‘wit’ bo ‘swart’ behels, die gevolglike valorisering van ‘swart’ wat sy nastreef en haar verkenning van ’n Afrikawêreldbeeld wat vir Krog in baie opsigte superieur is tot ’n Westerse wêreldbeeld. Hierdie pogings is vir Krog relevant in postkoloniale Suid-Afrika aangesien nuwer Westerse diskoerse nog steeds onwillig is om iets van Afrika te leer. Ook Krog se volgehoue klem op velkleur is ’n gebaar (in die betekenis wat Eagleton (1978) aan die begrip toeken) wat die preokkupasies van apartheid eggo en weier om die onreg wat op grond van velkleur gepleeg is te ignoreer, aangesien die ongelykhede van apartheid in Suid-Afrika voortduur. Die keersy van Krog se projek is egter die moontlikheid dat sy as ‘wit’ persoon nie tot die postapartheid ‘nasie’ van Suid-Afrika mag behoort nie, en ek beweer aan die einde van hoofstuk 4 en verder in hierdie hoofstuk dat Krog in wese besig is om die Nasionale Vraagstuk te betrek, ’n feit wat haar transformasie-trilogie oor addisionele relevansie laat beskik.

Die vraag of Krog in staat is om te hoort is ten nouste vervleg met die identiteitskwessies wat ’n prominente deel van haar trilogie uitmaak. Hoewel die aspekte van die trilogie wat in hierdie studie aan bod gekom het postkolonialiteit, Afrikafilosofie en ‘ras’ insluit, beteken dit geensins dat (Krog se) konsepsies van identiteit nie hierdie kwessies onderlê nie. Soos Paul Gilroy aantoon, is identiteit ’n begrip wat juis ’n brug slaan tussen kulturele en historiese gebeurtenisse en individuele belewenis:

[Identity] offers far more than an obvious, common-sense way of talking about individuality, community and solidarity and has provided a means to understand the interplay between subjective experiences of the world and the cultural and historical settings in which those fragile, meaningful subjectivities are formed (Gilroy 2004: 98).

In die tweede helfte van hierdie slothoofstuk word die argumente van die voorafgaande hoofstukke saamgesnoer deur Krog se transformasie-trilogie binne die konteks van identiteit-as-wordingsproses te plaas. Die tekortkomings van die trilogie word met verwysing na hibriditeit en antirassigheid onder die loep geneem, en laastens word daar vooruitgewys na die bykomende navorsingsmoontlikhede wat deur hierdie studie belig word.

5.2 Die Nasionale Vraagstuk

Die Nasionale Vraagstuk is 'n sosialistiese vraagstuk waarmee talle sosialistiese en baie liberale teoretici en politieke partye in Europa in die negentiende eeu gemoeid was (Alexander 1986: 65); in 1912/13 het Stalin 'n invloedryke opstel oor die onderwerp geskryf. Ná die Tweede Wêreldoorlog is die vraag na die Nasionale Vraagstuk baie anders aangepak in lande buite Europa, hoewel die bestaan van nasies en nasionaliteite oral, in sowel kapitalistiese as sosialistiese lande, as 'n vanselfsprekende gegewe aanvaar is (Alexander 1986: 66). Die Nasionale Vraagstuk sentreer in die breë om nasionale eenheid of nasionale onafhanklikheid of albei kwessies (Alexander 1986: 66).

Soos reeds in hoofstuk 4 uitgewys, is die Nasionale Vraagstuk 'n vraagstuk waaroor daar reeds etlike dekades gelede binne struggeleedere gedebatteer is. Dit is 'n vraagstuk wat ook deel van die huidige politieke diskoers in Suid-Afrika uitmaak. In wese behels die Nasionale Vraagstuk die vraag na die aard van die Suid-Afrikaanse nasie en die definisie van "South African-ness", wat volgens Ndlovu-Gatsheni teruggevoer kan word na sowel Britse imperiale pogings, koloniale politiek en pogings tot verengelsing as Afrikanernasionalisme én Afrika-nasionalisme (Ndlovu-Gatsheni 2011: 284).

Tydens apartheid het Afrikanernasionalisme uiteraard geseëvier en die definisie van die Suid-Afrikaanse nasie tot ‘wit’ mense beperk. Leiers in die bevrydingsbewegings was gemoeid met die visualisering van die aard van die nuwe Suid-Afrikaanse samelewing ná die einde van apartheid, en binne hierdie toekomsdenke het die Nasionale Vraagstuk gefigureer as die vraag: “To whom does the country belong?” (Asmal 1988: 134). Ten spyte van die Freedom Charter van die ANC wat beweer, “South Africa belongs to all who live in it, black and white”, is daar uiteenlopende menings oor die plek en rol van die verskillende ‘rasse’ in die nuwe Suid-Afrika. Die Nasionale Vraagstuk kan gesien word as een van die “draaiboeke” waarna Njabulo Ndebele verwys: draaiboeke wat reeds lank gelede geskryf is, en ná 1994 oopgemaak is (Ndebele 1994: 1).

5.2.1 Agtergrond tot die Nasionale Vraagstuk

Eerstens is die aspek van kolonialisme belangrik by die omskrywing van die *Nasionale Vraagstuk* deur betrokkenes in die struggle, byvoorbeeld Maria van Diepen wat in haar definisie van die Nasionale Vraagstuk uitwys dat Suid-Afrika binne die Nasionale Vraagstuk as ’n geval van “colonialism of a special type” (Van Diepen 1988: 4) geklassifiseer word. ‘Swart’ mense het stellig ná die Tweede Wêreldoorlog begin om hulself as Suid-Afrikaners te beskou en “the rhetoric of African nationalism began to focus fully on the illegitimacy – rather than the unfairness – of white power and on the means of replacing minority with majority rule” (Dubow 2007: 63-64).

Volgens Pallo Jordan behoort die Nasionale Vraagstuk tot politieke tradisies wat geïnspireer is deur die “age of revolution” vanaf die Franse Rewolusie tot by die stryd teen kolonialisme (Jordan 1988: 110). Die Nasionale Vraagstuk is histories gemoeid met die onderdrukking van minderhede of meerderhede, met koloniale onderdrukking, en met die vereniging van die uiteenlopende dele van potensiële nasies (Jordan 1988: 110).

Teen die agtergrond van opstand teen kolonialisme en revolusie het besinnings oor die nuwe Suid-Afrikaanse samelewing gesentreer om die ‘vereniging van die uiteenlopende dele’ van die ‘Suid-Afrikaanse nasie’. Daar was byvoorbeeld die vier nasietese wat deur die destydse ANC-

Jeugliga onder leiding van Anton Lembede geformuleer is, naamlik dat Suid-Afrika uit vier ‘nasionaleiteite’ bestaan: ‘swart’ mense (Africans), Indiërs, bruin mense en ‘wit’ mense (Europeans). Volgens Alexander het hierdie posisie basies daarop neergekom dat ‘swart’ mense die ‘nasie’ vorm, terwyl die ander drie ‘nasionaleiteite’ slegs as ‘nasiegroepe’ bestempel kan word (Alexander 1986: 77-78).

Een van enkele variasies op die vier nasietese was die twee nasietese, naamlik dat daar twee nasies in Suid-Afrika is: “an oppressing white and an oppressed black nation” (Alexander 1986: 80). Hierdie tese is ook ’n natuurlike uitvloeisel van die “colonialism of a special type”-tese wat in wese beweer het dat nie-‘wit’ Suid-Afrika deur ‘wit’ Suid-Afrika gekoloniseer is (Alexander 1986: 82). Binne die twee nasietese is die rol van ‘wit’ mense binne die nuwe, bevryde Suid-Afrika as volg gevisualiseer: ‘wit’ mense sou óf nie bereid wees om in ’n nuwe samelewing met ’n ‘swart’ regering te woon nie en sou emigreer, óf hulle sou agterbly, identifiseer met die nuwe Suid-Afrika en ophou om tot die ‘wit nasie’ te behoort (Alexander 1986: 81).

Sowel die vier nasietese as die twee nasietese kom neer op Afrikanisme. Saul Dubow (2007: 65-66) herinner ons aan die standpunt van die ANC Jeugliga: “[Anton] Lembede pronounced African nationalism’s first cardinal principle with a blunt assertion: ‘Africa is a blackman’s country’”.

Africanism has always stood as an alternative to multiracialism manifesting itself through intermittent revivals and resurgences of Afro-radicalism and nativism. Radical Africanists were of the opinion that citizenship in post-apartheid South Africa was to be rooted in black communal identities, values, and virtues (Ndlovu-Gatsheni 2009: 66).

Ten spyte van die invloed van Afrikanisme het ’n nierassige benadering tot die Nasionale Vraagstuk eweneens aansienlike invloed binne die ANC, die Suid-Afrikaanse Kommunistiese Party (SACP) en ander bevrydingsbewegings gehad. Selfs die Pan Africanist Congress (PAC), openlike voorstanders van Afro-radikalisme, is geforseer om vir strategiese redes in die openbaar antirassigheid na te streef hoewel hul “hidden transcript” dié van *nativism* was (Scott 1990 in Ndlovu Gatsheni 2009: 64).

5.2.2 Die Nasionale Vraagstuk ná 1994

Ná 1994 het daar nie ’n sosialistiese staat in Suid-Afrika tot stand gekom soos wat Marxiste soos Alexander voorsien het nie. Dit is miskien een van die redes waarom die Nasionale Vraagstuk nie ná die regime-verandering oornag alle relevansie en dringendheid verloor nie. Om die waarheid te sê, word die Nasionale Vraagstuk opnuut geformuleer binne die konteks van postapartheid Suid-Afrika, soos Colin Bundy argumenteer:

In the political catechism of the New South Africa, the primary enquiry remains the National Question. What is the post-apartheid nation? Who belongs or is excluded, and on what basis? How does a ‘national identity gains its salience and power to transcend the particularities of ethnicity and race?’[...] How in short, is nation to be imagined, let alone realized? (Bundy 2007: 79).

In sy oorsig oor gebeure ná 1994 identifiseer Bundy drie “diskursiewe projekte”, “three overarching attempts to narrate the nation”: “[...] the rainbow nation (or ‘unity and diversity’) [...] the African Renaissance [...] and [...] ethnic particularism (or the assertion of sub-national identities as primary)” (Bundy 2007: 80). Uiteindelik kom Bundy tot die gevolgtrekking dat nie een van die diskoerse wat hy identifiseer met ’n ‘*National Answer*’ vorendag kon kom nie en dat hulle almal op onbevredigende wyse met die nalatenskap van rasdenke en ongelykheid op grond van ‘ras’ omgaan (2007: 93).

Die ‘Reënboognasie’ was uiteraard ’n poging om die moontlikheid van ’n harmonieuse, gemeenskaplike identiteit te verklaar hoewel daardie identiteit uit verskillende “kleure” (‘rasse’ of ‘kulture’) sou bestaan (Bundy 2007: 80). Bundy beskou die Afrika-rennaissance-diskoers as wesenlik “a rallying cry for advancement, solidarity and Africanism”.

An important moment in translating metaphor into party politics occurred in the closing months of 1997. The ANC produced a position paper, *Nation-Formation and Nation-Building* and its general approach was endorsed in a *Resolution on the National Question* at the ANC’s 50th National Conference at Mafeking in December 1997. The document

defines the National Democratic Revolution (NDR) as ‘an act of addressing the national question: to create a united, non-racial, non-sexist and democratic society’. While the main thrust of the NDR is to ‘encourage the emergence of a common South African identity’, what is required is ‘a continuing battle to assert African hegemony in the context of a multi-cultural and non-racial society’ (Bundy 2007: 82).

Die teenstrydighede wat, soos bogenoemde aanhaling weerspieël, in die diskoers rondom die Afrika-rennaissance opgesluit lê, word ook beliggaam deur een van die vernaamste voorstanders van die begrip: Thabo Mbeki. In 1998 het Mbeki die ou twee nasietese opnuut voorgehou in ’n toespraak in die parlement, weliswaar binne die konteks van versoening in die aanloop tot die publikasie van die finale verslag van die WVK: versoening moet plaasvind tussen die bevoorregte ‘wit’ nasie en die uitgebuite ‘swart’ nasie. Ndlovu-Gatsheni voel egter dat Mbeki se “I am an African”-toespraak gepoog het om Suid-Afrikaanse identiteit te definieer as “a cosmopolitan one rather than a nativist one” (Ndlovu-Gatsheni 2009: 72).

In 2006 is die Native Club geloods, ’n intellektuele inisiatief met ’n doelbewus ironiese naam wat die doel gehad het om kernaspekte van Afrikanasionalisme te herbesoek. Die feit dat so ’n groep gestig is,³⁴ is veelseggend vir Ndlovu-Gatsheni wat voel dat in Suid-Afrika, as ’n land wat eeue se rasonderdrukking beleef het, “it would be unrealistic to expect an ethos of nonracial citizenship to prevail unchallenged by older political perceptions of nativism” (Ndlovu-Gatsheni 2009: 67).

Die Nasionale Vraagstuk is (vanselfsprekend) nog nie finaal besleg in Suid-Afrika nie (vergelyk Bundy 2007: 93), en daarom is dit hoogs relevant dat Krog in haar trilogie met die Nasionale Vraagstuk gemoeid is.

5.2.3 Krog en die Nasionale Vraagstuk

Die frase “*National Question*” word nie in Krog se transformasie-trilogie aangewend nie. Tog behoort die vrae wat Krog stel ten opsigte van wie deel is van die Suid-Afrikaanse nasie onmiskenbaar tot die Nasionale Vraagstuk. Anders gestel, om die woorde van Mahmood

Mamdani te gebruik, is Krog besig om te vra, “When does the settler become a native?” (Mamdani 1998).

In *Country of My Skull* verwys Krog na Thabo Mbeki se “twee nasies-toespraak” in die parlement (Krog 2000a: 375) wat hierbo bespreek is. Daar kan waarskynlik aanvaar word dat Mbeki se uitlatings ’n groot invloed op Krog gehad het; dit verduidelik Krog se benadering in haar trilogie waarin ’n duidelike skeidslyn tussen ‘swart’ en ‘wit’ getrek word. In ’n koerantartikel wat in 1998, dieselfde jaar as *Country of My Skull*, gepubliseer is, som Krog haar posisie ten opsigte van ‘wit’ mense se rol in die nuwe Suid-Afrika op:

We whites have to accept that we can no longer stay here on our terms. People of our skin colour decided for 300 years on what terms black people could stay in this country. This is now over. We have to accept that we have little say over how we as whites want to remain here (Krog 1998: 1).

Hierdie siening blyk dié van Samantha Vice te eggo, naamlik dat ‘wit’ mense moet leer dat hulle *nie* saak maak in Suid-Afrika nie (Vice 2010: 335). Soos egter in hoofstuk 4 uitgewys is, verskil Krog van Vice deurdat sy, ten spyte van haar basiese argument dat ‘swart’ mense die agenda in Suid-Afrika moet bepaal, wil behoort aan die Suid-Afrika nasie, stellig die ‘swart’ Suid-Afrikaanse nasie.

In *A Change of Tongue*, tydens die gesprek oor ras wat Krog met twee voormalige kollegas voer, probeer Krog om op ’n manier toegang te verkry tot definisies van ‘Afrikaan’ en ‘Suid-Afrikaan’ sodat dit ook haar kan insluit:

‘Ghangha, I am trying to find a way into your definitions of ‘African’ and ‘South African’, I am trying to access those categories you closed off so quickly with skin. I think it was Prof. Mamdani who said that whites have to learn to see themselves as African, to accept the African roof. But to me this commitment feels like only half the story. I still have to be accepted by those who proclaim themselves the guardians of African-ness. The Jews in Germany felt themselves to be German, yet when push came to

shove, they were regarded as the very antithesis of German-ness. I can say a thousand times that I am an African. And when you dispute it, I can say, fuck you, this is also my continent and country, whether you say so or not. But who would want to live the life of an unaccepted African?’ (2003: 274).

Krog voel dat haar ‘swart’ gespreksgenote haar op moedswillige wyse op grond van haar velkleur uitsluit van ’n identiteit as Suid-Afrikaner en Afrikaan. Hulle is bereid om haar as ’n kangaroo te sien, ’n uitheemse dier wat kies om tussen ‘swart’ mense te leef en deur hulle toegelaat word om saam met hulle te leef (2003: 274). Haar kollega Ghangha voel ook dat daar nie besondere gevoelens of gebare tussen ‘swart’ en ‘wit’ hoef te wees nie, “as long as we live together amicably and caringly” (2003: 275). Hierdie toegewings deur haar ‘swart’ kollegas is nie vir Krog genoeg nie; sy sê, “‘But I want to...’. / ‘Belong’ is the word I want to say, but do not say [...]” (2003: 275).

Krog wil behoort aan Afrika en Suid-Afrika, maar sy vind dit baie moeilik om hierdie versoek aan haar ‘swart’ kollegas te rig. Volgens West en Van Vuuren is die rede vir Krog se “*stifled appeal*” (hul kursivering) die feit dat Krog bewus is van die ‘wit’ normatiewe aannames wat in die versoek opgesluit lê, van die feit dat Westerlinge voel hulle is geregtig daarop om te hoort aan Afrika (2007: 227). Hierby kan bygevoeg word dat Krog ’n diskrepansie beleef tussen Mahmood Mamdani se vermaning dat ‘wit’ mense moet leer om Afrika as hul tuiste te sien (iets wat Krog maar te graag wil doen) en die onwilligheid van haar kollegas om haar as ‘wit’ persoon as Suid-Afrikaan en Afrikaan te erken.

Wanneer Krog as deel van die poësiekaravaan op pad is na Timboektoe, voel sy opnuut op grond van haar velkleur uitgesluit van die kategorie ‘Afrikaan’.

She feels overcome by the exhaustion of not belonging [...] Whereas the Belgian writer is accepted as an African, because he is black [...] She wants to go back [...] where he [haar man in Kaapstad] is sitting [...] but as she lies against him in her mind, she finds him [...] so much whiter than herself. Another white person cannot rescue you from this, she knows, this deep precipice of not belonging (Krog 2003: 300)

Die feit dat Krog impliseer dat sy ‘minder ‘wit’ is as haar man is stellig problematies binne die raamwerk van witheidstudies.³⁵ Dit is ook volgens Lieskounig (2011) problematies dat sy suggereer dat haar ‘wit’ vel die *enigste* struikelblok is tussen “being part of, and being excluded or not accepted” is, aangesien sy daarmee die “indelible historicity of one’s physical being” verontagsaam (2011: 138).

Tog wil ek aanvoer dat die opposisie ‘wit’/‘swart’ in bogenoemde aanhaling bewustelik ingespan word. Krog is deeglik bewus van die geskiedenis en “historisiteit” van ‘wit’ mense in Afrika, soos sy in haar trilogie demonstreer deur haar uitvoerige verkenning van kolonialisme. Dit is trouens die lang geskiedenis van ‘wit’ mense se uitbuiting van ‘swart’ mense waarmee sy hier gekonfronteer word en wat die “deep precipice of not belonging” vorm. Gevolglik kan Krog se dilemma in Afrika gelees word as ’n verlenging van die Nasionale Vraagstuk in Suid-Afrika. Kan ‘wit’ mense behoort tot die kategorie ‘Afrikaan’, of is dit ’n afgeslote kategorie?

Krog voel gefrustreerd wanneer sy op die strate van Bamako ’n Amerikaner genoem word omdat sy ‘wit’ is. Sy ervaar haar uitsluiting van die ander Afrikane as ’n diep eensaamheid, en vra haarself af, “Is loneliness a desperate non-belonging? An absence of voices to root you?” (2003: 300). Wortels en geworteldheid is ’n belangrike tema vir Krog, veral in *Begging to Be Black*. In *Country of My Skull* en *A Change of Tongue* gebruik Krog ook telkens beeldspraak van stemme om ‘behoort’ te versinnebeeld: ““The land belongs to the voices of those who live in it [...] (2000a: 277) skryf Krog in *Country of My Skull*. En in *A Change of Tongue*, wanneer sy in Timboektoe haar gedigte in Afrikaans voorlees en met ’n ovasie begroet word, voel Krog eindelijk sy is “[o]ne of many mouths, many tongues. Accepted as, part of, sharing in” (2003: 329).

Bogenoemde gedeelte funksioneer as ’n hoogtepunt in *A Change of Tongue* aangesien dit ’n antwoord blyk te wees op Krog se verlange ‘om te hoort’ vroeër in die teks (2003: 275). Wanneer *A Change of Tongue* egter binne die konteks van die trilogie as geheel gelees word, is dit duidelik dat Krog se ervaring in Timboektoe nie beteken dat sy op simplistiese wyse die vraag afgehandel het of ‘wit’ mense ‘Afrikane’ mag wees nie; dit is nie ’n kortpad tot ’n alles-insluitende versoening tussen Krog en ‘swart’ mense soos wat Lieskounig (2011: 140) beweer

nie. Die gedeelte in Timboektoe moet eerder gelees word as 'n *tydelike* ervaring van “tolerance and of a shared and all-inclusive togetherness” (soos Lieskounig (2011: 140) dit wel bestempel) wat Krog noop om in *Begging to Be Black* die aard van 'n ‘swartheid’ wat ook haar kan akkommodeer te verken.

Daar is om die waarheid te sê sprake van 'n terugwaartste progressie in Krog se trilogie met betrekking tot haar sienings oor die Nasionale Vraagstuk. In *Country of My Skull* bereik sy deur middel van die Waarheid- en Versoeningskommissie en veral danksy Desmond Tutu 'n plek waar sy kan sê “I belong to this blinding black African heart” (2000a: 338) – vergelyk 4.2.2. Daarvoor reeds eggo Krog die woorde van die Freedom Charter wanneer sy skryf “The land belongs to the voices of those who live in it. My own bleak voice among them” (Krog 2000a: 277). Dit impliseer dat die skryf van *Country of My Skull* Krog as ‘wit’ persoon 'n “sense of belonging” gee (Harris 2006: 43). Die woord “bleak” kan hier meervoudige betekenisse hê: die narratief van *Country of My Skull* is beslis swaar, grootliks gefokus op die pynlike ervarings van slagoffers, en is dus in daardie sin “bleak” en uitsigloos. As “bleak” egter getransliterer word as “bleek”, is dit 'n metafoor vir Krog se ‘witheid’, en beweer sy dus met haar uitlating dat Suid-Afrika plek het vir háár ‘wit’ stem te midde van al die ‘swart’ stemme wat sy opgeteken het.

In *A Change of Tongue* kan Krog egter nie, soos hierbo uitgewys, so maklik die woord “belong” uiter nie, en is sy akuut bewus van die gekontesteerde definisies van die ‘nasie’ in Suid-Afrika. 'n Sekere sluiting word bereik wanneer Krog in Timboektoe voel dat sy deel is van Afrika wanneer sy haar poësie voorlees. In *Begging to Be Black* is die vraag of 'n ‘wit’ persoon 'n legitieme deel van die Suid-Afrikaanse nasie mag uitmaak opnuut oop en verskillende narratiewe in die teks blyk mekaar selfs te weerspreek.

Begging to Be Black, wat as 'n belangrike sleutel tot Krog se trilogie in sy geheel beskou word, word hieronder vollediger binne die raamwerk van identiteit en nasie ondersoek. Op grond van die gebare wat Krog uitoefen wat reeds in hierdie proefskrif belig is, mag dit dalk vir sommige voorkom dat Krog besig is om die profesie van die twee nasietese te vervul waar ‘wit’ mense wat kies om in die nuwe Suid-Afrika te bly, ophou om tot die ‘wit’ nasie te behoort en ten volle met

die ‘swart’ nasie identifiseer. In hierdie opsig is Krog byvoorbeeld deur Max du Preez (2009) daarvan beskuldig dat sy besig is om “identiteitsselfmoord” te pleeg.

5.3 Identiteit by Krog

5.3.1 Krog in Berlyn: persoonlike en kulturele koherensie

By die lees van die Berlyngedeeltes in *Begging to Be Black* is die leser dikwels verras, soos Krog self (2009: 123) dat sy tuis voel in Berlyn, in die lig van haar sterk identifikasie met Afrika elders in die trilogie. Haar belewenis van Duitsland is baie anders as toe sy vir die eerste keer in Nederland was in 1986 en heimlik bang was dat sy dáár tuis sou voel: “[i]t barely took an hour to become completely convinced that the industrious, ironic Dutch were not even vaguely familiar to my soul [...] I was Third World, specifically African Third World” (2009: 123). Hoe verklaar sy dan haar affiniteit met Duitsland? Die antwoord lê by haar persoonlike en kulturele geskiedenis: “this place forms part of a larger German coherency to which I as an Afrikaner have access – being from a post-Anglo-Boer War community that modelled itself on the only anti-English nation-building group in Europe” (2009: 123). Nie net het Afrikanernasionaliste aansluiting by Duitsland gevind nie, maar baie spesifiek het Krog se ma Duits gepraat, gelees en na Duitse musiek geluister (reeds in *A Change of Tongue* maak Krog as jong meisie kennis met Schubert se kunslied “Erlkönig” – 2003: 235-236).

Die “coherency” waarvan daar hierbo sprake is, word ’n motief waarheen Krog etlike kere in *Begging to Be Black* terugkeer. Vanuit haar perspektief beskik Duitsers oor koherensie danksy ’n gedeelde taal, letterkunde, geskiedenis, ensovoorts. Dit is ’n koherensie wat allesomvattend is: “there is coherence between the life in your head and the physical life around you” (2009: 124).³⁶ Daarteenoor is die Suid-Afrikaanse samelewing van ’n uiters verdeelde aard: “No part of our history is without its exclusion or destruction of some part of the population” (2009: 124-125). Geen straat- of pleknaam kan korrek uitgespreek word deur al die inwoners van Suid-Afrika nie, en nie almal ken die mense wat herdenk word in die vorm van standbeelde of deurdat ’n straat na hulle vernoem word nie.

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

Soos reeds uitgewys, is wortels en geworteldheid belangrike konsepte vir Krog. Die “unrooted, incoherent experiences” van Suid-Afrikaners kontrasteer met die “rooted literature of quality built up over centuries encompassing all variety” (2009: 121) van Duitsland – Krog spekuleer selfs dat Suid-Afrikaners hul beter in die vorm van dans uitdruk omdat só ’n ou, gewortelde en veral gedeelde letterkunde in Suid-Afrika ontbreek. Daarmee saam ontbreek ’n leeskuiluur en ’n sterk intellektuele klimaat volgens Krog in Suid-Afrika (2009: 119), dinge waarvoor sy juis baie waardering het.

Krog se ervaring van koherensie in Berlyn is egter nie sonder ambivalensie nie. Wanneer sy, haar man en kind op Oukersaand in ’n kerk in Grunewald sit, ‘breek dit haar hart’ dat niemand op die oog af sou kon raai dat hulle nie Duits is nie, dat hul “Africanness” nie sigbaar is nie (2009: 129). Later tydens haar verblyf is Krog in haar skik wanneer ’n toergids besef dat sy ““not from here’ [Berlyn/Duitsland/Europa]” is nie (2009: 207). Krog het geen begeerte om deur die Duitse identiteit gekoöpteer te word nie. Tog wonder sy elders of sy dermate tuis voel in Berlyn omdat sy ‘wit’ is, en omdat sy volkome oorgeneem is deur ‘witheid’ in die tyd wat sy in Berlyn gewoon het:

Do I want to go back? Can I go back to Africa, rotten to the core as I have become? Not only is my skin whiter than it has ever been before, but my mind is white. A white mind? What is that? To enjoy a punctual bus, regular trains, safe surroundings, is that white? To listen to classical music and read European literature, is that white? (2009: 199).

In hierdie aanhaling opper Krog belangrike vrae ten opsigte van ‘witheid’. Haar ganse verblyf in Berlyn en haar oorwegend positiewe ervaring van die Duitse samelewing laat die vraag by haar ontstaan of ‘witheid’ op essensialistiese wyse gereduseer kan word tot die stereotipiese kenmerke van ’n Wes-Europese of Noord-Amerikaanse lewenstandaard. Die leser kan nie anders as om

Krog se intense ongemak tydens die poësiekaravaan in Wes-Afrika (*A Change of Tongue*) te onthou en te kontrasteer met die mate waarin sy die gemak, veiligheid en oorfloed in Berlyn waardeer nie.

Die aanhaling demonstreer egter dat Krog (opnuut) ongemaklik is met haar ‘witheid’, en sy bevraagteken telkens die koherensie wat sy in Berlyn beleef. Aan die einde van *Begging to Be Black* sien sy ’n lindeboom wat bot en skryf, “My heart leaps: so it is this then! The song my mother loves so much: ‘*Ich atmet’ einen linden Duft*’ (2009: 273)”.. Krog is in staat om ’n beeld, ’n literêre troep wat sy altyd slegs in tekste geken het (en wat sy met haar ma assosieer) met haar geleefde werklikheid te integreer: “Once again, poetry has taught me to live a lived life” (2009: 274). Sy skryf verder:

Crossing the lake, I wonder, why is there this release within me when the world and the very text that probably kept me a foreigner in Africa at last match? Am I simply longing for a coherence between the world and the texts I read? What does it say that I, as I stand enfolding into a fragrance, know a Gustav Mahler *Lied* which perhaps even the German-speaking couple walking past me have never heard of? What does it make me? Enriched or a misfit? It makes me broad, I think, stretching my arms in the fragrance of blossoms, grass and sun; it makes me broad (2009: 274).

Dit is opvallend dat Krog haar in hierdie aanhaling as ’n “foreigner in Africa” bestempel en daarmee bevestig dat haar Wes-Europese erfenis haar uitsluit en anders maak as haar ‘swart’ landsgenote. Dit lei egter nie tot wanhoop of die gevolgtrekking dat sy nooit sal kan behoort in Afrika nie, maar eerder tot die gevolgtrekking dat haar kennis van Duitse kunsliedere positiewe waarde tot haar menswees voeg – dit maak haar “broad”. Hierdie ervaring van “breedheid” stem ooreen met Krog se interpretasie van die sfinks aan die einde van *Begging to Be Black*; daar sal hierna teruggekeer word.

Krog ervaar ook oomblikke van intense ontnugtering in Berlyn, vernameam die Oujaarsaand waartydens sy miljoene dooie liggame in die ‘heart of whiteness’ hallusineer (kyk 4.2.1). Krog reflekteer verder oor Carolus Linnaeus se beskrywing van “European man (*Homo europeanus*)

as “the pinnacle of humanity, with his qualities of being versatile, shrewd and inventive” (2009: 200), en kom tot die besef: “This is not what I am, nor what necessarily want to be. I am trying to become others, plural, interconnected-towards-caringness “(2009: 200). Uiteindelik, ten spyte van die koherensie wat sy die inwoners van Berlyn en Duitsland beny, weet Krog sonder twyfel dat sy nie die Europese model as die ideaal beskou nie: “[...] something in me wants more. I don’t want to live in a country that only (I know I know I know!) protects the rights of its citizens; I want to live in a country where people care” (2009: 248).

Daar kan opnuut uitgewys word dat dit verrassend of vreemd mag voorkom dat Krog soveel ruimte in *Begging to Be Black* afstaan aan haar verblyf in Berlyn en dat sy gevolglik groot waarde heg aan ervarings wat hul in Europa afspeel en nie in Afrika nie. Die Berlyngedeeltes vervul egter ’n uiters belangrike funksie in die teks aangesien Krog as ’t ware terugkeer na die bron van dít wat sy in die hoofstukke oor Moshoeshoe en elders in die trilogie verken: kolonialisme. Krog verken die ‘heart of whiteness’ sorgvuldig tydens haar nege maande lange verblyf, en is eindelijk in staat om al haar ervarings op te weeg en te kontrasteer met haar lewe in Suid-Afrika en Afrika. Behalwe vir haar gevolgtrekking dat interkonneksie in Europa ontbreek en dat die Europese weergawe van menseregte vir haar tekortsiet, lewer haar verkenning van koherensie ook kommentaar op die ondersoek wat sy elders instel na kolonialisme.

In die hoofstukke oor Moshoeshoe, en elders, voer Krog aan dat ‘swart’ mense in Suider-Afrika se lewens oor koherensie beskik het voor die koms van koloniste en sendelinge. Die lewensverhaal van Moshoeshoe is emblematis van ’n ‘swart’ leier wat deeglik bewus was van die verskil tussen sy wêreldbeeld en dié van die ‘wit’ sendelinge, en wat hul verwerping van sy wêreldbeeld aktief teengestaan het. Maar “[d]espite these momentary flashes of a *coherent framework* enabling its participants to function with confidence and fairness in both internal and external affairs, it was not able to prevent the final burst-in of another civilization” (Krog 2009: 144, my kursivering).

Krog glo dat koherensie in Suid-Afrika teruggewen kan word deur groter begrip van interkonneksie en die omhelsing van ’n Afrikawêreldbeeld teenoor ’n Westerse wêreldbeeld. Dit geld sowel ‘swart’ mense (soos Petrus van die Coetzee-roman aan wie *Begging to Be Black*

opgedra word) as ‘wit’ mense soos Krog self. Die rede waarom Krog so konsekwent Westerse raamwerke verwerp, is omdat sy hoop om ’n nuwe soort koherensie te verkry waar sy in Suid-Afrika koherensie het tussen die lewe in haar kop en die fisiese lewe om haar (vergelyk Krog 2009: 124). Krog maak in haar eerste gesprek met Paul Patton in Berlyn van belangrike terminologie gebruik wanneer sy aan hom verduidelik dat Suid-Afrika vier eeue lank deur “Western or European frameworks” georganiseer en geïnterpreteer is, en dat sy ná 1994 ervaar dat haar verwysingsraamwerke “useless and redundant” is (2009: 93).

Hierdie nuwe koherensie kan egter waarskynlik nie bereik word sonder om ten minste gedeeltelik afstand te doen van die oorspronklike, Westerse koherensie nie. Hierdie proses word in die transformasie-trilogie gesimboliseer deur Krog se verhouding met haar ma: “[*Begging to be Black*] demonstrates that letting go of the coherency embodied in the beloved and intractable mother is an arduous and difficult process” (Viljoen 2012: 154). Dit is nie sonder nostalgie nie wat Krog reageer op ’n brief van haar ma waarvoor sy nog ou skryfbehoeftes gebruik het wat Krog se pa laat druk het: *W Krog Middenspruit Kroonstad*. Dit laat Krog dink: “We needed no post-box, no postal code, no gender – only four words to say exactly who and where we were. How invincibly contextualized we felt ourselves once upon a time!” (2009: 128). In Krog se herbeskouing van Suid-Afrika ná apartheid is sy deeglik bewus van die beperktheid van daardie eertydse gekontekstualiseerdheid, maar dit vorm nogtans ’n verwysingspunt: “Her own longing to find the space of interconnectedness that will enable her to live an ethically responsible life in her motherland seems to be lodged at precisely those points where she senses an uncertainty and longing in her mother and mother tongue” (Viljoen 2012: 155).

Die vervlegtheid van die persoonlike en die nasionale ten opsigte van Krog se behoefte aan koherensie wys vooruit na die omvattender begrip van *identiteit* wat op subtile wyse dwarsdeur hierdie studie aanwesig is.

5.3.2 Krog se identiteitskonstrukte

Analitiese instrumente wat in hierdie studie gebruik is, sluit in die fokus op die *vrae* wat Krog in haar trilogie stel en die fokus op die *gebare* wat sy in die trilogie uitvoer. Die oop, multivalente,

niesluitende aard van verskynsels soos vrae en gebare suggereer alreeds iets omtrent die benadering tot identiteit in hierdie studie en die aard van Krog se identiteitskonstrukte.

Eerstens is die woordkeuse “konstrukte” doelbewus, aangesien Krog nie besig is om alreeds-bestaande identiteite te verken of te laat herrys nie. Sy is veel eerder besig om haar eie konsepsies van identiteit te toets, te bevraagteken en veral te konstrueer. In hierdie opsig is Krog allesbehalwe uniek: die sosioloog Zygmunt Bauman sien dit as ’n eienskap van eietydse identiteit dat daar ’n bewuste proses werksaam is in die definiëring van iemand se identiteit: “[...] ‘identity’ is revealed to us only as something to be invented, rather than discovered; as a target of an effort, ‘an objective’; as something one still needs to build from scratch or to choose from alternative offers [...]” (Bauman 2004: 15-16). Bauman se woorde stem baie ooreen met die bekende aanhaling van Stuart Hall in die laat 1990’s: “[...] identities are never unified and, in late modern times, increasingly fragmented and fractured; never singular but multiply constructed across different, often intersecting and antagonistic, discourses, practices and positions” (Hall 1996: 4).

Soos reeds kortliks uitgewys is, maak talle studies oor Krog se niefiksie én poësie die aanname dat Krog se werk ’n onmiskenbare element van *verteenwoordiging* besit: dat sy verteenwoordigend is van *alle* Afrikaners en dat haar ervaring van die WVK en die nuwe Suid-Afrika emblematis is van die ervaring van alle Afrikaners (of selfs alle ‘wit’ Suid-Afrikaners). Hierdie aanname is byvoorbeeld af te lees uit Unterhalter se interpretasie van *Country of My Skull*: “Krog [...] uses the device of her *observing* self to highlight how she (and white South Africans like her) moves from a position of outsider to the concerns of the TRC to a new identity as deeply involved participant” (Unterhalter 2007: 104, haar kursivering). Hierdie aanname is aanvegbaar; daar is geen bewyse in die transformasie-trilogie dat Krog haar ervarings as emblematis of verteenwoordigend beskou of dat sy doelbewus namens ander Afrikaners of ‘wit’ Suid-Afrikaners praat nie. Dit is egter moontlik juis die aanname van verteenwoordiging wat tot sterk teenkanting teen haar werk in sekere geledere lei.

Wanneer Max du Preez Krog daarvan beskuldig dat sy “identiteitselfmoord” pleeg in *Begging to Be Black*, is sy onderliggende aanname dat Krog se ‘ware’ identiteit haar Afrikaneridentiteit is. Self beweer Du Preez dat sy Afrikaneridentiteit geen konflik vir hom veroorsaak nie:

Ek is tuis en gemaklik hier. Ek het nie besluit om as wit Afrikanerman in Suid-Afrika gebore te word nie, dis bloot my werklikheid en daarmee het ek heeltemal vrede. Ek is so deel van hierdie land soos enige ander burger. Ek is self ’n inheemse mens, ’n volboed-Afrikaan, al is ek bleek van pigment. In daardie sin is ek wel deel van die meerderheid waarvan Antjie so graag deel wil wees (Du Preez 2009).

Soos enkele kere al in hierdie proefskrif uitgewys is, verskil Krog van kritici soos Du Preez aangesien sy *nie* in die openbaar aanspraak maak op haar “Africanness” nie (Garman 2009: 202, 206-207). Du Preez maak duidelik korte mette van Antjie Krog se wroeging oor haar ‘witheid’ in die trilogie, haar behoefte om die ‘swart’ meerderheid in Suid-Afrika te verstaan en haar begeerte om haarself ’n Afrikaan te mag noem. Hy heg ook geen belangrikheid aan die konsep van ‘becoming minor’ in *Begging to Be Black* nie, en verklaar summier die konsep van interkonneksie tot ’n “universeel menslike ding” en nie “’n swart ding” nie. Boonop skryf hy op ’n afwysende manier oor die skynbare gebrek aan interkonneksie by sekere ‘swart’ mense (Du Preez 2009).

In ’n sekere sin is dit moeilik om hoegenaamd repliek te lewer op iemand wat op ’n selfversekerde, arrogante manier maklik afreken met kwessies wat vir Krog uiters persoonlik en dwingend is.³⁷ Die enigste moontlike repliek lê volgens my by Du Preez se term “identiteitselfmoord” aangesien wat Krog nastreef allermens die volledige aflegging en ontkenning van haar Afrikaneridentiteit is. Die dominante weergawe van Afrikanernasionalisme is sonder twyfel een van die narratiewe van die verlede *waardeer* Krog geposisioneer is en *waarbinne* sy haarself posisioneer, om opnuut die woorde van Stuart Hall in te span:

Cultural identity [...] is a matter of ‘becoming’ as well as of ‘being’. It belongs to the future as much as to the past. It is not something which already exists, transcending place, time, history and culture. Cultural identities come from somewhere, have histories. But,

like everything which is historical, they undergo constant transformation. Far from being eternally fixed in some essentialised past, they are subject to the continuous ‘play’ of history, culture and power. Far from being grounded in a mere ‘recovery’ of the past, which is waiting to be found, and which, when found, will secure our sense of ourselves into eternity, identities are the names we give to the different ways we are positioned by, and position ourselves within, the narratives of the past (Hall 1990: 225).

Dit is veral relevant vir hierdie studie dat Hall (kulturele) identiteit beskryf as ’n kwessie van “becoming” sowel as “being”. In hoofstuk 2 is Motha aangehaal waar hy “being-becoming” as ’n belangrike epistemologiese en ontologiese probleem beskryf wat tot die kern van dekolonisering en “transformative politics” behoort (2010: 294). In die lig van die feit dat Krog self die Deleuziaanse konsep van minderheidswording in *Begging to Be Black* invoer, is dit nie aanvegbaar om te beweer dat identiteit vir Krog ’n wordingproses is nie. Reeds in *A Change of Tongue* is “worde” (in Engels vertaal as “becomings”) deel van die gedig wat Krog in Timboektoe voordra (2009: 329):

nie van wees nie
maar van word
baie worde
verby verlore en ontheemde ruimtes
baie baie worde

Dit is nuttig om te besef dat om te hoort (*belonging*) eweneens nie ’n statiese verskynsel is nie.

One becomes aware that ‘belonging’ and ‘identity’ are not cut in rock, that they are not secured by a lifelong guarantee, that they are eminently negotiable and revocable; and that one’s own decisions, the steps one takes, the way one acts – and the determination to stick by all that – are crucial factors of both. In other words, the thought of ‘having an identity’ will not occur to people as long as ‘belonging’ remains their fate, a condition with no alternative. They will begin to entertain such a thought only in the form of a task to be performed over and over again rather than in a one-off fashion (Bauman 2004: 12).

Dit is juis mense soos Krog, wat besef dat om te hoort in Suid-Afrika en Afrika nie 'n vanselfsprekende gegewe is nie, vir wie dit 'n vraag word van watter identiteit hulle besit en dít wat hulle graag deel van hul identiteit sou wou maak. Soos Bauman verder verduidelik: “asking ‘who you are’ makes sense to you only once you believe that you can be someone other than you are” (Bauman 2004: 19). Vir Krog is ‘swartheid’ die sleutel tot identiteit-as-wordingsproses: “Blackness released me from my white capsule. It has liberated me from the rule of all laws; it has taught me how to become other than myself” (Krog 2009: 269).

Krog is nie in haar trilogie besig om identiteitsselfmoord te pleeg nie. Sy is eerder besig om 'n “breedheid” (vergelyk Krog 2009: 274) na te streef waarin haar identiteit iets anders kan word sonder dat dit beteken dat alle aspekte van haar verlede uitgewis word.

5.3.3 Die les van die sfinks³⁸ in *Begging to Be Black*

Op haar laaste dag in Berlyn loop Krog by die Bismarckallee af en staan stil by een van die vier sfinkse wat aan weerskante van die meer, op die vier hoeke van die brug, opgerig is. Eers voel Krog ongemaklik met hierdie kreatuur wat “for ever trapped between two stages” is (2009: 274) en sy lys al die maniere waarop die sfinks nóg ten volle mens, nóg ten volle leeu is en in sekere opsigte dus nutteloos is. Hoe langer sy egter by die sfinks staan, hoe meer verander haar perspektief. Sy kan meteens visualiseer hoe die sfinks snags haar voetstuk verlaat en deur die strate sluip, “acknowledging and protecting the world’s magic spaces of becoming” (2009: 275). Die sfinks word vir Krog 'n kragtige simbool:

For me, she is not a hybrid, or a product of rape. She is what she is. Not split, not guarding dichotomies, but presenting beingness as multiple intactnesses, not with the singular self, but with a bodily akin-ness to the vulnerability of being in and beyond this world (2009: 275).

Dit is veelseggend dat *Begging to Be Black* met hierdie simbool van die sfinks eindig.³⁹ Krog het in Berlyn, baie naby aan die woonstel waar sy vir nege maande gebly het, 'n simbool gevind wat die kulminasie is van haar gesprekke, oordenkings en skryfprosesse wat om haar ervarings in

Berlyn maar ook haar ervarings in Suid-Afrika, en van die figuur van Moshoeshoe, gewentel het. Die sfinks verteenwoordig Krog se definisie van “being”, naamlik dat dit veelvuldige “intactnesses” behels wat veel verder as die “singular self” uitkring. Uiteindelik kan die sfinks geles word as simbool vir Krog self. Sy is eenvoudig ‘wat sy is’ en sy dra veelvuldige verbintnisse in haar saam: haar verbintenis met Duitsland wat deel vorm van haar verhouding met haar ma maar ook ingebed is in die Afrikanerverlede; haar verbintenis met ’n moord (wat in sekere hoofstukke van *Begging to Be Black* beskryf word) wat vir Krog emblematis is van hoe moeilik dit is om etiese besluite te neem; en veral haar verbintenis met Suid-Afrika en Afrika wat duidelik te sien is wanneer sy ten spyte van al haar akademiese voorbehoude van ’n *ons* praat en ’n gedeelde Suid-Afrikaanse identiteit blyk te verbeel. Sy kan Mahler én Moshoeshoe, Grunewald én Kroonstad in haar saamdra en ‘being’ op gelyktydig verskillende vlakke beleef. Sy is nie ’n nuttelose ‘wit’ vrou met ’n nuttelose hunkering daarna om ‘swart’ te wees nie, nie ’n “misfit” (2009: 274) nie, maar iemand wat, soos die sfinks, ’n verstommende integrasie (of ten minste die moontlikheid van integrasie) in haarself omdra.

Helize van Vuuren omskryf hierdie integrasie by Krog as ’n “sinkretiese identiteit” wat deur die loop van haar oeuve ontwikkel het:

The need to remove the barriers, break down the boundaries between black and white culture, between Afro- and Eurocentricism are especially in focus of her latest prose works [...] There is also a noticeable striving towards a new syncretic South African identity, a common humanity in which the best of black and white culture may be combined (Van Vuuren 2009: 220-221).

Binne Krog se oeuve as geheel is daar verder die sinkretiese vermenging van “communally based, collective traditions of African orality” (Van Vuuren 2009: 235) wat ook in haar trilogie sigbaar is, soos wat in hoofstuk 3 van hierdie proefskrif aangetoon is.

Die sfinks kan op grond van bogenoemde, en binne die konteks van *Begging to Be Black* en die plasing daarvan in Berlyn geles word as ’n samekoms van Afrika en Europa. Dit is egter verder veelseggend dat die sfinks letterlik ’n vermenging van mens en dier is. Hoewel daar nie

genoegsaam in hierdie studie daarop ingegaan kan word nie, is daar definitiewe sprake daarvan in Krog se transformasie-trilogie dat “becoming minor” vir haar nie eindig by ’n sekere gemeenskaplikheid met die ervaring van die ‘swart’ meerderheid in Suid-Afrika nie, maar dat dit nog verder gevoer kan word na gemeenskaplikheid met die natuur. Reeds vroeg in *Begging to Be Black* spreek Krog haar begeerte uit na “something uncontaminated by people – like trees, grass, birds” (2009: 69) en daar is enkele ander voorbeelde in die ander twee tekste van die trilogie. As dit saamgelees word met die uitspraak van die ou man in Lesotho wat beweer “This is our inside. This is our outside. It breathes upon us. All is us” (2009: 253) word die sfinks ’n simbool wat selfs vaagweg uitwys na die Afrikaspiritualiteit – “being in and beyond this world” (2009: 275) – wat Krog interesseer, en waarvan *ubuntu*, oftewel *interconnectedness-towards-wholeness* deel uitmaak.

In sekere opsigte is die sfinks egter ook ’n ironiese simbool, aangesien Krog afwysend teenoor die konsep van hibriditeit blyk te staan ten spyte van die vrugbare toepassingsmoontlikhede van die konsep op die transformasie-trilogie.

5.3.4 Die beperkings van die transformasie-trilogie

Krog se begeerte “to become other than myself” (Krog 2009: 269) herinner sterk aan die bekende omskrywing deur Homi Bhabha van die ‘Third Space’ en hibriditeit:

It is significant that the productive capacities of this Third Space have a colonial or post-colonial provenance. For a willingness to descend into that alien territory [...] may reveal that the theoretical recognition of the split-space of enunciation may open the way to conceptualizing an *inter*-national culture, based not on the exoticism or multi-culturalism of the diversity of cultures, but on the inscription and articulation of culture’s *hybridity*. To that end we should remember that it is the ‘inter’ – the cutting edge of translation and negotiation, the *in-between*, the space of the *entre* that Derrida has opened up in writing itself – that carries the burden of the meaning of culture. It makes it possible to begin envisaging national, anti-nationalist, histories of the ‘people’. It is in this space that we will find those words with which we can speak of Ourselves and Others. And by

exploring this hybridity, this ‘Third Space’, we may elude the politics of polarity and emerge *as the others of our selves* (Bhabha 1995: 209, my kursivering).

Dit is opvallend dat Krog juis ten opsigte van die sfinks in Berlyn beweer “she is not a hybrid” (2009: 275), asof “hibried” ’n pejoratiewe betekenis besit. En al haal die filosoof Paul Patton aan uit Homi Bhabha tydens een van sy en Krog se gesprekke, is dit die een aanhaling waarmee Krog nie in gesprek tree nie (kyk 2.2.1).

Dit is nie duidelik waarom Krog geen aanklank blyk te vind by die konsep van hibriditeit nie, hetsy op teoretiese of praktiese vlak. Michael Wessels wys uit dat Krog wel vermenging ten opsigte van wêreldbeeld voorstaan (en dit trouens vooropstel in haar trilogie), maar glad nie verwys na genetiese vermenging as die resultaat van seks tussen mense van verskillende velkleur nie: “Why does she emphasise a spiritual worldview rather than the exchange of genes which would lead in time to the possession of common ancestors?” (Wessels 2012: 190). Wessels spekuleer oor Krog se redes vir hierdie opvallende vermyding: “There might also be a degree of residual anxiety about ethnic identity in Krog’s foregrounding of spirituality in *Begging to be Black*. A shared worldview can provide a basis for unity while preserving ethnic diversity, unlike interracial sex, which threatens it” (Wessels 2012: 192).

Wessels voel dat Krog aktief haar Afrikaneridentiteit van uitwissing wil beskerm en dat daar ook sprake van ’n “reification of ethnicity” (2012: 192) by haar is; hierdie kritiek stem ooreen met die aantygings van essensialisering van ‘swart’ en ‘wit’ wat in hoofstuk 4 aan bod gekom het. Hoewel daar duidelik tekens van sinkretisme of ’n “sinkretiese identiteit” by Krog is (Van Vuuren) verwelkom sy nie ’n hibriediese identiteit nie.

Binne die konteks van Suid-Afrika en die Nasionale Vraagstuk kan hibriditeit myns insiens nie losgemaak word van antirassigheid nie. Dit is ’n uiters opvallende en problematiese leemte in Krog se trilogie dat sy byna glad nie oor antirassigheid skryf nie (vergelyk egter 4.3.3). En dit is veral ironies in die lig van die antwoord op Mamdani se vraag “When does the settler become a native?”:

So, when does a settler become a native? [...] From the point of view of ethnic citizenship [...] the answer is: NEVER. So long as the distinction between settler and native is written into the structure of the state, the settler can become a citizen, but not a native. To say that is to say that the settler can become a member of the civic space, now de-racialized, but not the customary space, still ethnicized (Mamdani 1998: 7).

In hoofstuk 4 het ek etlike redes aangevoer waarom Krog vasklou aan die onderskeid tussen ‘wit’ en ‘swart’, byvoorbeeld dat sy die preokkupasies van apartheid en kolonialisme eggo en weier om te gou te vergeet van die onreg wat deur ‘wit’ teenoor ‘swart’ gepleeg is. Ek beskou nog steeds hierdie gebaar as baie belangrik. Terselfdertyd is dit egter ’n gebaar wat Krog se begeerte ‘om te hoort’ in Suid-Afrika en Afrika fnuik, want solank as wat die onderskeid tussen ‘wit’ en ‘swart’, tussen ‘setlaar’ en ‘native’ in stand gehou word, sal Krog nooit volledig kan hoort nie, en sal die Nasionale Vraagstuk nooit volledig beantwoord en/of opgehef kan word nie.

Neville Alexander, ’n voorstander van antirassigheid wat uitvoerig oor die Nasionale Vraagstuk geskryf het, wys uit dat van al die politieke partye wat tussen 1935 en 1945, dit wil sê voor die Nasionale Party se oorwinning in 1948, teorieë oor die Suid-Afrikaanse nasie gehuldig het, slegs die Unity Movement ‘ras’ as ’n “defining characteristic of the nation” verwerp het (Sizwe 1979: 59). Dit is ook Alexander wat uitwys dat die twee nasietese, en eintlik alle ‘vele nasieteses’, die gevaar van anti-wit swart chauvinisme en etniese separatisme inhou (Alexander 1986: 83). So ingrypend as wat die invloed van die twee nasietese op Krog se denke was vanaf *Country of My Skull* tot en met *Begging to Be Black*, is dit nie die morele oplossing waarna Krog op soek is nie.

Bundy (2007) se gevolgtrekking ten opsigte van diskoerse oor nasieskap ná 1994 (kyk 5.2.2) is ook dat antirassigheid tot op hede ontbreek, dog noodsaaklik is:

None of these discursive endeavours has succeeded in narrating a persuasive alternative future to a society still fractured by its past. None has provided a coherent, unifying, ideological and political framework which might make possible some shared popular understanding or some meaningful programme of action in the public sphere. This failure is in large part explicable by the extent to which all three discourses operate with racial

identity as an unquestioned given. They all sustain the ‘illusion of ordinariness’ of race thinking (Bundy 2007: 93).

Selfs al vra Krog in haar trilogie in frustrasie “Why has race become the only debate?”, en al vind sy dit behulpsaam om ‘witheid’ as ’n konstruk te sien, maak sy nie die sprong dat ‘ras’ op sigself ’n konstruk is nie. Sy bly vasgevang in die “‘illusion of ordinariness’ of race thinking” (Bundy) en bevestig gevolglik in haar trilogie die mag van ‘ras’ eerder as om dit te ondermyn.

Ten opsigte van burgerskap en die Nasionale Vraagstuk, is die gevolgtrekking van Mamdani se seminale toespraak waarin Suid-Afrika en Rwanda bespreek word dat etnisiteit oorstyng moet word. Mamdani voer aan dat ’n alternatiewe beskouing van burgerskap nodig is, “one that would transcend the political divide between settlers and natives, between civic and ethnic citizenship, and forge a single citizenship for all” (Mamdani 1998: 13-14). Krog se trilogie suggereer in baie opsigte dat ’n enkele, inklusiewe burgerskap Krog se begeerte is, maar sy artikuleer nie die “radical nonracial humanism” (Gilroy 2004: 17) wat só ’n inklusiewe burgerskap sou onderlê nie. Krog se fokus bly by Afrikahumanisme, wat diversiteit verwelkom en inklusief is, soos sy aantoon, maar in haar verwerping van Westerse humanisme en haar skeptisisme teenoor die Weste (wat Afrika-konsepte opeien en eenvoudig by Westerse konsepte inskakel) blyk sy nie in staat te wees om ’n humanisme te konseptualiseer wat nie so duidelik aan ‘ras’ of ‘etnisiteit’ gekoppel is soos Afrikahumanisme nie.

Krog se benadering is egter nie kenmerkend van eietydse Afrikafilosowe nie, en haar angstige wering teen Westerse perspektiewe is moontlik verouderd.

Having been in slow retreat now for awhile [...] colonialists and neocolonial bourgeoisie are gradually losing their grip on Africa. The prospect of developing a new nonracist civic order, however, is daunting. Kwame Anthony Appiah’s contributing to such a development by articulating *a third stage* in the current discussion of ‘race’ – a stage that reduces even further than Du Bois did, or rather *changes*, the significance of ‘race’ with respect to cultural difference. Appiah and others move the philosophical discussion toward one of *identity* and universal human rights and the relative value of

'cosmopolitanism'. This current debate also examines the moral implications of global citizenship and multicultural civil societies” (Bell 2002: 56, my kursivering).

Krog se ervarings in Berlyn en haar aanwending van die sfinks as simbool sou maklik vir sommige lesers 'n ontdekking by Krog van 'n kosmopolitaanse identiteit kon suggereer. Louise Viljoen (2013) identifiseer byvoorbeeld talle kenmerke van kosmopolitanisme in *Begging to Be Black*. Tog is dit 'n konsep wat nie deur Krog in haar trilogie betrek word nie, moontlik weer eens op grond van die feit dat kosmopolitanisme te veel weg het van Westerse humanisme en liberalisme vir Krog wat aanvoer dat die res van die wêreld heelwat by Afrika te leer het. Nogtans is dit myns insiens 'n vrugbare verlenging van Krog se identiteit-as-wordingsproses. Appiah definieer byvoorbeeld kosmopolitanisme as “freedom to create oneself” deurdat mens tot jou beskikking het “a range of socially transmitted options from which to invent what we have come to call our identities” (Appiah 1997: 625). Boonop negeer kosmopolitanisme nie die belangrikheid van ‘wortels’ vir Krog nie, aangesien Appiah juis 'n pleidooi lewer vir wat hy 'n “rooted cosmopolitanism” noem (1997: 618). Viljoen (2013) steun op Walter Mignolo se pleidooi vir 'n “critical and dialogic cosmopolitanism” waarbinne dit moontlik is “to rethink notions of the rights of the human outside the framework proposed by Western thinkers and detached from their fundamental European heritage” (Mignolo 2000 in Viljoen 2013: 11).

Kosmopolitanisme impliseer ook nie noodwendig 'n sorgvrye vrymaking van identiteitskwessies en wroeging oor identiteit nie. Hook (2011) verwys in hierdie opsig na Said se beskrywing van “the difficulties, the pains of cosmopolitanism”:

The cosmopolitan for him is not to be understood in the terms of sentimental humanism, a beneficent multiculturalism or universal brotherliness. By contrast, it is seen as something far more troubling and discomfoting, something which holds neither the promise of singularity, nor of any ‘feeling better’. Cosmopolitanism is a lack of closure, a lack of a closure of identity, a lack of a closure of cultural insularity. Like a wound that does not heal, cosmopolitan subjectivity is a kind of painful remaining open, a refusal to close into one (Hook 2011: 31).

In hierdie hoofstuk is daar klem geplaas op die positiewe aspekte van Krog se ‘breedheid’ en die verrykende metafoor van die sfinks. Hook se verwysing na die ‘pynlike openheid’ van ’n kosmopolitaanse identiteit verdien nadere aandag.

5.4 Slot

Identiteit by Krog is kompleks en ten nouste verweef met haar bemoeienis met die Nasionale Vraagstuk. Die grootste deel van die transformasie-trilogie suggereer dat Krog op ’n ingrypende manier poog om ’n ander soort identiteit te verbeeld en na te streef, ’n identiteit wat sy nog nie besit nie, maar een wat haar dalk uiteindelik sal toelaat om te hoort in Suid-Afrika en Afrika: “being and thinking in my identity where I am not” (Walker en Unterhalter 2004: 291).

Deur haar gesprekke en interaksie met ‘swart’ mense, deur haar reise in Suid-Afrika en Afrika en deur haar verkenning van ’n ‘Afrikawêreldbeeld’ konfronteer Krog op intieme wyse die Ander. ’n ‘Afrikawêreldbeeld’ beteken vir haar toegang tot ’n merkwaardige orale tradisie, bewonderenswaardige leiers wat die menswaardigheid van hul volgelinge verseker, en ’n omvattende filosofie en spiritualiteit. Op verskillende wyses verken sy hierdie aspekte en probeer hulle ten minste op ’n tentatiewe manier deelagtig word.

Krog is egter ook besig om haarself as die Ander te posisioneer. Sy nooi ’n ‘swart’ perspektief op haarself as ‘wit’ en Westers uit, hoe ongemaklik dit ook by tye mag wees, en in die proses vra sy versigtig die vraag of dit vir haar moontlik sou wees om op ’n respekvolle wyse iets van daardie ‘swart’ perspektief deelagtig te word. Op hierdie snypunt tussen begrip en wanbegrip, tussen andersheid en gemeenskaplikheid, tussen uitsluiting en behoort probeer Krog om ‘te wees en te dink’, haarself in te dink in ’n ‘identiteit waar sy [nog] nie is nie’ maar graag sal wil wees.

Hoofstuk 6: Slot

“The crisis of culture [...] is the crisis of transition, a process which should culminate in the emergence of something new. But seldom does the new in human history emerge so clearly as the emergence of the sun. Rather, the new is experienced as a process of becoming” (Ndebele 1994: 8).

6.1 Inleiding

Hierdie kort slothoofstuk verskaf eerstens ’n bondige oorsig oor die gevolgtrekkings van die voorafgaande hoofstukke. Daarna word op samevattende wyse verwys na die deurgekomponeerde aard van die trilogie. Die beperkings van die studie en moontlikhede vir toekomstige navorsing word kortliks uiteengesit voordat enkele slotopmerkings gemaak word.

6.2 Gevolgtrekkings van die studie

Hierdie studie gebruik telkens die term ‘transformasie-trilogie’ om die drie Engelseiefiksie tekste deur Antjie Krog te beskryf: *Country of My Skull*, *A Change of Tongue* en *Begging to Be Black*. Die benaming gee erkenning aan die sentrale rol wat Krog se besinnings oor transformasie in al drie tekste van die trilogie speel. Hierdie besinnings word in die studie eksplisiet gekoppel aan die konsep van identiteit by Krog. Die proefskrif herhaal nie bloot die bevindings van vorige studies wat handel oor Krog se ‘transformasie van Afrikaner tot Afrikaan’ nie, maar ondersoek veranderende konsepsies van identiteit by Krog deur ’n kombinasie van teoretiese perspektiewe wat nog nie op presies dieselfde wyse met betrekking tot haariefiksie aangepak is nie.

Die studie beskou die transformasie-trilogie vanuit ’n postkoloniale perspektief en ondersoek diskoerse oor kolonialisme en postkolonialisme in die trilogie. Krog se verkenning van ’n ‘Afrikawêreldbeeld’ word ondersoek, en gekoppel aan die hardnekkige teenwoordigheid van ‘ras’ in haar trilogie. Uiteindelik word daar beweer dat Krog haar besighou met die Nasionale

Vraagstuk en dat kwessies soos kolonialisme, ‘ras’, nasie en identiteit saamkom in hierdie vraagstuk, aangesien dit Krog se begeerte is ‘om te hoort’ in Suid-Afrika.

In die eerste, inleidende hoofstuk van die proefskrif is aangetoon dat teoretiese kwessies soos postkolonialiteit, ‘ras’, nasieskap en identiteit in wisselende mate verreken word in die bestaande navorsing oor Krog se niefiksie, maar dat hierdie aspekte nog nie op bevredigende wyse gekombineer is nie. Hierdie proefskrif het gepoog om juis dit te doen, onder andere met gebruikmaking van enkele analitiese instrumente soos die belangrikheid van vrae by Krog en Eagleton se konsep van gebare.

Die belangrikheid van vraagstelling in die transformasie-trilogie

In die eerste hoofstuk van hierdie proefskrif beweer ek dat die skaapwagter Lekotse (wie se getuienis Antjie Krog in *Country of My Skull* opteken) as ’n metafoor vir Krog self gesien kan word. Soos die skaapwagter stel Krog herhaaldelik vrae in ’n poging om die wêreld om haar en spesifiek “hierdie land”, Suid-Afrika, te verstaan ten einde ’n “informed life” te probeer leef (Krog 2000a: 374). Die vrae wat Krog stel, is wesenlik etiese vrae: “What is right and just in this world?” (2000a: 374). Dit is nie vir Krog maklik om vas te stel wat morele optrede inhou in Suid-Afrika nie: as gevolg van verskille tussen ’n Westerse wêreldbeeld en ’n ‘Afrikawêreldbeeld’ is moraliteit nie ’n universele gegewe is. Dit is die rede waarom Krog die bestaan van ’n ‘Afrikawêreldbeeld’ verken en Westerse moraliteit bevraagteken.

Krog se pedagogiese ingesteldheid

Dit is van belang vir hierdie studie dat ’n onmiskenbare pedagogiese ingesteldheid dwarsdeur Krog se trilogie aanwesig is. Dit is nie die hoofrede waarom sy haar bemoei met die temas wat in die studie verken word nie, maar dit is ’n bykomende faktor. Krog ‘onderrig’ haar lesers oor die aard van kolonialisme en postkolonialiteit ten einde die onregte van apartheid voldoende te kontekstualiseer. Sy leer verder haar lesers oor die bestaan van ’n ‘Afrikawêreldbeeld’ deur voorbeelde van Afrika-oraliteit in haar trilogie te inkorporeer, deur uitvoerig aandag aan simboliese swart leiersfigure te bestee, ensovoorts. Haar pedagogiese ingesteldheid is ook te

bespeur in die wyses waarop sy haar fokus op ‘ras’ kontekstualiseer en in haar implisiete interaksie met die Nasionale Vraagstuk. Ek voer in die eerste hoofstuk van die proefskrif aan dat Krog nie haarself opstel as die ‘kundige’ wat meer oor die ‘swart’ Ander weet as daardie ‘swart’ Ander self nie; die feit dat die trilogie Krog se *soeke* weergee, en haar erkenning dat haar kennis nie volledig is nie, is deel van haar pedagogiese ingesteldheid.

Gebare in die trilogie

Benewens die belangrikheid van vraagstelling en Krog se pedagogiese ingesteldheid in die trilogie, maak die studie ook by herhaling gebruik van Terry Eagleton se konsep *gesturing*. In navolging van Eagleton voer die studie aan dat die transformasie-trilogie ’n aantal veelseggende gebare uitvoer; gebare wat belangrik is juis omdat hulle *nie* spontaan is nie, maar voorafbedag. Die tekste weerspieël nie op ’n direkte manier die ‘werklikheid’ van die hedendaagse Suid-Afrika nie (aangesien hulle uit representasies van daardie ‘werklikheid’ bestaan), maar sê nogtans belangrike dinge oor die Suid-Afrikaanse omgewing waaruit hulle ontspring.

a. ’n Postkoloniale gebaar

In hoofstuk 2 word aangetoon dat Krog in haar trilogie ’n belangrike postkoloniale gebaar uitvoer deurdat sy implisiet en eksplisiet oor koloniale diskoerse in die verlede en hede skryf. Die reeks gesprekke wat Krog in Berlyn met die filosoof Paul Patton voer en in *Begging to Be Black* opteken, behels ’n stel vrae wat in al drie boeke van die trilogie voorkom. Hierdie vrae wentel rondom die nalatenskap van kolonialisme in Suid-Afrika en Afrika: hoe kan dit verstaan én teëgestaan word? Wat is die rol en plek van ‘wit’ mense in Suid-Afrika? Is dit moontlik vir ’n ‘wit’ persoon in Suid-Afrika om iets van die ‘swart’ belewenis te verstaan en selfs te deel? Bestaan daar iets soos ’n ‘Afrikawêreldbeeld’ wat ’n ander benadering tot etiek voorveronderstel? Wat is die etiek waarop die konsep van interkonneksie berus?

Hoofstuk 2 vervul gevolglik ’n voorbereidende funksie ten opsigte van die res van die proefskrif. In die daaropvolgende hoofstukke word gepoog om Krog se voorlopige antwoorde op haar vrae

te verken. Die postkoloniale situering van die trilogie wat in hoofstuk 2 plaasvind, vorm deurlopend die agtergrond waarteen die inhoud van die latere hoofstukke gelees moet word.

b. Verkenning van 'n 'Afrikawêreldbeeld' as gebaar

Krog se ganse verkenning van 'n 'Afrikawêreldbeeld' in hoofstuk 3 behels 'n verwerping van koloniale houdings teenoor Afrika en is 'n doelbewuste poging om 'swartheid' te valoriseer. Op verskillende momente in die trilogie betrek Krog voorbeelde van Afrika-oraliteit, of verwys sy rakelings na *ubuntu*. Desmond Tutu, wat self gereeld oor *ubuntu* praat, is 'n voor die hand liggende keuse vir 'n simboliese swart leiersfiguur waarop Krog in *Country of My Skull* fokus. Sy sien soortgelyke positiewe eienskappe in Nelson Mandela (*A Change of Tongue*) en Koning Moshoeshoe I (*Begging to Be Black*) raak. Verder verken Krog 'n 'Afrikawêreldbeeld' deur eksplisiet met Afrikafilosofie in gesprek te tree, hoewel ek bevind dat dit nie haar begeerte is om 'n daadwerklike bydrae tot Afrikafilosofie te lewer nie. Al die fasette van haar verkenning van 'n 'Afrikawêreldbeeld' word eerder ingespan as deel van die *gebaar* waarin Krog 'n uitgebreide, veelkantige poging aanwend om 'swartheid' beter te verstaan, om te leer by 'swartheid' en verander te word deur 'swartheid'. Anders gestel is Krog se gebaar haar vorm van die "intellectual return to Africa" waarvan Mahmood Mamdani (1998) skryf.

c. Preokkupasie met 'ras' as gebaar

Bogenoemde gebaar van Krog noop 'n ondersoek in hoofstuk 4 na die gevolg van haar pogings om die waarde van 'swartheid' aan te toon, naamlik die essensialisering van 'swartheid' spesifiek en 'ras' in die algemeen. Daar word gedemonstreer dat Krog nie die gevare van essensialisering ignoreer nie, maar dat sy tog enduit kies om op 'swartheid' en 'witheid' te fokus selfs al weerspreek dit haar pleidooi vir antirassigheid. Krog se preokkupasie met 'ras' is 'n gebaar wat die nalatenskap van apartheid beklemtoon: in die breë is 'swart' mense nog steeds die slagoffers van apartheid, en trek 'wit' mense voordeel uit die voortbestaan van apartheidstrukture. 'Ras' kan dus by Krog nie losgemaak word van medepligtigheid nie. Daar word verder aangevoer dat Krog in die wyse waarop sy in Engels oor die kwessie van medepligtigheid skryf, haar trilogie binne internasionale diskoerse oor boetedoening situeer.

Verder word die wyse waarop Krog oor ‘witheid’ en ‘wit’ mense in Suid-Afrika skryf, gekonstrasteer met die werk van die filosoof Samantha Vice. Vice meen ‘wit’ mense moet gevoelens van skaamte en skuld ervaar en in stilte onttrek aan die openbare sfeer. Hoewel Krog net soos Vice wroeging ervaar oor ‘wit’ mense in Suid-Afrika wie se voorregte geskoei is op eeue se verontregting, word daar aangevoer dat sy tot ander gevolgtrekkings as Vice kom. Krog stel die vraag wat Vice nie eens bereid is om te uiter nie: kan ‘wit’ mense hoort in Suid-Afrika?

d. Aktivering van die Nasionale Vraagstuk as gebaar

In hoofstuk 5 word Krog se begeerte ‘om te hoort’ ondersoek onder die subopskrif “nasie en identiteit in die transformasie-trilogie”. ’n Bondige oorsig van die Nasionale Vraagstuk word verskaf, ’n sosialistiese konsep wat enersyds slaan op kwessies rondom nasionale onafhanklikheid en andersyds op die kwessie van nasionale eenheid. Ten opsigte van laasgenoemde is dit in die Suid-Afrikaanse konteks bondig saam te vat as die vraag, “Aan wie behoort Suid-Afrika?”. Hoewel die Nasionale Vraagstuk stellig nie ’n groot rol in die openbare diskoers van die afgelope twintig jaar gespeel het nie, voer ek aan dat dit nog steeds ’n uiters relevante vraagstuk is, en dat Krog haar in wese met hierdie vraagstuk bemoei, want sy stel die vraag of ‘wit’ mense tot die Suid-Afrikaanse nasie mag behoort. Krog is op verreikende wyse beïnvloed deur die twee nasietese, en dit verklaar haar voortgesette fokus op ‘ras’ in die trilogie. Sy is intens bewus daarvan dat die lede van die ‘twee nasies’ (‘swart’ en ‘wit’) nie oor ’n enkele, koherente raamwerk beskik nie, en dat daar talle voorbeelde van ’n gebrek aan koherensie in die Suid-Afrikaanse samelewing is.

Die kwessies wat in hoofstukke 2, 3 en 4 ontleed is, kom in hoofstuk 5 saam deurdadig die Nasionale Vraagstuk in Suid-Afrika ’n anti-koloniale formulering is. Verder kan beweer word dat Krog se pogings om ’n ‘Afrikawêreldbeeld’ te omskryf en te verstaan, vir haar die potensiaal bied vir koherensie tussen ‘wit’ en ‘swart’ Suid-Afrikaners; as ‘wit’ mense ’n ‘swart’ wêreldbeeld deelagtig kan word, kan hulle die koherensie terugwin wat hulle tans in die postkoloniale konteks van Suid-Afrika ontbreek; hulle Westerse verwysingsraamwerke is nie meer voldoende om Suid-Afrika te verstaan nie. Veral die laaste teks in die transformasie-trilogie, *Begging to Be Black*, suggereer dat Krog nie vir altyd wil vassteek in ’n fokus op

‘witheid’ en ‘swartheid’ nie. Sy dra reeds ’n sekere hibriditeit in haarself om (selfs al is sy skepties oor die konsep van hibriditeit) en as hibriede, liminale figuur wys Krog se transformasie-trilogie vooruit na die moontlikheid van antirassigheid en selfs kosmopolitanisme. Die sentrale idee wat in hierdie hoofstuk ontluik, is die feit dat identiteit by Krog ’n wordingsproses is, en dat sy besig is om te word wat sy wil wees maar nog nie is nie. Haar wordingsproses word gerig deur haar begeerte om ’n volledige komponent van die Suid-Afrikaanse psige te mag wees (Krog 2009: 93), en deur haar begeerte om te weet hoe sy ’n goeie, eties-korrekte lewe in Suid-Afrika kan leef (2009: 95).

6.3 Die transformasie-trilogie: ’n deurgekomponeerde narratief

Dit het buite die bestek van hierdie proefskrif geval om uitvoerig aandag te gee aan die vorm van die transformasie-trilogie. Daar kon slegs enkele kere gesuggereer word dat die hibriede aard van die trilogie, die problematiek van literariteit teenoor feitlikheid en verwante kwessies (waarop ander navorsers wel fokus) ’n belangrike deel uitmaak van die gebare (in die Eagleton-sin) wat Krog in haar trilogie uitvoer.

Garman (2009) toon aan dat Krog op doelbewuste wyse literêre tegnieke inspan as deel van haar breër projek:

Her firm location in the literary – coupled to her reach way beyond the literary field – gives Krog the freedom to continue to use literary tropes and techniques to perform the responsibilities of new South African citizenship in public. She uses the autobiographic and the personal to deftly craft a public persona for herself which shows itself to be *responsive* to national concerns of damage and discrimination [...] (Garman 2009: 203).

Die transformasie-trilogie verteenwoordig ’n uitgebreide literêre respons deur Krog op “national concerns” in die nuwe Suid-Afrika. ’n Verskynsel wat die skryf van hierdie proefskrif ’n uitdaging gemaak het, is die feit dat die trilogie myns insiens ’n deurgekomponeerde trilogie is.

In Afrikaanse literêre kritiek word die term “deurgekomponeer” algemeen deur resensente en kritici gebruik om ’n teks te beskryf wat oor eenheid en koherensie beskik, ’n teks wat end-uit boeiend en afgerond geskryf is en wat voldoen aan verwagtings wat aan die begin van die teks opgeroep word (vergelyk Van Zyl 2001 en Crous 2012). In die geval van poësie is ’n deurgekomponeerde bundel sinoniem met ’n eenheidsbundel, dit wil sê ’n bundel waarin ’n duidelike eenheidsbeginsel te bespeur is (vergelyk Loots 2004). Hierdie interpretasie van die term “deurgekomponeer” is duidelik nie ’n onvaspaste manier om Antjie Krog se transformasie-trilogie te beskryf nie: daar word immers geargumenteer dat die drie tekste ’n onmiskenbare geheel vorm en dat die tekste gesamentlik ’n afgeronde argument verteenwoordig.

Die opskrif van hierdie afdeling is egter ontleen aan die begrip van die deurgekomponeerde kunslied wat ’n mens veral by Franz Schubert (1797-1828) aantref, en ek wil die term in dié sin aanwend. ’n Mens kan onderskei tussen strofiese liedere, waar elke vers op dieselfde melodie gesing word, byvoorbeeld “Das Wandern” van Schubert, en liedere wat deurgekomponeer is (*durchkomponiert*). In laasgenoemde liedere verander die melodie vir elke strofe, byvoorbeeld “Erlkönig”⁴⁰ van Schubert (Apel 1944: 746). Ek voer aan dat die transformasie-trilogie deurgekomponeer is in die sin dat elke aflewering van die trilogie ’n unieke vorm en aanslag het en oor kenmerke beskik wat by die ander tekste in die trilogie ontbreek. Dit is juis hierdie feit wat die samehang tussen die tekste subtieler en kompleks maak as wat die geval sou gewees het by tekste wat volgens eenderse formules geskryf is. Dit lei daartoe dat die transformasie-trilogie uitdagend is vir die navorser, maar ook uiters belonend.

Coullie (2005) skryf ten opsigte van *A Change of Tongue* se vorm en inhoud dat hoewel daar geen koherente chronologie of volgorde in die plot is nie, die “narrative world” van die teks saamgebind word deur die bewussyn en verbeelding van die verteller, en dus “all of a piece, in narrative terms” is (Coullie 2005: 4). Ten spyte van die verskille en variasies wat tussen die drie tekste bestaan, is die ganse transformasie-trilogie “all of a piece” deurdat ’n samehangende narratief rondom identiteit en transformasie teenwoordig is.

Hierdie studie het op verskillende stadiums gedemonstreer dat bestaande studies wat slegs ’n enkele teks of gedeeltes van ’n teks van die transformasie-trilogie bestudeer wel belangrike

insigte oplewer, maar dat 'n konsekwente naasmekaarplasing van al drie tekste tot vollediger interpretasies lei. Weens die deurgekomponeerde aard van die trilogie, wat beteken dat daar voortdurende klemverskuiwings, verskille in toonaard en selfs oënskynlike teenstellings is, is dit nie 'n eenvoudige taak om Krog se argumente vanaf *Country of My Skull* tot by *Begging to Be Black* na te speur nie, maar die narratief wat stadig maar seker vanuit die drie tekste geabstraheer kan word, is 'n boeiende een. Ek het slegs in beperkte mate daarin geslaag om in my omgang met die drie tekste iets van hierdie narratief aan die leser weer te gee, maar ek hoop dat my bedoeling ten minste gedeeltelik sigbaar was.

6.4 Beperkings van die studie en moontlikhede vir verdere navorsing

Hierdie proefskrif het ten doel gehad om kwessies in Antjie Krog se transformasie-trilogie te bestudeer wat nog nie voldoende aandag in bestaande studies geniet het nie. Die studie maak 'n bydrae deur die postkoloniale situering van die trilogie, die kartering van die wyse waarop Krog Afrika-oraliteit, Afrikaleiers en Afrikafilosofie in haar trilogie betrek, die pleidooi wat dit lewer vir Krog se benadering tot 'ras' en die verbintenis wat dit maak tussen Krog se vrae en gebare in die trilogie en die Nasionale Vraagstuk. Hierdie nuwe teoretiese en inhoudelike perspektiewe op Krog se trilogie wys op hul beurt uit na bykomende kwessies wat nie in hierdie studie gedek kon word nie.

Soos in hoofstuk 1 aangetoon, is daar enkele bestaande studies wat kwessies soos identiteit, nasieskap en om te hoort in Krog se niefiksie in verband bring met hoe sy oor die Suid-Afrikaanse landskap skryf (vergelyk Viljoen 2009). In hierdie studie kon daar nie op hierdie aspek van identiteit ingegaan word nie, maar in navolging van Gilroy is dit veelseggend op watter wyse Nelson Mandela die Suid-Afrikaanse landskap en natuur as 'n moontlike verwysingspunt vir 'n gesamentlike identiteit voorgehou het: “[In Mandela’s speech] territory and indeed nature itself are being engaged as a means to define citizenship and the forms of rootedness that compose national solidarity and cohesion” (Gilroy 2004: 111). Die wyse waarop Krog met die Nasionale Vraagstuk omgaan, sou met vrug gekombineer kon word met haar ontdekking en/of herinterpretasie van die Suid-Afrikaanse landskap.

Hoewel daar in hoofstuk 3 baie ruimte aan Krog se verkenning van 'n 'Afrikawêreldbeeld' afgestaan word, vorm *ubuntu* of *interconnectedness-towards-wholeness* nie die vernaamste invalshoek van hierdie studie nie. Hierdie aspek van die studie sou, gesien die groeiende belangstelling in *ubuntu*, nog verder uitgebou kon word. Enersyds suggereer Mahmood Mamdani moontlik iets soos *ubuntu* wanneer hy 'n ander soort geregtigheid verbeel wat 'n "common political community between yesterday's colonizers and colonized" kan bewerkstellig: "it needs to be seen more as the practical embodiment of empathy than as the settling of a historical score" (Mamdani 1998: 14). 'n Deeglike verkenning van hierdie "practical embodiment of empathy", wat *ubuntu* sou kon heet, kan miskien nog verdere interpretasies van Krog se transformasie-trilogie moontlik maak.

Andersyds kan interkonneksie moontlik in Krog se ganse oeuvre bestudeer word. Pieter Conradie merk reeds ten opsigte van haar "jeugverse" op dat daar in dié gedigte "'n erkenning is dat die self nooit stabiel kan wees nie. Die bestaan van die self is slegs moontlik as 'n dialektiese afhanklikheid" (Conradie 1996: 21). Dit sou moontlik produktief kon wees om Krog se poësie-oeuvre te herbeskou in die lig van haar latere artikulasie van interkonneksie.

In aansluiting by bogenoemde twee moontlikhede sou Krog se stelling dat sy nie in 'n land wil woon wat 'slegs' die menseregte van sy inwoners beskerm nie, bestudeer kon word binne kontemporêre teorie wat nuwe konseptualiserings van menseregte nastreef. Voorts sou Krog se idees in haar trilogie ten opsigte van versoening en restitusie binne 'n globale perspektief geplaas kon word wat ontleen is aan "critical race studies" en kommunitêre teorie: "While maintaining a principled support for individual rights (including voluntarism), it emphasizes social and cultural identity as comparable 'rights'" (Barkan 2000: 312).

Ten opsigte van *ubuntu* is Krog se standpunt teenoor die Christelike geloof en hoe dit verband hou met haar verwelkoming van "Afrikaspiritualiteit" nie volledig in hierdie studie onder die loep geneem nie. Veral Wessels (2012: 193) se bewering dat Krog wit, Protestantse Christene in staat stel om onveranderd te bly maar nogtans deel te word van 'n breër spiritualiteit, noop deegliker ondersoek.

Ook die moontlikheid van 'n spiritualiteit wat verder strek as menslike verhoudings en ook die natuur insluit, sou met vrug nog vollediger in Krog se oeuvre bestudeer kon word, byvoorbeeld waar Krog in *A Change of Tongue* oor die verbintenis tussen beeste en mense skryf (2003: 88-89) of wanneer sy Aime Césaire aanhaal: “I want to say storm. I want to say river. I want to say tornado. I want to say leaf. I want to say tree... The man who couldn't understand me couldn't understand the roaring of a tiger” (Krog 2003: 166).

Laastens kan en moet veelseggende verbande getrek word tussen Krog se transformasie- trilogie, haar ander niefiksie soos *There was this goat* (2009), asook haar talle vertalingsprojekte en natuurlik haar poësie (in Afrikaans sowel as deesdae in Engelse vertaling). Hierdie verbandlegging was nie binne die omvang van hierdie studie moontlik nie, maar dit vorm 'n noemenswaardige lys onderwerpe vir toekomstige navorsing.

6.5 Slotopmerkings

In die motto wat hierdie slothoofstuk inlei, beweer Njabulo Ndebele, “the new is experienced as a process of becoming” (1994: 8). Hierdie woorde is in 1994 geskryf, aan die begin van demokrasie in Suid-Afrika en te midde van onsekerheid oor die toekoms van die nuwe bedeling. Krog se trilogie, wat die ontwikkeling van die nuwe Suid-Afrika verken, illustreer Ndebele se ‘profetiese’ uitspraak. In die trilogie, wat in wese gemoeid is met transformasie, word dit duidelik dat die ‘nuwe’ Suid-Afrika, en 'n nuwe manier van wees, 'n nuwe identiteit in Suid-Afrika en Afrika 'n wordingsproses is.

Nog meer spesifiek skets die transformasie-trilogie Krog as bekende ‘wit’ ‘openbare intellektueel’ (Garman 2009) se reaksie op die nuwe politieke bestel in Suid-Afrika. Sy wil deel wees van die nuwe Suid-Afrikaanse nasie, deel van die meerderheid, en sy doen dit as Afrikaanse skrywer op veelvuldige maniere, onder andere deur in Engels te skryf en sodoende aan globale diskoerse deel te neem. Sy wil nie as Afrikaner terugtrek in minderheidspolitiek en kulturele spesifisiteit nie.

Die trilogie demonstreer Krog se intense wroeging oor die gruwels van apartheid en haar begeerte om van die verwysingsraamwerke wat sy onder apartheid gehad het, afstand te doen. Sy het 'n eerlike soeke na alternatiewe sienswyses wat dit vir haar moontlik kan maak om op 'n eties-korrekte manier in Suid-Afrika te leef, en vir haar om in Suid-Afrika te hoort. Die alternatief wat sy vernaam verken, is die konsep van interkonneksie wat in 'n 'Afrikawêreldbeeld' of 'swart' wêreldbeeld ingebed is. Krog blyk te beweer dat indien 'wit' mense hierdie konsep van interkonneksie kan begin verstaan, hulle moontlik koherensie kan ervaar met die res van Suid-Afrika. Al die problematiek van Krog se soeke ten spyte, suggereer die beeld van die sfinks waarmee die trilogie afgesluit word op 'n opwindende dog nog onduidelike manier dat transformasie hibridisering behels.

Notas

¹ Krog maak in *Begging to Be Black* gebruik van die beeld van die risoom wat deur Deleuze en Guattari asook Glissant ingespan word. Daar is twee soorte wortelsisteme: “a taproot, with one dominant primary root going deep down, and a diffuse root, which is fibrous, which branches out in all directions and anchors the plant” (2009: 217). Krog “implies that the taproot is analogous to Western perspectives of community and connection, while the diffuse, rhizomatic root resembles an African approach to social life” (Scott 2012: 197).

² Die Amerikaanse Assosiasie van Fisiese Antropoloë (AAPA) se verklaring van 1996 neem kennis van die feit dat daar duidelike fisiese verskille tussen bevolkingsgroepe in verskillende dele van die wêreld is (met verskeie faktore wat daardie fisiese kenmerke verklaar). Hulle stel dit egter onomwonde: “There is great genetic diversity within all human populations. Pure races, in the sense of genetically homogenous populations, do not exist in the human species today, nor is there any evidence that they have ever existed in the past” (AAPA 1998: 714). Alan Templeton kom ook in ‘n omvattende studie tot die gevolgtrekking, “all of the genetic evidence shows that there never was a split or separation of the “races” or between Africans and Eurasians” (Templeton 1998: 647).

³ Net soos ‘ras’, ‘witheid’ en ‘swartheid’ is die term ‘die Weste’ of ‘Westers’ ’n konstruk. Hoewel ek deeglik hiervan bewus is en die term nie onkrities benader nie, plaas ek dit nie in hierdie proefskrif in aanhalingstekens nie. Indien ’n mens enige term op die nodige relativerende wyse sou benader, sou haas elke selfstandige naamwoord in aanhalingstekens geplaas moes word. Die terme wat ek wel in die studie binne aanhalingstekens plaas, is dié wat mees sentraal tot die studie staan.

⁴ Krog meld die feit dat Patton sommige van Deleuze se werk in Engels vertaal het (2009: 92).

⁵ In *The Satanic Verses* deur Salman Rushdie waarsku die karakter Chamcha vir Mimi teen haar nuutste minnaar, Billy Batuta. Mimi vind sy waarskuwing egter onnodig, aangesien sy ’n intelligente, wêreldwyse vrou is. “And as an intelligent woman [...] I say to you, Chamcha, that I am fully aware of Billy boy’s rep. Don’t teach me about exploitation. We had exploitation when youplural were running round in skins. Try being Jewish, female and ugly sometime. You’ll beg to be black. Excuse my French: brown” (Rushdie 2006: 272-273). Buiten die frase “You’ll beg to be black” funksioneer Rushdie se roman nie as ’n interteks in Krog se *Begging to Be Black* nie; om die waarheid te sê, is Krog se interpretasie of inkleding van die frase stellig in direkte kontras met die betekenis daarvan by Rushdie.

⁶ Dit is nie duidelik of Krog met haar gebruik van die woord “suture” doelbewus aansluit by Leon de Kock (2001) se konsep van die *seam* nie, ’n konsep wat vir De Kock vrugbaar toegepas kan word op Suid-Afrika en Afrika se postkoloniale letterkundes.

I believe it is the *representational* dimension of cross-border contact that has received relatively short shrift in South African studies [...] To see the crisis of inscription in South African writing following colonization in terms of a “seam” is to regard the sharp point of the nib as a stitching instrument that seeks to suture the incommensurate [...] The *seam* is therefore the site of a joining together that also bears the mark of the suture (De Kock 2001: 276, kursivering in oorspronklike).

⁷ Krog skryf in *Country of My Skull* oor Cynthia Ngewu, die ma van een van die Gugulethu Seven. Sy haal in *Begging to Be Black* uit *Country of My Skull* hierdie sitaat aan: “This thing called reconciliation... If I am understanding it correctly... if it means this perpetrator, this man who has killed [my son] Christopher Piet, if it means he becomes human again, this man, so that I, so that all of us, get our humanity back... then I agree, then I support it all” (2009: 211).

⁸ “The effects of imperialism occur in many different kinds of societies including those ‘settler/invader’ societies in which post-colonial contestation is just as strongly and ambivalently engaged as it is in more obviously decolonising states and regions” (Ashcroft et al 1995: 3).

⁹ Bhabha wys in *Location of Culture* (1994) uit dat die “post” in postkolonialisme, postmodernisme, postfeminisme, ensovoorts, nie slegs in die betekenis van “sequentiality” (ná kolonialisme) of “polarity” (anti-kolonialisme) gelees moet word nie. “These terms that insistently gesture to the beyond, only embody its restless and revisionary energy if they transform the present into an expanded and ex-centric site of experience and empowerment” (Bhabha 2007: 6).

¹⁰ Die frase “heart of whiteness” is al meermale in boektitels gebruik, byvoorbeeld *Heart of whiteness : Afrikaners face Black rule in the New South Africa* deur June Goodwin en Ben Schiff (1995); *The Heart of Whiteness: Confronting Race, Racism and White Privilege* deur Robert Jensen (2005); en *The Heart of Whiteness: Normal Sexuality and Race in America, 1880-1940* deur Julian B. Carter (2007).

¹¹ *Begging to Be Black* word opgedra aan “Petrus”. Buiten die literêre verwysing na Coetzee se *Disgrace*, voer Renders aan dat Petrus miskien verwys na “Jantjie Petrus en naar Hankan Petrus, samen met Dudu Mofokeng, de moordenaars van de Wheetie (Krog 2009: 99-102)” (Renders 2012: 82).

¹² In *A Change of Tongue* verwys Krog na Nelson Mandela se *Long Walk to Freedom* waarin hy beskryf hoe teurgesteld hy was toe hy hoor hoe sy familielid Matanzima (van ’n ander vertakking van die Thembu-stam) Koning Sabata Dalinyebo ontroon het (met die goedkeuring van die apartheidsregering); Sabata moes vlug en is in ballingskap oorlede (Krog 2003: 209). Dit is uit hierdie bykomende inligting duidelik dat Chief Anderson Joyi bepaalde inligting verswyg in sy geslagsregister, naamlik die onverkwiklike aspekte van die Thembu-stam tydens apartheid.

¹³ Renders (2012) wys uit dat Krog in *Relaas van ’n moord* verwys na Nelson Mandela se verwysing na Moeshoeshoe tydens sy toespraak in Bloemfontein. Hy spekuleer, “Heeft Krog hier haar inspiratie gehaald voor de beschrijving van het leven van Moshoeshoe?” (Renders 2012: 78).

¹⁴ Dit is vir Krog veelseggend dat die twee *iimbongi* wat tydens Mandela se inhuldiging opgetree het se prysliedere nie tydens die verrigtinge vertaal is nie. Dit is vir haar emblematis van die enorme skeiding tussen ‘swart’ en wit in Suid-Afrika en tussen hul literêre tradisies, en dit maak haar wanhopig: “I don’t know how to see a road where we can meet to form an ethical concept of this country” (Krog in De Kock 2013).

¹⁵ Dit is opvallend dat sekere analyses van *A Change of Tongue* glad nie die verband tussen die Fulani-volksverhaal en die “sewe poëtiese, liriese dele” (Burger 2011: 29) raaksien nie, insluitende Burger (2011) en Lieskounig (2011).

¹⁶ Die huwelik was die opeenhoping van verskillende “exchanges, sometimes ending only after the death of the spouses. What is more, the status of that bond was always open to (re)interpretation” en die woorde vir ‘eggenoot’ kon vrylik deur enigiemand gebruik word om na ’n minnaar, lewensmaat of formele eggenoot te verwys (Comaroff en Comaroff 2001: 271).

¹⁷ Moshoeshoe het die kind van ’n oorlede man as sy eie gesien hoewel die moeder die kind graag wou behou. Arbousset kon nie Moshoeshoe se aanspraak op die kind verstaan nie en het hewig met hom geargumenteer. In die proses het hy Moshoeshoe se gesag openlik uitgedaag en die Basotho-gebruike op bevooroordeelde wyse as minderwaardig in verhouding tot “white people’s law” afgemaak (Krog 2009: 113).

¹⁸ Mandela vra sy neef, die kontroversiële figuur Daliwonga Matanzima, om Patekile Holomisa in die Oos-Kaap in te huldig as *Inkosi*. Krog vra wat ’n mens veronderstel is om van Mandela se besluit te maak. Is hy besig om goedkeuring aan Matanzima te gee vir optrede wat hy tog sekerlik sou moet afkeur, of is sy gebaar bloot ter wille van tradisie? (Krog 2003: 209).

¹⁹ Die grens tussen feite en fiksie is vloeibaar in Krog se trilogie, soos al telkens aangetoon is. Dit is dus moontlik dat die “goeie vriendin van Mandela” slegs ’n kunsgreep is, maar dit is myns insiens onnodig om herhaaldelik op dié feit te wys.

²⁰ Gade (2011) wys die volgende uit: “According to the South African Constitutional Court, which was established in 1994 by the Interim Constitution to decide on constitutional matters, the appearance of the term ‘*ubuntu*’ in the Epilogue was neither coincidental nor unimportant” (2011: 311). Hy wys verder op etlike hofuitsprake van die Grondwetlike Hof waaruit dit blyk dat dié hof die konsep van *ubuntu* as sentraal tot die grondwet beskou. Dit is egter volgens Gade onduidelik hoe dit gekom het dat die woord *ubuntu* in die epiloog van die tydelike grondwet opgeneem is; hy haal Michael Eze aan wat spekuleer dat die woord *ubuntu* uit die grondwet van die Inkatha Vryheidsparty oorgeneem is. Eze ag dit verder moontlik dat die woord uiteindelik uit die finale grondwet weggelaat is as ’n poging van die ANC-regering om hom van die IVP te distansieer.

²¹ Krog beskryf ‘wit’ mense waarmee Moshoeshoe moes onderhandel as “people who the Basotho became increasingly convinced were without *batho* (humanity)” (2009: 134). In hierdie aanhaling het Krog die woord *batho* vir mense (’n klas 1-naamwoord) met *botho* (’n klas 14-naamwoord, die klas waarin abstrakte naamwoorde val) verwar.

²² Gade (2011) toon aan dat die woord *ubuntu* vir die eerste keer in die tydperk tussen 1993 en 1995 met die idioom *umuntu ngumuntu ngabantu* verbind is. Hy skryf hierdie verskynsel spesifiek aan Augustine Schutte toe, wie se boek *Philosophy for Africa* drastiese progressie ondergaan het tussen die 1993 en die 1995-uitgawes. In die eerste uitgawe word die woord *ubuntu* slegs een keer gebruik en is nie eers in die indeks opgeneem nie. Die tweede uitgawe (1995) word egter skielik as ’n boek “oor *ubuntu*” aangebied en Schutte beweer reeds in die voorwoord dat *ubuntu* beliggaam word “in the traditional African proverb *umuntu ngumuntu ngabantu*” (Gade 2011: 314). Sedert die publikasie van Schutte se boek word dit algemeen aanvaar dat *ubuntu* gedefinieer kan word as “a person is a person through other persons” en dié gedagte is al tallose kere deur plaaslike sowel as internasionale skrywers herhaal.

²³ Krog haal in *A Change of Tongue* ’n gedig van die ‘nasionalistiese filosoof’ Aime Césaire (Krog 2003: 164-166) aan, maar vir haar doeleindes (sy moet in 1987 ’n gedig oor Mandela by ’n byeenkoms voordra) vind sy nie Césaire se *négritude* behulpzaam nie.

²⁴ West en Van Vuuren (2007) vind die kinders se rede waarom *makgoa* bobbejane is, baie oortuigend. Vir hulle dui die feit dat die bobbejane net heeldag oor hul skouers kyk en observeer op die “surveillance and ‘baasskap’ assumed by the settler, always ‘checking out,’ which, in an ironic reversal is interpreted by the black farm labourers as inherent laziness, and in another twist, the reversal of the zoological terms reserved by the settler to mark the condition of the native” (2007: 215).

²⁵ Hierdie deel van Krog se etimologie van *lekgoa* is nie haar eie interpretasie nie, maar dié van Tony Harding in die *Sunday Times* (Harding 2007). Harding het kennelik ’n inskrywing vir *lekgoa* op Wikipedia geskep wat uitsluitlik uit sy eie ‘navorsing’ bestaan het (die inskrywing bestaan egter nie meer nie). Hy het in 2010 die outobiografiese boek *Lekgowa* gepubliseer. Kort voor die publikasie van *Lekgowa* het Harding Krog van plagiaat beskuldig omdat sy Harding se definisie van *lekgoa* net so oorgeneem het in *Begging to Be Black*. Krog se verweer is dat sy nie bewus was daarvan dat die Wikipedia-inskrywing slegs deur Harding gedoen is nie, en sy voeg by: “I didn’t claim the words were my own; I put them in quotes for that reason” (Philip 2010).

²⁶ Janz, byvoorbeeld, is skepties oor die term *worldview*: “The function of using a term like ‘world view’ is to underscore that arm’s length relationship – we hold a philosophy, while other people hold world views. We can argue for a philosophy, but we simply accept world views for what they are, a person’s (or culture’s) own approach to life” (Janz 2009: 157).

²⁷ Bell haal uitvoerig aan uit sy werk oor Simone Weil, wat volgens hom reeds in die vroeë 1940’s dieselfde idees as Gyekye uitgespreek het, naamlik dat daar in ouer Egiptiese, midde-Oosterse en Oosterse tekste sprake is van “an earlier sense of morality that was not ‘rights-based’ and that had its roots in much more communitarian-based traditions” (Bell 2002: 67).

²⁸ Dit is alombekend dat die meer bekende term ‘nierassigheid’ (*non-racialism*) die verwerping van rassisme behels. Die term is egter problematies, aangesien dit wesenlik impliseer dat daar iets soos ‘ras’ bestaan. Die term ‘antirassigheid’ verklaar onomwonde dat die bestaan van ‘ras’ teengestaan word. Die term word egter nie altyd op dié wyse in witheidstudies aangewend nie (vergelyk Hook 2011).

²⁹ Dit is natuurlik nie ’n oorspronklike insig van Krog dat die stereotipiese doeltreffendheid en stiptelikheid van die Duitsers ook te sien was in hul effektiewe uitroeiing van die Jode tydens die Tweede Wêreldoorlog nie.

³⁰ Myns insiens plaas West te veel klem op die duplisering van die debat in *Country of My Skull* en *A Change of Tongue*. Sy argumenteer asof die twee weergawes van die debat etlike jare uitmekaar verskyn het, en kom op grond hiervan herhaaldelik tot die gevolgtrekking dat Krog se denke oor ras nie noemenswaardig evolueer het tussen die eerste en tweede weergawes nie. West blyk te vergeet dat die debat eers in die 2002-uitgawe van *Country of My Skull* ingevoeg is. Al wat die duplisering (met verskille) van die debat dus aantoon, is dat Krog in 2002 begin skryf het aan *A Change of Tongue* en die problematiek van die rasdebat as óók belangrik vir *Country of My Skull* beskou het – ’n verskynsel wat my argument ondersteun dat die drie tekste in samehang met mekaar gelees moet word.

³¹ Vergelyk ook Garman (2009: 115-119).

³² Die Suid-Afrikaanse komponis Neil van der Watt het in 2002 Krog se gedig “because of you” wat naby die einde van *Country of My Skull* verskyn (Krog 2000a: 364-365) as ’n koorwerk getoonset. Hy laat die lied “Senzeni na?” met Krog se woorde oorvleuel in hierdie toonsetting.

³³ Die soort stilte wat Vice voorstel, word deur sommige kritici verwerp as ’n paternalistiese behoefte om ‘swart’ mense van haar ‘witheid’ te beskerm en/of ’n teken dat die ‘wit’ persoon hul eie belange belangriker as dié van ‘swart’ mense ag (vergelyk McKaiser 2011: 460 en Hook 2011: 498).

³⁴ Sedert 2006 was die Native Club nie weer in die nuus nie en dit het dus nie lank ’n opspraakwekkende groep gebly nie. Dit is waarskynlik toe te skryf aan die feit dat Thabo Mbeki, prominente voorstander van die Afrika-rennaissance, in 2008 ontroon is.

³⁵ Lieskounig (2011) interpreteer Krog se stelling in die lig van Melissa Steyn se navorsing oor verskillende soorte ‘witheid’ in Suid-Afrika. Volgens Lieskounig behoort Krog tot die kategorie wat Steyn identifiseer van “whites in South Africa who try to overcome their historical racialisation through hybridisation, thus ‘deconstruct[ing] the master narrative of “whiteness”. No longer “pure”, this whiteness is blended, blatantly contradictory, and complex”. Lieskounig vind hierdie beskrywing besonder akkuraat ten opsigte van Krog se “problematic quest [...] to belong and to be accepted as a ‘post-white’ indigenous African (2011: 138).

³⁶ Krog illustreer hierdie stelling deur te verwys na die dirigent en komponis Furtwängler (2009: 124).

³⁷ Max du Preez (2009: 29) sê byvoorbeeld dat hy “verstom” was oor “Antjie se oordrewe handegewringery oor haar wit vel; oor haar oorontwikkelde skuldgevoelens oor apartheid en kolonialisme; oor haar oorromantisering van Afrika en van ‘swart’ mense [...]”. Sy siening dat Krog se skuldgevoelens oor apartheid en kolonialisme “oorontwikkeld” is, sê heelwat oor Du Preez se eie *nonchalance* ten opsigte van hierdie kwessies.

³⁸ Ek is bewus van die feit dat my opskrif die gedig deur W.E.B. du Bois, “The riddle of the Sphinx”, eggo. Du Bois se gedig is ’n toepassing van die Oedipus-raaisel op die situasie en toekoms van ‘swart’ mense in Amerika. Die verbintenis tussen die wyse waarop Krog die sfinks as simbool inspan en Du Bois se allegoriese interpretasie van die ‘stadia’ van ‘swart’ emansipasie is vaag, maar een wat ek tog nie dink volkome onvanpas is nie. Du Bois het van 1892 tot 1894 in Berlyn studeer en dié tydperk het ’n verreikende invloed op hom gehad. Miskien sou ’n vergelyking van Krog en Du Bois op grond hiervan nie vergesog wees nie.

³⁹ Scott (2012: 218-219) kom tot soortgelyke gevolgtrekkings oor die belangrikheid van die sfinks in *Begging to Be Black*.

⁴⁰ In *A Change of Tongue* skryf Krog oor haar kennismaking met Schubert se “Erlkönig” (2003: 235-236) en hierdie kennismaking funksioneer as ‘n voorbereiding vir Krog se verblyf in Berlyn waar haar ‘Duitse erfenis’ ’n prominente rol speel.

Bibliografie

- Achebe, Chinua. 1978. "An image of Africa". *Research in African Literatures* 9(1): 1-15.
- Alexander, Neville. 1986. "Approaches to the National Question in South Africa". *Transformation* 1: 63-95.
- American Association of Physical Anthropologists. 1998 [1996]. AAPA Statement on Biological Aspects of Race. *American Anthropologist* 100(3): 714-715.
- Anderson, Linda. 2011 (2^{de} uitgawe). *Autobiography*. Abingdon: Routledge.
- Apel, Wili. 1944. *Harvard Dictionary of Music*. Londen: Routledge en Kegan Paul.
- Appiah, Kwame Anthony. 1997. "Cosmopolitan Patriots". *Critical Inquiry* 23(3): 617-639.
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth en Tiffin, Helen (reds). 1995. *The Post-colonial Studies Reader*. New York: Routledge.
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth en Tiffin, Helen. 2002 (2^{de} uitgawe). *The Empire Writes Back. Theory and practice in post-colonial literatures*. Londen: Routledge.
- Asmal, Kader. 1988. International Law Aspects of the National Question in South Africa. In: Van Diepen, Maria (red.) *The National Question in South Africa*. Londen: Zed Books.
- Barker, Philip. 1998. *Michel Foucault: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Barkan, Elazar. 2000. *The Guilt of Nations. Restitution and Negotiating Historical Injustices*. New York: W.W. Norton & Company.

Bauman, Zygmunt. 2004. *Identity: conversations with Benedetto Vecchi*. Cambridge: Polity.

Bell, Richard H. 2002. *Understanding African Philosophy. A cross-cultural approach to classical and contemporary issues in Africa*. New York: Routledge.

Bhabha, Homi K. 1995. Cultural diversity and cultural differences. In: Ashcroft, Bill et al. (reds). 1995. *The Post-colonial Studies Reader*. New York: Routledge. pp. 206-209.

Bhabha, Homi. 2007 [1994]. *The Location of Culture*. New York: Routledge.

Bonthuys, Eugene. 2002. Writing, reading, reconciliation? The role of literature in post-apartheid South Africa. Ongepubliseerde M.A.-verhandeling. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.

Botha, Maria E. 2011. Die outobiografiese kode in Antjie Krog se poëtiese oeuvre. Ongepubliseerde DLitt-proefskrif. Port Elizabeth: Nelson Mandela Metropolitaanse Universiteit.

Brown, Duncan en Krog, Antjie. 2011. "Creative Non-Fiction: A Conversation". *Current Writing: Text and Reception in Southern Africa* 23(1): 57-70.

Bundy, Colin. 2007. New nation, new history? Constructing the past in post-apartheid South Africa. In: Stolten, Hans Erik (red.) *History Making and Present Day Politics. The Meaning of Collective Memory in South Africa*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet. pp. 73-97.

Burger, Willie. 2011. "’n Verandering van vorm as die vorm van verandering : Antjie Krog se ’n Ander tongval". *Stilet* 23(1): 18-35.

Burns, Lorna en Kaiser, Birgit M. (reds.) 2012. *Postcolonial literatures and Deleuze : colonial pasts, differential futures*. New York: Palgrave Macmillan.

Coetzee, Carli. 2001. "'They Never Wept, the Men of my Race': Antjie Krog's Country of my Skull and the White South African Signature". *Journal of Southern African Studies* 27(4): 685-696.

Comaroff, John L. en Comaroff, Jean. 2001. "On Personhood: an Anthropological Perspective from Africa". *Social Identities* 7(2): 267-283.

Conradie, Pieter. 1996. *Geslagtelikheid in die Antjie Krog-teks*. Rondebosch: Pieter Conradie.

Cook, Meira. 2001. "Metaphors for Suffering: Antjie Krog's *Country of My Skull*". *Mosaic* 34(3): 73-89.

Coullie, Judith Lütge. 2005. "Translating narrative in the New South Africa: Transition and transformation in *A Change of Tongue*". *English Academy Review: Southern African Journal of English Studies* 22(1): 1-21.

Coullie, Judith Lütge. 2006. "Put to Rights: Testimony, Witnessing and Human Rights in Human Rights and Narrated Lives: The Ethics of Recognition". *English in Africa* 33(1): 137-49.

Coullie, Judith Lütge. 2007. "Remembering to Forget: Testimony, Collective Memory and the Genesis of the 'New' South African Nation in *Country of My Skull*". *Current Writing: Text and Reception in Southern Africa* 19(2): 123-143.

Crous, Marius. 2014. Te veel en te min in dié roman. *Litnet*. Intyds beskikbaar: <<http://litnet.co.za/Article/te-veel-n-te-min-in-di-roman>>. Geraadpleeg op 4 April 2014.

Davies, Rebecca. 2009. *Afrikaners in the New South Africa. Identity Politics in a Globalised Economy*. Londen: Tauris.

De Kock, Leon. 2001. "South Africa in the Global Imaginary: An Introduction". *Poetics Today* 22(2): 263-298.

De Kock, Leon. 2013. Ethics knot leaves poetry at sea. *Mail and Guardian* 17 Mei 2013. Intyds beskikbaar: <<http://mg.co.za/article/2013-05-17-00-ethics-knot-leaves-poetry-at-sea>>. Geraadpleeg op 6 Junie 2013.

Du Preez, Max. 2009. Identiteit-selfmoord is beslis nie nodig nie. *Rapport*, 29 November 2009, p. 29.

Dubow, Jessica. 2009. *Settling the Self: Colonial Space, Colonial Identity and the South African Landscape*. Saarbrücken: VDM Verlag.

Dubow, Saul. 2007. Thoughts on South Africa. Some preliminary ideas. In: Stolten, Hans Erik (red.) *History Making and Present Day Politics. The Meaning of Collective Memory in South Africa*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet. pp. 51-72.

Eagleton, Terry. 1978 [1975]. *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*. Londen: Verso.

Gade, Christian B.N. 2011. "The Historical Development of the Written Discourses on *Ubuntu*". *South African Journal of Philosophy* 30(3): 303-329.

Gallagher, Susan VanZanten. 2002. *Truth and Reconciliation. The Confessional Mode in South African Literature*. Portsmouth: Heinemann.

Garman, Anthea. 2006. "Confession and Public Life in Post-Apartheid South Africa: A Foucauldian Reading of Antjie Krog's *Country of My Skull*". *JLS/TLW* 22 (3/4): 322-344.

Garman, Anthea. 2009. *Antjie Krog, Self and Society: The Making and Mediation of a Public Intellectual in South Africa*. Ongepubliseerde PhD-proefskrif. Johannesburg: Universiteit van die Witwatersrand.

Gilroy, Paul. 2004 [2000]. *Between camps: Nations, cultures and the allure of race*. New York: Routledge.

Groenewald, Ilse. 2008. “Die problematiek van onthou: Die proses van herinnering in Antjie Krog se *Country of My Skull*”. *JLS/TLW* 24(4): 63-84.

Gunew, Sneja. 1994. *Framing marginality: multicultural literary studies*. Melbourne: Melbourne University Press.

Gyekye, Kwame. 1987. *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hall, Stuart. 1996. Introduction: Who needs identity? In: Hall, S. en Du Gay, P. (reds.) *Questions of Cultural Identity*. Londen: Sage.

Hall, Stuart. 1997. The work of representation. In: Hall, Stuart. (red.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londen: Sage.

Harding, Tony. 2007. “As divisions blur, we will find new meanings for old words”. *Sunday Times*, 1 Julie 2007. p. 25.

Harris, Ashleigh. 2006. “Accountability, Acknowledgement and the Ethics of ‘Quilting’ in Antjie Krog’s *Country of My Skull*”. *JLS/TLW* 22(1/2): 27-53.

Hauman, Suzaan. 2010. Outobiografie en identiteit: ’n vergelykende beskouing van ’n *Wonderlike geweld* (2005) van Elsa Joubert en ’n *Ander tongval* (2005) van Antjie Krog. Ongepubliseerde M.A.-verhandeling. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.

Hook, Derek. 2011. “Retrieving Biko: a Black Consciousness critique of whiteness”. *African Identities* 9 (1): 19-32.

hooks, bell. 1990. marginality as site of resistance. In: Ferguson, Russell et al. (reds.) *Out there: Marginalization and Contemporary Cultures*. New York: The New Museum of Contemporary Art. pp. 341-343.

Jacobs, J.U. 2004. Reconciling languages in Antjie Krog's *Country of My Skull*. In: Marsden, Peter H. en Geoffrey V. Davis (reds.) *Towards a transcultural future: literature and human rights in a 'post'-colonial world*. Amsterdam: Rodopi.

Jameson, Frederic. 1971. *Marxism and Form*. Princeton: Princeton University Press.

Janz, Bruce. 2009. *Philosophy in an African Place*. Lanham: Lexington Books.

Jordan, Pallo. 1988. The South African Liberation Movement and the Making of a New Nation. In: Van Diepen, Maria (red.) *The National Question in South Africa*. Londen: Zed Books.

Kaschula, Russel. 1997. "Xhosa oral poetry and its reception: past and present". *South African Journal of Folklore Studies* 8 (2):1-16.

Krog, Antjie. 1989. Waarom praat ons van 'vroue'-skrywers? *Die Suid-Afrikaan* 22: 41-44.

Krog, Antjie. 1994. "Focus of the imbongi". *Die Suid-Afrikaan* 49: 12-15.

Krog, Antjie. 1995. *Gedigte 1989-1995*. Groenkloof: Hond.

Krog, Antjie. 1998. "How can SA become one?" *Cape Argus* 22 Julie 1998.

Krog, Antjie. 2000a [1998]. *Country of My Skull: guilt, sorrow, and the limits of forgiveness in the new South Africa*. New York: Three Rivers Press.

Krog, Antjie. 2000b. *Down to my last skin*. Johannesburg: Random House.

Krog, Antjie. 2002 (2^{de} uitgawe). *Country of My Skull*. Johannesburg: Random House Struik.

Krog, Antjie. 2003. *A Change of Tongue*. Johannesburg: Random House.

Krog, Antjie. 2005a. “‘I, me, me, mine!’: autobiographical fiction and the ‘I’”. *The English Academy Review* 22(1): 100-107.

Krog, Antjie. 2005b. *'n Ander tongval*. Kaapstad: Tafelberg.

Krog, Antjie. 2008a. “‘...if it means he gets his humanity back...’: The Worldview Underpinning the South African Truth and Reconciliation Commission”. *Journal of Multicultural Discourses* 3(3): 204-220.

Krog, Antjie. 2008b. “My heart is on my tongue: the untranslated self in a translated world”. *Journal of Analytical Psychology* 53: 225-239.

Krog, Antjie. 2008c. “‘This thing called reconciliation...’: forgiveness as part of an interconnectedness-towards-wholeness”. *South African Journal of Philosophy* 27(4): 353-366.

Krog, Antjie. 2009. *Begging to Be Black*. Johannesburg: Random House Struik.

Lazarus, Neil (red). 2004. *The Cambridge companion to postcolonial literary studies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lieskounig, Jürgen. 2011. “Body, history and mythicisation: Antjie Krog’s South African novel, *A change of tongue*”. *African identities* 9(2): 133-147.

Loots, Sonja. 2004. Onthutsende blik op kolonisasie. *Rapport* 19 September 2004. Intyds beskikbaar: <<http://152.111.1.87/argief/berigte/rapport/2004/09/19/R1/26/03.html>>. Geraadpleeg op 4 April 2014.

Louw, Maryna. 2010. *Antjie Krog se 'n Ander tongval* as literêre nie-fiksie. Ongepubliseerde M.A.-verhandeling. Johannesburg: Universiteit van Johannesburg.

Mamdani, Mahmood. 1996. *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton: Princeton University Press.

Mamdani, Mahmood. 1998. When does a Settler become a Native? Reflections of the Colonial Roots of Citizenship in Equatorial and South Africa. Inaugural lecture: AC Jordan Professor of African Studies, 13 May 1998. Cape Town: University of Cape Town Department of Communication.

Marshall, Christine. 2007. "A change of tongue". *Scrutiny* 2 12(1): 77-92.

Mbembe, Achille. 2001. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.

Mbembe, Achille. 2007. "Whiteness without apartheid: the limits of racial freedom". *Open Democracy* 4 Julie 2007. Intyds beskikbaar:

<http://www.opendemocracy.net/democracy_power/africa_democracy/south_apartheid>.

Geraadpleeg op 5 November 2013.

McKaiser, Eusebius. 2011. Confronting Whiteness. *Mail and Guardian*. Intyds beskikbaar: <<http://mg.co.za/article/2011-07-01-confronting-whiteness>>. Geraadpleeg op 4 November 2013.

Meyer, Stephan. 2002. "'The only truth stands skinned in sound': Antjie Krog as translator". *Scrutiny* 2 7(2): 3-18.

Mills, Sara. 2003. *Michel Foucault*. Londen: Routledge.

Moon, Jihie. 2009. Selfrepresentasie, selfkonstruksie en identiteitsvorming in enkele Suid-Afrikaanse outobiografiese tekste. Ongepubliseerde doktorsale proefskrif. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.

Moss, Laura. “‘Nice Audible Crying’: Editions, testimonies, and *Country of My Skull*. *Research in African Literatures* 37(4): 85-104.

Motha, Stewart. 2010. “‘Begging to Be Black’: Liminality and Critique in Post-Apartheid South Africa”. *Theory, Culture & Society* 27(7-8): 285-305.

Motsapi, Motsamai. 2013. E-pos korrespondensie met J. van Niekerk op 5 September 2013.

Mphahlele, Es'kia. 2002. *Es'kia. Education. African Humanism & Culture. Social Consciousness. Literary Appreciation*. Kaapstad: Kwela.

Mphahlele, Es'kia. 2004. *Es'kia Continued. Literary Appreciation. Education. African Humanism & Culture. Social Consciousness*. Kaapstad: Kwela.

Murray, Jessica. 2009a. “A post-colonial and feminist reading of selected testimonies to trauma in postliberation South Africa and Zimbabwe”. *Journal of African Cultural Studies* 21(1): 1-21.

Murray, Jessica. 2009b. “‘Accused by the place and face of the other’: negotiations with complicity in the work of Antjie Krog and Yvonne Vera”. *Literator* 30(3): 1-27.

Murray, Jessica. 2011. “‘They can never write the landscapes out of their system’: engagements with the South African landscape”. *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography* 18(1): 83-97.

Ndebele, Njabulo. 1994. Liberation and the Crisis of Culture. In: Boehmer, Elleke, Laura Chrisman en Kenneth Parker (reds.) *Altered State? Writing and South Africa*. Sydney: Dangaroo Press.

Ndebele, Njabulo. 2009. *Iph' Indlela? Finding our Way into the Future*. In: The Steve Biko Foundation Trust. *The Steve Biko Memorial Lectures 2000-2008*. Johannesburg: Pan Macmillan.

Ndebele, Njabulo en West, Mary. 2010. "Responding to Whiteness in Contemporary South African Life and Literature: An Interview with Njabulo S. Ndebele". *English in Africa* 37(1): 115-124.

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. 2009. "Africa for Africans or Africa for 'Natives' Only? 'New Nationalism' and Nativism in Zimbabwe and South Africa. *Africa Spectrum* 44(1): 61-78.

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. 2011. "The Word Cup, Vuvuzela, Flag-Waving Patriots and Burden of Building South Africa". *Third World Quarterly* 32(2): 279-293.

Nixon, Rob. 1990. "Mandela, Messianism, and the Media". *Transition* 51: 42-55.

O'Toole, Sean. 2004. "Burden of whiteness". *Weekly Mail and Guardian*. 7 April 2004, p. 11.

Patton, Paul. 2006. "Becoming-Animal and Pure Life in Coetzee's Disgrace". *ARIEL* 35: 101-119.

Philip, Rowan. 2010. 'Rude' word for whites sparks feud. *Sunday Times* 28 Julie 2010, p. 10.

Pienaar, Hans en Kozain, Rustum. 2009. "Hoe swart kan wit dan word?" *Rapport* 26 Desember 2009, p. 2.

Pieterse, Annel. 2007. "We Who Belong to this Landscape: Antjie Krog and the Politics of Space". *Current Writing: Text and Reception in Southern Africa* 19(2): 163-186.

Polatinsky, Ashley. 2009. "Living with grace on the earth: the poetic voice in Antjie Krog's A Change of tongue". *Literator* 30(2):69-88.

Praeg, Leonhard. 2000. *African Philosophy and the Quest for Autonomy*. Amsterdam: Rodopi.

Praeg, Leonhard. 2014. *A Report on Ubuntu*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press.

Presbey, Gail. 2003. "Review of Understanding African Philosophy: A Cross-Cultural Approach to Classical and Contemporary Issues by Richard H. Bell". *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines* 37(1): 138-140.

Renders, Luc. 2012. "Op zoek naar Afrika: Over *Begging to Be Black* van Antjie Krog en andere recent verschenen autobiografische teksten van Afrikaanse auteurs". *Werkwinkel* 7(1): 73-95.

Rostan, Kim. 2007. "The Ethics of Infidelity in *Country of My Skull*". *Current Writing: Text and Reception in Southern Africa* 19(2): 144-162.

Rushdie, Salman. 2006 [1998]. *The Satanic Verses*. Londen: Vintage.

Sanders, Mark. 2002. *Complicities. The intellectual and Apartheid*. Durham: Duke University Press.

Sanders, Mark. 2007. *Ambiguities of Witnessing: Law and Literature in the Time of a Truth Commission*. Johannesburg: Wits University Press.

Scott, Claire. 2009. "Changing nation/changing self". *Scrutiny* 2 14: 40-47.

Scott, Claire. 2012. *Whiteness and the Narration of Self: An Exploration of Whiteness in Post-Apartheid Literary Narratives by South African Journalists*. Ongepubliseerde PhD-proefschrift. Bellville: Universiteit van Wes-Kaapland.

Sizwe, No (ps. Neville Alexander). 1979. *One Azania, One Nation. The National Question in South Africa*. Londen: Zed Press.

Slinger, Lucy B. 2002. Antjie Krog's Country of my skull: challenging existing notions of autobiography. Ongepubliseerde M.A.-verhandeling. Port Elizabeth: Universiteit van Port Elizabeth.

Smith, Francois. 2003. Laat jou volledig vertaal. *Die Burger* 16 Oktober 2003, p. 10.

Spearey, Susan. 2000. "Displacement, dispossession and conciliation: the politics and poetics of homecoming in Antjie Krog's *Country of my skull*". *Scrutiny* 2 5(1): 64-77.

Steedman, Carolyn. 2000. Enforced narratives: stories of another self. In: Cosslett, Tess, Lury, Celia and Summerfield, Penny (reds.) *Feminism and autobiography. Texts, Theories, Methods*. Londen: Routledge.

Steyn, Melissa. 2001. *Whiteness Just Isn't What It Used To Be: White Identity in a Changing South Africa*. Albany: State University of New York Press.

Strauss, Helene. 2006. "From Afrikaner to African: whiteness and the politics of translation in Antjie Krog's *A Change of Tongue*". *African Identities* 4(2): 179-194.

Taljard, M.E. 2007. Tussen Gariep en Niger. Die representasie en konfigurasie van grense, liminaliteit en hibriditeit in *Kleur kom nooit alleen nie* van Antjie Krog. Ongepubliseerde PhD-proefskrif. Potchefstroom: Noordwes Universiteit.

Templeton, Alan R. 1998. "Human Races: A Genetic and Evolutionary Perspective". *American Anthropologist* 100(3): 632-650.

Thiele, Steven. 1991. "Taking a sociological approach to Europeanness (whiteness) and aboriginality (blackness)". *Australian Journal of Anthropology* 2(2): 179-201.

Twidle, Hedley. 2012. “In a Country where You couldn’t Make this Shit up’?: Literary Non-Fiction in South Africa”. *Safundi: The Journal of South African and American Studies* 13: 5-28.

Unterhalter, Elaine. 2007. Truth rather than justice? Historical narratives, gender, and public education in South Africa. In: Stolten, Hans Erik (red.) *History Making and Present Day Politics. The Meaning of Collective Memory in South Africa*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet. pp. 98-113.

Van Binsbergen, Wim. 2001. “Ubuntu and the globalisation of Southern African thought and society”. *Quest: An African Journal of Philosophy* 15(1-2): 53-89.

Van Niekerk, Jacomien. 2007. “Biografie in die pryslied: Die bydrae van Antjie Krog naas twee Xhosa-pryssangers”. *Tydskrif vir Letterkunde* 44(2): 29-45.

Van Schalkwyk, J.M. 2009. Die outobiografiese in Antjie Krog se gedigte en ’n *Ander tongval*. Ongepubliseerde M.A.-verhandeling. Potchefstroom: Noordwes-Universiteit.

Van Vuuren, Helize. 2009. “Antjie Krog: Towards a syncretic identity”. *Current Writing: Text and Reception in Southern Africa* 21(1/2): 218-237.

Van Zyl, Dorothea. 2001. Dié briefroman spin ’n leesbare web stories. *Rapport* 8 Julie 2001. Intyds beskikbaar: <<http://152.111.1.87/argief/berigte/rapport/2001/07/8/17/1.html>>.

Geraadpleeg op 4 April 2014.

Vice, Samantha. 2010. “How Do I Live in This Strange Place?” *Journal of Social Philosophy* 41(3): 323-342.

Viljoen, Louise. 2006. “Translation and transformation”. *Scrutiny* 2 11(1): 32-45.

Viljoen, Louise. 2009. Identiteit in interaksie met ruimte: *Country of my skull* (1998). In: Viljoen, Louise. *Ons ongehoorde soort. Beskouings oor die werk van Antjie Krog*. Stellenbosch: Sun Press.

Viljoen, Louise. 2012. Representing Post-Apartheid South Africa: Mothers, Motherlands and Mother Tongues in the Work of Selected Afrikaans Women Writers. In: Boehmer, Elleke en De Mul, Sarah (reds.) *The postcolonial Low Countries: literature, colonialism, and multiculturalism*. Lanham: Lexington Books.

Viljoen, Louise. 2013. “The Afrikaans writer as cosmopolitan”. Referaat voorgedra tydens die 20^{ste} driejaarlikse kongres van die Internasionale Vergelykende Letterkunde Assosiasie (ICLA), 17 tot 24 Julie 2013, Sorbonne, Parys.

Walker, Melanie en Unterhalter, Elaine. 2004. “Knowledge, Narrative and National Reconciliation: Storied reflections on the South African Truth and Reconciliation Commission”. *Discourse: studies in the cultural politics of education* 25(2): 280-297.

Wessels, Michael. 2008. “New directions in /Xam studies: some of the implications of Andrew Bank’s *Bushmen in a Victorian world: the remarkable story of the Bleek-Lloyd collection of Bushman folklore*”. *Critical Arts* 22(1): 69-82.

Wessels, Michael. 2012. “The Khoisan Origins of the Interconnected World View in Antjie Krog’s *Begging to be Black*”. *Current Writing: Text and Reception in Southern Africa* 24(2): 186-197.

West, Mary. 2009. *White women writing white: identity and representation in (post-) apartheid literatures of South Africa*. Claremont: New Africa Books [David Philip].

West, Mary en Schmidt, Jennifer. 2010. “Preface: Whiteness Studies in South Africa: A South African Perspective”. *English in Africa* 37(1): 9-13.

West, Mary en Van Vuuren, Helize. 2007. “The Universal Sanctity of Whiteness: Antjie Krog’s Negotiation of Black Responses to White Transformation in *A Change of Tongue*”. *Current Writing: Text and Reception in Southern Africa* 19(2): 1-23.

Worldstatesmen. *South African Traditional States: Abathembu*. Intyds beskikbaar: <http://www.worldstatesmen.org/South_Africa_Bantu.html>. Geraadpleeg op 2 September 2013.